

Dossier : Le dialogue interreligieux du site www.theologia.fr animé par Dennis Gira, chrétien et spécialiste du bouddhisme.

Pourquoi dialoguer avec les croyants d'autres religions ?

Un chrétien est-il "obligé" de s'engager dans le dialogue avec les croyants d'autres religions ? Voilà une question souvent posée à ceux qui animent des sessions sur le dialogue interreligieux. En effet, si le Christ est "le chemin, la vérité et la vie", pourquoi ceux qui croient en lui iraient-ils chercher chez les autres ce qu'ils ont déjà chez eux ? Ce dossier propose une série de documents ecclésiaux et d'articles de théologiens (catholiques et protestants) qui donnent les éléments nécessaires à une réflexion sérieuse sur cette question fondamentale.

Edito

Un chrétien est-il "obligé" de s'engager dans le dialogue ? La réponse est "oui", mais il est important de garder toujours à l'esprit que cette "obligation" n'a rien d'un mot d'ordre venant d'en haut. Un chrétien est obligé de dialoguer comme il est obligé de respirer. Cette proposition, aussi exagérée qu'elle puisse sembler, est pourtant fondée sur des bases théologiques et anthropologiques.

1. Dieu est présent à toute personne dès le premier instant de son existence, donc bien avant qu'elle n'appartienne à une religion ou à une autre. Ce Dieu (selon la foi chrétienne) est le Dieu Trinité qui invite chacun à partager sa vie. Toute personne est donc structurée par cette présence : elle ne peut devenir pleinement elle-même hors de sa relation à Dieu.

2. Toute personne fait, d'une manière ou d'une autre, l'expérience de cette présence. Car il est impensable qu'une personne n'ait absolument aucune expérience de sa propre réalité fondamentale.

3. Le devenir de la personne dépend de sa capacité à exprimer (par le langage ou toute autre activité symbolique) ses expériences profondes et à les partager. Deux personnes qui s'aiment, par exemple, mais qui ne trouvent pas les moyens de le dire, risquent de voir dépérir leur amour. Ce principe s'applique à toutes les expériences humaines, y compris à celle, souvent très vague, de la présence de Dieu qui invite l'homme à partager sa vie.

4. Si ce que nous venons de voir est vrai, nous pouvons dire que toute religion est d'abord le fruit de l'effort que font les hommes de toutes les époques et de toutes les cultures pour exprimer, en société, leur expérience de Dieu. Ces religions deviennent ainsi, pour ceux qui les regardent en chrétiens et font le discernement nécessaire, autant de fenêtres qui s'ouvrent sur le mystère de Dieu. A ceux qui ont des oreilles pour entendre, toute religion dit quelque chose du mystère de Dieu et de celui de l'homme.

5. Pour un chrétien, le christianisme n'est pas simplement une fenêtre de plus qui s'ouvre sur le mystère de Dieu. Le Christ, croit-il, est la plénitude de la révélation de Dieu, le don total et définitif que Dieu fait de Lui-même à l'homme. Cette affirmation peut donner l'impression que, malgré tout ce qui a été rappelé précédemment, un chrétien, finalement, n'a pas grand intérêt à faire l'effort de comprendre ce qui fait vivre les hommes dans les autres religions. Mais il ne faut jamais oublier que le Christ est une personne (et on ne possède jamais une personne !), et pas n'importe quelle personne. Il est le Verbe de Dieu et Il est, comme le Père et l'Esprit, présent à tout homme depuis toujours. Les autres religions, lorsqu'elles nous parlent de la présence de Dieu en l'homme, parlent donc aussi de la personne du Christ, du mystère insondable du Verbe de Dieu (et c'est pourquoi le Concile parle des "semences du Verbe" en parlant des religions non-chrétiennes).

Pour conclure, le dialogue permet aux chrétiens d'aller toujours plus loin pour sonder la profondeur du mystère du Christ. Il est aussi l'annonce de ce qui est au cœur même de la foi chrétienne. L'écoute et le regard positif d'un chrétien qui s'engage dans le dialogue chante le plan de Dieu pour tout homme, car l'homme ne devient pleinement lui-même dans le dialogue - avec ses semblables et avec Dieu Lui-même.

Dennis Gira
Rédacteur en chef du site "theologia.fr"

L'Eglise catholique s'engage solennellement (Nostra Aetate)

Dans leur Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes Nostra aetate, les Pères du Concile Vatican II ont donné des repères pour une réflexion sur la manière dont les chrétiens peuvent se situer par rapport aux autres religions du monde. Nous présentons ici l'intégralité de ce document, promulgué le 28 octobre 1965, qui est devenu la charte de l'engagement de l'Église dans le dialogue interreligieux.

Préambule

1. À notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples augmentent, l'Église examine plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non chrétiennes. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et même entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée.

Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre (1) ; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut, s'étendent à tous (2), jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la cité sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière (3).

Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ?

Les diverses religions non chrétiennes

2. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine sensibilité à cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, ou encore du Père. Cette sensibilité et cette connaissance pénètrent leur vie d'un profond sens religieux. Quant aux religions liées au progrès de la culture, elles s'efforcent de répondre aux mêmes questions par des notions plus affinées et par un langage plus élaboré. Ainsi, dans l'hindouisme, les hommes scrutent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie ; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profonde, soit par le refuge en Dieu avec amour et confiance. Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite, soit atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut. De même aussi, les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés.

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses (4).

Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux.

La religion musulmane

3. L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre (5), qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa Mère virgine, Marie, et parfois

même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté.

La religion juive

4. Scrutant le mystère de l'Église, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham.

L'Église du Christ, en effet, reconnaît que les prémices de sa foi et de son élection se trouvent, selon le mystère divin du salut, dans les patriarches, Moïse et les prophètes. Elle confesse que tous les fidèles du Christ, fils d'Abraham selon la foi (6), sont inclus dans la vocation de ce patriarche et que le salut de l'Église est mystérieusement préfiguré dans la sortie du peuple élu hors de la terre de servitude. C'est pourquoi l'Église ne peut oublier qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'antique Alliance, et qu'elle se nourrit de la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les Gentils (7). L'Église croit, en effet, que le Christ, notre paix, a réconcilié les Juifs et les Gentils par sa croix et en lui-même, des deux, a fait un seul (8).

L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race "à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ" (Rm 9, 4-5), le Fils de la Vierge Marie. Elle rappelle aussi que les apôtres, fondements et colonnes de l'Église, sont nés du peuple juif, ainsi qu'un grand nombre des premiers disciples qui annoncèrent au monde l'Évangile du Christ.

Au témoignage de l'Écriture Sainte, Jérusalem n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée (9) ; les Juifs, en grande partie, n'acceptèrent pas l'Évangile, et même nombreux furent ceux qui s'opposèrent à sa diffusion (10). Néanmoins, selon l'Apôtre, les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance (11). Avec les prophètes et le même Apôtre, l'Église attend le jour, connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et "le serviront sous un même joug" (So 3, 9).

Du fait d'un si grand patrimoine spirituel, commun aux chrétiens et aux Juifs, le Concile veut encourager et recommander entre eux la connaissance et l'estime mutuelles, qui naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel.

Encore que des autorités juives, avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ (13), ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Église est le nouveau peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Écriture. Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'Esprit du Christ.

En outre, l'Église, qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée, non pas par des motifs politiques, mais par la charité religieuse de l'Évangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs.

D'ailleurs, comme l'Église l'a toujours tenu et comme elle le tient, le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de tous les hommes et pour que tous les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Église, dans sa prédication, est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce.

La fraternité universelle excluant toute discrimination

5. Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : "Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu" (1 Jn 4, 8).

Par là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent.

L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation opérée envers des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur classe ou de leur religion. En conséquence, le Concile, suivant les traces des saints Apôtres Pierre et Paul, adjure ardemment les fidèles du Christ "d'avoir au milieu des nations une belle conduite" (1 P 2, 12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépend d'eux, avec tous les hommes (14), de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux (15).

Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette déclaration ont plu aux Pères du Concile. Et Nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous les approuvons, arrêtons et décrétons dans le Saint-Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été établi en Concile soit promulgué pour la gloire de Dieu.

Notes

1. Cf. Ac 17, 26.
2. Cf. Sg 8, 1 ; Ac 14, 17 ; Rm 2, 6-7 ; 1 Tm 2, 4.
3. Cf. Ap 21, 23 s.
4. Cf. 2 Co 5, 18-19.
5. Cf. saint Grégoire VII, *Epist. 21 ad Anzir (Nacir), regem Mauritaniae* : éd. Caspar in *MGH Ep. sel. II*, 1920, I, p. 288, 11-15 ; *PL* 148, 450 s.
6. Cf. Ga 3, 7.
7. Cf. Rm 11, 17-24.
8. Cf. Ep 2, 14-16.
9. Cf. Lc 19, 44.
10. Cf. Rm 11, 28.
11. Cf. Rm 11, 28-29 ; *Lumen gentium*, 16.
12. Cf. Is 66, 23 ; Ps 65, 4 ; Rm 11, 11-32.
13. Cf. Jn 19, 6.
14. Cf. Rm 12, 18.
15. Cf. Mt 5, 45.

Traduction française des documents du Concile publiée par les Éditions du Centurion, 1967, p. 693-700.

Dans l'esprit d'Assise (Discours de Jean-Paul II à la Curie romaine)

Le 22 décembre 1986, le Pape Jean-Paul II a reçu les cardinaux et les membres de la Curie romaine pour la présentation traditionnelle des vœux de Noël. Il a saisi cette occasion pour parler de la véritable signification qu'a pour l'Église la Journée de prière qui avait eu lieu à Assise le 27 octobre précédent et qui avait suscité de vives réactions dans l'Église et dans le monde. Nous présentons ici l'intégralité du discours du Pape.

1. C'est avec une joie particulière que je vous salue en cette rencontre traditionnelle qui nous voit réunis pour échanger mutuellement les vœux de Noël et du Nouvel An. Je remercie le nouveau cardinal doyen du Sacré-Collège pour les nobles paroles par lesquelles il a interprété les sentiments que suggère ce moment d'intimité familière.

En ces jours qui précèdent immédiatement la grande fête de Noël, au cours de laquelle nous célébrons et commémorons ensemble le Verbe de Dieu, vie et lumière des hommes (cf. Jn 1, 4), qui pour nous "s'est fait chair et est venu habiter parmi nous" (Jn 1, 14), mon esprit revit spontanément avec vous, vénérables et chers frères de la Curie romaine, ce qui semble avoir été l'événement religieux le plus suivi dans le monde en cette année qui est en train de s'achever ; la Journée mondiale de prière pour la paix à Assise, le 27 octobre dernier.

En cette Journée, en effet, et dans la prière qui en était le motif et l'unique contenu, semblait s'exprimer pour un instant, même de manière visible, l'unité cachée mais radicale que le Verbe divin, "dans lequel tout a été créé et dans lequel tout subsiste" (Col 1, 16 ; Jn 1, 3), a établie entre les hommes et les femmes de ce monde, ceux qui maintenant partagent ensemble les angoisses et les joies de cette fin du XXe siècle, mais aussi ceux qui ont précédés et ceux qui prendront notre place "jusqu'à ce que vienne le Seigneur" (cf. 1 Co 11, 26). Le fait d'être réunis à Assise pour prier, jeûner et cheminer en silence – et cela pour la paix toujours fragile et toujours menacée, peut-être aujourd'hui plus que jamais – a été comme un signe clair de l'unité profonde de ceux qui cherchent dans la religion des valeurs spirituelles et transcendantes en réponse aux grandes interrogations du cœur humain, malgré les divisions concrètes (cf. *Nostra aetate*, 1).

2. Cet événement me paraît d'une si grande portée qu'il nous invite par lui-même à une réflexion approfondie pour en éclairer toujours mieux la signification à la lumière de la commémoration désormais imminente de l'incarnation du Fils éternel de Dieu.

Il est en effet évident que nous ne pouvons nous contenter du fait lui-même et de la réussite de sa réalisation. Certes, la Journée d'Assise encourage tous ceux dont la vie personnelle et communautaire est guidée par une conviction de foi à en tirer les conséquences sur le plan d'une conception approfondie de la paix et, d'une nouvelle manière, à s'engager pour elle. Mais en outre et peut-être principalement, cette Journée nous invite à une "lecture" de ce qui est arrivé à Assise et de son intime signification, à la lumière de notre foi chrétienne et catholique. La clé appropriée de lecture pour un si grand événement jaillit en effet de l'enseignement du Concile Vatican II qui associe de manière admirable la fidélité rigoureuse à la révélation biblique et à la tradition de l'Église, avec la conscience des besoins et des inquiétudes de notre temps, exprimés dans tant de "signes éloquents" (cf. *Gaudium et spes*, 4s.).

La mission de l'Église et l'unité du genre humain

3. Plus d'une fois, le Concile a mis en relation l'identité même et la mission de l'Église avec l'unité du genre humain, spécialement lorsqu'il a voulu définir l'Église "comme sacrement, c'est-à-dire comme signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (*Lumen gentium* 1,9 ; cf. *Gaudium et spes*, 42).

Cette unité radicale qui appartient à l'identité même de l'être humain se fonde sur le mystère de la création divine. Le Dieu un dans lequel nous croyons, Père, Fils et Saint-Esprit, Trinité très sainte, a créé l'homme et la femme avec une attention particulière, selon le récit de la Genèse (cf. Gn 1, 26 ss. ; 2, 7, 18-24). Cette affirmation contient et communique une profonde vérité : l'unité de l'origine divine de toute la famille humaine, de tout homme et de toute femme, qui se reflète dans l'unité de l'image divine que chacun porte en lui (cf. Gn 1, 26), et oriente par elle-même à une fin commune (cf. *Nostra aetate*, 1). "Tu nous as faits pour toi, Seigneur, s'exclame saint Augustin, dans la plénitude de sa maturité de penseur, et notre cœur est inquiet tant qu'il ne repose pas en toi". (*Conf.*, 1). La constitution dogmatique *Dei Verbum* déclare que "Dieu, qui crée et conserve toutes choses par son Verbe, offre aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même... et il a pris un soin constant du genre humain pour donner la vie éternelle à tous ceux qui, par la fidélité dans le bien, recherchaient le salut" (*Dei Verbum*, 3).

C'est pourquoi, il n'y a qu'un seul dessein divin pour tout être humain qui vient en ce monde (cf. Jn 1, 9), un principe et une fin uniques, quels que soient la couleur de sa peau, l'horizon historique et géographique dans lequel il vit et agit, la culture dans laquelle il a grandi et dans laquelle il s'exprime. Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante.

L'Église, ministre et instrument de l'unité du créé

4. Le dessein divin, unique et définitif, a son centre en Jésus Christ, Dieu et homme "dans lequel les hommes trouvent la plénitude de la vie religieuse et en qui Dieu s'est réconcilié toutes choses" (*Nostra aetate*, 2). Comme il n'y a pas d'homme ou de femme qui ne portent en eux le signe de leur origine divine, de même il n'y a personne qui ne puisse demeurer en dehors et en marge de l'œuvre de Jésus-Christ, "mort pour tous", et donc "sauveur du monde" (cf. Jn 4, 42). "Nous devons en effet retenir que l'Esprit-Saint donne à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal" (*Gaudium et spes*, 22).

Comme on le dit dans la première Épître à Timothée, Dieu "veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi est le médiateur entre Dieu et les hommes" (2, 4-6).

Ce mystère éclairant de l'unité du genre humain dans sa création et de l'unité de l'œuvre salvifique du Christ qui porte avec lui la naissance de l'Église, comme ministre et instrument, s'est manifesté clairement à Assise, malgré les différences des professions religieuses, en rien cachées ou atténuées.

Le grand dessein qui préside à la création

5. À la lumière de ce mystère, les différences de tout genre, et en premier lieu les différences religieuses, dans la mesure où elles sont réductrices du dessein de Dieu, se révèlent en effet comme appartenant à un autre ordre. Si l'ordre de l'unité est celui qui remonte à la création et à la rédemption et s'il est donc, en ce sens, "divin", ces différences et ces divergences, même religieuses, remontent plutôt à un "fait humain", et doivent être dépassées dans le progrès vers la réalisation du grandiose dessein d'unité qui préside à la création. Il y a certes des différences dans lesquelles se reflètent le génie et les "richesses" spirituelles donnés par Dieu aux nations (cf. *Ad gentes*, 11). Ce n'est pas à elles que je me réfère. J'entends ici faire allusion aux différences dans lesquelles se manifestent les limites, les évolutions et les chutes de l'esprit humain tenté par l'esprit du mal dans l'histoire (*Lumen gentium*, 16).

Les hommes peuvent souvent ne pas être conscients de leur unité radicale d'origine, de destin et d'insertion dans le plan même de Dieu et, lorsqu'ils professent des religions différentes et incompatibles entre elles, ils peuvent même ressentir leurs divisions comme insurmontables, mais, malgré cela, ils sont inclus dans le grand et unique dessein de Dieu, en Jésus-Christ, qui "s'est uni d'une certaine manière à tous les hommes" (*Gaudium et spes*, 22), même si ceux-ci n'en sont pas conscients.

Appelés à former le nouveau Peuple de Dieu

6. Dans ce grand dessein de Dieu sur l'humanité, l'Église trouve son identité et sa tâche de "sacrement universel de salut" en étant précisément "signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (*Lumen gentium*, 1). Cela signifie que l'Église est appelée à travailler de toutes ses forces (l'évangélisation, la prière, le dialogue) pour que disparaissent entre les hommes les fractures et les divisions qui les éloignent de leur principe et fin et qui les rendent hostiles

les uns aux autres. Cela signifie que si le genre humain tout entier, dans l'infinie complexité de son histoire, avec ses cultures différentes, est "appelé à former le nouveau Peuple de Dieu" (*Lumen gentium*, 13) dans lequel se guérit, se consolide et s'élève l'union bénie de Dieu avec l'homme et l'unité de la famille humaine : "Tous les hommes sont donc appelés à cette unité catholique du Peuple de Dieu, qui préfigure et promeut la paix universelle et à laquelle appartiennent sous diverses formes ou sont ordonnés et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans exception que la grâce de Dieu appelle au salut" (*ibid*).

Découvrir et respecter les semences du Verbe

7. L'unité universelle fondée sur l'événement de la création et de la rédemption ne peut pas ne pas laisser une trace dans la vie réelle des hommes, même de ceux qui appartiennent à des religions différentes. C'est pourquoi, le Concile a invité l'Église à respecter les semences du Verbe présentes dans ces religions (*Ad gentes*, 11) et il affirme que tous ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont "ordonnés" à l'unité suprême de l'unique Peuple de Dieu à laquelle appartiennent déjà par la grâce de Dieu et par le don de la foi et du baptême tous les chrétiens avec qui les catholiques "qui conservent l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre", savent qu'ils "sont unis pour de multiples raisons" (cf. *Lumen gentium*, 15).

C'est précisément la valeur réelle et objective de cette "ordination" à l'unité de l'unique Peuple de Dieu, souvent cachée à nos yeux, qui a pu être reconnue dans la Journée d'Assise, et dans la prière avec les représentants chrétiens, c'est la profonde communion qui existe déjà entre nous dans le Christ et dans l'Esprit, vivante et agissante, même si elle est encore incomplète, qui a eu l'une de ses manifestations particulières. L'événement d'Assise peut ainsi être considéré comme une illustration visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible à tous de ce que présuppose et signifie l'engagement œcuménique et l'engagement pour le dialogue interreligieux recommandé et promu par le Concile Vatican II.

Relations avec le peuple juif, avec les musulmans et ceux qui "cherchent un Dieu inconnu"

8. Comme source inspiratrice et comme orientation fondamentale pour un tel engagement, il y a toujours le mystère de l'unité, aussi bien celle qui est déjà atteinte dans le Christ par la foi et le baptême que celle qui s'exprime dans "l'ordination" au peuple de Dieu et donc encore à atteindre pleinement.

Tandis que la première trouve son expression adéquate et toujours valable dans le Décret *Unitatis redintegratio* sur l'œcuménisme, la seconde se trouve formulée, sur le plan de la relation et du dialogue interreligieux, dans la Déclaration *Nostra aetate*, et tous les deux sont à lire dans le contexte de la Constitution *Lumen gentium*.

C'est dans cette seconde dimension, encore assez nouvelle par rapport à la première, que la Journée d'Assise nous fournit de précieux éléments de réflexion qui se trouvent éclairés par une lecture attentive de la Déclaration en question sur les religions non chrétiennes.

Ici aussi, on parle de "l'unique communauté" que forment les hommes en ce monde (n. 1), et cette communauté s'explique comme le fruit de "l'unique origine" commune, "puisque Dieu a fait habiter le genre humain tout entier sur toute la face de la terre" (*ibid*) pour qu'il s'achemine vers "une seule fin dernière, Dieu, dont la Providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous, jusqu'à ce que les élus soient réunis dans la Cité sainte que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront dans sa lumière" (*ibid*).

Dans les paragraphes suivants, la Déclaration nous enseigne à apprécier les différentes religions non chrétiennes à l'intérieur de ce cadre général où s'enracine notre unité, mais aussi en soulignant les valeurs authentiques qui les caractérisent dans leur effort pour répondre "aux énigmes obscures de la condition humaine" (*ibid*) et en voulant voir dans cet effort "un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes" (n. 2). Ainsi "l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions et elle exhorte même ses fils pour que, avec prudence et charité..., tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en elles" (*ibid*).

Ce faisant, l'Église se propose avant tout de reconnaître et de respecter cette "ordination" au Peuple de Dieu dont parle *Lumen gentium* (n. 16) et à laquelle je viens de me référer. Quand elle agit de cette manière, elle est donc consciente de suivre une indication divine parce que c'est le Créateur et Rédempteur qui, dans son dessein d'amour, a disposé cette mystérieuse relation entre les hommes et les femmes religieux et l'unité du Peuple de Dieu.

Il y a avant tout une relation avec le peuple juif, "ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair" (*Lumen gentium*, 16), qui nous est uni par un "lien" spirituel (cf. *Nostra aetate*, 2). Mais il y a également une relation avec "ceux qui reconnaissent le Créateur et, parmi ceux-ci en premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham et qui adorent avec nous un Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour" (*Lumen gentium*, 16). Et il y a encore une relation avec ceux qui "cherchent un Dieu inconnu dans les ombres et sous des images" et dont "Dieu lui-même n'est pas loin" (cf. *Lumen gentium*, 19).

Identité et conscience de l'Église catholique

9. En présentant l'Église catholique qui tient par la main ses frères chrétiens et ceux-ci tous ensemble qui donnent la main aux frères des autres religions, la Journée d'Assise a été comme une expression visible de ces affirmations du Concile Vatican II. Avec elle et par elle, nous avons réussi, grâce à Dieu, à mettre en pratique, sans aucune ombre de confusion ni de

synchrétisme, cette conviction qui est la nôtre, inculquée par le Concile, sur l'unité de principe et de fin de la famille humaine et sur le sens et la valeur des religions non chrétiennes.

La Journée ne nous a-t-elle pas enseigné à relire, à notre tour, avec des yeux plus ouverts et plus pénétrants, le riche enseignement conciliaire sur le dessein salvifique de Dieu, le caractère central de ce dessein en Jésus-Christ et la profonde unité dont il part et vers laquelle il tend à travers la diaconie de l'Église ? L'Église catholique s'est manifestée à ses fils et au monde dans l'exercice de sa fonction de "promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et même entre les peuples" (*Nostra aetate*, 1).

En ce sens, on doit encore dire que l'identité même de l'Église catholique et la conscience qu'elle a d'elle-même ont été renforcées à Assise. L'Église, en effet, c'est-à-dire nous-mêmes, nous avons mieux compris, à la lumière de l'événement, quel est le vrai sens du mystère d'unité et de réconciliation que le Seigneur nous a confié et qu'il a exercé en premier lorsqu'il a offert sa vie "non seulement pour le peuple mais aussi pour réunir les fils de Dieu qui étaient dispersés" (Jn 11, 52).

Un ministère essentiel exercé de différentes manières

10. L'Église exerce ce ministère essentiel qui est le sien de différentes manières : par l'évangélisation, l'administration des sacrements et la conduite pastorale par le Successeur de Pierre et les évêques, par le service quotidien des prêtres, des diacres, des religieux et des religieuses, par l'effort et le témoignage des missionnaires et des catéchistes, par la prière silencieuse des contemplatifs et la souffrance des malades, des pauvres et des opprimés, et par tant de formes de dialogue et de collaboration des chrétiens pour réaliser l'idéal des Béatitudes et promouvoir les valeurs du Royaume de Dieu.

L'Église a également exercé ce ministère à Assise, d'une manière inédite si l'on veut, mais qui n'est pas moins efficace et moins engageante pour cela, comme cela été reconnu par nos hôtes qui ont exprimé leur joie et exhorté à continuer sur la route commencée. Par ailleurs, comme nous le voyons, la situation du monde en cette veille de Noël est en elle-même un appel pressant à retrouver et à maintenir toujours vivant l'esprit d'Assise comme motif d'espérance pour l'avenir.

La valeur unique de la prière de tous pour la paix dans le monde

11. Là, on a découvert, de manière extraordinaire, la valeur unique qu'a la prière pour la paix et même que l'on ne peut obtenir la paix sans la prière, et la prière de tous, chacun dans sa propre identité et dans la recherche de la vérité. C'est en cela qu'il faut voir, à la suite de ce que nous venons de dire, une autre manifestation admirable de cette unité qui nous lie au-delà des différences et des divisions de toutes sortes. Toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit "qui intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut", mais Lui prie en nous "avec des gémissements inexprimables et Celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit" (Rm 8, 26-27). Nous pouvons en effet retenir que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme.

C'est ce que l'on a également vu à Assise : l'unité qui provient du fait que toute personne est capable de prier, c'est-à-dire de se soumettre totalement à Dieu et de se reconnaître pauvre devant lui. La prière est un des moyens pour réaliser le dessein de Dieu parmi les hommes (cf. *Ad gentes*, 3).

Il a été rendu manifeste de cette manière que le monde ne peut pas donner la paix (cf. Jn 14, 27), mais qu'elle est un don de Dieu et qu'il faut l'obtenir de lui par la prière de tous.

Un témoignage devant le monde de l'engagement commun pour la paix

12. En vous proposant à vous, messieurs les cardinaux, archevêques, évêques et membres de la Curie romaine, ces réflexions sur l'extraordinaire événement qui s'est déroulé à Assise le 27 octobre dernier, je voudrais avant tout que cela soit une aide pour mieux nous préparer à recevoir encore une fois ce Verbe en qui "toutes choses ont été créées" (cf. Jn 1, 3) et par qui tous les hommes sont appelés à "avoir la vie et à l'avoir en abondance" (Jn 10, 10), ce Verbe divin qui "a voulu habiter parmi nous" (cf. Jn 1, 14) et qui, par sa venue, sa mort et sa résurrection a voulu "récapituler en lui toutes choses, celles du ciel et celles de la terre" (cf. He 1, 10).

À lui qui, "par l'incarnation s'est uni d'une certaine manière à tout homme" (*Gaudium et spes*, 22), je voudrais encore confier la suite à donner à la Journée d'Assise et aux engagements que, dans ce but, tous, dans l'Église, nous devons assumer ou que nous sommes déjà en train d'assumer pour répondre à la vocation fondamentale de l'Église parmi les hommes qui est d'être "sacrement de rédemption universelle" et "germe incorruptible d'unité et d'espérance pour toute l'humanité" (*Lumen gentium*, 9).

Je suis certain que vous tous, collaborateurs de la Curie romaine, vous êtes profondément conscients de cette mission. Je vous remercie de tout cela et aussi pour l'aide irremplaçable que vous m'offrez, jour après jour, dans le service de l'Église universelle, avec les représentants pontificaux dans les différents pays du monde.

13. Et tandis que je présente à tous mes vœux les plus fervents de Noël, je voudrais renouveler l'expression de ma reconnaissance à tous ceux qui, acceptant mon invitation, non sans difficultés et incommodités, nous ont, par leur exemple, poussés non seulement à rendre témoignage devant le monde de l'engagement commun pour la paix, mais aussi à réfléchir sur le mystère de l'œuvre de Dieu dans le monde, à laquelle nous voulons tous collaborer et dont nous nous apprêtons à célébrer dans la nuit de Noël, sous le regard maternel de Marie, le sommet dans la plénitude des temps.

L'Esprit Saint et les religions du monde ("Redemptoris missio")

Le 7 décembre 1990, le pape Jean-Paul II a signé l'encyclique "Redemptoris missio" sur la valeur permanente du précepte missionnaire. Voici les deux sections de cette encyclique où le pape aborde la question du dialogue avec les autres religions et explique pourquoi et comment les chrétiens peuvent s'y engager tout en restant fidèles à la mission évangélisatrice que le Christ a confiée à tous les baptisés.

L'Esprit est présent et agissant en tout temps et en tout lieu

28. L'Esprit se manifeste d'une manière particulière dans l'Eglise et dans ses membres; cependant sa présence et son action sont universelles, sans limites d'espace ou de temps (35). Le Concile Vatican II rappelle l'œuvre de l'Esprit dans le cœur de tout homme, par les "semences du Verbe", dans les actions même religieuses, dans les efforts de l'activité humaine qui tendent vers la vérité, vers le bien, vers Dieu (36).

L'Esprit offre à l'homme "lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation"; par l'Esprit, "l'homme parvient, dans la foi, à contempler et à goûter le mystère de la volonté divine"; et "nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal" (37). Dans tous les cas, l'Eglise sait que "l'homme, sans cesse sollicité par l'Esprit de Dieu, ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux" et qu'il "voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort" (38). L'Esprit est donc à l'origine même de l'interrogation existentielle et religieuse de l'homme qui ne naît pas seulement de conditions contingentes mais aussi de la structure même de son être (39).

La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet, l'Esprit se trouve à l'origine des idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche: "Par une providence admirable, il] conduit le cours des temps et rénove la face de la terre" (40). Le Christ ressuscité "agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais, par là même, anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière" (41). C'est encore l'Esprit qui répand les "semences du Verbe", présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ (42).

29. Ainsi l'Esprit, qui "souffle où il veut" (Jn 3, 8) et qui "était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ" (43), lui qui "remplit le monde et qui, tenant unies toutes choses, a connaissance de chaque mot" (Sg 1, 7), nous invite à élargir notre regard pour contempler son action présente en tout temps et en tout lieu (44). Moi-même, j'ai souvent renouvelé cette invitation et cela m'a guidé dans mes rencontres avec les peuples les plus divers. Les rapports de l'Eglise avec les autres religions sont inspirés par un double respect: "Respect pour l'homme dans sa quête de réponses aux questions les plus profondes de sa vie, et respect pour l'action de l'Esprit dans l'homme" (45). La rencontre inter-religieuse d'Assise, si l'on écarte toute interprétation équivoque, a été l'occasion de redire ma conviction que "toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme" (46).

Ce même Esprit a agi dans l'Incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit dans l'Eglise. Il ne se substitue donc pas au Christ, et il ne remplit pas une sorte de vide, comme, suivant une hypothèse parfois avancée, il en existerait entre le Christ et le Logos. Ce que l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique (47) et cela ne peut pas être sans relation au Christ, le Verbe fait chair par l'action de l'Esprit, "afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en lui" (48).

L'action universelle de l'Esprit n'est pas à séparer de l'action particulière qu'il mène dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. En effet, c'est toujours l'Esprit qui agit quand il vivifie l'Eglise et la pousse à annoncer le Christ, ou quand il répand et fait croître ses dons en tous les hommes et en tous les peuples, amenant l'Eglise à les découvrir, à les promouvoir et à les recevoir par le dialogue. Il faut accueillir toutes les formes de la présence de l'Esprit avec respect et reconnaissance, mais le discernement revient à l'Eglise à laquelle le Christ a donné son Esprit pour la mener vers la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13). (...)

Le dialogue avec les frères d'autres religions

55. 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. Car cette mission a pour destinataires les hommes qui ne connaissent pas le Christ ni son Evangile et qui, en grande majorité, appartiennent à d'autres religions. Dieu appelle à lui toutes les nations dans le Christ, il veut leur communiquer la plénitude de sa révélation et de son amour, il ne manque pas non plus de manifester sa présence de beaucoup de manières, non seulement aux individus mais encore aux peuples, par leurs richesses spirituelles dont les religions sont une expression principale et essentielle, bien qu'elles comportent "des lacunes, des insuffisances et des erreurs" (98). Le Concile et les enseignements ultérieurs du magistère ont amplement souligné tout cela, maintenant toujours avec fermeté que le salut vient du Christ et que le dialogue ne dispense pas de l'évangélisation (99).

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 interreligieux, 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 interchangeable.

J'ai écrit récemment aux évêques d'Asie: "Bien que l'Eglise reconnaisse volontiers tout ce qui est vrai et saint dans les traditions religieuses du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islam, comme un reflet de la vérité qui éclaire tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est 'la Voie, la Vérité et la Vie' (...). Le fait que les adeptes d'autres religions puissent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu'il a institués n'annule donc pas l'appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples" (100). En effet, le Christ lui-même, "en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (...), nous a confirmé en même temps la nécessité de l'Eglise elle-même, dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême" (101). Le dialogue doit être conduit et mis en œuvre dans la conviction que l'Eglise est la voie ordinaire du salut et qu'elle seule possède la plénitude des moyens du salut (102).

56. Le dialogue n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres: il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui "souffle où il veut", a opéré en l'homme (103). Grâce au dialogue, l'Eglise entend découvrir les "semences du Verbe" (104), les "rayons de la vérité qui illumine tous les hommes" (105), semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité. Le dialogue est fondé sur l'espérance et la charité, et il portera des fruits dans l'Esprit. Les autres religions constituent un défi positif pour l'Eglise d'aujourd'hui; en effet, elles l'incitent à découvrir et à reconnaître les signes de la présence du Christ et de l'action de l'Esprit, et aussi à approfondir son identité et à témoigner de l'intégrité de la Révélation dont elle est dépositaire pour le bien de tous. On voit par là quel esprit doit animer ce dialogue dans le contexte de la mission. L'interlocuteur doit être cohérent avec ses traditions et ses convictions religieuses et ouvert à celles de l'autre pour les comprendre, sans dissimulation ni fermeture, mais dans la vérité, l'humilité, la loyauté, en sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. Il ne doit y avoir ni capitulation, ni irénisme, mais témoignage réciproque en vue d'un progrès des uns et des autres sur le chemin de la recherche et de l'expérience religieuses et aussi en vue de surmonter les préjugés, l'intolérance et les malentendus. Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses.

57. Un vaste domaine est ouvert au dialogue qui peut revêtir des formes et des expressions multiples: depuis les échanges entre experts de traditions religieuses ou entre représentants officiels de celles-ci jusqu'à la collaboration pour le développement intégral et la sauvegarde des valeurs religieuses; de la communication des expériences spirituelles respectives à ce qu'il est convenu d'appeler "le dialogue de vie", à travers lequel les croyants de diverses confessions témoignent les uns pour les autres, dans l'existence quotidienne, de leurs valeurs humaines et spirituelles et s'entraident à en vivre pour édifier une société plus juste et plus fraternelle.

Tous les fidèles et toutes les communautés chrétiennes sont appelés à pratiquer le dialogue, même si ce n'est pas au même niveau et sous des modalités identiques. Pour ce dialogue, la contribution des laïcs est indispensable: "Par l'exemple de leur vie et par leur action, les fidèles laïcs peuvent améliorer les rapports entre les adeptes des différentes religions" (106), et, de plus, certains d'entre eux seront en mesure de contribuer à la recherche et à l'étude (107).

Sachant que pour beaucoup de missionnaires et de communautés chrétiennes la voie difficile et souvent incomprise du dialogue constitue l'unique manière de rendre un témoignage sincère au Christ et un service généreux à l'homme, je désire les encourager à persévérer avec foi et amour, là même où leurs efforts ne rencontrent ni attention ni réponse. Le dialogue est un chemin vers le Royaume et il donnera sûrement ses fruits, même si les temps et les moments sont réservés au Père (cf. Ac 1, 7). (...)

Notes

35. Cf. Encycl. *Dominum et vivificantem*, n. 53: I.c., pp. 874-875.

36. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, nn. 3. 11. 15; Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, nn. 10-11. 22. 26. 38. 41. 92-93.

37. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, nn. 10. 15. 22.

38. *Ibid.*, n. 41.

39. Cf. Encycl. *Dominum et vivificantem*, n. 54: I.c., pp. 875-876.

40. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 26.

41. *Ibid.*, n. 38; cf. n. 93.

42. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 17; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, nn. 3. 15.

43. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 4.

44. Cf. Encycl. *Dominum et vivificantem*, n. 53: l.c., p. 874.
45. Discours aux membres des religions non chrétiennes, Madras, 5 février 1986, n. 2: MS 78 (1986), p. 767 ; cf. *Message aux peuples d'Asie*, Manille, 21 février 1981, nn. 2-4 : AAS 73 (1981), pp. 392-393; Discours aux représentants des religions non chrétiennes, Tokyo, 24 février 1981, nn. 3-4: *Insegnamenti* IV/1 (1981), pp. 507-508.
46. Discours aux Cardinaux et à la Curie romaine, 22 décembre 1986, n. 11 : AAS 79 (1987), p. 1089.
47. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 16.
48. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. past. sur l'Eglise dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 45. cf. Encycl. *Dominum et vivificantem*, n. 54: l.c., p. 876.
- (...)
98. PAUL VI, *Discours à l'ouverture de la deuxième session du Conc. œcum. Vat. II*, 29 septembre 1963: AAS 55 (1963), p. 858; cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, n. 2 ; Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 16 ; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 9 ; PAUL VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 53 : l.c., pp. 41-42.
99. Cf. PAUL VI, Encycl. *Ecclesiam suam* (6 août 1964): AAS 56 (1964), pp. 609-659 ; CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, nn. 11. 41 ; SECRETARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, L'attitude de l'Eglise devant les croyants des autres religions Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission (4 septembre 1984) : AAS 76 (1984), pp. 816-828.
100. *Lettre aux évêques de l'Asie à l'occasion de la cinquième Assemblée plénière de la Fédération de leurs Conférences épiscopales* (23 juin 1990), n. 4 : *L'Osservatore Romano*, 18 juillet 1990.
101. CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 14 ; cf. Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 7.
102. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, n. 3 ; Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 7.
103. Cf. Encycl. *Redemptor hominis*, n. 12 : l.c., p. 279.
104. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, nn. 11. 15.
105. CONC. ŒCUM. VAT. II, Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, n. 2.
106. Exhort. ap. post-synodale *Christifideles laici*, n. 35: l.c., p. 458.
107. Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*, n. 41.

Dialogue et annonce : quelques orientations (document)

Dans le texte "Dialogue et annonce : réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile", daté du 19 mai 1991, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples donnent des repères pour aider les chrétiens à respecter davantage les croyants d'autres religions, tout en étant fidèles à l'exigence d'annoncer l'Évangile. La partie du document présentée ici explique ce qu'est le dialogue interreligieux.

(...) **Une approche chrétienne des traditions religieuses**

Une approche positive des traditions religieuses...

14. Une juste appréciation des autres traditions religieuses présuppose normalement un contact étroit avec celles-ci. Cela implique, à côté des connaissances théoriques, une expérience réelle du dialogue interreligieux avec les membres de ces mêmes traditions. Cependant, il est aussi vrai qu'une évaluation théologique correcte de ces traditions, au moins en termes généraux, demeure un présupposé nécessaire pour le dialogue interreligieux. Ces traditions doivent être approchées avec grand respect, à cause des valeurs spirituelles et humaines qu'elles contiennent. Elles requièrent notre considération car, à travers les siècles, elles ont porté témoignage des efforts déployés pour trouver des réponses "aux énigmes cachées de la condition humaine" (*Nostra aetate*, 1) et elles ont été le lieu d'expression de l'expérience religieuse et des plus profondes aspirations de millions de leurs membres : elles continuent à le faire et à l'être aujourd'hui.

est adoptée par Vatican II...

15. Vatican II a indiqué le chemin pour arriver à une telle évaluation positive. Il faut s'assurer, avec soin et précision, du sens exact des affirmations du Concile. Le Concile réaffirme la doctrine traditionnelle selon laquelle le salut en Jésus-Christ est, par des voies mystérieuses, une réalité offerte à toute personne de bonne volonté. La claire affirmation de cette conviction de base du Concile se trouve dans la Constitution *Gaudium et spes*. Le Concile y enseigne que le Christ, nouvel Adam, par le mystère de son Incarnation, de sa mort et de sa Résurrection, agit en chaque personne humaine pour l'amener à un renouveau tout intérieur : "Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans les cœurs desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière

de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal" (*Gaudium et spes*, 22).

qui découvre en elles des effets de la grâce divine...

16. Le Concile va même plus loin. Faisant sienne la vision – et même la terminologie – de certains Pères de l'Église des premiers temps, *Nostra aetate* parle de la présence dans ces traditions d'un "rayon de cette Vérité qui illumine tous les hommes" (NA, 2). *Ad gentes* reconnaît la présence de "semences du Verbe" et signale "les richesses que, par sa munificence, Dieu a dispensées aux nations" (AG, 11). *Lumen gentium* fait référence au bien « semé » non seulement "dans l'esprit et le cœur des hommes" mais aussi "dans les rites et les coutumes des peuples" (LG, 17).

et l'action du Saint-Esprit,...

17. Ces quelques références suffisent à montrer que le Concile a reconnu ouvertement la présence de valeurs positives, non seulement dans la vie religieuse personnelle des croyants des autres traditions religieuses, mais aussi dans les traditions religieuses elles-mêmes auxquelles ils appartiennent. Il attribue ces valeurs à la présence active de Dieu lui-même à travers son Verbe, et aussi à l'action universelle de l'Esprit : "Sans aucun doute, affirme *Ad gentes*, le Saint-Esprit était actif dans le monde avant que le Christ ne soit glorifié" (AG, 4). Partant de là, on peut donc considérer que ces éléments, en tant que préparation pour l'Évangile, ont joué et jouent toujours un rôle providentiel dans l'économie du salut. À reconnaître tout cela, l'Église se sent poussée à entrer en dialogue et collaboration (NA, 2 ; cf. GS, 92-93). "Que les chrétiens, tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en ceux (qui suivent d'autres religions)" (NA, 2).

mais souligne le rôle de l'activité de l'Église.

18. Le Concile n'ignore pas que l'activité missionnaire de l'Église est nécessaire pour mener à leur perfection dans le Christ ces éléments trouvés dans d'autres religions. Le Concile l'affirme très clairement : "Tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations comme par une secrète présence de Dieu, elle le délivre des contacts mauvais et le rend au Christ son auteur, qui détruit l'empire du diable et arrête la malice infiniment diverse des crimes. Aussi tout ce qu'on découvre de bon semé dans le cœur et l'âme des hommes ou dans les rites particuliers et les civilisations particulières des peuples, non seulement ne périt pas, mais est purifié, élevé et porté à sa perfection pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme" (AG, 9).

L'histoire de l'action salvatrice de Dieu...

19. L'Ancien Testament témoigne du fait que, dès le début de la création, Dieu a fait alliance avec tous les hommes (Gn 1-11). Ceci montre qu'il y a une seule histoire du salut pour toute l'humanité. L'Alliance avec Noé, l'homme qui a "marché avec Dieu" (Gn 6, 9), est le symbole de l'intervention de Dieu dans l'histoire des nations. Des personnages non israélites de l'Ancien Testament sont considérés dans le Nouveau Testament comme appartenant à cette unique histoire du salut. Abel, Hénoch, Noé, sont proposés comme des modèles de foi (cf. He 11, 4-7). Ils ont connu, adoré le vrai Dieu et ils ont cru en lui qui est identique au Dieu qui s'est révélé lui-même à Abraham et à Moïse. Melchisedech, le Grand-Prêtre des nations, bénit Abraham, le père de tous les croyants (cf. He 7, 1-17). C'est cette histoire de salut qui voit son accomplissement final en Jésus-Christ en qui est établie la nouvelle et définitive Alliance pour tous les peuples.

s'étend au-delà du peuple élu à toutes les nations.

20. Mais la conscience religieuse d'Israël est caractérisée par la conviction profonde de son statut spécial de peuple élu de Dieu. Son élection, accompagnée d'un processus de formation et d'exhortations continues pour préserver la pureté du monothéisme, constitue une mission. Les prophètes insistent continuellement sur la loyauté et la fidélité à l'unique vrai Dieu et annoncent le Messie à venir. Pourtant, ces mêmes prophètes, surtout au moment de l'Exil, font naître une perspective universelle, la réalisation que l'action salvatrice de Dieu s'étend au-delà et à travers Israël aux nations. Ainsi Isaïe prédit qu'aux derniers jours les nations afflueront à la maison du Seigneur et diront : "Venez, montons à la montagne du Seigneur, allons au Temple du Dieu de Jacob pour qu'il nous enseigne ses voies et que nous suivions ses sentiers" (Is 2, 3). Il est dit également que "tous les confins de la terre ont vu le salut de notre Dieu" (Is 52, 10). Dans les Livres sapientiaux aussi, qui témoignent des échanges culturels entre Israël et les peuples qui l'entourent, l'action divine dans l'univers tout entier est clairement affirmée. Elle s'étend au-delà des frontières du peuple élu, pour toucher l'histoire des nations et la vie des individus.

La mission universelle de Jésus...

21. Si l'on passe au Nouveau Testament, on voit que Jésus lui-même a déclaré être venu pour rassembler les brebis perdues d'Israël (cf. Mt 15, 24) et il a défendu à ses disciples, dans un premier temps, de se tourner vers les nations (cf. Mt 10, 5). Il a cependant manifesté une attitude d'accueil vis-à-vis d'hommes et de femmes qui n'appartenaient pas au peuple élu d'Israël. Il entra en dialogue avec eux, et il reconnaissait le bien qui se trouvait en eux. Il s'est émerveillé de la promptitude du centurion à croire, disant qu'il n'avait jamais trouvé pareille foi en Israël (cf. Mt 8, 5-13). Il a accompli des miracles de guérison pour des "étrangers" (cf. Mc 7, 24-30 ; Mt 15, 21-28) et ces miracles étaient des signes de la venue du Royaume. Il s'est entretenu avec la Samaritaine et lui a parlé de l'heure où l'adoration ne sera pas limitée à tel ou tel lieu, mais où les vrais adorateurs "adoreront le Père en esprit et en vérité" (Jn 4, 23). Jésus ouvre ainsi un horizon nouveau, celui d'une universalité de caractère à la fois christologique et pneumatologique dépassant les simples questions de lieu. Car le nouveau sanctuaire est maintenant le corps du Seigneur Jésus (cf. Jn 2, 21) que le Père a ressuscité par la puissance de l'Esprit.

annonce le Règne de Dieu.

22. Le message de Jésus, prouvé par le témoignage de sa vie, c'est donc qu'en sa personne, le Royaume de Dieu fait irruption dans le monde. Au début de son ministère public dans la Galilée des nations, il peut dire : "Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche". Il indique aussi quelles sont les conditions pour entrer dans ce Royaume : "Repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle" (Mc 1, 15). Ce message ne s'adresse pas seulement à ceux qui appartiennent au peuple spécialement choisi. En effet, Jésus a annoncé explicitement l'entrée des nations dans le Royaume de Dieu (cf. Mt 8, 10-11 ; 11, 20-24 ; 25, 31-32), un Royaume qu'il faut comprendre comme étant tout à la fois historique et eschatologique. Il est tout à la fois le Royaume du Père dont il faut demander la venue par la prière (cf. Mt 6, 10), et le Royaume de Jésus, puisque Jésus

déclare ouvertement qu'il est roi (cf. Jn 18, 33-37). En fait, en Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme, nous avons la plénitude de la révélation et du salut, et l'accomplissement du désir des nations.

qui s'étend à tous les peuples.

23. Dans le Nouveau Testament, les références à la vie religieuse des nations ainsi qu'à leurs traditions religieuses peuvent paraître contradictoires, mais sont en fait complémentaires. D'un côté, il y a le verdict négatif de la Lettre aux Romains au sujet de ceux qui n'ont pas reconnu Dieu dans sa création et qui sont tombés dans l'idolâtrie et la dépravation (cf. Rm 1, 18-32). De l'autre côté, les Actes témoignent de l'attitude ouverte et positive de Paul envers les Gentils, tant dans son discours aux Lycaoniens (cf. Ac 14, 8-18) que dans celui à l'Aréopage d'Athènes, où il loue leur esprit religieux et leur annonce celui qu'ils révèrent, sans le savoir, comme le "Dieu inconnu" (Ac 17, 22-34). Il faut aussi tenir compte du fait que la tradition de la sagesse est appliquée, dans le Nouveau Testament, à Jésus-Christ, sagesse de Dieu, Parole de Dieu qui illumine tout homme (cf. Jn 1, 9) et qui, par l'Incarnation, fixe sa tente parmi nous (cf. Jn 1, 13).

Les Pères des premiers siècles...

24. La tradition post-biblique est caractérisée par les mêmes contrastes. Des jugements négatifs sur le monde religieux de leur temps peuvent être aisément glanés dans les écrits des Pères. Cependant, l'antique tradition manifeste une remarquable ouverture. Nombre de Pères de l'Église reprennent la tradition sapientielle telle que la reflétait le Nouveau Testament. En particulier, certains auteurs du II^e siècle et du début du III^e, comme Justin, Irénée et Clément d'Alexandrie, parlent explicitement ou de manière équivalente, des "semences" de la Parole de Dieu parmi les nations (7). Aussi peut-on dire que, pour eux, avant et en dehors de l'économie chrétienne, Dieu s'est déjà manifesté, quoique de manière incomplète. Cette manifestation du Logos est une préfiguration de la pleine révélation en Jésus-Christ qu'elle annonce.

offrent une théologie de l'histoire...

25. En fait, ces Pères des premiers siècles présentent ce qu'on pourrait appeler une théologie de l'histoire. L'histoire devient une histoire du salut, dans la mesure où Dieu, à travers elle, se manifeste progressivement et communique avec l'humanité. Ce processus de manifestation et de communication divines atteint son apogée dans l'incarnation du Verbe de Dieu en Jésus-Christ. C'est le sens de la distinction que fait Irénée entre les quatre alliances données par Dieu au genre humain : en Adam, en Noé, en Moïse, en Jésus-Christ (8). Ce même courant patristique, dont l'importance n'est pas à sous-estimer, a atteint, peut-on dire, son point culminant chez Augustin. Dans ses dernières œuvres, celui-ci a souligné la présence et l'influence universelle du mystère du Christ, même avant l'Incarnation. En réalisant son plan de salut, Dieu, en son Fils, a atteint l'humanité entière. Ainsi le christianisme, en un certain sens, existait déjà "au commencement de la race humaine" (9).

que le Magistère reprend.

26. C'est avec cette antique vision chrétienne de l'histoire que Vatican II a voulu renouer. Après le Concile, le Magistère de l'Église, spécialement celui du Pape Jean-Paul II, est allé plus loin en cette même direction. Le Pape reconnaît d'abord explicitement la présence agissante de l'Esprit Saint dans la vie des membres des autres traditions religieuses. Dans *Redemptor hominis*, il dit que « la fermeté de leur croyance » est "un effet de l'Esprit de vérité opérant en dehors des limites visibles du Corps mystique" (*RH*, 6). Dans son Encyclique *Dominum et vivificantem*, il va encore plus loin et affirme l'action universelle de l'Esprit Saint dans le monde avant l'économie chrétienne, à laquelle cette action était ordonnée, et parle de cette même action universelle de l'Esprit aujourd'hui, en dehors même du Corps visible de l'Esprit (*DV*, 53).

Le Pape Jean-Paul II...

27. Dans son allocution à la Curie romaine, après la Journée de prière à Assise, le Pape Jean-Paul II soulignait une fois de plus la présence universelle de l'Esprit Saint, en affirmant que « chaque prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de chaque personne humaine », qu'elle soit chrétienne ou non. Mais, à nouveau, dans ce même discours, regardant plus loin que les seuls individus, le Pape a évoqué clairement les principaux éléments qui constituent, ensemble, la base théologique d'une approche positive des autres traditions religieuses et de la pratique du dialogue interreligieux.

enseigne le mystère de l'unité de toute l'humanité...

28. Il y a d'abord le fait que toute l'humanité forme une seule famille, basée sur une origine commune, tous les hommes et toutes les femmes étant créés par Dieu à sa propre image. Parallèlement, tous ont une destinée commune, puisque tous sont appelés à trouver en Dieu la plénitude de vie. De plus, il n'y a qu'un plan divin de salut, ayant son centre en Jésus-Christ qui, dans son incarnation, "s'est uni lui-même, d'une certaine manière, à chaque homme" (cf. *RH*, 13 ; *GS*, 22, 2). Et, finalement, il y a la présence active du Saint-Esprit dans la vie religieuse des membres des autres traditions religieuses. Le Pape conclut donc à "un mystère d'unité" qui s'est clairement manifesté à Assise, "malgré les différences entre les professions religieuses" (10).

et l'unité du salut.

29. Il découle de ce mystère d'unité que tous ceux et celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus-Christ par son Esprit. Les chrétiens en sont bien conscients, grâce à leur foi, tandis que les autres demeurent inconscients du fait que Jésus-Christ est la source de leur salut. Le mystère du salut les atteint, néanmoins, par des voies connues de Dieu seul, grâce à l'action invisible de l'Esprit du Christ. Concrètement, c'est dans la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses et en suivant les directives de leur conscience, que les membres des autres religions répondent positivement à l'appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s'ils ne le reconnaissent et ne le confessent pas comme leur Sauveur (cf. *AG*, 3, 9, 11).

Un discernement est nécessaire.

30. Les fruits de l'Esprit de Dieu dans la vie personnelle des individus, chrétiens ou non, peuvent être facilement discernés (cf. *Ga* 5, 22-23). Identifier, dans les autres traditions religieuses, ces éléments de grâce capables de soutenir la réponse positive de leurs membres à l'appel de Dieu est bien plus difficile. Un discernement est ici requis, pour lequel des critères doivent être établis. Bien des personnes sincères, inspirées par l'Esprit de Dieu, ont certainement marqué de leur empreinte l'élaboration et

le développement de leurs traditions religieuses respectives. Mais cela ne veut pas dire pour autant que tout en celles-ci soit nécessairement bon.

31. Affirmer que les autres traditions religieuses comprennent des "éléments de grâce" ne signifie pas pour autant que tout en elles soit le fruit de la grâce. Le péché a été à l'œuvre dans le monde et donc les autres traditions religieuses, malgré leurs valeurs positives, sont aussi le reflet des limitations de l'esprit humain, qui est parfois enclin à choisir le mal. Une approche ouverte et positive des autres traditions religieuses n'autorise donc pas à fermer les yeux sur les contradictions qui peuvent exister entre elles et la révélation chrétienne. Là où c'est nécessaire, on doit reconnaître qu'il y a incompatibilité entre certains éléments essentiels de la religion chrétienne et certains aspects de ces traditions.

Le dialogue présente à tous un défi.

32. Cela signifie donc que, tout en entrant avec un esprit ouvert dans le dialogue avec les membres des autres traditions religieuses, les chrétiens peuvent, d'une manière pacifique, les inciter à réfléchir au contenu de leur croyance. Mais les chrétiens eux-mêmes doivent accepter, à leur tour, d'être remis en question. En effet, malgré la plénitude de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, la manière suivant laquelle ils comprennent parfois leur religion et la vivent peut avoir besoin de purification.

B. La place du dialogue interreligieux dans la mission évangélicatrice de l'Église

L'Église est le sacrement universel de salut,...

33. L'Église a été voulue par Dieu et instituée par le Christ pour être, dans la plénitude des temps, signe et instrument du plan divin de salut (cf. *LG*, 1), au centre duquel se trouve le mystère du Christ. Elle est le "sacrement universel de salut" (*LG*, 48) et est nécessaire pour le salut (*LG*, 14). Le Seigneur Jésus lui-même a inauguré sa mission "en prêchant la bonne nouvelle, l'avènement du Règne de Dieu" (*LG*, 5).

le germe et le commencement du Royaume...

34. La relation entre l'Église et le Royaume est donc mystérieuse et complexe. Comme l'enseigne Vatican II, "le Royaume est avant tout révélé dans la personne même du Christ". Toutefois, l'Église, qui a reçu du Seigneur Jésus la mission d'annoncer le Royaume, "est, sur terre, le germe et le commencement de ce Royaume". En même temps, l'Église "croît lentement vers la maturité (et) aspire à l'accomplissement du Royaume" (*LG*, 5). Ainsi, "le Royaume est inséparable de l'Église car tous deux sont inséparables de la personne et de l'œuvre de Jésus lui-même... Il n'est donc pas possible de séparer l'Église du Royaume comme si la première appartenait exclusivement au domaine imparfait de l'histoire et que le second soit l'accomplissement eschatologique parfait du plan divin de salut" (11).

et toute l'humanité est ordonnée vers elle.

35. Les membres des autres traditions religieuses sont ordonnés ou orientés (*ordinantur*) à ou vers l'Église, en ce qu'elle est le sacrement dans lequel le Royaume de Dieu est "mystérieusement" présent, car, dans la mesure où ils répondent aux appels de Dieu perçus dans leur conscience, ils sont sauvés en Jésus-Christ et partagent donc déjà en quelque sorte la réalité signifiée par le Royaume. La mission de l'Église est de faire croître "le Royaume de notre Seigneur et de son Christ" (Ap 11, 15), au service duquel elle est placée. Une partie de ce rôle consiste donc à reconnaître que la réalité de ce Royaume peut se trouver à l'état inchoatif aussi au-delà des frontières de l'Église, par exemple dans le cœur des membres d'autres traditions religieuses dans la mesure où ils vivent des valeurs évangéliques et sont ouverts à l'action de l'Esprit. Il faut rappeler cependant que cette réalité est en vérité à l'état inchoatif ; elle trouvera son achèvement en étant ordonnée au Royaume du Christ qui est déjà présent dans l'Église mais qui ne se réalisera pleinement que dans le monde à venir.

L'Église en pèlerinage.

36. L'Église demeure ici, sur terre, en pèlerinage. Bien qu'elle soit sainte par institution divine, ses membres ne sont pas parfaits ; ils portent la marque des limitations humaines. En conséquence, elle perd de sa transparence comme sacrement du salut. Et c'est la raison pour laquelle l'Église elle-même, "en tant qu'institution humaine et terrestre", et non point seulement ses membres, éprouve un besoin constant de réforme et de rénovation (cf. *Unitatis redintegratio*, 6).

avance vers la plénitude de la vérité divine...

37. Quand il s'agit de la révélation divine, le Concile enseigne que "la profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois Médiateur et plénitude de toute la Révélation" (*Dei verbum*, 2). Fidèles au commandement reçu du Christ lui-même, les Apôtres ont transmis, à leur tour, cette Révélation. Aussi "cette Tradition qui vient des Apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit : c'est ainsi que s'accroît la perception des choses aussi bien que des paroles transmises" (*DV*, 8). Tout ceci se réalise grâce à l'étude et à l'expérience spirituelle, et s'exprime aussi grâce à l'enseignement des évêques qui ont reçu un charisme assuré de la vérité. C'est ainsi que l'Église "tend constamment vers la plénitude de la vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu" (*DV*, 8). Ceci n'est nullement en contradiction avec l'institution divine de l'Église ni avec la plénitude de la révélation divine en Jésus-Christ qui lui a été confiée.

dans un dialogue de salut...

38. Dans ce contexte, il devient plus facile de voir pourquoi et dans quel sens le dialogue interreligieux est un élément intégrant de la mission évangélicatrice de l'Église. La raison fondamentale de l'engagement de l'Église dans le dialogue n'est pas simplement de nature anthropologique : elle est aussi théologique. Dieu, dans un dialogue qui dure au long des âges, a offert et continue à offrir le salut à l'humanité. En fidélité à l'initiative divine, l'Église se doit donc d'entrer dans un dialogue de salut avec tous.

avec les croyants des autres religions,...

39. Le Pape Paul VI l'a clairement enseigné dans sa première encyclique, *Ecclesiam suam*. Le Pape Jean-Paul II a également souligné que l'Église est invitée au dialogue interreligieux auquel il a donné le même fondement. S'adressant aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux en 1984, le Pape déclarait : "Le dialogue (interreligieux) est fondamental pour l'Église qui est appelée à collaborer au plan de Dieu par ses méthodes de présence, de respect et d'amour pour tous les hommes". Il continuait alors en attirant l'attention sur un passage du décret *Ad gentes* : "Dans leur vie et leur activité, les disciples du Christ, intimement unis aux hommes, espèrent leur présenter le vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où ils ne peuvent annoncer pleinement le Christ" (AG, 12). Il avait d'ailleurs dit auparavant : "Le dialogue s'insère dans la mission salvifique de l'Église ; c'est pourquoi il est un dialogue de salut" (12).

ce qui conduit à un engagement plus profond...

40. Dans ce dialogue de salut, les chrétiens et les autres sont tous appelés à collaborer avec l'Esprit du Seigneur ressuscité, Esprit qui est universellement présent et agissant. Le dialogue interreligieux ne tend pas simplement à une compréhension mutuelle et à des relations amicales. Il parvient à un niveau beaucoup plus profond, celui-là même de l'esprit, où l'échange et le partage consistent en un témoignage mutuel de ce que chacun croit et une exploration commune des convictions religieuses respectives. Par le dialogue, les chrétiens et les autres sont invités à approfondir les dimensions religieuses de leur engagement et à répondre, avec une sincérité croissante, à l'appel personnel de Dieu et au don gratuit qu'il fait de lui-même, don qui passe toujours, comme notre foi nous le dit, par la médiation de Jésus-Christ et l'œuvre de son Esprit.

et une conversion à Dieu.

41. Étant donné cet objectif, à savoir une conversion plus profonde de tous à Dieu, le dialogue interreligieux possède sa propre valeur. Durant ce processus de conversion, "peut naître la décision d'abandonner la position spirituelle ou religieuse précédente pour en embrasser une autre" (DM, 37). Le dialogue sincère implique d'une part que l'on accepte l'existence de différences et même de contradictions, et d'autre part que l'on respecte la libre décision que les personnes prennent en accord avec les impératifs de leur conscience (cf. DH, 2). Il faut cependant se souvenir de l'enseignement du Concile : "Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles" (DH, 1).

C. Formes de dialogue

Les formes du dialogue...

42. Il existe différentes formes de dialogue interreligieux. Il semble cependant utile de rappeler ici celles que mentionne le document de 1984 du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Quatre formes y sont mentionnées, sans qu'on ait voulu y mettre un ordre de priorité :

- a) Le dialogue de la vie, où les gens s'efforcent de vivre dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, partageant leurs joies et leurs peines, leurs problèmes et leurs préoccupations humaines ;
- b) Le dialogue des œuvres, où il y a collaboration en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme ;
- c) Le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres ;
- d) Le dialogue de l'expérience religieuse, où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu.

sont liées les unes aux autres,...

43. Il ne faut pas perdre de vue cette variété des formes de dialogue. Si on réduisait celui-ci à l'échange théologique, le dialogue pourrait être facilement considéré comme un produit de luxe dans la mission de l'Église, et donc un domaine réservé à des spécialistes. Au contraire, guidées par le Pape et leurs évêques, toutes les Églises locales et tous les membres de ces Églises sont appelés au dialogue, mais non point tous de la même manière. Il est en outre évident que les différentes formes sont liées les unes aux autres. Les contacts de la vie quotidienne et l'engagement commun dans l'action ouvriront normalement la voie pour promouvoir ensemble les valeurs humaines et spirituelles. Ils peuvent ensuite conduire aussi au dialogue de l'expérience religieuse, en réponse aux graves questions que les circonstances de la vie ne manquent pas de susciter dans l'esprit humain (cf. NA, 2). Les échanges au niveau de l'expérience religieuse peuvent également rendre plus vivantes et profondes les discussions théologiques. Celles-ci en retour peuvent éclairer les expériences et encourager des contacts plus étroits.

concernent la promotion humaine...

44. Il faut également souligner l'importance du dialogue pour le développement intégral, la justice sociale et la libération humaine. Les Églises locales, comme témoins de Jésus-Christ, sont appelées à s'engager en ce domaine de manière désintéressée et en toute impartialité. Il faut qu'elles se mobilisent en faveur des droits de l'homme, qu'elles proclament les exigences de la justice, et qu'elles dénoncent les injustices, non seulement quand leurs propres membres en sont les victimes, mais indépendamment de l'appartenance religieuse des personnes qui en souffrent. Il faut aussi que tous s'associent pour essayer de résoudre les graves problèmes auxquels la société et le monde doivent faire face, et pour promouvoir l'éducation à la justice et à la paix.

et la culture.

45. Un autre contexte dans lequel le dialogue interreligieux semble urgent aujourd'hui est celui de la culture. Le concept de culture est plus large que celui de religion. Selon une certaine conception, la religion représente la dimension transcendante de la culture et donc son âme. Les religions ont certainement contribué au progrès de la culture et à l'édification d'une société plus humaine. Cependant, les pratiques religieuses ont parfois aussi eu une influence aliénante à l'égard des cultures et une culture autonome sécularisée peut aujourd'hui jouer un rôle critique vis-à-vis de certains éléments négatifs dans telle ou telle religion. La question est donc complexe, car plusieurs religions peuvent coexister dans un seul et même cadre culturel, alors qu'une

même religion peut trouver à s'exprimer dans des contextes culturels différents. Il arrive même que des différences religieuses peuvent conduire à des cultures distinctes dans une même région.

46. Le message chrétien promeut nombre de valeurs qui se trouvent et sont vécues dans la sagesse et le riche patrimoine des cultures, mais il peut aussi mettre en question des valeurs généralement acceptées dans une culture donnée. C'est dans un dialogue attentif qu'il faut savoir reconnaître et accueillir les valeurs culturelles qui favorisent la dignité de l'homme et son destin transcendant. D'autre part, certains aspects de cultures traditionnellement chrétiennes peuvent être remis en question par les cultures locales d'autres traditions religieuses (cf. *Evangelii nuntiandi*, 20). Dans ces relations complexes entre culture et religion, le dialogue interreligieux, au niveau de la culture, revêt donc une importance considérable. Son objectif sera de surmonter les tensions et les conflits, et même les éventuelles confrontations par une meilleure compréhension entre les cultures religieuses variées en une région donnée. Il pourra contribuer à purifier les cultures de tout élément déshumanisant et être ainsi un agent de transformation. Il pourra aussi aider à promouvoir des valeurs culturelles traditionnelles menacées par la modernité et le nivellement vers le bas que toute internationalisation indifférenciée peut porter avec soi.

D. Dispositions et fruits du dialogue interreligieux

Le dialogue exige équilibre,...

47. Le dialogue demande, de la part des chrétiens aussi bien que de la part des membres des autres traditions, une attitude équilibrée. Ils ne devraient être ni trop ingénus ni hypercritiques, mais bien plutôt d'esprit ouvert et accueillant. Le désintéressement et l'impartialité, ainsi que l'acceptation des différences, voire des possibles contradictions, ont déjà été mentionnés. Mais il s'agit aussi d'être résolu à s'engager ensemble au service de la vérité et d'être prêts à se laisser transformer par la rencontre.

conviction religieuse...

48. Ceci ne signifie pas que, lorsqu'ils entrent en dialogue, les partenaires doivent faire abstraction de leurs convictions religieuses respectives. C'est le contraire qui est vrai : la sincérité du dialogue interreligieux exige qu'on y entre avec l'intégralité de sa propre foi. En même temps, tout en restant fermes dans la foi qui est la leur, à savoir que la plénitude de la révélation leur a été donnée en Jésus-Christ, unique médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1 Tm 2, 4-6), les chrétiens doivent se rappeler que Dieu s'est aussi manifesté de quelque manière aux membres des autres traditions religieuses. Par conséquent, c'est dans un esprit de compréhension qu'ils sont appelés à envisager les convictions et les valeurs des autres.

et ouverture à la vérité,...

49. En outre, la plénitude de la vérité reçue en Jésus-Christ ne donne pas au chrétien la garantie qu'il a aussi pleinement assimilé cette vérité. En dernière analyse, la vérité n'est pas une chose que nous possédons, mais une personne par qui nous devons nous laisser posséder. C'est là une entreprise sans fin. Tout en gardant intacte leur identité, les chrétiens doivent être prêts à apprendre et à recevoir des autres et à travers eux les valeurs positives de leurs traditions. Par le dialogue, ils peuvent être conduits à vaincre des préjugés invétérés, à réviser des idées préconçues et même parfois à accepter que la compréhension de leur foi soit purifiée.

mais est riche en promesses.

50. Si les chrétiens entretiennent une telle ouverture et s'ils acceptent d'être mis eux-mêmes à l'épreuve, ils deviendront capables de cueillir les fruits du dialogue. Ils découvriront alors avec admiration tout ce que Dieu, par Jésus-Christ et en son Esprit, a réalisé et continue à réaliser dans le monde et dans l'humanité tout entière. Loin d'affaiblir leur foi chrétienne, le vrai dialogue l'approfondira. Ils deviendront toujours plus conscients de leur identité chrétienne et percevront plus clairement ce qui est propre au message chrétien. Leur foi gagnera de nouvelles dimensions, tandis qu'ils découvriront la présence agissante du mystère de Jésus-Christ au-delà des frontières visibles de l'Église et du bercail chrétien.

E. Obstacles au dialogue

Dans le dialogue, des difficultés peuvent surgir,...

51. Déjà sur le plan simplement humain, il n'est pas facile de pratiquer le dialogue. Le dialogue interreligieux est encore plus difficile. Il importe d'être conscients des obstacles qui peuvent se présenter. Certains peuvent se vérifier dans les membres des diverses traditions religieuses et peuvent donc entraver la réussite du dialogue. D'autres affecteront plus spécialement certaines traditions religieuses et peuvent donc rendre difficile toute initiative en vue d'engager un processus de dialogue.

dues à des facteurs humains,...

52. Quelques-uns des obstacles qui semblent les plus importants sont mentionnés ici :

- a) un enracinement insuffisant en sa propre foi ;
- b) une connaissance et une compréhension insuffisantes de la croyance et de la pratique des autres religions, pouvant mener à un manque d'appréciation de leur signification et parfois même à de fausses interprétations ;
- c) des différences culturelles qui proviennent de niveaux différents d'instruction ou du recours à des langues différentes ;
- d) des facteurs socio-politiques ou certaines séquelles du passé ;
- e) une mauvaise compréhension de termes tels que conversion, baptême, dialogue, etc. ;
- f) une suffisance, un manque d'ouverture, qui conduisent à une attitude défensive, voire à l'agressivité ;
- g) un manque de conviction à l'égard du dialogue interreligieux, que certains peuvent considérer comme une tâche réservée à des spécialistes et que d'autres considèrent comme un signe de faiblesse ou même comme une trahison de la foi ;
- h) le soupçon au sujet des motivations du partenaire dans le dialogue ;
- i) un esprit de polémique, quand on exprime des convictions religieuses ;
- j) l'intolérance, souvent aggravée lorsqu'elle est associée à des facteurs politiques, économiques, raciaux et ethniques ; et un manque de réciprocité dans le dialogue, pouvant mener à un sentiment de frustration ;

k) certains traits du climat religieux actuel : matérialisme croissant, indifférence religieuse et multiplication des sectes qui crée de la confusion et soulève de nouveaux problèmes.

53. Beaucoup de ces obstacles proviennent d'un manque de compréhension de la vraie nature et du but du dialogue interreligieux. Ceux-ci doivent donc être sans cesse expliqués. Beaucoup de patience est ici requise. On doit également rappeler ici que l'engagement de l'Église dans le dialogue ne dépend aucunement des résultats obtenus dans la compréhension et l'enrichissement mutuels. Cet engagement naît bien plutôt de l'initiative de Dieu entrant en dialogue avec l'humanité et de l'exemple de Jésus-Christ dont la vie, la mort et la résurrection ont donné au dialogue son expression ultime.

mais qui ne sont jamais insurmontables.

54. En outre, les obstacles, bien que réels, ne doivent pas nous conduire à sous-estimer les possibilités de dialogue ou à négliger les résultats déjà obtenus. Il y a eu quelque progrès dans la compréhension mutuelle et dans la coopération active. Le dialogue a également eu un impact positif sur l'Église elle-même. D'autres religions ont aussi été amenées, par le dialogue, à un renouveau et à une plus grande ouverture. Le dialogue interreligieux a permis à l'Église de partager les valeurs évangéliques avec d'autres. C'est pourquoi, malgré les difficultés, l'engagement de l'Église dans le dialogue demeure ferme et irréversible. (...)

Notes :

7. Justin parle des "semences" jetées par le Logos dans les traditions religieuses. Mais ce n'est que par l'Incarnation que la manifestation du Logos devient complète (1 Apol., 46, 1-4 ; 2 Apol. 8, 1 ; 10, 1-3 ; 13, 4-6). Pour Irénée, le Fils, manifestation visible du Père, s'est révélé aux hommes "dès le commencement", et pourtant l'Incarnation apporte quelque chose d'essentiellement neuf (*Adv. Haer.*, 4, 6, 5-7 ; 4, 7, 2 ; 4, 20, 6-7). Selon Clément d'Alexandrie, la "philosophie" fut donnée aux Grecs par Dieu comme une "alliance", une pierre d'attente à la philosophie selon le Christ, un "pédagogue" qui conduirait l'esprit grec à lui (*Stromates*, 1, 5 ; 6, 8 ; 7, 2).

8. *Adv. Haer.*, 3, 11, 8.

9. *Retract.*, 1, 13, 3 ; cf. *Enar. in Ps.* 118 (*Sermo* 29, 9) ; *Enar. in Ps.* 142, 3.

10. Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX, 2 (1986), p. 2019-2029. Voir aussi *Bulletin* n. 64 (1987/1), p. 62-70.

11. Jean-Paul II, *Discours aux évêques indiens en visite ad limina*, 14 avril 1989 (AAS, vol. LXXXI, p. 1126).

12. Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII, I (1984), p. 595-599 ; texte français dans *Bulletin* n. 56 (1984/2), p. 142-145.

Texte français distribué par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples. Pour le texte intégral, voir DC 1991, n° 2036, p. 874-890.

Le dialogue interreligieux : chemin d'espérance pour l'humanité

Lors du colloque "Dialogue et Vérité, les chemins de la médiation interreligieuse", qui a eu lieu à Marseille du 11 au 15 septembre 2002, Jean-Marc Aveline, directeur de l'Institut catholique de la Méditerranée, a parlé du dialogue comme d'un chemin d'espérance. Voici le texte de son intervention.

Une aventure spirituelle



C'était le 3 octobre 1992, il y a dix ans. Ce jour-là, à la Maison du Séminaire, le diocèse de Marseille ouvrait un Institut de sciences et théologie des religions, vingt-cinq ans après celui créé à l'Institut catholique de Paris par une équipe autour de Jean Daniélou et d'Henri Bouillard, et trois ans avant celui qui devait s'ouvrir en 1995 à Toulouse, autour de Gérard Reynal, Bernard Ugeux et Arlette Fontan. À Marseille, beaucoup d'entre vous s'en souviennent encore, c'est le cardinal Robert Coffy qui prononça la première conférence et donna ainsi l'impulsion et le ton à tout notre travail. C'est pour moi l'occasion de souligner, après Monseigneur Panafieu, toute l'ampleur du soutien que le père Coffy accorda à la naissance et à la croissance de notre institut et par-delà, à l'engagement de l'Église de Marseille dans la rencontre interreligieuse. C'est aussi pour moi l'occasion de témoigner de mon immense reconnaissance à son égard. Deux choses, que le père Coffy avait dites dans sa conférence inaugurale, ont toujours habité ma réflexion depuis lors et je suis heureux de vous les livrer maintenant, comme deux balises sur le chemin d'une spiritualité du dialogue interreligieux.

La liberté de Dieu

La première, c'est que, en tant que chrétien, on ne comprend vraiment l'engagement de l'Église dans le dialogue interreligieux que si l'on se réfère à ce qui fonde cette attitude, à savoir l'incroyable renversement produit par la révélation de Dieu faite en Jésus, puisqu'en sa personne, selon la foi des chrétiens, c'est Dieu lui-même qui est venu à la rencontre de l'homme, non pas

pour le juger, mais pour le sauver, non pas avec force et éclat, à la manière des grands de ce monde, mais dans la simplicité d'une vie partagée, insérée dans les multiples médiations de l'histoire d'un peuple, de sa culture, de sa religion. L'aventure spirituelle du dialogue interreligieux commence par ce renversement de perspective, lorsque l'on accepte de considérer que ce qui est premier, ce n'est pas la recherche humaine de Dieu, qu'elle s'exprime dans des religions ou ailleurs, dans l'art, dans la culture séculière ou dans l'humanisme. Non, ce qui est premier, selon la foi des chrétiens, c'est l'amour prévenant de Dieu qui vient à la rencontre de l'homme, sans jamais forcer sa liberté, mais en frappant à la porte pour demander l'hospitalité.

La fréquentation de croyants d'autres religions est une bonne école pour comprendre un peu mieux ce geste d'un Dieu "en quête de l'homme", pour reprendre la belle expression du philosophe juif Abraham Heschel. (1) Un Dieu qui, à travers ce que la foi de l'autre me dit de Lui, se révèle toujours plus grand que ce que j'avais cru savoir à son sujet. Et cette expérience est profondément spirituelle parce que c'est une expérience de conversion. Non pas conversion à la foi de l'autre, ni de l'autre à ma foi, mais conversion au sens d'inversion consentie de nos soucis de maîtrise en accueil de liberté. Dieu se révèle libre d'emprunter une multiplicité de chemins pour rejoindre les hommes. Le fond du problème théologique n'est pas que les chemins des hommes vers Dieu soient multiples, mais que les chemins de Dieu vers les hommes soient toujours adaptés à la situation culturelle, sociale, religieuse, areligieuse, athée, de chacun. Et l'on reconnaît que ce chemin est chemin de Dieu non pas à cause du vocabulaire religieux qui l'exprime, mais lorsqu'il est à la fois vérité et vie, lorsqu'il permet aux hommes et aux femmes de faire en vérité l'expérience de la vie, que cette vérité s'exprime ou non pour eux dans le cadre d'une religion.

Du reste, la foi juive témoigne déjà de cette inversion du mouvement religieux, de cette interruption des discours humains sur Dieu par l'avènement de la Parole de Dieu. Sur cette foi, qui est l'olivier franc, se greffe la confession chrétienne d'une Parole faite chair, d'un Dieu venu vivre avec nous l'expérience de la vie, dans la radicale simplicité d'une existence humaine. "Et cela, écrit Balthasar, par une humble vie humaine que rien d'extraordinaire ne distingue sinon l'amour ardent du Père et des hommes, une vie d'ouvrier et de prédicateur, qui veut s'achever dans la pauvreté et l'ignominie. Sa glorification après la mort n'est attestée que par de rares témoins. Rien dont la grande histoire eût pris connaissance. Un homme seulement, le Fils de l'homme." (2)

Dans sa belle encyclique *Ecclesiam suam*, que Pietro Rossano considérait comme la *magna charta* du dialogue interreligieux, le pape Paul VI affirmait que c'est bien parce que Dieu, pour se révéler, ne s'y est pas pris autrement qu'en engageant avec l'humanité un dialogue, que l'Église, pour correspondre à ce geste de Dieu, est tenue d'engager avec l'humanité un dialogue. (3) C'est la raison pour laquelle le dialogue interreligieux, il ne faut jamais l'oublier, n'est qu'un cas particulier du dialogue de l'Église avec le monde et ne saurait à lui seul épuiser la mission de l'Église, non seulement parce que l'offre de Dieu est pour tous, croyants et incroyants, mais aussi parce qu'il peut aussi arriver qu'une religion frieusement vécue comme une sécurité plus ou moins insolente ou comme une assurance plus ou moins arrogante, devienne plus un écran qu'une voie et empêche l'homme de faire avec sérieux et profondeur l'expérience vulnérable de la vie, là où l'attend pourtant le témoignage du Dieu crucifié.

"Parler de Dieu comme troisième terme du dialogue, disait le père Coffy, c'est Le reconnaître comme celui de qui nous parlons, parce que Lui, le premier, nous a parlé. C'est Le reconnaître aussi comme celui à qui nous parlons avec des mots, des expressions, des images différents. C'est Le reconnaître comme celui que nous cherchons par des chemins différents, parce que Lui-même est à notre recherche. Le dialogue interreligieux peut être une aide dans cette ouverture à Dieu, qui vient à nous, cette recherche de Dieu qui est à notre recherche." (4)

J'ai trouvé dans ces lignes, tout au long de ces années, un appui important pour une spiritualité du dialogue. Et il me semble, au bout de dix ans, que l'invitation du père Coffy à l'abandon confiant en l'Esprit de Dieu dans la pratique même du dialogue interreligieux n'a rien perdu de son actualité. "Le dialogue interreligieux peut être une aide dans cette ouverture à Dieu", disait-il. Je puis témoigner aujourd'hui que cela est vrai, mais que cela n'est ni immédiat, ni évident à vivre. Pour que le dialogue interreligieux puisse être vraiment une aide dans l'ouverture de chacun à Dieu, il faut qu'il soit vécu en vérité, sans que soient gommées ni édulcorées les différences, voire les divergences entre des doctrines ou des rites. C'est une expérience spirituelle parce que c'est un travail de discernement, demandant à Dieu la patience pour comprendre et la joie simple et paisible qui sait se réjouir de ce que l'autre soit ce qu'il est. C'est une expérience spirituelle parce que c'est une invitation à l'action de grâces, qui remercie Dieu d'avoir voulu enrichir de tant de différences l'unité de la famille humaine, et de nous avoir lui-même appris, à travers la vie, la mort et la résurrection de son Fils, que le chemin du croyant est un long "pèlerinage altérite" (5), un long et beau "chemin de dialogues".

Le sacrement de l'amitié

La deuxième chose que j'ai retenue de cette conférence inaugurale du père Coffy, c'est son recours à la catégorie de "sacrement", c'est-à-dire de "mystère", pour désigner la portée théologique de la rencontre entre les religions. Sans doute était-il redevable, en cela, à celui qui avait été son maître, le cardinal Henri de Lubac, qui lui avait appris à puiser dans la lecture des pères de l'Église les ressources pour penser les défis d'aujourd'hui. (6) On sait combien le père Coffy a joué un grand rôle dans la réception par l'Église de France du concile Vatican II, notamment par le rapport qu'il rédigea en 1971, précisément sur le thème de l'Église-sacrement. (7) Plus de vingt ans plus tard, quelques années avant sa mort, sa réflexion semble vouloir indiquer que l'on aura besoin, pour saisir la portée théologique du dialogue interreligieux, d'envisager la pluralité des religions non pas seulement comme un fait, mais bien comme un mystère, un sacrement. Lui-même se référait à saint Léon-le-Grand (8) pour accrédié cette thèse. C'est du reste ce qu'affirmait le cardinal Etchegaray, lors de la rencontre interreligieuse de Rome, à l'automne 1999, qui marqua le début de la célébration du Grand Jubilé de l'an 2000, lorsqu'il décrivait cet événement comme étant "bien plus qu'un simple lever de rideau, [...] mais comme le premier acte [du Jubilé], entraînant l'Église à approfondir le sens de sa mission au sein de la caravane humaine où la pluralité des religions s'impose comme un fait et encore plus comme un mystère." (9)

En théologie, un mystère, ce n'est pas ce qui demeure encore incompréhensible à notre raison et qui, au fur et à mesure qu'augmenteraient nos connaissances, devrait donc diminuer d'opacité. Non, en théologie, un mystère, c'est, selon la belle définition de Paul VI, "une réalité imprégnée de la présence de Dieu et, par conséquent, d'une nature telle qu'elle admet

toujours de nouvelles et plus profondes explorations d'elles-mêmes." (10) Un mystère, en théologie, ce n'est pas fait pour être résolu, mais pour être habité. Et l'on aurait tort de penser que l'habitation du mystère n'est qu'œuvre de raison. Car ces "explorations toujours nouvelles et plus profondes", dont parlait Paul VI sont aussi le fruit, comme aimait à le souligner de Lubac, de l'expérience la plus banale et de la contemplation la plus dépouillée. C'est la raison pour laquelle il y a tant, à Marseille et ailleurs, de "théologiens de quartier", comme disait Jean Arnaud, qui trouvent dans la vie quotidienne et dans la prière ce que d'autres cherchent parfois désespérément dans des livres !

Dire, avec le père Coffy, que la pluralité des religions est un mystère, c'est d'abord reconnaître qu'il y a un don de Dieu à accueillir et à faire fructifier dans la rencontre avec des frères qui sont croyants autrement que nous. Voilà la meilleure raison pour chercher à dépasser les préjugés, les amalgames et les rancœurs, qui ne sont jamais à considérer comme anodins, puisque nous savons, au regard de l'histoire et de notre présent, qu'ils peuvent devenir meurtriers. Dire que la pluralité des religions est un mystère, c'est aussi reconnaître qu'aucune théologie ne pourra maîtriser par des formules ce qui est vraiment en jeu dans le dialogue parce que ce dialogue est d'abord le lieu où Dieu lui-même nous fixe un rendez-vous. L'expérience de la vie montre que souvent, c'est par des chemins que l'on ne choisit pas que Dieu nous révèle à nous-mêmes et nous fait porter du fruit, pour peu que nous soyons ouverts à ses visites, à ses visitations. Il en va de même pour l'expérience de la rencontre interreligieuse.

S'il fallait désigner d'un mot ce qui est ici en jeu, je choisirais tout simplement le mot "amitié", entendu dans toute sa profondeur spirituelle. Paul VI le disait déjà dans *Ecclesiam suam* : "Le climat du dialogue, c'est l'amitié ; bien mieux, c'est le service." En effet qu'est-ce que l'amitié, sinon l'acceptation profonde et joyeuse des différences, dans l'infini respect d'une irréductible altérité et l'audacieux engagement à une réciproque et fraternelle interpellation, toujours tournée vers l'avenir ? C'est en cela que l'amitié est un vrai service.

Transposée dans le domaine du dialogue interreligieux, cela signifie qu'un vrai dialogue n'est pas irénisme naïf mais interpellation réciproque, dans la vérité d'une amitié à la fois soucieuse de permettre à l'autre de se laisser transformer par la puissance de la vérité sur laquelle est bâtie sa foi, et cependant capable d'accepter que semblable interpellation lui soit aussi adressée en réciprocité. Cela signifie aussi qu'un vrai dialogue laisse à la vérité de Dieu le soin de convertir de l'intérieur les fausses images que chacun se fait de la vérité. C'est en cela qu'il est aussi service. Alors résonne avec plus de netteté cette phrase du concile Vatican II que le père Coffy aimait citer : "La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance." (11)

Vécu de la sorte, en profonde fidélité au geste révélateur de Dieu, le dialogue interreligieux peut être, selon l'intuition du père Coffy, un sacrement de Dieu, un "signe que Dieu fait et par lequel il agit." (12) Je vois là, dans ce « sacrement de l'amitié » envisagé dans toute la teneur spirituelle de ces deux mots, un second point d'appui pour une spiritualité du dialogue interreligieux. Celle-ci ne doit pas être considérée de manière trop irénique, comme si elle était réservée aux temps faciles. Au contraire, la puissance d'une amitié s'approfondit aux heures de l'épreuve, du doute et du combat, comme le savent bien tous ceux qui, de par le monde, vivent des situations de tensions et de conflits et qui connaissent le poids du silence et le prix de la solidarité.

Une telle spiritualité du dialogue interreligieux, fondée sur la liberté de Dieu et sur le sacrement de l'amitié, est tout simplement une spiritualité du partage d'humanité (13) qui va bien au-delà du domaine des religions, parce qu'elle renvoie à deux éléments fondamentaux de l'expérience humaine, l'altérité et l'engagement. C'est en me fondant sur ces deux notions que je voudrais aborder maintenant, comme un deuxième mode de relecture de l'expérience de ces dix ans, les problèmes théologiques suscités par la rencontre des religions.

Une recherche théologique

Comme je l'évoquais au début de notre colloque, il me semble que, depuis quelques années, l'on assiste à un déplacement de la problématique en théologie des religions. Je rappelle qu'on désigne par "théologie des religions" la réflexion née en théologie chrétienne de la considération du christianisme sur l'horizon général de la pluralité des religions. La problématique s'est d'abord construite en milieu protestant allemand, lorsque le développement scientifique de l'histoire des religions entraîna une remise en cause de la prétention du christianisme à être la religion absolue. Des théologiens comme Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer, ou plus tard Paul Tillich et bien d'autres, ont essayé de penser théologiquement le christianisme en tenant compte positivement de l'existence des autres religions et de leurs prétentions à la vérité. Du côté catholique, la réflexion ouverte par certains théologiens comme Henri de Lubac, Jean Daniélou ou Karl Rahner, fut fortement encouragée par le concile Vatican II, notamment les déclarations *Nostra ætate et Dignitatis humanæ*.

Au fil des années, l'expérience concrète de la rencontre des religions est venue s'ajouter au défi de l'histoire des religions, et l'engagement résolu de l'Église dans le dialogue, notamment depuis la journée d'Assise du 27 octobre 1986, a contribué à faire de la question des religions un thème majeur et transversal de l'ensemble des traités dogmatiques de la foi chrétienne. La question s'est déplacée, au sens où il ne s'agit plus de savoir si des personnes peuvent être sauvées en dehors de leur appartenance à l'Église, question du reste résolue positivement bien avant Vatican II, mais de chercher à comprendre si les religions, en tant qu'institutions socio-historiques jouent un rôle positif dans l'histoire du salut, et éventuellement lequel.

Toutefois, autant le dire d'emblée : je ne crois pas que, pour les années qui viennent, la question la plus importante soit celle du rôle des religions dans le plan de salut, même si je reconnais que le fait de poser cette question a marqué, dans l'histoire récente de la théologie, une étape décisive. Je crois en revanche que la dynamique de la recherche théologique portera plutôt sur l'ébranlement intérieur qui surgit dans l'intelligence de la foi lorsque, d'une part, l'on accepte de considérer la part d'altérité, de caché, d'irréductible, qui est inhérente à la révélation que Dieu donne de lui-même en Jésus Christ selon la confession de témoignage évangélique et que, d'autre part, l'on accepte de comprendre la révélation de Dieu comme un engagement pour le salut du monde, et la mission de l'Église comme l'expression, toujours renouvelée, de cet engagement.

En prenant les choses de la sorte, je voudrais délibérément sortir de l'ornière où nous sommes plongés, me semble-t-il, depuis quelques années, le débat des "centrismes", passant de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme, du théocentrisme au sotériocentrisme ou au régnocentrisme, et s'épuisant ainsi en d'interminables constructions typologiques. Or tout "centrisme" a le double inconvénient de ne rendre compte ni du déplacement que produit l'altérité (l'image des deux foyers de l'ellipse devrait toujours l'emporter, théologiquement, sur celle de l'unique centre du cercle), ni de la dynamique induite par la notion d'engagement. Je ne ferai ici que proposer certaines pistes, en commençant par l'importance de la catégorie d'engagement pour une théologie de la révélation.

La révélation comme engagement

Je choisis le mot "engagement" (14), parce que ce mot me paraît bien exprimer, en définitive, ce qu'est, en christianisme, la révélation : non pas une information que Dieu aurait, de loin, donné sur lui-même, pour que nous puissions croire en Lui, mais une action, une parole qui est action (c'est le sens du mot hébreu *davar*), une parole qui est engagement, dans une vie humaine concrète, jusqu'à la mort sur la croix. Hans Urs von Balthasar, qui est l'auteur d'un livre intitulé précisément *L'engagement de Dieu* (15), écrivait, dans un autre ouvrage : "Le dévoilement du 'cœur de Dieu', l'acte qui nous dit réellement qui il est, ne s'opère que dans le déroulement de son histoire avec les hommes." (16)

Lorsque les chrétiens affirment que Jésus le Christ est "à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation" (*Dei Verbum* § 2), ils attestent qu'en l'homme Jésus, confessé comme le Christ, le Fils de Dieu fait homme, a habité "corporellement toute la plénitude de la divinité" (Col 2, 9). Même si cette affirmation pose à la raison humaine de redoutables questions, elle est cependant très importante pour essayer de comprendre la singularité du christianisme parmi les religions. Je crois que cette singularité est fondée sur une certaine idée de la révélation, qui diffère radicalement de celle que l'on trouve dans d'autres traditions religieuses et dont il nous faut bien prendre conscience, car elle a d'importantes conséquences pour l'interprétation théologique de la rencontre interreligieuse.

En effet, si la révélation n'était qu'un ensemble de vérités, qui tomberaient du ciel et auxquelles il faudrait adhérer, alors on pourrait se demander s'il ne serait pas opportun de chercher à enrichir ces informations sur Dieu par d'autres vérités que Dieu aurait données ailleurs, notamment, ce qui semble logique, dans les religions, les vérités des uns étant complémentaires des vérités des autres. On en arriverait alors à concevoir une pluralité de voies de salut, qui au fond se vaudraient toutes. Or la révélation, telle que la reçoit la foi chrétienne, n'est pas communication de vérités, si grandes et si subtiles soient-elles. Elle est autocommunication de Dieu (pour reprendre une expression chère à Karl Rahner (17), de sa vie trinitaire, de son être divin, autocommunication qui est précisément un engagement, un don, une invitation de la part de Dieu, pour que tout homme et toute femme qui répondra librement à cette invitation, puisse vivre de la vie même de Dieu, et communier à la joie et à la liberté des enfants de Dieu.

Et cela est offert à tous, au-delà même de frontières de l'Église. Voilà qui change radicalement la notion de vérité. La vérité de Dieu, c'est son engagement pour nous, par amour. Et le geste de cet amour, c'est d'instaurer une relation, d'engager un dialogue, de proposer une alliance. C'est de cette façon, dynamique et non statique, que j'aimerais comprendre le sens de l'expression "semences du Verbe", empruntée à Justin (18). Il ne saurait s'agir de valeurs que les religions pourraient se reconnaître comme communes pour fonder par une illusoire transcendance une éthique en mal de justification. Il s'agit plutôt de traces à chercher de l'engagement de Dieu dans la dynamique d'existences humaines affrontées au mystère de la vie, et allant puiser dans des ordres symboliques différents les ressources pour en traverser les multiples passages, jusqu'à celui de la mort. Les "semences du Verbe", ce sont alors les multiples traces du Mystère pascal, inscrites dans l'épaisseur de toute vie. C'est ainsi que je comprends l'affirmation prudente et audacieuse à la fois du concile Vatican II, parlant de l'offre de salut : "Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal". (19)

On comprend dès lors que c'est bien le monde qui est le destinataire de cet engagement de Dieu et que l'Église n'est que la servante de l'action de Dieu, appelée à coopérer à la mission de l'Esprit Saint. C'est ici que la théologie des religions a été amenée à poser la question de l'éventuelle participation des religions, en tant qu'institutions socio-historiques, à l'unique médiation du Christ. L'encyclique *Redemptoris missio*, au numéro 5, fixe le cadre de cette éventuelle participation, expliquant qu'elle ne saurait être envisagée de manière parallèle ni complémentaire. (20) Mais cette question, passionnante et redoutable à la fois, est cependant l'indice, à mes yeux, d'un questionnement plus radical encore, celui qui porte sur le sens des différences dans le mystère de Dieu.

La question de l'altérité

Christian de Chergé l'exprimait à sa façon lorsqu'il énonçait ainsi l'ultime question que son expérience posait à sa foi : "quel est le sens divin de ce qui humainement nous sépare ?" (21) Et sa réponse renvoyait à l'expérience de l'altérité, comme constitutive de l'espérance de l'humanité dès lors qu'elle est vécue dans l'amitié, comme le "quasi sacrement d'une entente cordiale entre nous dès maintenant". Je crois, avec de Lubac, que la voie de l'expérience et de la contemplation est porteuse d'une compréhension du mystère qui peut entraîner dans son sillage la réflexion théologique et la conduire même parfois là où elle ne voudrait pas aller ! C'est du reste la raison pour laquelle je suis très heureux que l'ISTR ait été chargé, par l'abbaye d'Aiguebelle et l'ordre cistercien, de l'analyse théologique de l'expérience de Tibhirine, afin d'en exposer et d'en proposer, autant que faire se peut en la matière, la possible fécondité théologique et spirituelle.

Mais je reviens à la question théologique de l'altérité. C'est à une radicale reprise de l'expression de la foi que l'on se trouve entraîné si l'on essaie de faire place à l'altérité, dès l'origine et radicalement. En ce sens, la théologie de la tradition occidentale souffre de n'être pas assez trinitaire, de ne pas assez poser au principe même de Dieu la dynamique de la relation. De la même façon, l'ecclésiologie de la tradition occidentale me paraît ne pas faire assez place au caractère composé de l'Église, faite dès son origine de juifs et de païens. La permanence de la vocation d'Israël, la coexistence de l'Ancien et du Nouveau Testaments,

ne sont-elles pas les indices d'une altérité originaire, dont chaque refus ou oubli s'est traduit dans l'histoire par une trahison de l'Évangile du Christ ?

Et le Christ, justement : ne faudrait-il pas étendre la portée de la catégorie de "médiation", comme nous avons tenté de le faire tout au long de ce colloque, afin qu'elle ne désigne pas seulement la relation en lui entre humanité et divinité, mais qu'elle traduise, selon l'heureuse intuition d'Irénée, toute l'ampleur d'une activité de réconciliation, au fil de l'histoire et dans l'épaisseur de la chair ? Comment le terme de "médiation", appréhendé selon les multiples facettes d'un travail pluridisciplinaire, dans la ligne de ce que nous avons commencé à faire, peut aussi conduire le théologien à repenser aujourd'hui la signification de la "médiation" du Christ ? Sans doute ne sommes-nous ici qu'au début du chemin. Il faudra certainement, pour pouvoir avancer, revenir aux mouvements des premières christologies, avant même la fixation dogmatique des formules, afin d'explorer de nouvelles pistes et de susciter de nouvelles rencontres fécondes entre le message de l'Évangile et les cultures du monde.

Engagée avec la profondeur de ces questions, la rencontre interreligieuse évitera l'écueil d'un comparatisme stérile, même si l'on ne saurait faire l'économie d'une étude scientifique des religions, selon les méthodes appropriées. Car l'enjeu en théologie chrétienne est encore au-delà, dans ce que l'expérience d'une altérité religieuse, dont on reconnaît la portée positive dans le dessein divin de salut, révèle de Dieu lui-même dans son mystère trinitaire et de l'homme dans son être relationnel.

En donnant à ces questions une tournure résolument programmatique, je ne souhaite qu'indiquer ce qui paraît être à mes yeux, en relisant les dix années de travail de l'ISTR de Marseille, l'essentiel des interrogations théologiques que fait surgir l'expérience de la rencontre interreligieuse. J'aimerais, pour conclure, souligner combien le dialogue interreligieux constitue également, à cause même de l'aventure spirituelle qu'il suscite et au-delà des questions théologiques qu'il soulève, une espérance pour l'humanité à la recherche de la paix.

Conclusion

A quoi servent les religions ? Si elles n'ont rien d'autre à dire que ce que tout le monde dit déjà, pour ne pas déranger, pour rester politiquement correctes ou se couler dans la pensée dominante, mieux vaut qu'elles se taisent ! Qu'est-ce qui est spécifique de leur message, irréductible à la philosophie ou à toutes formes de sagesse humaine ? À cette question, c'est à chaque religion de répondre. Sans doute nous faudra-t-il toujours méditer cet avertissement d'Abraham Heschel, que j'évoquais plus haut, lorsqu'il écrivait : "Quand l'article de foi se substitue à la foi elle-même, la discipline, au culte, l'habitude à l'amour ; quand on feint d'ignorer la crise d'aujourd'hui en raison de la splendeur du passé ; quand la foi, devenant un souvenir de famille, cesse d'être une source de vie ; quand la religion parle au nom de l'autorité plutôt que par miséricorde – alors son message demeure sans portée." (22)

Notre colloque aura au moins montré que la catégorie de médiation a sur celle de dialogue l'avantage de faire mieux percevoir la dimension institutionnelle, sociale, économique et politique des relations interreligieuses aujourd'hui. En effet, la question n'est pas seulement celle du dialogue entre des personnes de confessions religieuses différentes, mais celle du rôle et de la représentation des institutions religieuses dans l'espace public.

Il importe alors d'être attentif à l'ambiguïté qui surgit inévitablement lorsque la place que l'Etat laïc assigne aux religions, dans le but honorable de les inviter à contribuer à la convivialité citoyenne, ne correspond pas à la mission que ces religions estiment être la leur dans l'histoire et la société, mission qui peut avoir, au nom même des messages fondateurs de ces religions, des allures critiques et prophétiques, à l'égard du pouvoir politique et économique, ou à l'égard des tendances dominantes dans la culture et la vie sociale. Le plus important est que les religions puissent garder leur capacité d'interpellation à l'intérieur de l'espace public.

Interpellation au sens où je l'entendais au début, comme caractéristique d'une relation d'amitié, qui n'a pas de leçon à donner, mais un engagement à prendre. Et cet engagement me paraît être en définitive un engagement pour la paix, dont le pape Jean-Paul II ne cesse de rappeler qu'elle repose sur les deux piliers que sont la justice et "cette forme particulière de l'amour qu'est le pardon." : "D'abord la justice, car il ne peut y avoir de paix véritable sinon dans le respect de la dignité des personnes et des peuples, des droits et des devoirs de chacun, et dans la distribution équitable des profits et des charges entre les individus et les collectivités. [...] Et ensuite le pardon, car la justice humaine est exposée à la fragilité et aux limites des égoïsmes individuels et de groupe. Seul le pardon guérit les blessures des cœurs et rétablit en profondeur les rapports humains perturbés."

Prononcés à Assise, le 24 janvier dernier, ces mots montrent à quel point sont liés, dans l'expérience même de l'Eglise, l'engagement dans le dialogue interreligieux et la cause de la paix. C'est cette expérience qui, au bout de dix ans, a inspiré notre volonté de créer à Marseille un Observatoire Méditerranée-Europe (voir encadrés p. 38 et 39) pour la paix. Le champ est vaste et la tâche immense ! Mais il s'agit, en définitive, de témoigner de l'espérance de l'Eglise pour l'humanité. Une espérance qui puise à l'école de l'Évangile la force d'un amour que rien ne décourage parce qu'il est fondé sur la liberté de Dieu et le sacrement de l'amitié. Une espérance qui pour bâtir la paix, recherche la justice et consent au pardon. Une espérance qui ne se paie pas de mots mais accepte de s'engager jusque dans les plus petites choses de la vie, convaincue que "l'amour seul est digne de foi" (23) et que rien n'est petit pour un grand amour.

Notes :

1. Cf. Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
2. Hans Urs von Balthasar, *La foi du Christ*, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1968, p. 176-177.
3. Cf. notamment : *Ecclesiam suam* 72-79.
4. Card. Robert Coffy, "Le dialogue interreligieux", *Chemins de dialogue* 6 (1995), p. 194.

5. Selon la belle expression de Jacques Gagey.
6. Cf. Michel Fédou, "Henri de Lubac et la 'théologie des religions'", dans Paul Magnin (dir.), *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme. Actes du colloque du 11 octobre 2000 à la Fondation Singer-Polignac*. "La rencontre du bouddhisme et de l'Occident depuis Henri de Lubac", Paris, Les Éditions du Cerf, "Études lubaciennes" II, 2001, p. 111-126.
7. Cf. Assemblée plénière de l'épiscopat français, *Église, signe de salut au milieu des hommes*, Lourdes 1971, Éditions du Centurion, 1971.
8. Troisième Sermon pour Noël.
9. Cf. *La Documentation Catholique* 2250, p. 572.
10. Paul VI, "Discours d'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II, 29 septembre 1963", dans *Jean XXIII / Paul VI, Discours au Concile*, Paris, Éditions du Centurion, "Documents conciliaires" 6, 1966, p. 108.
11. *Dignitatis humanæ*, 1.
12. Robert Coffy, "Enjeux théologiques et pastoraux du dialogue interreligieux", *Chemins de dialogue* 1 (1993), p. 38.
13. Je renvoie sur ce point au très beau texte de Christian Delorme, "Le sacrement de l'amitié – Compagnon de route de l'Islam", *Chemins de dialogue* 16 (2000), p. 167-184.
14. J'ai déjà développé ce thème dans : "L'engagement de Dieu et la mission de l'Église", *Chemins de dialogue* 16 (2000), p. 17-58.
15. Hans Urs von Balthasar, *L'engagement de Dieu*, Paris, Desclée, 1971.
16. Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine*, II-1, Paris, Lethielleux, 1988, p. 10. Et ailleurs : "La révélation de Dieu n'est pas seulement un objet à regarder : elle est son action dans et sur le monde, à laquelle le monde ne peut répondre (et qu'il ne peut comprendre) que par l'action" (Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine*, I, Paris, Lethielleux, 1984, p. 10).
17. Cf. Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, notamment p. 139-140.
18. Cf. Justin, *Deuxième Apologie*, XIII, 2-3.
19. *Gaudium et spes* 22, § 5.
20. "Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci ne tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ, et elles ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires" (*Redemptoris missio*, 5).
21. Cf. *Lettre de Ligugé* 227 (1984-5) et 228 (1954-6).
22. Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, op. cit., p. 9.
23. Selo, l'heureuse formule d'Hans Urs von Balthasar.

De l'exclusion de l'autre à l'identité partagée

Aujourd'hui, nous sommes tous appelés à vivre dans des milieux pluriculturels et pluri-religieux. Certains se demandent si ce n'est pas le moment de repenser la notion même de "l'identité" culturelle et religieuse qui semble engendrer des malentendus voire de la violence partout dans le monde. Afin de nous aider à réfléchir à cette question, très actuelle, Jean-Claude Basset, pasteur et théologien suisse - et spécialiste des questions concernant le dialogue interreligieux-, propose une réflexion sur ce qu'il appelle "l'identité partagée".

Introduction

Pour expliciter ce titre un peu énigmatique, je partirai d'une expérience personnelle, lorsque, jeune pasteur, je me suis trouvé en Iran au service d'une petite église évangélique née du témoignage de la mission presbytérienne des États-Unis. J'y ai découvert tout à la fois un pan du christianisme souvent occulté et une nouvelle perspective sur l'histoire et la civilisation persanes.



D'une part, la fréquentation des communautés chrétiennes arméniennes et assyro-chaldéennes m'a permis de réaliser la richesse et la persistance d'une tradition chrétienne d'Orient qui s'est développée, en dehors de l'Empire romain et de la culture grecque, à travers tout le Moyen-Orient, jusqu'en Inde et en Chine. Des années d'études de théologie protestante à Lausanne et à Strasbourg avaient entièrement laissé de côté ce pan de l'histoire de l'Église universelle d'inspiration syriaque, avec sa liturgie et sa théologie. Cette lacune m'a fait comprendre à quel point notre perception de l'autre, même chrétien, pouvait être partielle et partielle.

D'autre part, vivant en Iran, j'ai été naturellement conduit à relire l'histoire des Perses, non plus comme les barbares dont parlaient les Grecs tels Xénophon ou Hérodote que j'avais appris à lire dans le texte, mais bien in situ, dans un contexte où Persépolis pouvait légitimement rivaliser avec Athènes. Davantage, j'ai été amené à retrouver tout un aspect non négligeable de l'histoire d'Israël dont il est question dans les textes bibliques, depuis la liste des peuples du chapitre 10 de la Genèse avec la Médie et l'Elam jusqu'au récit de la Pentecôte dans le livre des Actes des Apôtres qui atteste de la présence à Jérusalem de Parthes, de Mèdes et d'Elamites, en passant par le personnage de Cyrus dans le livre d'Isaïe ainsi que les livres d'Esther et de Daniel, de Tobit et de Judith. Ici encore, je n'ai pu que constater à quel point un grand foyer de civilisation se trouvait marginalisé pour ne pas dire exclu de l'horizon de la culture occidentale, un fait d'autant plus frappant que la tradition religieuse zoroastrienne a exercé une influence certaine sur la pensée juive et à travers elle sur la foi chrétienne ; que l'on songe aux anges, à la notion de résurrection ou à la perspective de la fin des temps.

Assurément, les traditions religieuses ne sont pas les seules à avoir un problème avec l'autre, celui qui ne partage pas le même héritage culturel ou la même vision du monde et de Dieu. J'ai fait allusion au terme de "barbare" dans lequel les Grecs enfermaient les étrangers, de quelque origine qu'ils soient. Il n'en demeure pas moins vrai que les traditions religieuses ont de tout temps éprouvé une sérieuse difficulté à se situer par rapport à ceux que l'on appelle communément les païens, les infidèles ou les idolâtres, les *goïm* de la tradition hébraïque – opposés au *‘am* que constitue le peuple d'Israël, les *kāfirun* de l'islam arabe – opposés aux *mu'minun*, les croyants sincères. À l'évidence, personne ne peut se reconnaître dans ces catégories qui portent en elles un jugement de valeur et rassemblent sous une même appellation tout et son contraire et donc ne disent rien de l'identité des peuples ou des personnes concernés.

Un autre manière d'aborder l'autre qui a longtemps prévalu dans les milieux chrétiens consiste précisément à parler des non-chrétiens. Ainsi, l'institution du Vatican, chargée dans la foulée du dernier concile de Vatican II d'assurer le dialogue interreligieux, s'est appelée "Secrétariat pour les non-chrétiens" avant de devenir "Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux". C'est un peu comme si l'autre pouvait être défini par ce qu'il ou elle n'est pas ; comme si on disait quelque chose de ma foi ou de ma culture et donc de mon identité en déclarant que je suis non-catholique ou non-américain ! Assurément, ce n'est pas faux, mais un peu court. Outre que cette formulation demeure indéniablement négative, elle implique que la norme c'est moi, ma communauté, ma perception du monde et de Dieu.

À noter que la science des religions n'a pas toujours échappé à ce type de classifications simplistes lorsqu'il a été question de religions primitives – par rapport à qui ou à quoi ? d'animisme – comme si toute religion ne comportait pas une dimension animiste, de polythéisme hindou – alors que la majorité des hindous ont un dieu de prédilection. Aujourd'hui encore, la question, souvent posée de savoir si le bouddhisme est une religion ou une philosophie, présuppose une définition occidentale de la religion comme aussi d'ailleurs de la philosophie et du rapport qu'elles entretiennent.

Est-ce à dire pour autant que nous sommes condamnés à approcher l'autre par exclusion, selon l'inclination naturelle de la tradition occidentale pour qui TU est contre MOI, ou par assimilation selon la tendance dominante de la tradition orientale pour qui TU est comme MOI ? Je le crois d'autant moins qu'aucune de ces deux voies ne fait droit à l'altérité qui s'impose à tout observateur un tant soit peu attentif à la réalité de la vie religieuse comme d'ailleurs de la nature humaine. C'est en tout cas ce que je voudrais montrer en abordant successivement 1) la place de quelques étrangers célèbres dans la Bible hébraïque, 2) la diversité de la perception de Jésus dans le christianisme primitif, 3) les mécanismes de l'approche exclusive et finalement 4) un plaidoyer pour une identité partagée. Je citerai à cet égard Jacques Stewart lors du 10e anniversaire de la 1ère rencontre d'Assise célébré à Paris en 1996 : "Le dialogue interreligieux est la démarche attendue et nécessaire de celles et ceux qui ne font pas de leur appartenance confessionnelle une forteresse, qui ne tirent pas une autorité de droit sur les autres... et qui ne considèrent pas la confession des autres comme une menace pour leur propre identité".

Quelques étrangers célèbres de la Bible

La Bible hébraïque atteste d'une double attitude à l'égard des personnes qui n'appartiennent pas au peuple d'Israël : d'une part accueil de l'étranger et d'autre part mise en garde contre les cultes étrangers. L'émigré, fréquemment associé à la veuve et à l'orphelin dont la vie relationnelle se trouve sévèrement entravée et l'identité ébranlée, doit non seulement être accueilli mais des droits lui sont expressément reconnus afin de lui permettre de vivre dignement au sein du peuple. La raison souvent invoquée est précisément l'expérience sinon l'identité partagée : Israël a été lui-même dans la situation de l'émigré lors du séjour en Égypte. À l'inverse, les prophètes sont particulièrement virulents à l'encontre des pratiques religieuses des païens, notamment les Cananéens qui ne sont pas particulièrement des étrangers mais dont l'idolâtrie semble avoir exercé un fort pouvoir d'attraction, au point de pénétrer à certaines époques jusque dans l'enceinte du Temple de Jérusalem. Pour tenter d'assurer une sorte d'immunité du peuple condamné à coexister avec les Baal et autres Achéra, le livre de Josué rapporte des récits de guerres saintes exterminatrices, dont on sait aujourd'hui qu'ils sont largement fictifs ; bien plus tard, au retour de l'exil babylonien, Esdras et Néhémie sont allés jusqu'à interdire formellement la pratique, apparemment courante, des mariages interethniques et donc interreligieux.

Il serait toutefois faux de limiter la perspective biblique à cet exclusivisme religieux. En effet, il est d'autres textes qui attestent de relations beaucoup plus étroites, y compris dans le domaine religieux, principalement au travers de grandes figures telles que Melchisédeq, Jéthro, Cyrus ou Job.

Melchisédeq

La rencontre d'Abraham et de Melchisédeq (Genèse 14, 18-24) revêt un relief particuliers dans la mesure où non seulement elle met en présence le patriarche avec le roi de Salem, prêtre patenté de la religion locale, mais atteste de la soumission d'Abraham, le nouveau venu dans la région, lequel verse la dîme du butin fraîchement acquis et, qui plus est, participe à un repas de communion dont le texte précise que les ingrédients, le pain et le vin, sont fournis par le grand-prêtre. Particulièrement remarquable est le serment prêté par le patriarche aux deux noms du Dieu de Melchisédeq et du Dieu d'Abraham, une juxtaposition que la traduction grecque des Septante a eu soin d'éviter. Qu'il s'agisse d'une tradition particulière où Abraham

apparaît sous les traits d'un chef de clan mêlé aux conflits politiques de la région n'ôte rien de son importance. Pour preuve, la figure de Melchisédeq réapparaît à deux reprises dans le texte biblique : dans le Psaume 110, David est appelé : "prêtre pour toujours à la manière de Melchisédeq" et au chapitre 7 de l'Épître aux Hébreux, Jésus Christ lui-même se trouve comparé à notre mystérieux personnage. C'est tout naturellement que les chrétiens ont vu dans ce repas une préfiguration de l'Eucharistie. De cet épisode, nous retiendrons que les barrières confessionnelles sont dépassées et le partage religieux possible sans qu'aucun des deux personnages ne perd son identité.

Jéthro

Jéthro, le beau-père de Moïse mérite aussi notre attention. En effet, il appartient à un peuple, les Madianites dont le livre des Nombres (chapitre 31) nous dit qu'il incarne tout ce que les prophètes dénoncent dans le paganisme comme tentation pour Israël, à savoir l'idolâtrie et la débauche avant de faire l'objet d'un anathème vengeur où les guerriers d'Israël tuent tout le monde jusqu'aux enfants, à l'exception des petites filles vierges et détruisent tous les biens, ce qui n'empêche pas que ce même peuple constitue à nouveau une menace après l'installation du peuple dans le pays de Canaan ainsi que le rapporte le chapitre 6 du livre des Juges. Selon le livre de l'Exode (chapitre 2), c'est chez ce peuple que Moïse trouve refuge après avoir tué un Égyptien, plus précisément auprès de Jéthro, lui aussi prêtre ; Moïse épouse sa fille Sipora – attestation de mariage interethnique sinon interreligieux – et garde ses troupeaux jusqu'à la manifestation du buisson ardent. De Jéthro, il est à nouveau question au chapitre 18, soit juste avant l'alliance du Sinaï. Accompagné de sa fille, dont Moïse est alors séparé, et de leur deux enfants, il vient rendre visite à Moïse et au peuple sorti d'Égypte. Après les salutations et embrassades d'usage, Moïse rapporte ce que Dieu a fait pour lui et son peuple et Jéthro confesse que le Dieu d'Israël est "plus grand que tous les dieux". Le lendemain, c'est Jéthro qui, devant les difficultés que rencontre Moïse à rendre la justice, prodigue des conseils pour une répartition des responsabilités que Moïse s'empresse de suivre.

Cyrus le Grand

Il est un autre personnage qu'il nous faut citer, c'est Cyrus le Grand, fondateur de l'empire perse, "roi des Mèdes et des Perses" selon le titre qu'il prend en 546 avant notre ère, lorsqu'il entreprend la conquête de tout le Moyen Orient et supprime les Babyloniens. Conquérant redoutable, il devint un souverain tolérant à l'égard des vaincus, y compris de leurs traditions religieuses. Cyrus, dont le nom apparaît une vingtaine de fois dans les textes bibliques, a ainsi restitué les objets du Temple de Jérusalem, pillé jadis par les troupes de Nabuchodonosor et autorisé le retour des exilés sur la terre que "le Dieu du ciel" leur avait donnée, ainsi qu'il est dit dans le 1er chapitre du livre d'Esdras. Ce qui nous intéresse plus particulièrement, c'est que le Second Esaïe voit dans Cyrus un instrument du Tout-Puissant qui façonne le destin des peuples et des rois. Davantage, dans la bouche du prophète, il est le berger qui accomplit la volonté de Dieu et même son oint ou messie qu'il a explicitement choisi, dont il soutient les actions et à qui il se fait connaître comme le Dieu unique (Esaïe : chapitre 45). Aucune trace d'exclusivisme, mais au contraire une vision audacieuse qui élargit la perspective d'Israël à l'échelle du monde et fonde un strict monothéisme qui concerne tous les peuples : "C'est moi qui suis le SEIGNEUR, il n'y en a pas d'autre, moi excepté, nul n'est Dieu" (Esaïe 45,5). Pas trace non plus de syncrétisme ou de compromis : s'il n'y a qu'un Dieu et un seul, c'est à lui que, sous des noms différents et par des voies diverses, tous s'adressent.

Job

Job est une autre figure qui transcende toute appartenance ethnique et religieuse. Si la tradition juive a fait de lui un Araméen, d'autres situent Ouç, sa patrie, du côté d'Edom, en tout cas ses interlocuteurs sont les uns édomites et les autres arabes. Son origine est très certainement antérieure à la tradition d'Israël et rien dans son livre n'évoque la Torah de Moïse, le Temple de Jérusalem ou le message des prophètes. Au contraire, Job apparaît comme l'archétype du croyant, intègre et droit, craignant Dieu et s'écartant du mal dont le prophète Ezéchiel vante la justice (chapitre 14, 14 et 20) et l'épître de Jacques (chapitre 5,11) la constance dans la foi, conformément à la formule souvent citée : "Le SEIGNEUR a donné, le SEIGNEUR a repris, que le nom du SEIGNEUR soit béni !" (Job 1, 20). Il faut dire que le thème en débat de l'épreuve et de la souffrance injuste situe la problématique sur le plan de l'existence humaine en général et la pratique religieuse scrupuleuse dont fait preuve Job ne sert qu'à souligner le caractère arbitraire des malheurs qu'il subit. Avec Job, on est à un carrefour du Proche-Orient ancien : on a ainsi rapproché la plainte de Job d'autres témoins de la littérature égyptienne ou mésopotamienne tels que le "Dialogue du désespéré" ou le "Chant du juste souffrant". Certes, il s'adresse à Dieu en utilisant le nom propre communiqué à Moïse, mais il ne fait pas de doute que la cour céleste avec la participation du Satan que l'on trouve dans le prologue en prose doit plus à la théologie iranienne qu'à la stricte tradition deutéronomiste.

Quelques figures féminines

Pour compléter cette évocation et faire droit à des figures féminines sur lesquelles la Bible est infiniment plus discrète, il y aurait lieu de mentionner l'arrière-grand-mère de David, Ruth la Moabite qui a son livre dans la Bible, elle qui fait tout ce qu'il faut pour épouser Booz de Bethléem ; ou encore la fameuse reine de Saba venue de Midi pour tester la sagesse de Salomon et à laquelle Jésus lui-même fait allusion dans les Évangiles (Matthieu 12, 42 et Luc 11, 31). Les uns situent son origine du côté du Yémen et les autres du côté de l'Éthiopie, attestant dans tous les cas de larges échanges entre l'Israël biblique et le monde qui l'entoure. L'évocation de ces différents personnages n'a d'autres buts que de nous inciter à relire la Bible, non seulement sous l'angle de l'exclusion de ceux qui se trouvent en dehors du peuple choisi par Dieu mais aussi de l'ouverture et de l'échange interculturel et interreligieux au nom d'un Dieu qui transcende les barrières humaines, ainsi que l'exprime Esaïe (19,24) : "Bénis soient l'Égypte mon peuple, l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon patrimoine !"

La diversité des perceptions de Jésus

Après ces hôtes étrangers de la Bible hébraïque, il convient de nous arrêter à la figure centrale du christianisme qu'est Jésus Christ. Dans quelle mesure la référence à Jésus parle-t-elle en faveur ou à l'encontre d'une ouverture à celui qui est différent ? La question est d'importance dans la mesure où c'est au nom de la fidélité due au fondateur et à son enseignement qu'un bon nombre de chrétiens, spontanément ou à leur corps défendant, se considèrent comme appelés à s'en tenir à une attitude exclusive vis-à-vis des fidèles d'autres religions, de leurs pratiques ou de leurs doctrines. Depuis l'introduction du dialogue dans le cadre du Conseil Œcuménique des Églises lors de la Ve assemblée générale de Nairobi en 1975 avec son thème révélateur « briser les barrières », combien de fois n'a-t-on pas cité la parole de Jésus dans l'Évangile selon Jean (14, 6) : "Je suis le

chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi." ou encore celle de Pierre et de Jean rapportée dans le livre des Actes des Apôtres (4, 12) : "Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en Jésus car aucun autre nom sous le ciel n'est offert aux hommes" ?

Si l'on se tourne vers l'attitude et les paroles de Jésus, force est de constater que la question des relations avec les adeptes d'autres religions ne fait simplement pas partie de ses préoccupations, étant donné qu'il restreint explicitement sa mission aux enfants d'Israël. Lorsqu'il rencontre des étrangers comme un centurion romain (Marc 7, 1-10) ou une Cananéenne (Marc 7, 24-30), il ne pose aucune barrière et n'a en vue que l'individu et sa foi, dont on serait d'ailleurs bien en peine de donner le contenu sous la forme d'un credo. Le dialogue qui se rapproche le plus d'une rencontre interreligieuse a lieu avec une Samaritaine au puits de Jacob, à proximité de l'actuelle Naplouse. Cette femme lui demande quel lieu il convient de choisir pour adorer Dieu : Jérusalem ou le Mont Garizim ; à cette question posée en termes d'exclusion, reflet de la vieille querelle entre Juifs et Samaritains, Jésus a cette réponse étonnante qui renvoie dos à dos les prétentions des deux parties : "L'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité" (Jn 4, 23). En affirmant dans la même réponse que le salut vient des Juifs, Jésus atteste clairement de son appartenance juive, tout en s'inscrivant dans une perspective d'ouverture aux autres qui n'exclut personne ; il invite chacun à dépasser l'héritage religieux de sa communauté pour accéder à Dieu par delà les données de la tradition, si importantes et respectables soient-elles. Jésus se détourne de la confrontation "ou toi ou moi" pour se tourner vers un avenir dont il affirme qu'il a déjà commencé.

D'une manière plus générale, l'attitude exclusive souvent adoptée par les chrétiens se trouve en porte-à-faux avec la diversité qui a prévalu à la naissance du christianisme, à commencer par la présence de quatre évangiles – et non un seul comme le voudraient les musulmans – garants de la légitimité d'une variété de regards portés sur le même Jésus. La grande diversité des titres mêmes que les premiers chrétiens ont donné à celui qu'ils considéraient comme leur Maître et Sauveur, empruntés au vocabulaire de la tradition juive, de la culture hellénistique ou des religions ambiantes, est une autre indication qui va clairement à l'encontre d'une interprétation monolithique de la personne et de l'action de ce Jésus de Nazareth.

D'avantage, nous savons bien aujourd'hui que la diversité du christianisme naissant ne s'arrête pas aux limites du Nouveau Testament où Paul ne dit pas exactement la même chose que Pierre ou Jacques, ni Luc la même chose que Jean. L'existence de différents courants est une réalité avérée qui se reflète dans l'abondante littérature dite apocryphe parvenue jusqu'à nous, depuis les Ebionites et autres courants demeurés à l'intérieur du judaïsme jusqu'aux gnostiques de Nag Hammadi en passant par les écoles rattachées à Paul, à Jean ou à d'autres apôtres sur lesquels nous n'avons qu'une information lacunaire (1). Avant d'être un selon la volonté de l'empereur et des conciles à partir du IV^e siècle, le christianisme a été pluriel. Son unité acquise au prix des anathèmes – toujours remise en cause et contestée dans les faits – est une reconstruction *a posteriori* au nom d'une orthodoxie qui a fini par s'imposer avec la reconnaissance politique de l'Église chrétienne. Elle participe d'une vision idéalisée de l'Église chrétienne qui aspire à l'unité de la foi sans jamais la réaliser pleinement. La meilleure illustration en est donnée par la légende selon laquelle les apôtres se sont réunis pour se mettre d'accord sur le message à proclamer avant de partir chacun de son côté. Le prix à payer a été non seulement l'exclusion de multiples mouvements jugés hérétiques ou sectaires, mais un monolithisme doctrinal et un exclusivisme qui ont conduit à la séparation d'Églises aujourd'hui en voie de réconciliation.

L'exclusion comme principe herméneutique

Ce qui précède suffit à montrer tout à la fois la prédominance de l'approche exclusive qui tend à rejeter l'autre ou à l'enfermer dans des catégories caricaturales et les éléments d'ouverture à la diversité qui font que l'exclusion ne saurait être considérée comme la seule réponse possible dans une perspective biblique et théologique. On peut même discerner un conflit entre le monolithisme affirmé sur le plan des principes par les gardiens de l'identité et la dure réalité des faits qui a toujours imposé une forme ou une autre de diversité, telle que la présence et les échanges avec la culture environnante de l'ancien Israël ou la variété et les tensions au sein d'un christianisme naissant.

Il ne s'agit pas de contester la nécessité de fixer des limites entre ceux qui s'engagent dans une voie et ceux qui ne le font pas ou qui travestissent l'orientation initiale, mais bien de s'interroger sur la rigueur de cette limite qui a conduit à certaines périodes jusqu'à l'exil, l'emprisonnement et la mort, et de manière générale sur les mécanismes sous-jacents à la dynamique d'exclusion telle qu'elle a prévalu dans la tradition chrétienne. Pour citer Voltaire dans son dictionnaire philosophique : "De toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus la tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes".

Parmi les éléments qui me paraissent avoir été décisifs, il en est trois que je voudrais particulièrement mettre en évidence parce qu'il correspondent à mon propre cheminement personnel : la logique grecque du tiers exclu, le rapport au pouvoir politique et une conception doctrinale de la vérité.

Le principe du tiers exclu

Par principe du tiers exclu, j'entends la règle qui veut que si une proposition est vraie, son contraire est nécessairement faux, il n'y a pas de 3^e terme possible. Cette logique à deux termes qui doit beaucoup à Aristote a longtemps prévalu en Occident même si elle se trouve aujourd'hui mise en question notamment parce qu'elle écarte la catégorie de l'indécidable, particulièrement importante lorsque l'on aborde l'infini. Elle est aussi à mettre en relation avec la logique orientale du *yin* et du *yang* selon laquelle, deux choses peuvent s'opposer à un premier degré et se révéler complémentaires à un second degré, comme le jour et la nuit, l'homme et la femme. Il y a tout lieu de se demander si cette logique de l'un et de l'autre n'est pas mieux appropriée dès lors qu'il s'agit de parler de Dieu ou de l'absolu ?

Le rapport au pouvoir

Le second élément est le rapport au pouvoir. En effet, il ne fait guère de doute que dans l'histoire du christianisme un important tournant est pris à partir du IV^e siècle avec la reconnaissance de l'Église par l'empereur Constantin. Dès lors l'unité devient un

impératif politique autant que religieux et tout est mis en œuvre pour définir le plus strictement possible une orthodoxie contre toutes les variantes possibles, non seulement les déviations majeures telle Arius qui rejette l'incarnation mais les interprétations de la double nature du Christ. Il est significatif de constater qu'après le Concile de Chalcédoine en 451, nombre d'Églises qui n'appartiennent pas au monde culturel hellénistique et ne parlent donc pas grec mais syriaque, copte, éthiopien ou arménien se trouvent en dehors du consensus adopté par les pères du concile.

La conception doctrinale de la vérité

Le troisième élément me semble-t-il est la priorité quasi absolue accordée particulièrement dans l'Occident chrétien, mais globalement dans le christianisme, à la formulation doctrinale, que ce soit sous la forme d'un credo dont chaque mot est savamment pesé ou celle de l'élaboration théologique. Une comparaison avec les autres traditions religieuses est tout à fait révélatrice à cet égard ; aucune ne fait à ce point de l'aspect doctrinal le critère de la fidélité ou de l'infidélité. Il en découle une perception de la vérité comme une réalité figée, quasi immédiate, à prendre ou à laisser. Laissant de côté toute la dimension personnelle et relationnelle, la foi elle-même a parfois été réduite à une ensemble de propositions auxquelles il convenait de souscrire.

La conséquence d'une telle approche a été la dénonciation des hérésies qui trahissent la bonne doctrine, la chasse aux sectes qui détournent les fidèles de la seule vraie communauté. Parmi les instruments favoris, il faut mentionner ici la dispute et l'anathème. La dispute vise à imposer la vérité par l'argumentation, ce qui s'est rarement révélé efficace au point que l'appui du pouvoir politique a le plus souvent déterminé la conclusion des débats. De leurs côtés, les conciles œcuméniques ou régionaux ont usé et abusé de l'anathème à l'endroit des menaces extérieures, des courants intérieurs et même des Églises sœurs, comme le grand schisme d'Orient et d'Occident.

Qu'il ne s'agisse pas là d'une fatalité inhérente à la foi chrétienne, on en a l'indication la plus claire avec la naissance du mouvement œcuménique au XXe siècle, lequel conduit à voir en l'autre la part de vérité qui est la sienne et, avec des avancées et des résistances, conduit à des révisions aussi déchirantes que la levée des anathèmes entre les Églises catholique et orthodoxe ou la déclaration commune des catholiques et des luthériens, relative à la justification par la foi. Il n'a échappé à personne qu'à la différence de ces prédécesseurs, le concile de Vatican II, celui-là même qui a encouragé l'œcuménisme et ouvert la porte au dialogue interreligieux a renoncé à toute forme d'anathèmes. De manière générale, l'ouverture aux frères et sœurs proches dans la foi a souvent servi de préparation au dialogue avec les plus lointains, ne serait-ce que parce que l'on y découvre la possibilité et la nécessité de vivre avec l'autre dans le respect des différences sans pour autant perdre de vue ce qui est commun.

Plaidoyer pour une identité partagée

A l'identité figée et exclusive qui caractérise une part importante de l'histoire du christianisme et qui répond à l'attente d'un certain nombre de personnes et de communautés qui se refusent au risque de la rencontre, je préfère ce que j'ai appelé provisoirement l'identité partagée ; partagée dans le sens où j'ai besoin d'autrui pour construire ma propre identité, mais partagée aussi dans le sens où l'identité des uns et des autres contient des éléments communs plus ou moins importants. Dans le premier cas, je prends conscience de qui je suis, de mon enracinement comme de mes potentialités précisément au contact de personnes qui n'ont pas la même histoire ni la même vision des choses. Dans le second cas, il n'y a pas de mur qui sépare hermétiquement l'identité des uns et des autres, mais des passerelles qui tiennent autant à l'humanité commune qu'à l'engagement religieux et permettent la communication entre les uns et les autres. L'identité partagée est aux antipodes du repli identitaire de type fondamentaliste, intégriste ou nationaliste qui fait son chemin dans la plupart des grandes traditions religieuses confrontées au village planétaire de la globalisation.

Cette identité partagée que j'appelle de mes vœux pour l'avoir progressivement découverte au cours de mes différentes rencontres interreligieuses et interculturelles au fil de mon engagement dans le dialogue, je la caractériserai en cinq points que je propose en guise de conclusion, provisoire et ouverte à la discussion :

C'est une identité plurielle dans le sens où je ne suis pas d'un seul tenant, où je ne me laisse enfermer pas plus dans mon identité confessionnelle que dans mon identité nationale, culturelle, sociale ou familiale. En fait, toutes ces données façonnent mon identité et en même temps constituent des éléments d'identification, partielle mais réelle, avec les autres personnes qui m'entourent.

En second lieu, c'est une identité en devenir dans la mesure où mon identité se construit au cours de chaque rencontre, de chaque nouvelle expérience. Fondamentalement, je ne suis pas le même et ma foi n'a pas exactement les mêmes contours aujourd'hui qu'il y a 20 ans. Davantage la foi chrétienne varie grandement selon qu'elle est vécue en Orient ou en Occident, au XVIe ou au XXIe siècle, parmi les pauvres ou les nantis.

En troisième lieu, c'est une identité solidaire qui établit des liens plutôt qu'elle n'isole des personnes qui n'ont pas la même étiquette ou appartenance. Elle me rend partenaire alors que si souvent je suis tenté de me comporter en partisan d'une cause, d'une communauté, d'une culture ou d'une vision du monde. Partenaire signifie que je suis prêt à apprendre d'autrui qui n'est pas d'abord un concurrent à écarter mais un alter ego à soutenir et encourager dans sa propre quête.

En quatrième lieu, c'est une identité exposée qui ne cache pas ses convictions, ses joies et ses déceptions, sans pour autant se donner comme détentrice de la vérité. Au contraire, le témoin demeure au service d'une réalité qui le possède et l'anime plus qu'il ne la possède ; une vérité qui ne se laisse pas enfermer dans des formules et qui n'exclut pas le test du regard et de l'interpellation d'autrui.

Enfin, c'est une identité en quête de réalisation, à la manière du pèlerin qui a conscience qu'il a encore du chemin à parcourir avant d'arriver au but ; qu'il n'y a d'autres possibilités que de procéder par étapes. L'identité est partagée dans l'exacte mesure où elle est ouverte sur un devenir, sur un au-delà qui, s'il est promis et attendu, n'est pas jamais entièrement donné. N'est-ce pas cette distance entre la réalité et la promesse qui interdit toute absolutisation de ma perception de la vérité et instaure un espace pour le partage ?

Notes :

1. Voir récemment traduit en français, Gregory J. Riley : Un Jésus plusieurs Christs. Essai sur les origines plurielles de la foi chrétienne. Genève, Labor et Fides, 2002.

Vers nous-mêmes par l'intermédiaire de l'autre

Wesley Ariarajah, professeur de théologie oecuménique à l'Université de Drew aux États-Unis, réfléchit sur le regard que les croyants de diverses religions portent sur les "autres". Il suggère que ce regard est déterminant pour l'avenir de l'humanité car une attitude déficiente vis-à-vis de "l'autre" conduit inévitablement à la violence.



L'une des caractéristiques importantes qui sépare l'humanité du reste du règne animal est la prise de conscience de soi. Notre capacité de réfléchir sur la nature, le but et la destinée de nos propres vies contribue à la complexité qui caractérise la pensée et les relations humaines ; ce fut la force motrice des hauts et des bas de notre civilisation. Qui sommes-nous ? – en relation à nous-mêmes, à nos voisins, et à la Réalité qui se trouve derrière l'univers ? Cette question a donné naissance aux traditions philosophiques et religieuses qui à la fois unissent les communautés humaines et les séparent les unes des autres. Voilà la raison pour laquelle, lorsque nous tentons d'encourager le dialogue, la réconciliation, et la paix au sein des traditions religieuses, il nous faut remonter à certains des enjeux fondamentaux qui sont au cœur de la vie religieuse et de ses expressions. Ce que nous espérons explorer ici est le concept de "l'autre". Qui sommes-nous en relation à "l'autre" du point de vue religieux ?

Origines des traditions religieuses

Selon les principes employés dans la classification, on peut classer les religions de plusieurs manières. Il est évident que parmi les experts dans le domaine religieux, il y a d'énormes différences tant dans la classification que dans la définition des traditions. Le penseur bouddhiste japonais, Masao Abe, reprenant Gustave Mensching, classe les traditions religieuses en trois groupes. Sa classification fournit une entrée en matière utile à notre discussion concernant les problèmes auxquels font face les traditions religieuses dans leurs rapports respectifs. (1)

Ce que l'on nomme habituellement traditions religieuses "primitives", "traditionnelles" ou "de la nature" constitue la première variété. Ce sont notamment les traditions religieuses africaines, celles des peuples indigènes des Amériques, et de nombreuses religions tribales d'Asie. Les traits les plus importants de ces religions, c'est qu'elles n'ont pas de fondateur et qu'elles n'ont pas d'origine connue. Elles incarnent la réaction d'une population aux mystères dont elle se sent entourée ; humains, nature et Divin se situent en continuité. Dans cette optique, on ne fait pas la distinction entre religion, culture, coutumes et modes de vie. Ceux-ci constituent au contraire une réalité unifiée par la tradition, les rites et un sens communautaire profond.

Parmi les adhérents à ces traditions religieuses, il y a des "tribus", des "peuples", et des "nations" autres avec qui on peut être en conflit à propos de l'usage des terres, du droit à certaines voies navigables, de la possession de biens comme le bétail ou d'autres formes de "richesse". Pourtant les différences ne se situent ni au niveau des perceptions religieuses ni au niveau des allégeances. En fait, les membres de ces traditions religieuses ne considèrent pas leurs modes de vie en tant que "religions" et c'est pourquoi le concept de "l'autre du point de vue religieux" y est inexistant. Aucune guerre n'est menée pour motif religieux.

La deuxième variété de religions, identifiée par Abe, est ce qu'il appelle les "religions ethniques" dans lesquelles la religion et l'ethnicité vont largement de pair. Les exemples les plus frappants sont de toute évidence le lien qui unit le confucianisme au peuple chinois d'une part et celui qui unit le shintoïsme au peuple japonais d'autre part. Il est vrai bien sûr que, de nos jours, il est des Chinois qui ne sont pas confucéens et des Japonais qui ne sont pas shintoïstes. Il reste pourtant que le confucianisme et le shintoïsme ont un lien très proche et inaliénable avec ces peuples respectifs et leurs cultures.

Nous retrouvons également ce type de compréhension de soi sur le plan religieux au sein du christianisme dans la tradition orthodoxe, où des expressions comme Orthodoxes russes, Orthodoxes grecs, Orthodoxes coptes etc., trahissent par leur nom même l'identité ethnique, nationale et culturelle de leurs adeptes. Ces expressions religieuses ethniques n'ont pas non plus beaucoup de difficultés avec "l'autre du point de vue religieux", parce qu'elles ont des définitions fermées d'elles-mêmes qui n'empiètent pas sur l'identité de l'autre. Cet "autre religieux" ne devient dangereux que s'il viole ou menace l'unité d'une population, bâtie sur cette compréhension de soi. Ces religions ethniques s'exposent à maintes influences de l'extérieur, mais celles-ci sont largement absorbées et intégrées dans le déroulement de leur vie religieuse et culturelle.

Mais la question de "l'autre du point de vue religieux" devient un thème crucial dans le troisième groupe de religions, appelé par Abe les "grandes religions du monde". Ces dernières se distinguent des deux précédentes par quatre caractéristiques. En premier lieu, par la clarté de leur origine. Il s'agit généralement d'une figure charismatique qui apporte un nouveau "message" ou "enseignement". En deuxième lieu, ce message ou enseignement est fréquemment basé sur une expérience religieuse intense du "leader" qui est considérée comme une "révélation" sous une forme ou sous une autre. Ainsi, Moïse, le Bouddha, Jésus-Christ et le prophète Mahomet, par exemple, ont commencé un ministère d'enseignement qui prenait sa source dans l'intensité de leurs propres expériences spirituelles. Une troisième caractéristique, très importante pour notre discussion, est le fait que leurs messages sont considérés, dans un sens ou dans un autre, comme "uniques" et "universels". Leurs fidèles croient souvent qu'ils "remplacent", "dépassent" ou "fournissent" une "alternative" aux traditions religieuses sortantes. Enfin, se basant sur le caractère unique et universel de leur message, ces religions deviennent missionnaires et cherchent à répandre leurs messages parmi des nations, cultures, et populations ethniquement hétéroclites. Et, dans le but de préserver la pureté des messages originels, alors même que ceux-ci sont véhiculés parmi un grand nombre de cultures et de traditions, ils tendent à développer des structures strictes du pouvoir, en s'appuyant souvent sur leurs écritures. Ainsi les intuitions premières sont préservées. Revêtir ces messages de doctrines et de dogmes qui résistent au changement les protègent encore davantage.

Les germes conflictuels inhérents aux "Grandes Religions du Monde"

La description ci-dessus nous montre déjà les germes éventuels de conflits inhérents au troisième groupe de traditions religieuses. Trois champs possibles de conflit se détachent. Primo, le fait de prétendre, ouvertement ou par insinuation, qu'un message est "unique", "universel", "final", une "promesse divine" ou le "seul vrai" moyen de comprendre la réalité, annihile ou met en question les autres moyens par lesquels d'autres ont pu saisir la réalité. Cette revendication met immédiatement les autres sur la défensive. Dans le cas du judaïsme, ceci est exprimé par la conviction que le peuple a été tout spécialement "élu" ou "mis à part" pour devenir une "lumière pour les nations". Dans le cas du bouddhisme, du christianisme et de l'islam, la conviction du caractère unique et de l'universalité de leur message les pousse à "partager" celui-ci aux autres. À leurs yeux, une "obligation missionnaire" est liée à leur foi. Ils peuvent même prétendre que ce désir de partager le message provient d'une attitude "d'amour" et "de compassion" envers autrui. L'histoire montre que l'expansion missionnaire de ces traditions comporte des récits à la fois de profonde compassion et de brutalité inouïe.

En deuxième lieu, la propagation des grandes religions du monde a été ressentie par les traditions religieuses "ethniques" et "de la nature" (pour autant qu'on puisse les nommer ainsi) comme perturbatrices au sein de leurs communautés et comme une véritable offense envers leurs cultures et leurs modes de vie. Ainsi, de nos jours, de nombreux peuples indigènes des Amériques considèrent l'arrivée du christianisme parmi eux comme le début d'un génocide culturel. Les missionnaires les invitaient non seulement à accepter le nouveau message mais également à couper les ponts avec leur communauté et à renoncer à leurs coutumes, pratiques rituelles et traditions ancestrales pour les remplacer par de nouvelles.

Ceux qui ont accepté le nouveau message, par exemple un Chinois musulman, un Japonais chrétien ou un Allemand bouddhiste, sont devenus membres de minorités étrangères à leurs communautés respectives. Dans un certain sens, les autres les considèrent souvent comme ayant "trahi" ou s'étant "égarés" de leur ancrage spirituel et culturel.

En troisième lieu - et c'est peut-être le point le plus important pour notre discussion -, par la nature même de leur prétention exclusive à la vérité, elles deviennent des concurrentes les unes pour les autres. Elles se mettent à regarder leurs traditions respectives comme des voies mutuellement exclusives pour l'appréhension de la réalité. S'il se fait qu'elles sont géographiquement proches l'une de l'autre, leurs relations deviennent polémiques, engendrant souvent conflits ou guerres. C'est ainsi que, peu après sa naissance, le christianisme s'est retrouvé dans une relation conflictuelle avec les fidèles de la tradition juive. Des persécutions, des malentendus, des récriminations mutuelles et beaucoup de souffrances ont marqué cette relation dans le passé. Pareillement, même si le Prophète a tenté d'aménager une place pour les "peuples du livre" au sein de la compréhension que l'islam a de lui-même, le zèle missionnaire aussi bien musulman que chrétien nous a laissé avec un lourd passif historique. De la même manière, au Moyen-Orient, la revendication des terres de la part des Juifs, qu'ils fondent également sur une "révélation" ou "promesse", a été au cœur du conflit entre juifs, chrétiens et musulmans.

En d'autres mots, les grandes religions du monde aussi bien que les autres traditions religieuses qui fondent leur prétention de validité sur des "révélations", sont programmées pour engendrer des conflits. Inévitablement, ils se marchent sur les pieds. La manière même dont elles se définissent implique l'exclusion de l'autre.

Il est vrai qu'à certaines périodes de l'histoire, ces traditions religieuses ont coexisté en paix. Néanmoins, la longue histoire de conflits entre elles et les tensions persistantes aujourd'hui ont amené beaucoup à remettre en question la validité et l'utilité des religions pour être des forces motrices de paix et de réconciliation dans la communauté humaine.

Bien que le rapport entre religion et conflit soit complexe, touchant des réalités sociales, politiques et économiques, beaucoup voient les traditions religieuses comme instigatrices plutôt que comme une aide dans des situations de conflit. De toute façon, des voix s'élèvent de plus en plus pour nous inciter à prendre très au sérieux le rôle que jouent les traditions religieuses dans des situations conflictuelles.

Les enseignements religieux favorisent-ils la violence ?

On discute beaucoup la question de savoir si la violence fait partie inhérente de la nature humaine. Certains trouvent que c'est le cas et que c'est aux traditions religieuses de modérer la violence de cette nature par un enseignement moral et des pratiques spirituelles. Il est vrai que la plupart des religions, au niveau de l'enseignement moral du moins, interdisent la violence. C'est pourquoi toute violence liée à la religion est considérée par d'aucuns comme une déformation par rapport aux enseignements et aux intentions authentiques de ces traditions religieuses. Cette vision, cependant, a été fortement contestée.

"Il est trop facile, dans un souci apologétique", écrit François Houtart, "de prétendre que le fond des religions est essentiellement non-violent et que ce sont les êtres humains qui, individuellement ou collectivement, les détournent de leur sens vrai." Selon lui, "on peut trouver les racines de la violence au cœur même du religieux », et c'est « la raison pour laquelle les religions peuvent si facilement servir de vecteurs aux penchants humains à la violence". (2)

Si on les examine de plus près, la violence symbolique dans les systèmes sacrificiels, les distinctions tranchées entre le bien et le mal, avec les tableaux colorés de combats cosmiques, la revendication de territoires déjà habités par d'autres, la violence tolérée comme faisant partie de l'expansion missionnaire, la violence du jugement dernier et des châtiments qui y sont liés, tout cela met en évidence la violence inhérente aux systèmes religieux. Mark Juergensmeyer, dans son livre intitulé *La terreur dans l'esprit de Dieu*, relie les actions de violence concrète et les événements terroristes actuels à l'enseignement religieux de base dans un certain nombre de traditions religieuses. Il en conclut : "Nous avons vu comment certaines idées religieuses et le sens de la communauté religieuse ont imprégné les cultures de violence qui ont donné naissance au terrorisme ; comment le drame religieux est venu à point nommé sur la scène du théâtre terroriste ; à quel point les images de martyr, de satanisation et de guerre cosmique ont marqué les idéologies religieuses ; et combien ces mêmes images, ces mêmes idées ont été des agents vecteurs de pouvoir social, d'orgueil personnel, et de légitimation politique". (3)

Il fait également remarquer qu'une grande part de la violence religieuse a une portée "symbolique" et s'accompagne de "l'affirmation forte d'une justification morale et d'un absolutisme persistant, caractérisée par la ferveur qui anime l'engagement des activistes religieux dans la perspective transhistorique de leurs finalités". (4)

Nous n'avons pas l'intention ici, de discuter en détail la nature de la relation complexe entre religion et violence. Ce qui importe pour notre propos, c'est de noter les différentes façons dont "l'autre du point de vue religieux" peut se concevoir et comment cette conception contribue au développement des relations entre les différentes communautés religieuses. Il est important aussi de remarquer que les trois traditions religieuses les plus répandues dans le monde et qui constituent la plus grande partie de l'humanité contemporaine – à savoir, le bouddhisme, le christianisme, l'islam –, se retrouvent sous la rubrique des "Grandes Religions du Monde" qui, dans une mesure et une intensité variable, affirment posséder l'ultime vérité sur l'existence humaine et sa destinée.

L'"Autre" dans le monde contemporain

Comme on l'a vu plus haut, l'"autre" n'est pas un enjeu pour les religions de la nature ou les religions ethniques, tant que l'"autre" n'empiète pas sur leurs modes de vie. Les "religions du monde" pourraient aussi vivre en harmonie, comme cela fut le cas pendant des périodes de l'histoire où elles ont vécu en isolement mutuel ou dans un état de paix non-déclarée entre elles pour des raisons historiques particulières. Ce qui se passe aujourd'hui, c'est que les communautés humaines sont confrontées les unes aux autres comme jamais auparavant par les mouvements de population et les forces de la globalisation. Qu'il s'agisse de races, de groupes ethniques, d'entités culturelles ou de communautés religieuses, ils sont tous mis au défi de se côtoyer les uns les autres et de participer ensemble dans une série de domaines de la vie, notamment dans la vie économique et politique. Nous n'avons plus des pommes et des oranges, mais une "salade de fruits" de communautés humaines.

Il est bien possible qu'une bonne part de la tension entre communautés religieuses aujourd'hui vient de cette promiscuité forcée et de la nécessité pour elles de trouver des espaces sociaux, économiques, politiques et spirituels pour être elles-mêmes. C'est la tentative d'affronter cette réalité qui a mis le dialogue interreligieux à l'ordre du jour. D'où l'importance pour le travail de dialogue de réfléchir davantage sur les manières de concevoir "l'autre" en vue de faciliter la vie en société.

Manières de concevoir "l'autre"

Il y a deux écoles distinctes de pensée sur la conception de "l'autre", dans les discussions concernant le dialogue. Certains soutiennent que le but du dialogue est de réduire l'aliénation entre communautés en leur permettant d'aller au-delà du concept de "l'autre". Dans un dialogue authentique, disent-ils, il y a une fusion des horizons et l'on voit "l'autre" non comme une réalité distincte, mais comme une part de soi-même. Le but du dialogue interreligieux est de passer du "nous" et "eux" à un "nous" commun, dans lequel nous nous percevons nous-mêmes comme partie d'une seule communauté humaine. Dans cette perspective, nous embrassons "l'autre" et voyons "l'autre" comme une part de nous-mêmes. Ceci suppose la recherche d'une "spiritualité de l'inclusion" qui s'élève au-dessus des distinctions et des différences.

D'autres perçoivent une intimité si proche de "l'autre" comme à la fois irréaliste et injustifiée. D'après eux, ce qu'il nous faut développer, c'est une spiritualité qui respecte "l'altérité" de "l'autre". En d'autres termes, pour cette perspective, pluralité et différences entre communautés n'ont pas besoin d'être transcendées ou détruites. Pour ce groupe, le dialogue est une manière pour les communautés d'apprendre à apprécier leurs différences, à respecter le caractère distinct de chaque communauté et à cependant chercher les bases qui les aideront à vivre comme une "communauté de communautés". (5)

Les objectifs ultimes des deux perspectives, cependant, pointent dans la même direction, à savoir : trouver les voies et moyens pour permettre aux communautés humaines de vivre ensemble en paix et harmonie. Ce serait donc plus utile d'aller au-delà et d'examiner comment articuler le concept de "l'autre" et comment s'y référer dans la manière de bâtir la communauté.

Manières de répondre à "l'autre".

La réponse humaine à "l'autre" est aussi un phénomène complexe qui demande à être étudié en profondeur des points de vue sociologique et psychologique. L'histoire et la mémoire, les identités sociales et les besoins psychologiques jouent un rôle important dans les réponses d'une communauté à "l'autre". Les réalités économiques et politiques ajoutent encore à leur complexité. On ne peut isoler les dimensions religieuses et les séparer de la complexité inhérente au fait d'être une partie de la communauté humaine. Dès lors, tout ce que l'on peut espérer faire, c'est indiquer certaines des typologies possibles dans les réponses à "l'autre" et examiner leur rôle dans un monde pluriel du point de vue religieux.

"L'autre" comme une menace.

Un des problèmes qui parasitent les communautés humaines est la perception de "l'autre" comme menace. Inutile de développer à quel point cette réalité joue aujourd'hui au Moyen-Orient. La perception de la menace peut-être réelle ou imaginaire, mais elle est souvent basée sur des souvenirs et des revendications historiques qui amènent les communautés à s'exclure réciproquement. Les perceptions de menace sont aggravées par des réalités économiques et politiques. Il est difficile d'écarter les impressions de menace à moins que les communautés ne soient préparées à faire une "nouvelle expérience" de "l'autre". Proposer une telle expérience nouvelle de "l'autre" est, de fait, le but du dialogue, mais prendre l'initiative du dialogue est un effort à contre-courant, à cause des soupçons mutuels qui font étroitement partie de l'expérience de menace. Les vœux et revendications divergentes concernant la terre sur laquelle les deux communautés ont vécu depuis des siècles ne font qu'ajouter au problème. Dans de telles situations, au Moyen-Orient et ailleurs, "l'autre" se dégrade rapidement en "ennemi".

"L'autre" comme différent

Là où il n'y a pas d'expérience de menace, les relations peuvent être rendues difficiles par une insistance excessive sur les différences entre des communautés religieuses. Les relations entre chrétiens et musulmans, par exemple, ont été parasitées dès le début par l'insistance excessive sur les différences qui les séparent. La longue histoire d'accentuation des différences a conduit à une incapacité de s'écouter l'un l'autre avec compréhension et sympathie. Ainsi, bien que les chrétiens aient accepté volontiers plusieurs personnages comme prophètes, y compris plusieurs qui semblent avoir tenu un rôle mineur dans la bible hébraïque, ils ont eu une grande réticence à reconnaître le Prophète Muhammad comme prophète. En théorie, il n'y a rien dans le christianisme qui exclut des prophètes après l'époque de Jésus. La prophétie est un des dons mis en exergue dans l'Église des débuts.

De même, l'insistance excessive sur les différences a rendu impossible pour les musulmans de comprendre l'affirmation chrétienne de l'unicité de Dieu, malgré leur adhésion au dogme de la Trinité. Je ne suis pas en train de suggérer qu'il n'y a pas ici quelques vrais enjeux à prendre en compte, mais l'insistance excessive sur les différences a rendu difficile le processus d'écoute.

Percevoir les différences n'est pas mauvais. En fait, il est important de voir les différences et il ne serait guère honnête de camoufler nos différences au nom d'une quelconque unité facile. Toutefois, le dialogue interreligieux concerne précisément l'art de gérer nos différences. "Différent ne veut pas dire 'mauvais' ; ça veut simplement dire 'différent'" : c'est ce que j'affirme chaque année dans mon cours sur les religions du monde. Il y a beaucoup d'approches possibles des différences et de la pluralité qui les accompagne. La pluralité peut être ressentie comme une bénédiction ou comme une malédiction, comme un danger ou une opportunité, comme la réalité ou sa distorsion. Dans un sens très réel, le dialogue interreligieux est lié à une spiritualité qui nous rend capables de faire face à la pluralité et aux différences qu'elle entraîne.

"L'autre" comme l'alternative

Nous sommes nombreux à être conscients des difficultés croissantes en Inde entre chrétiens et musulmans d'une part et certains secteurs dans l'hindouisme d'autre part. Encore une fois, les enjeux ici sont terriblement complexes et en faire l'analyse dépasserait le cadre de cet exposé. J'aimerais cependant mettre à part un aspect du problème, à savoir le débat sur la conversion, pour illustrer ce qui est en jeu dans ce paragraphe. Chrétiens et musulmans considèrent la question de la conversion comme relevant des droits humains et religieux, et toutes les communautés, y compris la plupart des hindous, condamnent la violence qui a marqué le conflit.

Certains hindous accusent chrétiens et musulmans d'utiliser des méthodes immorales, telles que pression et coercition, en vue d'accroître leur nombre. Les musulmans et les Chrétiens rejettent ces accusations et considèrent la législation contre les conversions comme un refus de certains des droits humains fondamentaux. A leurs yeux, l'opposition aux conversions est une tentative hindoue pour préserver le système des castes si enraciné en Inde, la conversion étant la seule voie pour une personne de caste inférieure ou hors-caste d'échapper au système dans cette vie-ci.

Mais il est important de se confronter avec l'enjeu plus profond qui perturbe la cohérence du système de pensée hindou. L'Inde a bien sûr assisté à l'apparition de beaucoup de mouvements religieux au cours de sa longue histoire spirituelle et ce que nous appelons « hindouisme » est un ensemble de courants religieux qui embrasse des positions aussi diverses sur la Réalité Ultime que l'athéisme, le monothéisme, le polythéisme, le panthéisme, le panenthéisme, le monisme, et ainsi de suite... La diversité religieuse, et la possibilité pour quelqu'un de choisir la modalité religieuse la plus adaptée à sa propre recherche, de même que la possibilité de passer d'une appartenance à une autre se retrouvent toutes à l'intérieur de la compréhension hindoue de la vie spirituelle. Mais toutes ces situations sont vues comme faisant partie de la recherche commune à tous d'une relation entre les humains et la Réalité qui se trouve derrière l'univers.

Dans ce contexte, christianisme et islam sont les deux traditions religieuses en Inde qui jouent une note discordante dans la mesure où ils présentent leur tradition religieuse comme des alternatives strictes par rapport aux autres manières d'être et de croire. La prétention chrétienne d'avoir la "seule" voie du salut et la prétention musulmane d'avoir la révélation "définitive" vont à l'encontre de la nature même de la religiosité hindoue. En d'autres termes, on n'invite pas les hindous à envisager le christianisme et l'islam comme des réalités qui peuvent réhausser et enrichir la spiritualité hindoue et, si nécessaire, réformer les traditions sociales hindoues, mais comme des "alternatives" à leur tradition. Alors la question de l'hindou est : "Devons-nous soutenir ce qui cherche à nous détruire" ?

Nous sommes évidemment ici devant un enjeu difficile, parce qu'il touche à la compréhension que les traditions religieuses ont d'elles-mêmes. Mais tant le christianisme que l'islam doivent composer avec cette réalité dans un dialogue approfondi avec les Hindous et avec d'autres traditions qui ont des réserves concernant les missions et leurs buts. Y a-t-il une place pour le partage des vérités religieuses dans les relations interreligieuses ? Et si oui, sur quelle base et avec quelles intentions ?

"L'autre" comme partie de ma propre réalité.

Au sein de la tradition chrétienne, dans les vingt dernières années, on a beaucoup cherché comment traiter la réalité religieuse d'une manière qui prenne en compte la pluralité avec le sérieux qu'elle mérite. Cette discussion a pris place, pour une large part, dans la recherche d'une nouvelle théologie des religions et dans les essais pour développer des formulations christologiques qui s'écartent de la présentation du message chrétien comme "seule et unique" alternative aux autres formes de croyances. Dans la première période des discussions, cette recherche était classée sous les concepts larges d'"exclusivisme", "inclusivisme" et "pluralisme". Aujourd'hui, on a renoncé à ces catégories considérées comme inadéquates pour parler des positions extrêmement nuancées qui ont été élaborées.

Une des tentations dans ce débat, cependant, est d'inclure les autres traditions religieuses dans notre propre perception de la réalité, en utilisant notre propre terminologie. Cet exercice a une certaine légitimité, aussi longtemps qu'il s'agit de la réflexion religieuse interne d'une communauté qui cherche à intégrer sérieusement l'ensemble de la réalité dans son discours sur elle-même. Mais dans le contexte interreligieux, le respect de "l'altérité" de l'autre, en lui laissant le soin de se définir lui-même, est une discipline importante. Le dialogue ne consiste pas à disséquer ou à digérer l'autre. Il s'agit plutôt d'un "dia-logue", d'une conversation qui va de part en part, une conversation en recherche de vérité.

"L'autre" comme mon partenaire et compagnon de pèlerinage

On a dit qu'il faut trois attributs pour être une vraie personne de dialogue : "humilité, plus d'humilité et beaucoup plus d'humilité". Une telle assertion doit être considérée non comme un sentiment de type piétiste, mais comme une base théologique, spirituelle et pragmatique pour les relations interreligieuses. Il y a trois raisons qui appellent l'humilité de notre part :

- D'abord, même ceux dont les religions se basent sur des "révélations", devraient avouer qu'ils ne connaissent pas la "vérité totale" sur la Réalité qui nous entoure. Bien sûr, beaucoup de personnes religieuses peuvent prétendre, sur base de leur tradition religieuse, qu'elles ont une connaissance suffisante de la Réalité et de la destinée humaine pour pouvoir s'engager de manière définitive. Toutefois, aucune tradition religieuse ne peut prétendre avoir épuisé le mystère de l'existence dans sa totalité.

- Deuxièmement, et c'est peut-être le plus important pour notre propos, nous ne sommes pas directement impliqués dans l'expérience religieuse de l'autre, nous n'en avons ni connaissance ni expérience directes. Même si dans le passé, certaines traditions religieuses ont tiré des conclusions négatives sur les autres sur base de ce qu'elles affirmaient effectivement, nous sommes de plus en plus conscients de la non-pertinence de cet exercice. L'expérience religieuse de mon voisin et les engagements ultimes qu'il ou elle prend sur cette base ne peuvent que demeurer un mystère pour moi.

- Troisièmement, une pluralité durable semble être la matière même de la réalité. Toutes les tentatives humaines aux plans politiques et spirituels pour imposer l'uniformité et pour ramener toute la réalité à une unité gérable ont été déçues depuis les débuts de l'histoire. Si la pluralité est l'essence de la réalité, le réalisme exige que nous la prenions en compte de manière créative et proactive.

Vers nous-mêmes par l'intermédiaire de "l'autre"

Les considérations ci-dessus nous mettent au défi de trouver de nouvelles voies pour traiter avec l'autre, des voies qui contribueraient à la création d'une communauté humaine au sein de laquelle les traditions religieuses pourraient jouer un rôle créatif. Je voudrais préciser cinq points sur cet enjeu.

Voisins et non étrangers

Ce que la globalisation a fait de la communauté humaine, c'est qu'elle nous a rendus voisins les uns des autres, que nous le voulions ou non. Beaucoup de villes dans le monde sont devenues un rassemblement de quartiers interreligieux. Des gens qui nous étaient étrangers ont emménagé dans la maison à côté de nous et nous sommes réunis par la nécessité de nous occuper des problèmes de quartier. Il est évidemment possible d'encore traiter les voisins comme des étrangers et de nous isoler comme communauté religieuse par rapport aux autres. Ceci a été le cas avec des communautés qui ont vécu pendant des siècles dans des sociétés multi-religieuses. Il est devenu difficile aujourd'hui de protéger nos enfants en les empêchant de devenir amis avec des "étrangers" à l'école et dans les cours de récréation ou en empêchant nos jeunes adultes de tomber amoureux au-delà des frontières. Le refus d'accepter la réalité peut conduire à beaucoup de peine et de souffrance. Le dialogue nous rend capables de dépasser le stade d'une vie qui nie la réalité.

Partenaires et compagnons de pèlerinage

Ceux qui acceptent la réalité et commencent à y faire face se rendent compte progressivement qu'au niveau spirituel leurs voisins ne sont pas simplement des voisins, mais aussi des partenaires et des compagnons de pèlerinage dans un voyage spirituel. Un des phénomènes étonnants de notre époque est la manière dont des gens de diverses traditions religieuses sont en train de se découvrir comme des gens qui prient et qui croient, avec des histoires spirituelles qui leur sont propres. Jamais jusqu'à ce jour, il n'y a eu autant de connaissance réciproque des traditions croyantes des uns par les autres ; jamais

auparavant, il n'y a eu autant de partage de pratiques et de richesses spirituelles ; jamais auparavant, il n'y a eu autant d'initiatives et de groupes interreligieux. Au cœur de la conscience religieuse de notre temps, se déroule une révolution interreligieuse qui pourrait entraîner des changements remarquables dans la compréhension et la pratique de la religion telles que nous les connaissons aujourd'hui. Wilfred Cantwell Smith a raison de proclamer que "le monde est devenu irréversiblement interreligieux".

Correction mutuelle et enrichissement réciproque

La proximité et l'interaction entre communautés religieuses conduit aussi à une correction mutuelle, un enrichissement et une auto-critique. Les interactions humaines ne peuvent jamais rester neutres. Tous les engagements entre traditions religieuses fonctionnent de telle manière qu'ils placent un miroir devant chacune des traditions religieuses impliquées. Beaucoup d'enjeux comme, par exemple, des revendications exclusives de "vérité", la place de la femme dans la religion et la société, l'équilibre entre droits individuels et communautaires, la relation entre religion et État, le sens et la pratique de la mission, religion et violence, religion et écologie, liberté religieuse, etc., etc., sont soumis à examen non seulement dans les rassemblements multi-religieux, mais au sein même de chacune des communautés religieuses. Il n'y a aucun doute que l'impulsion pour s'engager dans ces explorations provient de la rencontre entre traditions religieuses. Le dialogue nous entraîne sur des terrains qui ne nous sont pas familiers et nous force à scruter des enjeux inexplorés dans nos traditions respectives. Dialogue et transformation sont profondément liés.

L'identité dans la relation.

Cette réalité appelle toutes les communautés religieuses à repenser l'enjeu de leur identité. Une grande part de l'identité religieuse est formée par l'isolement par rapport à nos voisins. Dans cette formation d'identité, il y a souvent une exclusion implicite de l'autre. Quelquefois ces identités se constituent même comme des identités rivales. La formation théologique chrétienne est souvent accompagnée d'une formation missionnaire qui s'élabore avec une perception particulière de "l'autre". Alors que certaines communautés travaillent sérieusement à guérir les mémoires, d'autres travaillent consciemment à perpétuer la mémoire. Ceci constitue un enjeu important, parce que la formation de l'identité religieuse est essentielle pour l'avenir de sociétés multi-religieuses. Si nous ne faisons pas des pas pour construire dans le cœur de nos enfants des identités-en-relation - la capacité de voir nos voisins comme une part inaliénable de nos propres vies -, nous condamnerons nos enfants à connaître les mêmes vicissitudes que celles dont notre génération a souffert.

Vers nous-mêmes par l'intermédiaire de "l'autre"

En fait, nous ne pouvons plus désormais définir nos traditions religieuses ou nous-mêmes sans l'autre. Les frontières qui nous ont séparés des autres ont commencé à s'éroder, et nous ne pouvons plus prétendre être les seuls à avoir quelque chose à dire sur la vie et sa destinée. Nous ne pouvons pas davantage ignorer le fait que nos destinées sont étroitement liées dans la vie sociale, économique et politique. Interdépendance est devenu le mot clé pour décrire le monde dans lequel nous vivons.

Au niveau religieux aussi beaucoup de choses ont changé. Le fait interreligieux est devenu tellement évident que, d'après Wilfred Cantwell Smith, nous assistons déjà à l'émergence d'une compréhension des traditions religieuses comme des simples "fils" dans la trame de "l'histoire religieuse commune de l'humanité". Bientôt les traditions religieuses n'auraient pas seulement besoin de se connaître les unes les autres ; elles auraient besoin les unes des autres pour leur propre renouveau et leur propre progrès. Comme on l'a dit : "Nous n'avons pas seulement besoin de connaître l'autre ; nous avons aussi besoin de l'autre pour nous connaître nous-mêmes". Le chemin vers nous-mêmes passe par les grandes routes et les chemins de traverse des autres vies.

Ceci ne signifie pas évidemment que nous n'aurions pas nos propres identités religieuses et que les traditions religieuses cesseraient d'exister comme entités distinctes. Bien plutôt, nous sommes mis au défi d'explorer les autres traditions de telle sorte que nous arrivions à une nouvelle perception de qui nous sommes et de la manière dont nous nous situons en relation avec les autres. Le poème souvent cité de T. S. Eliot sonne si vrai dans le contexte de l'expérience interreligieuse d'aujourd'hui :
Jamais nous n'arrêterons d'explorer,
et la fin de toutes nos explorations
sera d'arriver à notre point de départ
et de connaître ce point pour la première fois. (6)

Notes

1. Masao Abe, *The End of World Religions*, in *World Faiths Insight*, New Series, January 1984, pp.8-21.
2. « *The Cult of Violence in the Name of Religion : A Panorama* », in Wim Beuken and Karl-Joseph Kuschel (ed), *Religion as a Source of Violence* (London, SCM Press, 1997), p.1.
3. *Terror in the Mind of God – The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, University of California Press, 2000) p.216
4. *Ibid.*, p.217.
5. C'est la vision qui inspire le service de Dialogue du Conseil œcuménique des Églises, du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et bon nombre d'organismes inter religieux internationaux. Au cours de l'histoire cependant, il y a eu des essais pour « unir » les traditions religieuses ou trouver une « religion universelle » que toute l'humanité pourrait embrasser.
6. T.S. Eliot, « *Little Gidding* », in *Collected Poems* (London, Faber and Faber, 1963).

Professeur Ariarajah, riche de son expérience pastorale au Sri Lanka et de son expérience au sein du COE, a publié plusieurs livres qui sont devenus des références dans le domaine du dialogue interreligieux : – *The Bible and People of Other Faiths*, WCC Publications. Ce livre, destiné aux paroisses, montre comment on peut « relire » la Bible à la lumière des contacts avec d'autres religions. Il est traduit en douze langues dont le japonais, le coréen, l'indonésien, l'arabe, l'allemand, le suédois, l'espagnol et le swahili. – *Hindus and Christians : A Century of Protestant Ecumenical Thought*, Eerdmans. Il s'agit d'une étude de l'histoire de l'approche chrétienne des peuples d'autres tradition religieuse (à travers une analyse de la rencontre avec

l'hindouisme). – *Not Without My Neighbour : Issues in Interreligious Relations*, WCC Publications. Ce livre traite des questions pastorales qui se posent dans le contexte du dialogue interreligieux (prière interreligieuse, extrémismes religieux, dialogue et mission, etc.) – *Do not Weep for Me : War, Violence and, Faith*, WCC Publications (en préparation), un livre lié à l'initiative œcuménique « Vaincre la violence (2001-2010) : les Églises en quête de réconciliation et de paix ».

Cette conférence a été donnée lors des IIIe Assises pastorales européennes organisées à Bruxelles par les Voies de l'Orient en 2003. Texte original en anglais, traduction française de Irène Leroy et de John Borremans. Nous publions ce texte avec la permission des Voies de l'Orient et de Wesley Ariarajah.

Wesley Ariarajah, pasteur méthodiste de Sri Lanka, a travaillé dans une paroisse dans son pays et enseigné l'histoire des religions au Collège théologique de Lanka (séminaire pour les Églises protestantes du Sri Lanka) avant de devenir, en 1981, secrétaire exécutif auprès de la Section "dialogue avec les religions de notre temps" du Conseil Œcuménique des Églises. En 1983, il a été nommé directeur de cette Section. De 1993 à 1997, il a occupé le poste de secrétaire général adjoint du COE, chargé tout particulièrement des relations et de la communication. Il est auteur de nombreux ouvrages sur le dialogue interreligieux.

Consulter le site <http://www.drew.edu/>