

Sous la direction de
Fabrice Blée et Achiel Peelman



LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Interpellations théologiques contemporaines

Gregory BAUM

Aldo BERARDI

Fabrice BLÉE

Catherine CORNILLE

Denise COUTURE

Christian DIONNE

Achiel PEELMAN

Peter C. PHAN

Walter VOGELS

NOVALIS

LE DIALOGUE
INTERRELIGIEUX

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et
Bibliothèque et Archives Canada

Vedette principale au titre :

Le dialogue interreligieux : interpellations théologiques contemporaines

(Novalis universitaire)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-89646-523-1

1. Christianisme - Relations. 2. Religions - Relations. 3. Dialogue - Aspect religieux
- Christianisme. 4. Saint-Esprit. 5. Pluralisme religieux - Christianisme. 6. Religions
- Relations - Enseignement biblique. I. Blée, Fabrice, 1968- . II. Peelman, Achiel,
1942- . III. Collection: Novalis universitaire.

BR127.D52 2013

261.2

C2012-942159-6

Révision : Pierre Guenette

Mise en pages : André Vallée – Atelier typo Jane

Symbole de la couverture : « Arbre » créé par Hernan D. Schlosman, de la collection
thenounproject.com

Les textes bibliques sont tirés de la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). © Société
biblique française et Éditions du Cerf, Paris, 1988. Avec l'autorisation de la Société biblique
canadienne.

© Les Éditions Novalis inc. 2013

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du
Fonds du livre du Canada (FLC) pour des activités de développement de notre entreprise.

Cet ouvrage a été publié avec le soutien de la SODEC. Gouvernement du Québec –
Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres – Gestion SODEC.



NOVALIS

4475, rue Frontenac, Montréal (Québec) H2H 2S2

C.P. 990, succursale Delorimier, Montréal (Québec) H2H 2T1

Téléphone : 514 278-3025 ou 1 800 668-2547

sac@novalis.ca – novalis.ca

Imprimé au Canada

Diffusion pour la France et l'Europe francophone :

Les Éditions du Cerf

24, rue des Tanneries

75013 Paris

editionsducerf.fr

Sous la direction de Fabrice BLÉE et Achiel PEELMAN

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Interpellations théologiques contemporaines

Gregory BAUM
Aldo BERARDI
Fabrice BLÉE
Catherine CORNILLE
Denise COUTURE
Christian DIONNE
Achiel PEELMAN
Peter C. PHAN
Walter VOGELS

NOVALIS

*L'arbre traverse toutes les cultures.
Les religions lui accordent une place centrale.
Par ses racines, son tronc, ses branches et ses feuilles,
ce guru de l'humanité nous rappelle notre enracinement,
la solidité de nos convictions, l'ouverture d'esprit,
la diversité de nos visions et l'importance du dialogue.*

Edmund Chia, FSC,
théologien malaisien

Auteurs

Gregory Baum

Professeur émérite à la Faculté des sciences religieuses de l'Université McGill. Collaborateur au concile Vatican II et spécialiste de l'œcuménisme. Fondateur de la revue *The Ecumenist* et auteur/éditeur de nombreux ouvrages dont *The Reconciliation of Peoples : Challenge to the Churches* (2002); *Le monothéisme : Un Dieu, trois religions* (2003); *Étonnante Église* (2006); *Islam et modernité : la pensée de Tariq Ramadan* (2010).

Aldo Berardi

Prêtre trinitaire de la province du Sacré-Cœur et doctorant en théologie pratique à l'Université Laval. Actif dans les pays du golfe Persique, il est engagé dans le dialogue entre l'islam et le christianisme ainsi que dans des actions de solidarité dans le monde, notamment à l'égard des chrétiens persécutés ou des Soudanais réfugiés en Égypte.

Fabrice Blée

Professeur agrégé à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul. Directeur de la collection *Spiritualités en dialogue* chez Médiaspaul. Auteur de *Le Désert de l'altérité* (Montréal/Paris, 2004); *Il deserto dell'alterità* (Assise, Cittadella, 2006); *The Third Desert* (Collegeville, Liturgical Press, 2011) et de nombreux articles sur le dialogue interreligieux monastique (DIM). Membre du comité éditorial de *Dilatato Corde* et conseiller à la Commission nord-américaine du DIM.

Catherine Cornille

Professeure associée en théologie comparative et directrice du département de théologie de Boston College. Spécialiste de questions méthodologiques dans l'étude des religions, l'inculturation et le dialogue interreligieux. Auteure de nombreux livres parmi lesquels *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (2008); *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue* (2009); (éd.) *Interreligious Hermeneutics* (2010). Directrice de la collection « Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts ».

Denise Couture

Professeure titulaire à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Directrice d'une recherche subventionnée par le CRSH sur l'interreligieux féministe. Directrice actuelle du Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ). Elle a dirigé la revue *Théologiques* de 2006 à 2012.

Christian Dionne, O.M.I.

Professeur associé à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul. Auteur de nombreuses études sur les *Actes des Apôtres* et en exégèse biblique du Nouveau Testament dont *La Bonne Nouvelle de Dieu* (Cerf, 2004); *L'Évangile aux juifs et aux païens* (Cerf, 2010); *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie* (Lessius, 2013).

Achiel Peelman, O.M.I.

Professeur titulaire à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul. Professeur invité du Centre International de Mazenod, à Aix-en-Provence. Auteur d'études scientifiques sur Hans Urs von Balthasar, la spiritualité amérindienne et la théologie contextuelle dont *Le Christ est amérindien* (1992); *Christ is a Native American* (nouvelle édition, 2006); *L'Esprit est amérindien* (2004) et *Les nouveaux défis de l'inculturation* (2007).

Peter C. Phan

Originaire du Vietnam, il entre aux États-Unis comme réfugié en 1975. Détenteur de trois doctorats et titulaire de la Chaire Ignacio Ellacuría de la pensée sociale catholique à l'Université de Georgetown. Spécialiste des théologies asiatiques et auteur de nombreux ouvrages dont *Christianity with an Asian Face* (2003); *In Our Own Thongues* (2003); *Being Religious Interreligiously* (2004); *Many Faces, One Church* (2005). Éditeur de plusieurs livres et de la collection « Theology in Global Perspective », chez Orbis.

Walter Vogels

Membre de la Société des Missionnaires d'Afrique et professeur émérite à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul. Auteur de nombreux ouvrages et articles d'exégèse biblique de l'Ancien Testament sur des figures telles que celles de Job et du roi David. Professeur invité par plusieurs institutions universitaires d'Europe, d'Amérique, du Proche-Orient, d'Asie et d'Afrique.

Présentation

Le dialogue est ce qui, aujourd'hui et pour les générations à venir, détermine la manière chrétienne d'être au monde. Après plusieurs siècles dominés par un zèle missionnaire au service d'une volonté expansionniste, l'Église catholique s'est engagée, sous l'impulsion du deuxième concile de Vatican, sur la voie de l'ouverture au monde, à la modernité, à l'incroyance, aux diverses Églises chrétiennes, ainsi qu'à toutes les cultures et religions.

De tous ces dialogues, le dialogue interreligieux est celui qui cristallise au plus haut point les défis et les promesses d'une Église en devenir, désireuse de trouver sa place dans un monde planétaire, marqué par un pluralisme religieux de masse. Il exige en effet une transformation des consciences, un changement de posture radical où l'autre croyant n'est plus considéré comme une menace à sa propre foi, mais le lieu privilégié de son expression.

Ce changement est exprimé tout particulièrement dans le symbole que représente la réunion pour la paix tenue à Assise le 27 octobre 1986. Cet événement historique contribua à faire du dialogue un aspect à part entière de l'agir chrétien. N'étant plus subordonné à une démarche

strictement missionnaire, il devint en soi la promesse d'une culture de paix, vitale pour la survie d'un monde miné par un ensemble de crises – écologique, économique, nucléaire, etc. – dont l'ampleur n'a jamais été aussi grande que ces dernières décennies.

L'Esprit Saint est au cœur de cette nouvelle attitude dialogique; il l'est d'abord comme l'expérience du Dieu-vivant, puissance d'amour et d'autodépassement, qui se laisse chercher et aimer dans des croyances et des pratiques étrangères, dans le témoignage de vie inscrit dans d'autres traditions religieuses; mais il l'est aussi comme l'articulation théologique de cette expérience spirituelle qui en fait précisément un lieu de rencontre et de communion.

La référence à l'Esprit Saint trahit toujours un contenu théologique qui détermine l'approche missionnaire et ecclésiologique du chrétien et, de là, sa façon d'envisager sa relation aux autres religions. C'est ainsi que Jean-Paul II ouvre la voie au dialogue et à la compréhension mutuelle quand il déclare à propos de la journée de prière à Assise : « [...] toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur des hommes ».

Cette ouverture a donné lieu à bien des rencontres interreligieuses et à bien des développements théologiques, témoignant d'un effort sincère de respecter l'altérité religieuse dans son existence et sa spécificité propres. Pourtant, force est de constater que cinquante ans après le Concile, le dialogue entre les religions est encore loin de faire l'unanimité. D'une part, sur le terrain, il peine à atteindre ses objectifs de paix devant la montée des fanatismes religieux et des replis identitaires. Malgré les initiatives répétées pour engager le dialogue et apprendre à se connaître, les rapports cordiaux entre fidèles de religions diverses semblent céder facilement sous les clivages politiques et les tensions communautaires. Aussi, le nombre de conflits de nature en partie religieuse qui jalonnent la scène géopolitique nous interroge-t-il sur le réalisme du dialogue interreligieux.

D'autre part, il ne rencontre pas toute l'attention qu'il mérite en milieux chrétiens, tant paroissiaux que théologiques. S'il est vrai qu'aujourd'hui on ne peut se comprendre en tant que chrétien sans tenir compte des autres expériences religieuses, s'il est vrai que le pluralisme religieux

est le lieu providentiel d'une évangélisation mutuelle, une théologie du dialogue interreligieux ne devrait-elle pas alors être au cœur de la formation des prêtres et des programmes de théologie ? Or, la réalité, c'est qu'il s'agit là le plus souvent encore d'une préoccupation secondaire, voire dans certains cas d'une activité suspectée de trahir sa propre foi ou de cacher une stratégie de conversion.

Cet ouvrage repose sur cette double constatation et propose quelques pistes de réflexion pour mieux en saisir les enjeux et les issues possibles. Les deux premières parties se rapportent à la rencontre elle-même et à l'expérience du terrain. Quelles sont les conditions du dialogue ? Quelles en sont les promesses et les limites lorsqu'il implique des réalités contextuelles qui dépassent la simple dimension religieuse et spirituelle ? Les deux dernières parties de cet ouvrage traitent de l'enracinement et des défis théologiques du dialogue. Quels en sont les fondements bibliques ? Les Écritures légitiment-elles une posture dialogique ? De quelle façon le dialogue invite-t-il le chrétien à repenser sa relation à l'Église et à la mission ? Voilà autant de questions que nos collaborateurs et collaboratrices ont soulevées lors du 47^e Congrès de la Société canadienne de théologie, et dont ils nous partagent ici des éléments de réponse, tous sensibles à l'exhortation de la *Première lettre de Paul aux Thessaloniens* : « N'éteignez pas l'Esprit... »

La première partie de cet ouvrage débute par un exposé fondamental sur le Saint-Esprit comme fondement du dialogue interreligieux par le théologien vietnamien et américain Peter C. Phan (Université de Georgetown). Celui-ci nous offre une perspective asiatique sur la question à partir de réflexions théologiques et pastorales proposées par la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie (FABC). Créée en 1972 avec les encouragements du pape Paul VI, lors de sa visite à Manille en 1970, cette dernière a toujours été attentive au triple dialogue des Églises asiatiques avec la pauvreté, les cultures et les religions. Ce triple dialogue se développe à partir de la conviction de foi que l'Esprit est universellement à l'œuvre dans les diverses traditions religio-culturelles et dans la complexité sociopolitique de l'Asie. Il importe de souligner cependant que cette pneumatologie asiatique commence « par le bas » à partir de la situation concrète des disciples du Christ sur le terrain. Elle représente une méthodologie innovatrice qui peut inspirer les Églises ailleurs dans le monde.

Fabrice Blée (Université Saint-Paul) s'engage résolument dans cette direction en réfléchissant sur le rapport ambigu et ambivalent entre religion et politique en vue du développement d'une véritable culture de la paix. Notons que cette préoccupation se trouve au centre du pontificat de Jean-Paul II. Mais quel est le rôle des religions dans le développement de cette paix universelle? Fabrice Blée montre que la réponse à cette question doit prendre conscience du fait qu'il n'y a pas de religions sans politique. Il nous invite par ailleurs à ne pas porter un regard irénique sur cette situation. En contexte interreligieux, on admet volontiers que les religions sont foncièrement favorables à la paix. Mais de quelle paix s'agit-il? Quelle conception de Dieu, du monde ou de l'être humain supporte un tel projet? Fabrice Blée souligne de façon particulière la dimension politique de l'amour évangélique (le centre du message de Jésus). Il insiste enfin sur la dignité de l'être humain, d'un peuple ou d'une nation. Si cette dignité est bafouée peut-on encore penser ou rêver d'une paix véritable? Cette question se trouve au centre de tout dialogue interreligieux au service de la paix. Elle montre aussi comment ce dialogue peut contribuer au développement d'une nouvelle conscience planétaire au-delà des efforts souvent limités des organisations politiques.

Catherine Cornille (Université de Boston) prolonge et approfondit en quelque sorte cet engagement des religions en vue de la paix par sa réflexion sur les conditions de base du véritable dialogue interreligieux : l'humilité, l'engagement réel dans une tradition religieuse particulière, l'interconnexion des religions, l'empathie et l'hospitalité. Ces conditions adoptent des traits variés dans chaque religion selon les contextes particuliers dans lesquelles elle se retrouve. Catherine Cornille reconnaît enfin que c'est souvent dans l'exercice même du dialogue que les religions découvrent l'importance de ces conditions fondamentales.

La deuxième partie de cet ouvrage commence par une réflexion très contextualisée sur le dialogue entre l'islam et le christianisme. À partir de son expérience sur le terrain dans les pays du Golfe, le prêtre et théologien Aldo Berardi se concentre sur un type de dialogue en particulier : le dialogue de vie qui se passe quotidiennement entre musulmans et chrétiens – des chrétiens orientaux (autochtones des pays du Golfe) et des chrétiens de passage (immigrants). Le titre même de cette étude, « Le dialogue malgré tout », soulève d'emblée les difficultés inhérentes

à ce dialogue de vie qui est souvent très éloigné du dialogue islamo-chrétien engagé dans les milieux universitaires et les centres de recherche. Aldo Berardi analyse de façon honnête cette situation. Même si son regard sur l'islam de la vie quotidienne peut paraître très critique, sans être nécessairement négatif, il ne renonce pas pour autant à la possibilité de ce dialogue de vie qui doit faire face à de nombreux obstacles : les soupçons et les incompréhensions réciproques, les persécutions et les discriminations. En dernière analyse, s'agit-il d'un dialogue de sourds ou d'un dialogue transformé en monologue ? Ou s'agit-il au contraire d'un dialogue urgent et indispensable devant la montée des fondamentalismes ? Un dialogue de vie dans lequel certains s'engagent au risque de leur propre vie.

Avec Denise Couture (Université de Montréal), nous entrons ensuite sur le terrain des pratiques et des théories féministes avec une étude sur le rapport entre le concept de dialogue intrareligieux de Raimon Panikkar et l'expérience collective de la Grappe féministe et interspirituelle de Montréal (1999-2004). Denise Couture s'efforce d'établir des liens significatifs entre ces deux mondes qui demeurent largement séparés. La double signification que Panikkar donne au concept de dialogue intrareligieux permet de rejoindre les préoccupations fondamentales de la Grappe, dont la pratique féministe s'énonce selon le slogan : Le personnel est politique. Panikkar insiste lui aussi sur la dimension politique de la rencontre entre les religions. Le dialogue dont il parle est un dialogue religieux (intérieur), mais qui transforme la personne et présuppose une conversion intérieure à l'autre religion. Il reste à savoir comment cette expérience individuelle s'applique à l'expérience collective d'un groupe comme la Grappe et comment cette expérience collective vient enrichir à son tour le concept de Panikkar. Denise Couture a voulu montrer, à partir d'une expérience particulière, la contribution spécifique de pratiques féministes au dialogue interreligieux.

Dans la troisième partie de cet ouvrage, deux exégètes prennent la parole et s'interrogent sur les « fondements » bibliques du dialogue interreligieux. Cette question est loin d'être évidente, tout d'abord pour Walter Vogels (Université Saint-Paul), qui présente une analyse pertinente de l'intolérance d'Israël et de son ouverture aux autres religions dans l'Ancien Testament. En effet, il suffit d'ouvrir la Bible pour voir d'abord

L'ampleur de cette intolérance envers les autres pratiques et convictions religieuses. Walter Vogels en offre de multiples exemples sur le plan des pratiques, des textes juridiques et de leurs justifications théologiques. Tout cela semble fermer définitivement la porte au dialogue interreligieux. Mais rien n'est moins vrai. Walter Vogels nous montre aussi comment Israël était souvent prêt à partager sa foi avec d'autres, tout en exprimant à plusieurs reprises son admiration envers les autres croyants. De tout cela, on peut conclure que la conviction d'être le peuple élu de Yahvé n'a pas empêché Israël de s'ouvrir aux autres et de comprendre son élection en vue d'un universalisme qui nous interpelle encore aujourd'hui.

Christian Dionne (Université Saint-Paul) marche sur les traces de Pierre et de Paul en direction de Césarée, de Lystre et d'Athènes. La rencontre de Pierre avec le centurion Corneille et sa maisonnée est un événement qui transforme sa vision de Dieu et du Salut. Celle de Paul, avec la population rurale de Lystre et les philosophes d'Athènes, a le même effet tout en illustrant la capacité de l'apôtre à s'ajuster à des contextes très différents. Même si le livre des *Actes des Apôtres* ne nous offre pas de recettes ou des doctrines en vue de la mission universelle de l'Église, les récits de Luc illustrent l'importance et la place de « l'autre » en vue du développement de notre foi personnelle, de l'évangélisation et du dialogue interreligieux. La rencontre de l'autre marque en profondeur les débuts de l'histoire du christianisme. Les récits de Luc donnent à réfléchir et continuent à stimuler notre imagination.

La quatrième et dernière partie de cet ouvrage aborde deux défis ecclésiologiques. Achiel Peelman (Université Saint-Paul) offre d'abord une vue d'ensemble du conflit entre la Congrégation pour la doctrine de la foi et le théologien Jacques Dupuis à propos de son livre célèbre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*¹. Dupuis a voulu développer un nouveau paradigme, celui du « pluralisme inclusif », en vue de la perception théologique des autres religions par le christianisme. Achiel Peelman montre comment ce nouveau paradigme a été reçu par les autres théologiens de façon très nuancée. Du point de vue christologique, Jacques Dupuis semble demeurer fondamentalement « inclusiviste », alors que, du point de vue ecclésiologique, il s'oriente

1. Paris, Cerf, 1997.

vers le pluralisme. Il importe aussi de souligner comment l'« affaire Jacques Dupuis » continue à soulever des questions critiques à propos de l'attitude de « Rome » envers l'Église en Asie, de la réception ou de l'interprétation de Vatican II, du rôle des théologiens et des théologiennes à l'époque du pluralisme religieux et de la mondialisation.

Gregory Baum (Université McGill) prolonge cette réflexion en mettant en relief les hésitations du magistère ecclésiologique à propos du rapport entre la proclamation (de l'Évangile) et le dialogue interreligieux à l'intérieur de la mission globale de l'Église. Baum soulève des questions importantes qui ne cessent d'inquiéter beaucoup de communautés chrétiennes à travers le monde : Comment garder vivant l'Esprit d'Assise ? Comment évaluer la contribution de Jean-Paul II, le « pape du dialogue », et celle de Benoît XVI – dont le pontificat semblait au point de départ se concentrer sur la réévangélisation de l'Europe post-chrétienne – au dialogue interreligieux ? L'Église peut-elle apprendre quelque chose des autres religions ? Quelles sont les conditions de base en vue d'une telle démarche ? Gregory Baum souligne l'incertitude du Magistère à propos de toutes ces questions. Nous pensons ici au *Magistère incertain*, d'André Naud². La situation a-t-elle vraiment changé depuis les années 1980 ? Baum apporte à ce dossier ses propres réflexions sur la situation de l'Église en Asie et la crise causée par Jacques Dupuis. Il termine cependant cette analyse par un regard plus positif sur la lente évolution de la pensée de Benoît XVI à l'égard du pluralisme religieux.

Fabrice Blée
Achiël Peelman

2. Montréal, Fides, 1987.

Première partie

L'Esprit Saint comme fondement du dialogue interreligieux

Peter C. Phan, Université de Georgetown

Nos réflexions sur le dialogue interreligieux s'inspirent de la *Première épître aux Thessaloniens* (5, 19) où Paul nous exhorte à « ne pas étouffer l'Esprit ». La théologie de l'Esprit Saint, présente dans ce passage, peut-elle servir de base au dialogue interreligieux, où il sera question de ne pas étouffer l'Esprit, avec un E majuscule, ou l'esprit, avec une minuscule? Je commencerai par un bref rappel de différentes positions de théologiens, surtout occidentaux, qui réfléchissent sur une pneumatologie comme fondement du dialogue interreligieux. Je m'inspirerai des intuitions présentées par la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie (FABC) et de celles de quelques théologiens de ce continent. Je conclurai en étudiant la façon dont les moines, rompus à cette approche, exercent leur dialogue interreligieux.

À la recherche d'une base commune pour le dialogue interreligieux

Les récentes théologies des religions peuvent être décrites comme différents types de sotériologies (théologies de la rédemption) à cause de leur préoccupation d'expliquer la possibilité du Salut en dehors de Jésus Christ et du christianisme, à l'instar de Paul Knitter dans son étude magistrale *Introducing Theologies of Religion*, où il distingue

quatre types de théologies des religions contemporaines¹. Il est en outre très instructif d'interpréter ces théologies des religions comme des efforts pour établir une base de dialogue au sein des religions. J'anticipe sur ma conclusion en affirmant que des réalités théologiques variées ont permis d'établir les conditions pour un dialogue interreligieux. Je retiens sept étapes dans cet effort pour développer une théologie des religions : l'Église; le Christ; Dieu; le règne de Dieu; la Trinité; le Saint-Esprit; et finalement, l'Esprit ou les esprits (avec un « e » minuscule)².

Deux remarques s'imposent au sujet de ces sept étapes. D'abord, elles ne doivent pas être considérées comme se succédant rigidelement les unes aux autres. Le processus de *aufhebung* (concept hegelien) se rapporte au fait que le contenu de l'étape antérieure est assumé par celui de la suivante, de sorte qu'il est intégré dans un contexte nouveau, où il reçoit une signification plus large. Ensuite, la démarche historique part du particulier, d'un point bien situé dans l'Histoire pour aboutir à quelque chose de plus universel, sans perdre pour autant sa dimension contextuelle. Compte tenu de ce processus, on en conclut qu'il est de moins en moins satisfaisant de réfléchir au dialogue interreligieux à partir d'une religion en particulier; il faut donc trouver

1. Paul KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2002. En précisant les catégories bien connues d'exclusion, d'inclusion et de pluralisme, Knitter distingue quatre types de théologies des religions contemporaines : 1– « de remplacement » (une seule vraie religion); 2– « d'accomplissement » (une seule religion réalisant toutes les autres); 3– « de réciprocité » (plusieurs vraies religions appelées à dialoguer entre elles); 4– « d'acceptation » (plusieurs vraies religions : un fait accepté). Une étude plus récente des théologies catholiques des religions est disponible dans le volumineux ouvrage sous la direction de de Karl J. BECKER et Ilaria MORALI, *Catholic Engagement with World Religions : A Comprehensive Study*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2010. Un résumé succinct et précis est disponible dans David R. BROCKMAN et Ruben HABITO, dir., *The Gospel among Religions : Christian Ministry, Theology and Spirituality in a Multifaith World*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2010, p. 17-53.
2. J'avais développé cette répartition historique avant de me rendre compte que Gavin D'Costa proposait une division semblable en sept points, non identiques cependant, dans son livre *Christianity and World Religions : Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, p. 43-37. Les sept « centres » de D'Costa sont : la Trinité, le Christ, l'Esprit, l'Église, Dieu, le Réel et l'Éthique. Ma présentation diffère sur trois aspects importants : elle se base davantage sur l'Histoire (en opposition au dogme); elle insiste sur la question du fondement du dialogue interreligieux (au lieu de celle de la théologie des religions); elle explore une base plus large et universelle pour le dialogue interreligieux (en opposition aux vérités « non négociables » de D'Costa – les quatre premiers points). En outre, je ne partage pas son « *universal access exclusivism* ».

une base plus universelle, commune à toutes les traditions religieuses. Cette démarche théologique va du particulier à l'universel, offrant ainsi des fondements plus significatifs pour un dialogue interreligieux.

L'Église

Dès sa naissance, le christianisme est entré en contact avec d'autres traditions religieuses. Ses débuts furent profondément marqués par son hostilité au judaïsme, aux religions gréco-romaines et païennes. Le point de départ de ces rencontres interreligieuses – le mot « dialogue » ne serait pas approprié ! –, c'était l'Église, là où l'on entre en relation avec le Christ, qui devient l'unique moyen de Salut. Relativement au judaïsme, la tendance prédominante parmi les écrits néotestamentaires, et particulièrement ceux de Matthieu, de Jean ainsi que l'Épître *aux Hébreux*, était de considérer Israël comme accompli dans l'Église : le Vrai Israël et la Nouvelle Alliance. Paul fait exception. Il avoue sa peine et son angoisse constante du fait que l'infidélité d'Israël n'est que temporaire jusqu'au moment où sera atteint le nombre prescrit de Gentils et qu'alors, Israël sera sauvé (*Romains* 11, 25-26). Paul affirme catégoriquement que les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance (*Romains* 11, 29).

En ce qui concerne les religions gréco-romaines et païennes, l'attitude des premiers auteurs chrétiens en est une de condamnation sans équivoque, ne voyant en celles-ci que superstitions démoniaques et débauche. En revanche, la philosophie grecque a rencontré un accueil plus positif chez certains auteurs chrétiens, comme Clément d'Alexandrie, qui leur ont accordé une valeur propédeutique ou de préparation au christianisme. Il serait faux d'affirmer que l'Église naissante était favorable, dans son ensemble, à la philosophie grecque. On cite souvent le martyr Justin pour étayer cette appréciation favorable à cause de sa pensée sur le *logos spermatikos* et le *sperma tou logou*, doctrine selon laquelle les semences du Verbe de Dieu se trouvent déjà répandues dans l'univers. Mais Justin affirme que les philosophes grecs ont puisé leurs idées sur Dieu dans les Écritures des Hébreux. Selon Justin et tous les autres Pères de l'Église, surtout Augustin, seule la foi chrétienne mérite le nom de *religio*; elle seule est la *vera religio*. Les autres traditions religieuses sont, au mieux, une « loi » (*lex*) ou des « sectes » (*secta*),

et ne méritent pas d'être appelées *religio*. Les non-chrétiens sont appelés *pagani* et *infideles*, et non pas « croyants ». Ils n'ont pas la foi, seulement des croyances.

Cet exclusivisme ecclésiocentrique se retrouve dans la célèbre formule *extra ecclesiam nulla salus*. Par cette formule, Cyprien ne visait, au début, que les schismatiques et les hérétiques qui, pour être sauvés, devaient revenir dans la barque de l'Église, là où seulement se trouvait leur salut. La formule valut par la suite aussi bien pour les païens, les juifs et les musulmans. L'affirmation la plus absolue et incontournable est celle du concile général de Florence dans son décret contre les Jacobites (1442). Citant *De fide liber ad Petrum* de Fulgence de Ruspe (467-533) le concile déclare :

La sainte Église romaine croit fermement, professe et prêche « qu'aucun de ceux qui vivent en dehors de l'Église, non seulement les païens » [Fulgence DE RUSPE, *De fide liber ad Petrum*, c, 38, 79 : PL 65, 704 A], mais aussi les juifs ou les hérétiques et les schismatiques, ne peut avoir part à la vie éternelle, mais qu'ils iront au feu éternel « préparé pour le diable et ses anges » (*Matthieu* 25, 41), sauf si avant la fin de leur vie ils sont réunis à l'Église [...] ³.

Mais la persistance obstinée du judaïsme à se dire « religion », la menace de l'islam comme puissance politique et militaire, la découverte des Amériques et de l'Asie avec leurs immenses populations de « barbares » et d'« infidèles » bombarderont de mille invectives l'interprétation ecclésiocentrique des *Actes des Apôtres* 4, 12, de *Timothée* 2, 5 et de *Hébreux* 11, 6. Les principes théologiques, qui veulent « que Dieu ne prive pas de sa grâce quiconque agit selon sa conscience », que « l'accès à Dieu n'est pas limité aux sacrements » et qu'on ne peut condamner quelqu'un pour ignorance invincible, ont progressivement fait apparaître la possibilité du Salut pour les non-baptisés. N'y est pas étranger le cas de l'enfant né dans la forêt ou capturé et élevé par les Sarrasins !

3. Gervais DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, Les Éditions de l'Orante, 1969, p. 253.

Le Christ

Depuis 1949, l'adage *extra ecclesiam nulla salus* a été officiellement interprété de façon plus large pour y inclure le Salut de qui n'aurait été en fait (*reapse*) incorporé dans l'Église par le baptême, mais qui y appartiendrait par le désir et le soupir (*voto et desiderio*), même si ce désir n'est qu'implicite⁴. Cette stratégie interprétative atteint son sommet lors du concile Vatican II, spécialement dans les documents conciliaires *Lumen Gentium*, 16, *Ad Gentes*, 3, 9, 11 et *Nostra Aetate*. Ainsi l'Église, comme institution visible avec tous ses moyens de Salut et d'appartenance ne servait plus de point de référence exclusif et définitif pour les autres croyants. Le terme « religion » prit alors un sens générique et neutre, pouvant englober aussi bien le christianisme que n'importe quelle autre religion ; il devient respectable. Le terme « religion », au singulier comme au pluriel (religions, religions du monde), hérité des Lumières, a été adopté officiellement par les documents du magistère romain, qui, faut-il le répéter, ne se lasse pas d'indiquer le danger d'être victime de la confusion et du relativisme en appliquant, sans discrimination, le terme « religion » à toutes les pratiques religieuses, comme si ces dernières s'équivalaient.

Il en résulte une référence plus fréquente au Salut universel du Christ comme base du dialogue interreligieux. L'approche théologique de ce changement fut de poser le Christ, et non l'Église, comme fondement du dialogue. En tant qu'organisation particulière avec une histoire obscure bien documentée, l'Église n'a plus de crédibilité dans sa prétention d'être le moyen de salut unique et universel parmi les victimes de ses actes de persécution et de violence, qu'il s'agisse des juifs, des païens, des musulmans, des hérétiques, des schismatiques et de tout autre croyant. Au contraire, le Christ, par la noblesse de son enseignement et par le sacrifice de sa vie et de sa mort, a été sujet d'admiration et d'imitation pour de nombreux non-chrétiens : il est donc un sauveur universel crédible. De plus, l'Église en affirmant que le Christ est

4. Voir la lettre du Saint-Office à M^{gr} Cushing, archevêque de Boston (8 août 1949) contre le jésuite Leonard Feeney qui soutenait que le salut n'était possible qu'à l'intérieur de l'Église catholique. Voir Dumeige, *La foi catholique*, p. 273-275.

pleinement Dieu, et tout autant homme, offre une base théologique plus universelle au dialogue interreligieux, puisque la divinité est présente et active partout et en tout temps.

En présupposant la présence du Christ en tout temps et en tout lieu, au cours de l'histoire de l'humanité, Vatican II, parlant des religions non-chrétiennes, affirme que « l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions ». Tout en reconnaissant les nombreuses différences entre l'enseignement catholique et celui des religions non-chrétiennes, le Concile établit : « [...] que leurs règles et doctrines apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tout homme et toute femme. » En conséquence, il incite fortement les catholiques à reconnaître, préserver et encourager les valeurs spirituelles et morales que l'on trouve chez les non-chrétiens et d'en faire autant pour leur vie sociale et leur culture⁵.

Même si ce tournant christocentrique a fait reconnaître les éléments de vérité et de grâce des religions non-chrétiennes comme une présence discrète de Dieu⁶, un nouveau nuage se lève sur le dialogue interreligieux : ce qui est maintenant connu comme le « scandale de la particularité », c'est-à-dire l'incarnation historique du *Logos* en Jésus de Nazareth. En effet, il peut être soutenu que le christocentrisme ne fait que remplacer un élément particulier, l'Église, par un autre, Jésus de Nazareth, même si ce dernier a une portée plus universelle et plus crédible. La prétention de l'Église à propos de Jésus comme unique Sauveur, historiquement situé, crée un nouveau problème pour le dialogue interreligieux. Conscients de cette difficulté, plusieurs théologiens ont cherché une solution dans la distinction – non pas la séparation, ni l'opposition – entre le *Logos asarkos* et le *Logos* incarné, entre le Christ et Jésus, en arguant que le *Logos asarkos* ou le Christ ne se laisse pas complètement identifier avec la personne historique de Jésus de Nazareth. En d'autres mots, Jésus est pleinement Dieu (*totaliter Deus*), mais pas Dieu dans sa totalité (*totus Deus*). Donc, il serait pensable que le *Logos* puisse se manifester ailleurs, dans d'autres religions, chez d'autres humains, même si cela n'est pas le cas, selon un mode d'union hypostatique.

5. Document conciliaire *Nostra Aetate*, n° 2.

6. Document conciliaire *Ad Gentes*, n° 9.

Dieu

Toutefois, le *theologoumenon* du *Logos asarkos*, ou du Christ, est considéré par certains théologiens comme représentant un aspect spécifiquement chrétien, et donc inapte, pour servir de point de départ universel au dialogue interreligieux (à l'exception du judaïsme et de l'islam). Un autre point de départ plus universel que le Christ *Logos* serait nécessaire : Dieu lui-même. Une approche théocentrique serait préférable aux approches ecclésiocentrique et christocentrique. Il est évident que « Dieu » doit être compris de façon différente par les diverses traditions religieuses. Ces façons différentes de concevoir Dieu ne devraient pas être perçues comme s'excluant mutuellement. Au contraire, elles devraient être considérées comme des approches culturelles et religieuses du discours sur le Divin, ou pour employer le langage de John Hick « le Réel », chacune étant valide dans son décor et utile pour maintes raisons, à l'exemple de la célèbre « illusion » de Joseph Jastrow qui peut être canard ou lièvre⁷ ; ou de la lumière comme onde ou comme particule ; ou des cartes géographiques des mêmes endroits que les cartographes exécutent pour des utilisations variées. Ce modèle théocentrique, affirme-t-on, fournit vraiment une base universelle au dialogue interreligieux indépendamment de toutes les représentations historiques du Divin.

Le règne de Dieu

Malgré ses avantages théoriques, le point de départ théocentrique a été critiqué pour plusieurs raisons. Premièrement, parce qu'il fait entrer, implicitement ou explicitement, une certaine conception chrétienne camouflée de Dieu, ne portant pas suffisamment d'attention aux particularités des autres religions. Deuxièmement, il ne tient pas compte du fait que certaines traditions religieuses, comme le bouddhisme et le jaïnisme, excluent explicitement le divin de leur philosophie et ascèse. Troisièmement, il est réduit presque exclusivement à un dialogue entre spécialistes, qui quoique nécessaire et utile, néglige trois aspects fondamentaux du dialogue interreligieux : le dialogue de la vie, le dialogue de la collaboration pour la paix et celui de la justice, et le dialogue du

7. Le psychologue américain Joseph Jastrow (1863-1944) est surtout connu pour ses dessins ambigus et ses illusions d'optique.

partage des expériences religieuses. C'est en insistant sur les activités partagées de justice, de paix et d'harmonie que le règne de Dieu a été présenté comme une des variantes théocentriques à la base du dialogue interreligieux. Le règne (*basileia*) comme point de départ a été promu fortement par les théologiens de la libération, surtout en Asie où « l'option préférentielle pour le pauvre » et le dialogue interreligieux sont des éléments essentiels de la mission chrétienne.

La Trinité

L'insistance sur le règne de Dieu comme fondement du dialogue interreligieux pose une question au sujet de la foi chrétienne en la Trinité, plus précisément, la Trinité économique – c'est-à-dire présente et active dans l'Histoire – comme Père/créateur, Fils/rédempteur et Esprit/sanctificateur. Cette Trinité peut-elle servir de base au dialogue interreligieux? Des efforts ont été faits non pas pour établir des parallèles, encore moins des notions identiques entre la doctrine chrétienne de la Trinité et des triades ou des éléments trines d'autres religions, mais pour établir des « homologues » entre certains aspects fondamentaux d'une religion ou d'une autre et de leur capacité de s'éclairer mutuellement. Ainsi nous obtenons une base de dialogue aussi bien chrétienne que non-chrétienne.

Le Saint-Esprit

Dans le développement de cette doctrine trinitaire, on portera une attention spéciale à l'Esprit. La théologie latine a souvent été accusée de christocentrisme aux dépens de l'Esprit. Mais l'équilibre a été restauré à cause de certains événements en théologie et dans la vie de l'Église. L'Esprit se retrouve désormais au centre de la vie et de la réflexion chrétienne. Parmi ces événements, on doit noter la récupération du concept de l'« histoire du Salut » (le règne de Dieu) comme l'élément fondamental de la théologie, l'insistance sur la Trinité « économique » plutôt que sur la Trinité « immanente », la découverte de l'espérance (eschatologie) comme base fondamentale de l'existence chrétienne, l'explosion à l'échelle mondiale des mouvements pentecôtistes et charismatiques, la reconnaissance des dons associés à l'Esprit Saint, la vie morale comme vie dans l'Esprit, et tout ce qui en découle sur

le plan du développement de la théologie spirituelle et morale. Ce tournant pneumatologique a apporté une nouvelle base au dialogue interreligieux et représente un atout considérable pour le dialogue avec les religions non-théistes et les religions théistes, les « religions traditionnelles », primaires ou tribales, et les « religions du monde ».

L'Esprit ou les esprits

Enfin, la mention des religions traditionnelles, primaires ou tribales, sans oublier toutes les Églises chrétiennes indépendantes et autonomes, pose la question des esprits, des êtres doués de puissances surnaturelles, bénéfiques ou néfastes, pas nécessairement divines, mais aptes à servir de base au dialogue interreligieux entre le christianisme, le confucianisme et le taoïsme et une pléthore de religions traditionnelles, primaires ou tribales, et populaires. Cette question est vraiment importante à la suite des réflexions du missiologue Paul G. Hiebert sur le « centre exclu ». Ce dernier affirme que le monde occidental et ses missionnaires ont visé deux dimensions opposées de la réalité, soit le monde visible des choses empiriques et le monde divin invisible tout en négligeant l'« entre-deux », le « milieu exclu » composé « d'êtres et de puissances qu'on ne peut percevoir directement, mais qui sont perçus comme existant *sur cette terre*. Ces esprits, fantômes, ancêtres, démons, dieux et déesses terrestres vivent dans les arbres, les rivières, les collines et les villages. Ils ne vivent pas dans un autre monde et un autre temps, mais dans ce monde-ci avec les humains et les animaux qui y sont⁸. » Ce « centre exclu » peut et devrait servir de terreau comme point de départ pour le dialogue interreligieux, surtout en Asie et en Afrique.

Nous avons jusqu'à présent développé les sept étapes de la possible base, ou du moins le possible point de départ, du dialogue entre les chrétiens et les autres croyants. Je conclus cette brève étude des positions chrétiennes en soulignant le passage du particulier à l'universel, et mieux, l'intégration du particulier dans l'universel fondée sur une base plus large et plus partagée. La prochaine section explorera en détail

8. Paul G. HIEBERT, « The Flaw of the Excluded Middle, » dans Robert L. GALLAGHER et Paul HERTIG, dir., *Landmark Essays in Mission and World Christianity*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2009, p. 179-189; citation p. 183.

les deux dernières phases que nous avons appelées pneumatologiques, centrées sur l'Esprit, à partir de la vision et des intuitions théologiques du catholicisme asiatique.

L'Esprit comme fondement du dialogue interreligieux

La meilleure façon d'exposer une pneumatologie asiatique relativement au dialogue interreligieux consiste, probablement, dans un résumé et un commentaire d'un document publié en 1997 par le Bureau des questions théologiques de la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie (FABC), intitulé *The Spirit at Work in Asia Today*⁹. Le document se démarque d'abord par sa longueur inhabituelle, une centaine de pages, sa profondeur et ses intuitions. Il approfondit la pneumatologie contenue implicitement dans les documents antérieurs qui parlent du dialogue interreligieux, de l'Église locale, de l'Église et de la politique, et de l'harmonie. Au point de départ, il est affirmé que la pneumatologie et la christologie, loin de s'opposer, se complètent et s'éclairent mutuellement. « Plus nous suivrons l'Esprit, plus notre compréhension du mystère du Christ sera profonde et pertinente. » *The Spirit at Work in Asia Today* (SWAT) comporte six parties¹⁰, dont il convient de dire quelques mots.

L'Esprit à l'œuvre dans les diverses traditions religio-culturelles de l'Asie

Du point de vue de la méthodologie, il est significatif que SWAT commence son étude du Saint-Esprit par une longue section sur sa présence et son action dans les cultures, les religions et la réalité

9. « The Spirit at Work in Asia Today » dans Franz-Joseph EILERS, dir., *For All the Peoples of Asia : Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1997 to 2001*, Quezon City, Philippines, Claretian Publications, 2002, p. 237-3327. Dorénavant, FAPA. Les chiffres dans le texte de cet article réfèrent à ce document.

10. Ces parties sont les suivantes : 1– L'Esprit à l'œuvre dans diverses traditions religioculturelles en Asie, 2– L'Esprit à l'œuvre dans le sociopolitique, 3– L'Esprit à l'œuvre dans les traditions bibliques, 4– L'Esprit à l'œuvre dans l'Église, 5– Vers une théologie asiatique de l'Esprit, 6– Recommandations pastorales. Je ne résumerai pas le document, mais en ferai ressortir les aspects qui se rapportent à mon thème.

sociopolitique de l'Asie (1^e et 2^e parties, totalisant 43 pages, soit presque la moitié de l'exposé), et ce, au lieu de commencer par des citations bibliques, des extraits du magistère, comme c'est habituellement le cas pour les documents officiels de l'Église, et pour des textes théologiques de l'Occident. Cette méthodologie démontre la conviction – toujours récusée par le magistère romain et discutée par un certain nombre de théologiens – que l'Esprit est activement présent dans les religions non-chrétiennes, et que ces mêmes religions peuvent être appelées des « voies de salut ». En réfléchissant sur l'Esprit dans les traditions religieuses de l'Asie, les auteurs de SWAT déclarent leur volonté de « discerner la présence de l'Esprit comme exprimée, crue, imaginée et symbolisée par les croyants de ces mêmes traditions¹¹ ».

SWAT continue en soulignant ce que l'on pourrait appeler les résonances entre l'Esprit et les diverses réalités présentes en Asie. Dans l'hindouisme, on retrouve *atman* (le soi), *prana* (le souffle), *antarayamin* (le maître intérieur/le résident), *ananda* (la béatitude/joye), *sakti* (la force/énergie, surtout féminine), et *agni* (le feu). Après avoir indiqué la profonde résonance entre ces concepts de l'hindouisme et le concept chrétien de l'Esprit, SWAT s'interroge :

Est-ce que l'Esprit (à part des éléments propres à l'Esprit) est présent dans la tradition indienne? Oui! Si nous sommes capables de discerner les signes de l'Esprit, nous pouvons lire l'histoire de l'hindouisme comme une histoire sainte où l'Esprit a conduit nos frères et sœurs jusqu'aux plus profonds secrets de Dieu tout en les dirigeant vers le Christ (p. 241-242).

Le bouddhisme, qui affirme ne pas être une religion théiste, présente un formidable défi à l'élaboration d'une pneumatologie. SWAT est très conscient que « si quelqu'un se met en tête « de trouver Dieu » dans le bouddhisme, il sera profondément désappointé ou il falsifiera la tradition » (p. 243). Malgré les différences profondes entre le bouddhisme et le christianisme, SWAT affirme qu'une rencontre est possible et désirable, « au-delà des concepts, des dogmes, des symboles, et des rites, sur le plan de l'expérience ». Il souligne les expériences bouddhiques fondées, entre autres, sur les Quatre nobles vérités, les Quatre états sublimes : *upeksa* (la paix de l'esprit), *karuna* (la compassion), *mudita*

11. *Ibid.*, p. 239.

(la joie partagée) et, par-dessus tout *maitri* (l'amour), et la dévotion, l'idéal du *bodhisattva*, en référence spécialement au Bouddha Amitabha et au bodhisattva Avalokiteshvara. SWAT pose ensuite la question : « Les chrétiens partageant la vision et l'expérience de Bouddha telle que vécue par les gens avec qui ils ont en commun l'héritage asiatique ne peuvent pas ne pas y voir l'Esprit qui est à l'œuvre dans leur propre vie et expérience » (p. 248).

SWAT considère aussi les deux religions chinoises, le confucianisme et le taoïsme. Même si ces deux traditions ne sont pas explicitement non-théistes, comme dans le cas du bouddhisme, leur être transcendant (le Ciel ou le Tao) n'a pas un grand rôle à jouer. Cependant, SWAT conclut catégoriquement :

De multiples façons, ils [le confucianisme et le taoïsme] reflètent l'œuvre du Saint-Esprit dans le cosmos et plus particulièrement dans l'humanité et dans l'histoire. Les vertus taoïstes de docilité, de confiance, d'humilité, de non-violence, de détachement, d'amour pacifié; celles du confucianisme de responsabilité, d'honnêteté, de loyauté, de fidélité sont des manifestations des fruits d'un seul Esprit de Dieu à l'œuvre chez différents peuples du monde (p. 257).

La discussion se rapporte ensuite à ce qu'on appelle les « religions primitives ». SWAT y distingue deux caractéristiques fondamentales : la foi en un Être suprême (le Grand Esprit) et celle dans « le grand exclu du milieu » (les esprits). Les religions primitives – SWAT inclut dans cette catégorie le chamanisme et le shintoïsme – se retrouvent parmi de nombreuses peuplades indigènes que l'on désigne du nom de « tribus », d'« aborigènes », des termes au contenu souvent péjoratif, synonymes de rétrograde. Le document note que l'attitude foncière de ces religions envers le Grand Esprit et les esprits, dont certains sont bénéfiques et d'autres malins, est constituée de respect et de crainte. Quant à savoir si le Saint-Esprit est actif dans ces religions primitives, SWAT reconnaît d'emblée que jusqu'au concile de Vatican II, elles ont été identifiées à des idolâtries et à des superstitions. Cependant, depuis le Concile, une évaluation plus positive des religions primitives a été encouragée, et le document note qu'« une grande part de la vision du monde et de l'éthique des peuples indigènes est compatible avec la foi chrétienne » et que « les croyances traditionnelles, les rites, les mythes et symboles

des peuples indigènes peuvent servir au développement de théologies indigènes et de cérémonies liturgiques » (p. 261). SWAT reconnaît assurément la présence du Saint-Esprit au sein des religions primitives, non sans un certain malaise toutefois concernant la croyance aux esprits mauvais et à la nécessité de les apaiser.

SWAT n'a pas les mêmes réticences quand il s'agit du discernement de l'Esprit dans l'islam. Le document affirme d'emblée sans hésitations :

L'Esprit divin, qui ne cesse de renouveler la face de la terre, est aussi actif dans la religion de l'islam afin d'y faire éclore ses dons inestimables dans la vie des musulmans [...] L'étude du *Qur'an*, le livre sacré de l'islam, souligne l'effort constant de semer dans la vie des musulmans croyants ces qualités que les chrétiens reconnaissent comme fruits de l'Esprit (p. 261-262).

Et de souligner l'enseignement islamique admirable sur l'amour, la compassion, la soumission à la volonté de Dieu et la pratique des vertus qui lui est rattachée. Le document affirme qu'« en favorisant l'amitié avec les musulmans, qu'en venant à mieux les connaître dans leur foi et dans leurs rites, qu'en travaillant avec eux pour le bien-être de tous, c'est l'Esprit Saint de Dieu qui est loué et vénéré » (p. 266).

L'Esprit à l'œuvre dans la réalité sociopolitique

Il est commun de discerner la présence de l'Esprit dans les religions, mais inusité de la retrouver dans les événements et les mouvements sociopolitiques. Ce faisant, SWAT fournit une base au dialogue non seulement entre le christianisme et les autres religions, mais aussi entre les religions, les idéologies et les mouvements non religieux – par exemple, le socialisme et le communisme – très présents dans plusieurs pays asiatiques.

Reconnaissant la très grande variété de réalités sociopolitiques asiatiques, SWAT mentionne les mouvements *Swaraj* et *ahimsa* de l'Inde, la lutte anticolonialiste et l'idéologie communiste en Chine, en Corée et au Vietnam, l'idéologie *pancasila* en Indonésie, le « pouvoir du peuple » aux Philippines, les mouvements écologiques, féministes, les regroupements de travailleurs, les tendances politiques – par exemple, le marxisme athée, le capitalisme, le fondamentalisme et le

communalisme sans Dieu, l'idéologie de la sécurité nationale –, et tous les mouvements de jeunesse. SWAT invite ardemment tous les chrétiens à reconnaître l'œuvre de l'Esprit dans toutes ces réalités déroutantes, où les enseignements bibliques et théologiques sur l'Esprit sont mis en rapport avec les religions, les cultures et l'héritage sociopolitique d'Asie, afin de développer « une pneumatologie qui pourrait fournir des bases de discernement des esprits variés à l'œuvre en Asie, aujourd'hui » (p. 281).

L'Esprit à l'œuvre dans la tradition biblique

SWAT présente un impressionnant résumé de l'enseignement de la Bible sur l'Esprit et sa présence dans le monde, depuis la Création jusqu'à Jésus¹². Quatre éléments méritent d'être mentionnés. En premier lieu, le document insiste sur l'unité et l'« inséparabilité » entre l'Esprit et le Verbe tout au long de l'histoire humaine : « Il n'y a pas d'Esprit sans le Verbe, ni de Verbe sans Esprit » (p. 298). En second lieu, il y a dépendance *réciproque* entre le Verbe et l'Esprit, l'un ne pouvant agir sans l'autre. D'une part, l'Esprit est présenté comme « l'Esprit de Jésus » et comme le don de Jésus ; d'autre part, « l'Esprit est à l'œuvre dans le Christ » (p. 288). En troisième lieu, l'Esprit agit en toute liberté ; il souffle où il veut. SWAT discerne l'action de l'Esprit dans les textes sacrés des religions non-chrétiennes : « Les textes sacrés des autres religions sont aussi des reflets de la présence et de l'activité de l'Esprit dans les institutions non chrétiennes » (p. 288). En quatrième lieu, il y a la nécessité d'établir un discernement, d'un côté, entre l'Esprit et les mauvais esprits, et de l'autre, quant à la prétention de posséder l'Esprit. Cela nous conduit naturellement à traiter des critères de discernement. Le document en mentionne trois : les fruits de l'Esprit, les valeurs du règne de Dieu et le sens de la foi de l'Église.

12. SWAT énumère 10 actions de l'Esprit, selon la Bible : l'Esprit attire les gens vers la vérité, leur promet le royaume de Dieu, les enseigne, les appuie, leur fait prendre conscience de leur péché, les libère, les fait grandir, prie avec eux, les conduit et les renouvelle. Voir FAPA ; *Op. cit.*, p. 194-297.

L'Esprit à l'œuvre dans l'Église

Encore une fois, SWAT offre une vision intéressante de la théologie de la présence et de l'action de l'Esprit que l'on peut qualifier d'« ecclésiologie pneumatologique ». Le document insiste en particulier sur l'unité entre l'Esprit et l'Église; l'Esprit en est l'âme. Il déplore le danger de l'institutionnalisation excessive des structures de l'Église aux dépens des charismes. Il salue la renaissance de la spiritualité centrée sur l'Esprit dans le pentecôtisme protestant, le renouveau catholique charismatique et dans tous les autres mouvements qui célèbrent les dons de l'Esprit (la glossolalie, les dons de guérison, de prophétie, etc.) qui servent à construire le Corps du Christ.

Plus en lien avec le propos de notre sujet, SWAT relie l'œuvre de l'Esprit dans l'Église au dialogue interreligieux. Paradoxalement, la présence de l'Esprit *dans* l'Église permet la reconnaissance de la présence de l'Esprit *en dehors* de celle-ci. C'est la présence de l'Esprit dans l'Église qui pousse les chrétiens au dialogue avec les autres religions et leur permet de voir « les sens plus profonds et les désirs des peuples d'autres religions [...] la voix de l'Esprit témoignant de la merveilleuse variété par laquelle Dieu se révèle à l'humanité » (p. 307).

Vers une pneumatologie asiatique

Après avoir reconnu la présence de l'Esprit dans les cultures, les religions et les mouvements sociopolitiques en Asie, dans la Bible et dans l'Église, SWAT ébauche une « pneumatologie asiatique ». Ce qui est présenté ici ne constitue bien sûr qu'un aperçu et non une synthèse complète. Il convient d'en souligner les principales articulations.

Premièrement, comme affirmé plus haut, la pneumatologie asiatique commence « par le bas », c'est-à-dire à partir de réflexions sur les cultures, les religions et les données sociopolitiques. Ainsi, SWAT peut légitimement prétendre « offrir une base théologique plus large où nous pouvons relier l'Esprit au mystère du règne de Dieu, et, par conséquent, comprendre et interpréter notre expérience asiatique dans un contexte pluriculturel et multireligieux » (p. 318). Le document indique que « dans le domaine du dialogue interreligieux, il y a déplacement d'une vision théocentrique vers un dialogue centré sur l'Esprit, où l'on

insiste sur le fait que l'Esprit est à l'œuvre dans tous les peuples» (p. 274). L'« Esprit » représente donc les deux dernières étapes de la démarche théologique en quête d'une base universelle au dialogue interreligieux.

Deuxièmement, l'Esprit est d'abord considéré comme un mystère, ce qui ne peut être entièrement exprimé par quelque réalité finie, bien que présent et actif dans toutes les choses finies : « Tout ce qui a été manifesté et exprimé peut être considéré comme le miroir de l'inexprimable et du caché; ce qui est révélé n'est qu'un fragment de ce qui ne l'est pas » (p. 318).

Troisièmement, parmi la multitude de façons où l'Esprit est à l'œuvre dans le monde, une pneumatologie asiatique en fait ressortir trois : l'unité écologique, unissant les humains et le cosmos; le mouvement, le dépassement des frontières et des divisions; et la liberté, libération de tout attachement et égoïsme, et le combat pour la justice sociale et la paix.

Quatrièmement, puisque l'Asie est caractérisée par un fort pluralisme dans tous les domaines, « la référence à l'Esprit, comme acteur de la pluralité, touche une corde très sensible dans le cœur des Asiatiques » (p. 321). Donc, une pneumatologie asiatique nourrit explicitement et intentionnellement ce que la FABC appelle « le pluralisme réceptif »; cela correspond aux façons nombreuses et diverses dont les peuples asiatiques réagissent à l'Esprit : « Nous considérons le pluralisme comme un grand don de l'Esprit [...] Les nombreuses façons de répondre aux invitations de l'Esprit doivent toujours s'éclairer mutuellement » (p. 321).

Enfin, une telle pneumatologie comporte des implications importantes pour l'Église d'Asie. En particulier, il est nécessaire que les chrétiens soient solidaires des luttes des démunis, qu'ils préfèrent les charismes aux institutions, et qu'ils développent des communautés qui encouragent la participation de tout un chacun.

Tout en étant d'accord avec la conception de la pneumatologie proposée par SWAT, j'aimerais apporter les réflexions suivantes pour montrer qu'une pneumatologie asiatique – la théologie de l'Esprit (avec un E majuscule) et l'esprit (avec un e minuscule) – peut devenir la base la plus féconde du dialogue interreligieux.

L'Esprit – compris comme la troisième personne de la Trinité – est d'abord la *première* réalité transcendante dont les humains font l'expérience, autant dans leur vie (l'histoire) qu'en théologie. Dans n'importe quelle expérience religieuse, c'est d'abord l'Esprit qui est connu et aimé. Dans une perspective chrétienne, la séquence (*ordo*) chez les chrétiens ordinaires comme chez les théologiens – et cela vaut pour le dialogue entre les chrétiens et les membres des autres religions – est « *de* ou *par* la force de l'Esprit *dans* le Fils *vers* le Père ». En d'autres mots, la structure appropriée et nécessaire à la vie chrétienne, et à toute expérience religieuse, procède *de* l'Esprit *dans* le Fils *vers* le Père, et non *du* Père *dans* le Fils *vers* l'Esprit – cet ordre prévaut dans les processions trinitaires, mais ne correspond pas à l'économie du Salut de la Trinité –, et pas du tout dans le Père *et* le Fils *et* l'Esprit, dont le « *et* » obscurcit les relations spécifiques des trois personnes divines. Bref, d'un point de vue chrétien, l'Esprit est le point de départ et le fondement de notre rencontre avec l'Être transcendant et avec les autres en vue de notre rencontre avec le Fils qui nous mène vers le Père.

Ensuite, alors qu'une séparation, ou juste une opposition, entre le Christ et l'Esprit postulerait deux économies divines distinctes dans le monde et serait donc inacceptable sur le plan théologique, il est possible et nécessaire de distinguer entre les activités du *Logos* et celles de l'Esprit, ainsi qu'entre leurs façons d'agir. Il y a une dépendance et un rapport *mutuels* entre le *Logos* et l'Esprit. Comme il est indiqué par SWAT, l'Esprit ne peut agir sans le *Logos* (sur quoi insiste souvent la théologie occidentale), mais on doit affirmer avec autant d'insistance que le *Logos* ne peut agir sans l'Esprit. Dans le même ordre d'idée, le Père ne peut agir sans le *Logos* et l'Esprit, et inversement. Cette interdépendance dans l'être et l'action est un des corollaires de la structure trinitaire du Dieu des chrétiens. Malheureusement, cette vérité est souvent ignorée dans les descriptions occidentales des processions trinitaires du Père au Fils et à l'Esprit – dans cet ordre descendant et linéaire – malgré les affirmations de la divine *perichoresis* ou des échanges entre les trois personnes de la Trinité. Il en résulte une totale dépendance de l'Esprit non seulement du Père, mais aussi du Fils – d'où ces formules souvent répétées : « l'Esprit du Fils », « l'Esprit de Jésus » et « l'Esprit du Père » – et de la négation implicite de la dépendance du Fils (et du Père) par rapport à l'Esprit – il n'y a pas de formules « le Père de l'Esprit »,

« le Fils de l'Esprit » ni « le Jésus de l'Esprit ». C'est ainsi qu'est bafouée la structure trinitaire/triade du Dieu chrétien. Pour le dire en termes plus classiques, nous devrions affirmer non seulement le *Filioque*, la procession de l'Esprit du Père par/dans le Fils, mais aussi le *Spirituque*, l'engendrement du Fils du Père dans/par l'Esprit.

Aussi, la dépendance mutuelle des personnes de la Trinité n'abolit pas, mais au contraire requiert une certaine « autonomie » dans l'être et l'agir de chaque personne divine, pourvu qu'elles aient des façons irrémédiablement *différentes* d'être et d'agir. On ne pourrait pas les distinguer s'il en était autrement. Ces différences stipulent que chaque personne, et particulièrement pour notre exposé, que l'Esprit peut et doit agir de « façon autonome » par rapport au Fils de l'Histoire, en des endroits et temps différents, où le Jésus de l'Histoire ne peut agir en raison de ses limites temporelles. C'est seulement avec cette « autonomie » de l'action de l'Esprit – qui ne s'oppose pas à celle du Fils – que nous pouvons reconnaître l'œuvre de l'Esprit en dehors de Jésus et du christianisme, sans être obligés de réduire les religions non-chrétiennes à être tout simplement des « préparations » menant au christianisme (*praeparatio evangelica*) ou, leur enlevant leur identité et leur différence, à être « accomplies » ou « remplacées » par lui.

Enfin, il est utile de se rappeler que, dans le dialogue avec les religions asiatiques, l'« Esprit » a été défini en termes différents et souvent diamétralement opposés. Il a été interprété en termes théistes, monothéistes, polythéistes, monistes, non-dualistes, humanistes et même athées. Ce n'est ni le moment ni l'endroit d'étudier tous ces termes philosophiques et théologiques, mais il ressort de cela, qu'à défaut d'autres catégories chrétiennes, « Esprit » et « esprit » sont les plus adaptés pour servir de base et de point de départ au dialogue interreligieux surtout en des lieux comme l'Asie, marqués par tant de diversité religieuse. SWAT le dit clairement :

L'Esprit peut être vu comme humain et divin. Dans des religions sans Dieu, comme le bouddhisme, le jainisme ou le taoïsme, il représente la capacité de parler, de rechercher et de trouver la libération de l'humain. Dans la tradition biblique et des traditions théistes, cette possibilité tend à être identifiée à l'Esprit agissant

de façon immanente en chaque être humain. Dans les deux cas, la diversité des langues, qui correspond à l'action de l'Esprit, se pose en faveur du pluralisme religieux.

Pour illustrer comment l'approche pneumatologique est féconde dans le dialogue interreligieux, je conclus avec quelques brèves réflexions sur le dialogue interreligieux monastique qui s'est développé sur la base même de cette pneumatologie.

Le dialogue interreligieux monastique et l'Esprit

Compte tenu de l'héritage religieux riche et diversifié de l'Asie, il fallait s'attendre à ce que le récent dialogue interreligieux trouve un sol fertile en ce continent, particulièrement en Inde. Au début, il était pratiqué entre des religions théistes et l'hindouisme. Il n'était pas très présent avec les religions sans Dieu, en particulier avec le bouddhisme. Le dialogue interreligieux s'effectue sur quatre plans : la vie courante, la collaboration sociopolitique, les échanges universitaires et le partage d'expériences religieuses. De plus, le dialogue entre le christianisme, plus particulièrement le catholicisme romain, et les autres religions s'est développé dans les communautés monastiques d'hommes et de femmes¹³. Pour étayer mes dires que la pneumatologie agit comme la meilleure base du dialogue interreligieux, je signale deux aspects importants. D'abord, il a prospéré comme expérience de partage entre les moines et moniales. Ensuite, cet essor s'est produit malgré les différences radicales dans la conception de l'Être suprême ou de Dieu.

On peut alors se demander : est-ce un hasard si, historiquement, le dialogue interreligieux s'est développé dans les monastères chrétiens et non-chrétiens, ou s'il existe un lien intrinsèque, et pas juste dû au hasard, entre la vie monastique vécue dans l'Esprit – dans sa dimension chrétienne et non chrétienne – et la possibilité du dialogue interreligieux ? En d'autres mots, y a-t-il des affinités profondes entre la spiritualité monastique et la spiritualité du dialogue interreligieux ?

13. Voir l'analyse historique et systématique du dialogue interreligieux monastique par Fabrice BLÉE : *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004.

Fabrice Blée apporte des pistes intéressantes en réponse à ces questions par ce qu'il appelle le « désert de l'altérité religieuse ». Ce qui est le plus important dans le dialogue interreligieux, selon Blée, c'est l'habilité à créer un espace en soi, au cœur de sa propre foi, pour l'autre croyant – cela correspond au dialogue intrareligieux, selon l'expression de Raimon Panikkar. Cet espace s'apparente au « désert », un lieu symbolique pour la rencontre et la lutte avec Dieu/l'Esprit. Comme Blée l'exprime brillamment :

Aujourd'hui, le désert n'est ni un lieu géographique ni une structure; le moine en dialogue propose de se retirer au cœur de l'altérité religieuse. La relation aux autres croyants se veut plus que jamais cet espace riche d'épreuves, de tentations et d'union au divin, un désert qui, sans forme particulière et sans éloigner le moine des activités des humains, est en définitive l'axe du Royaume à venir, là où toute communication devient communion¹⁴.

Les moniales et les moines, non chrétiens et chrétiens, se vouent par vocation à faire place en eux à l'autre croyant, et ce, même s'ils ne sont pas les seuls à s'engager de la sorte dans le rapport à l'autre. Une fois cet espace d'accueil créé (dans la démarche même du dialogue interreligieux), ils sont naturellement disposés à entreprendre une rencontre fructueuse avec l'altérité religieuse.

Le responsable de cette double possibilité d'action peut être appelé Dieu dans la tradition théiste, ou Esprit (avec un E majuscule), ou tout simplement, esprit (avec un e minuscule) dans les traditions sans Dieu, pourvu qu'il soit une puissance produisant des humains parfaits ou plus qu'humains, délivrés du *samsara* ou de la souffrance, et qu'il soit immanent à l'être humain. Ce qui importe n'est pas l'articulation de cette expérience, mais ce qui précède et suit cette articulation. Or, ce qu'on trouve avant et après les échanges théologiques dans le dialogue interreligieux, ce sont la contemplation et la prière – pas seulement dans un même espace, comme dans le cas des temps de prière pour la paix à Assise en 1986 et en 2002, mais aussi *ensemble*. Ce dialogue est possible par la présence de l'Esprit/esprit qui unit les priants, les moines non-chrétiens et chrétiens, au Priant (l'Esprit) et à tous les autres esprits.

14. *Ibid.*, p. 22.

C'est une heureuse coïncidence que SWAT termine son exposé sur la pneumatologie asiatique avec la citation tirée de la *Première lettre aux Thessaloniens*, citation choisie par la Société canadienne de théologie pour son congrès annuel de 2010 :

L'Église de l'Asie doit aussi développer sa faculté de discerner l'Esprit à l'œuvre dans l'Asie contemporaine, à l'intérieur de l'Église avec ses mouvements charismatiques et populaires et dans la spiritualité asiatique, dans les aspirations asiatiques de libération et de pleine dignité humaine. N'éteignez pas l'Esprit et ne méprisez pas le don de la prophétie, essayez tout et tenez-vous à ce qui est bon (*1 Thessaloniens* 5, 19-21).

La dimension politique des religions : condition d'un dialogue pour la paix

Fabrice Blée, Université Saint-Paul

Introduction

On s'accorde volontiers sur l'idée que le but principal du dialogue inter-religieux est la paix dans le monde, une paix universelle au service d'une société planétaire où la compréhension mutuelle aurait raison des discordes et de la violence. Bien des exhortations vont dans ce sens. Dans la tradition catholique, le mot « dialogue » (*colloquium*) apparaît pour la première fois officiellement dans l'encyclique *Ecclesiam Suam* (1964), où Paul VI établit la nécessité pour l'Église de promouvoir un dialogue pour l'unité, l'amour et la paix entre les hommes. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui marque l'entrée de l'humanité dans l'ère de la mondialisation, le pape appelle les nations, dans son discours à l'ONU du 4 octobre 1965, à mettre fin à la guerre pour ne pas périr, et à s'engager pour un ordre international fondé sur l'égalité et la justice (*Populorum Progressio*, 1967). Avec la publication du décret *Nostra Aetate*, le 3 octobre 1965, le concile Vatican II va dans le même sens en invitant les chrétiens à « avoir au milieu des nations une belle conduite » et, dans leur dialogue avec les musulmans, à contribuer ensemble, pour tous, à la justice sociale, aux valeurs morales, à la paix et à la liberté. Par la suite, Jean-Paul II encourage une culture de paix fondée sur le dialogue interreligieux auquel il donne une impulsion inédite avec la Journée de prière pour la paix du 27 octobre 1986 à Assise.

Quant à Benoît XVI, même s'il se montre plutôt prudent en ce qui concerne le dialogue et ses conséquences, il n'en rappelle pas moins sa valeur dans la promotion des droits fondamentaux et de la dignité des personnes¹. Selon lui, « Celui qui est en chemin vers Dieu, ne peut pas ne pas transmettre la paix, celui qui construit la paix ne peut pas ne pas se rapprocher de Dieu² ». En parallèle et bien avant l'engagement de l'Église dans le dialogue interreligieux, des organismes internationaux ont vu le jour, surtout au lendemain du Parlement des religions de 1893, pour permettre à celles-ci d'œuvrer ensemble pour le bien commun³.

Bien des efforts de rapprochement entre croyants ont ainsi été menés depuis plus d'un siècle, toute une réflexion théologique s'est en outre développée depuis une cinquantaine d'années sur le pluralisme religieux et le dialogue. Pourtant, sur le terrain, les conflits, en partie de nature religieuse, ne semblent pas diminuer, de même que les interrogations sur le rôle des religions dans leur résolution. L'image des grands rassemblements interreligieux pour la paix contraste en effet avec celle, récurrente, de chefs religieux qui légitiment des entreprises belliqueuses décidées par leur pays ou des instances internationales. Parmi de nombreux exemples, pensons au soutien des Églises orthodoxes à leur gouvernement respectif lors de la guerre russo-géorgienne de 2008 pour exercer le contrôle sur les territoires d'Abkhazie et d'Ossétie du Sud⁴. Pensons encore à l'évêque des armées, M^{gr} Luc Ravel, qui, dans son discours aux obsèques nationales de sept soldats français tombés

1. Voir l'exhortation aux évêques de la Conférence épiscopale indienne de rite latin (19 septembre 2011), [www.zenit.org/article-28987?l=french] (consulté le 4 juillet 2012).
2. Discours du pape prononcé le 26 octobre 2011, en audience générale lors de la prière en préparation à la rencontre d'Assise, [www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_benxvi_aud_20111026_fr.html] (consulté le 4 juillet 2012).
3. Voir BRAYBROOKE, Marcus, *Inter-faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory*, New York/Toronto, The Edwin Mellen Press, 1980.
4. Durant ce conflit, Alexis II, le patriarcat de Moscou et de toutes les Russies a fait savoir que l'Abkhazie et l'Ossétie du Sud demeuraient sous la juridiction de l'Église orthodoxe apostolique de Géorgie, mais que celle-ci n'intervenait plus sur ces territoires. Voir [www.Colisee.org/article.php?id_article=2771] (consulté le 4 juillet 2012). De son côté, le catholicos géorgien Élie écrit dans sa lettre au président russe Dimitri Medvedev : « L'Église orthodoxe géorgienne était toujours et reste encore partisan du règlement pacifique des problèmes. Nous l'avons déjà déclaré plus d'une fois et aujourd'hui nous le répétons encore. Mais il est nécessaire de remarquer que la région de Tskhinvali-l'Ossétie du Sud est une terre traditionnelle géorgienne, où la grande partie des Ossètes se sont installés en XVII^e siècle, et la région autonome d'Ossétie du Sud a été créée par les communistes dans les années 20 du siècle passé.

en Afghanistan, rappelle l'appui de l'Église à la politique étrangère de son pays : « Être militaire, c'est appartenir à la Nation, exister et agir pour elle, vivre et mourir pour elle. Alors que certains s'interrogent sur l'opportunité d'aller mourir pour les Afghans, voire, nous l'avons entendu, mourir pour rien, nous répondons inlassablement, c'est pour la France que nous mourons⁵. » Soulevons comme dernier exemple, et de façon plus générale, la présence d'aumôniers militaires auprès de troupes tantôt alliées tantôt ennemies, des prêtres et des pasteurs qui soutiennent les soldats dans l'accomplissement de leur devoir et dans le fait d'en accepter les risques, au service de leur état et de leurs ambitions géopolitiques.

Devant ce rapport ambigu des religions à la paix, on est en droit de se demander si le dialogue n'est pas vain; et si, malgré tout, il est possible, comment le mettre en œuvre de manière viable? Quelles en sont les conditions? Voilà un problème sur lequel s'est penché le Conseil œcuménique des Églises lors du congrès ayant pour thème « Critical Moment in Interreligious Dialogue », organisé en juin 2005 pour évaluer le dialogue interreligieux et trouver des moyens moins idéalistes de promouvoir les relations⁶.

Je veux ici contribuer à cette réflexion en abordant brièvement trois points. D'abord, rappeler que religion et politique sont indissociables malgré les efforts, souvent louables et importants, de les distinguer. Ensuite, montrer que la paix des religions sur le terrain a souvent peu à voir avec la paix visée dans certains cercles interreligieux et comprise selon une acception relativement récente; et qu'à ce titre, les croyants doivent intégrer dans leur vision du monde un vivre ensemble inédit. Enfin, soutenir qu'un dialogue pour la paix, une paix qui réponde à une nouvelle conscience planétaire, ne réussira à long terme que s'il crée

C'est pourquoi la tentative de restitution de l'intégrité des frontières de la Géorgie ne doit pas être considérée comme une attaque ou un conflit ethnique», [www.orthodoxie.com/2008/08/lettre-du-catho.html] (consulté le 10 novembre 2011).

5. <http://www.filsdefrance.fr/breves/afghanistan-une-guerre-francaise-la-parole-aux-militaires/> (consulté le 4 juillet 2012)
6. Voir <http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/geneva-june-2005-documents.html> (consulté le 4 juillet 2012); voir notamment le compte-rendu de Gilbert Friend-Jones, *Faith, religion, modernity : a critical moment*; <http://www2.wcc-coe.org/presseleasessp.nsf/index/Feat-05-29.html> (consulté le 4 juillet 2012).

l'espace pour accueillir l'altérité religieuse. Les deux premières parties traitent des religions, selon une approche anthropologique, à partir de leur réalité sociale et corporative; elles tentent de décrire des faits et une situation souvent minimisés dans les discours interreligieux. Dans le but de proposer des éléments de solution à la problématique ainsi dégagée, la troisième et dernière partie, quant à elle, pose un regard théologique et individuel, axé sur l'attitude de foi du croyant.

Pas de religion sans politique

Le dialogue pour la paix ne dépend pas seulement de la mise en application d'un ensemble de conditions, comme on les retrouve notamment dans le document pontifical *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile* (1991), lorsqu'il traite des dispositions et des obstacles au dialogue (DA, 1d, e). Il repose aussi sur une compréhension juste du rapport entre religion et politique, une réalité qui m'apparaît trop souvent négligée, voire occultée. On entend souvent que les religions deviennent un problème dès lors qu'elles sont manipulées pour des raisons politiques, comme si la difficulté venait de l'extérieur. Cette affirmation sous-entendrait, à tort, que la religion se présente, dans sa forme authentique, comme une instance au-delà des préoccupations politiques, dédiée au seul service de l'autre et du salut des âmes. C'est d'ailleurs l'impression que peuvent donner les grands rassemblements interreligieux quand on y exhorte tous les croyants à se prononcer d'une même voix pour une paix universelle au nom des droits de la personne, sans toutefois regarder de près les forces en jeu dans telle ou telle situation conflictuelle. Faut-il, par exemple, s'enthousiasmer devant l'appel de délégués juifs et catholiques réunis à New York, en mars 2005, « à tous les leaders religieux, d'abord aux leaders musulmans, afin que les religions ne servent plus la guerre, mais l'espoir et la paix⁷ » ? L'intention est certes louable, mais est-elle réaliste ?

Est-il souhaitable, et même possible, de demander *a priori* aux religions de ne pas se mêler de politique, qui parfois commande d'entrer dans certaines formes de résistance ? Les propos de Gandhi sont éloquentes :

7. COMMISSION POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE, *Bulletin international* 2005, Vol. 1, F. 19, p. 13.

« [...] vie personnelle et vie politique ne doivent pas être régies par deux morales différentes⁸. » Plus proche de nous, l'exemple de Thomas Merton montre combien une spiritualité profonde traduit un engagement concret dans les affaires de la cité⁹. Vincent Sekhar, jésuite indien, note à juste titre que les religions peuvent être victimes de ceux qui les confinent à une affaire privée et apolitique autant que de ceux qui les utilisent à des fins politiques et sociales¹⁰. Pour ma part, un dialogue qui exige d'emblée des religions de se détourner de la politique, même au risque d'user de violence, s'oriente dans une impasse, parce que jamais dans l'Histoire ce ne fut vraiment le cas, mise à part l'exception dans l'histoire occidentale récente, et encore une exception parfois théorique¹¹.

De tout temps, les religions ont contribué au développement des cultures et à l'organisation de la vie publique. À bien y regarder, les religions n'existent pas en soi; parler de christianisme, d'islam ou de bouddhisme est une façon commune et pratique de désigner des courants de pensées et de pratiques en réalité diversifiés, et qui dans leurs interactions constituent pourtant des liens assez forts pour que se dessine l'image de traditions plus ou moins homogènes et inclusives. Ce qui existe concrètement, en revanche, ce sont des personnes croyantes qui, se reconnaissant autour de valeurs et de symboles communs, sont ancrées dans une famille, une culture, une nation, dont ils partagent l'histoire, le devenir, ainsi que les craintes et les espoirs du moment. Tout croyant est ainsi impliqué dans un projet collectif et social; tout croyant est ainsi un être politique.

De la notion de politique, je retiens deux sens : le premier est large, il se réfère à l'organisation et la vie de la cité (*polis*), à son maintien ou à la volonté d'en changer certains aspects. Dans une société, tout individu, croyant ou non, exerce en ce sens, parfois sans même s'en rendre compte, un rôle politique, dans le simple fait, par exemple,

8. Suzanne LASSIER, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Seuil, 1970, p. 33.

9. Elaine MACINNIS, *Zen Contemplation for Christians*, Oxford, Sheed and Ward, 2003, p. 177.

10. Vincent SEKCHAR, *Quest for Harmony. An Anthology of Religions in Dialogue*, Malleswaram, Bangalore, Claretian Publications, 2002, p. 29.

11. Voir David DOMKE et Kevin COE, *The God Strategy : How Religion Became a Political Weapon in America*, New York, Oxford University Press, 2007.

de se rendre ou pas aux urnes lors d'élections. Traditionnellement, les systèmes religieux ont pour leur part largement contribué à structurer la vie publique; cela est particulièrement notable dans les sociétés dites primitives où religion et culture ne font qu'un, où l'organisation sociale est le reflet et dépend d'un ordre invisible et spirituel.

Le second sens, plus restreint, se rapporte aux instances ayant un impact direct sur l'évolution d'une société; c'est le domaine des politiciens et des hauts fonctionnaires. Sans nécessairement donner lieu à un état théocratique, comme le Vatican pour l'Église catholique, les religions exercent encore une influence sur le devenir politique, même en régime de laïcité et de démocratie, par l'intermédiaire notamment du lobbyisme. Si, pourtant, comme le rappelle Thomas Merton, le christianisme n'appartient à aucun parti politique¹², ses membres, eux en revanche, présents dans de nombreux pays, représentent en leur sein toute la diversité des tendances politiques, allant des royalistes à la gauche chrétienne. Or, ces adhésions ne sont pas sans lien avec la foi; au contraire, elles y sont le plus souvent enracinées, trahissant du même coup une certaine théologie, une certaine vision du monde et de Dieu.

Si, aujourd'hui, en Occident la religion est en retrait par rapport à l'état et des décisions prises pour la nation, il n'en demeure pas moins que les croyants participent dans une certaine mesure à l'ordre commun, influent sur le débat public, en tant que citoyen, aussi à partir de leurs valeurs religieuses. Par exemple, un musulman, qui dans sa pratique adopte les valeurs de la République française, est un croyant qui non seulement accepte la laïcité comme ciment social, mais se fait en plus l'ambassadeur d'un islam de France, c'est-à-dire un islam appelé à un développement différent de celui du pays d'origine. Dans ce cas, l'islam trouvera dans la République la matrice de son devenir, une religion avec laquelle cette République devra elle-même compter dans sa redéfinition d'une génération à l'autre. Dans le cas contraire, un musulman qui réclame le voile dans les milieux administratifs pose un acte politique pour une certaine vision de l'islam qui, ici, s'oppose

12. Thomas MERTON, *La terre ou la paix?* Paris, Lethielleux, 2004, p. 25.

aux fondements du système républicain. Cela montre l'engagement politique inhérent aux religions qui s'illustre de deux façons majeures : maintenir l'ordre social ou le défier. Or, quelle que soit l'attitude adoptée, c'est la paix qui en définitive en est la motivation profonde.

La paix des religions

En contexte interreligieux, on imagine facilement que les religions sont foncièrement favorables à une paix comprise essentiellement comme une absence de guerres, de violences et de toute pratique portant atteinte à l'intégrité physique et aux droits de la personne, cela concernant autant les individus que les peuples. Aussi est-il fréquent de faire ressortir les arguments allant dans le sens de cette exigence de paix ; d'un côté, on fait valoir que l'islam vient de la racine *slm* qui veut dire « paix » ; de l'autre, on soutient que, dans l'Évangile, Jésus ne prêche rien d'autre que l'amour du prochain dans un don total de soi. Dans certaines rencontres, cette attitude irénique peut aller jusqu'à demander aux partenaires du dialogue de taire ce qui pourrait choquer leurs vis-à-vis, et donc susciter un conflit. Ma question : est-il approprié d'appeler les religions à la paix à tout prix, à la non-violence en toute circonstance ?

En 1991, les membres de la Commission Nord-Américaine pour le Dialogue interreligieux monastique (MID) ont signé la *Déclaration universelle sur la non-violence : l'incompatibilité de la religion et de la guerre* :

La religion ne peut plus être complice de la guerre, du terrorisme ou de n'importe quelles autres formes de violence, organisées ou spontanées, à l'endroit des membres de la famille humaine. Comme cette famille est une et mondiale, et que ses membres sont interreliés, nos actions doivent être en conformité avec cette identité. Nous reconnaissons le droit et le devoir des gouvernements à défendre la sécurité de leurs peuples et à soulager la souffrance de ceux qui sont affligés par l'exploitation et les persécutions. Néanmoins, nous déclarons que la religion doit refuser d'être utilisée par tout état, groupe ou organisation pour des fins d'agression et des intérêts nationalistes. Nous avons l'obligation

de promouvoir une nouvelle vision de la société, dans laquelle la guerre n'a pas sa place dans la résolution des conflits entre et parmi les états, les organisations et les religions¹³.

Malgré l'espoir témoigné, la difficulté de cette formulation réside dans le fait de présenter les religions comme des entités séparées du reste de la vie politique, ce qui, à mon sens, manque de réalisme et porte en soi un effet insoupçonné, contraire à ce qui est recherché; j'y reviendrai. Mon propos n'est certes pas de remettre en cause la nécessité et l'urgence de la paix, mais plutôt une certaine rhétorique qui la défend, et qui, oubliant la dimension politique inhérente à toute religion, tombe dans une impasse. Ce n'est pas l'appel à la paix dont je fais la critique, mais la manière de le lancer.

D'abord, on ne peut réduire une religion à une notion, comme l'amour ou la compassion, issue de sa référence principale, que ce soit un texte fondateur ou la personne qui en est l'initiatrice. Une religion est une réalité complexe qui s'inscrit dans l'histoire des individus et des peuples avec toutes les retombées psychologiques, spirituelles ou sociologiques que cela comporte. C'est une expérience fondatrice du sacré qui prend corps dans une vision du monde et s'exprime, tout en se renouvelant, dans une tradition enracinée dans des cultures et des sensibilités variées. Cela fait en sorte qu'en deçà de symboles communs, un mouvement religieux comme le catholicisme est en réalité l'amalgame d'un ensemble de courants très différents, voire opposés les uns aux autres, avec cependant la même prétention d'être porteur d'une tradition unique qui remonte à l'expérience fondatrice.

Ensuite, si les religions sont en effet pour la paix, postulat sur lequel repose l'initiative du dialogue, encore faut-il savoir de quelle paix il s'agit. Pour répondre, rappelons d'emblée que les religions ne sont pas que des phénomènes purement sociaux, comme on a parfois tendance

13. Religion can no longer be an accomplice to war, to terrorism, or to any other forms of violence, organized or spontaneous, against any member of the human family. Because this family is one, global and inter-related, our actions must be consistent with this identity. We recognize the right and duty of governments to defend the security of their people and to relieve those afflicted by exploitation and persecution. Nevertheless, we declare that religion must not permit itself to be used by any state, group or organization for the purpose of supporting aggression for nationalistic gain. We have an obligation to promote a new vision of society, one in which war has no place in resolving disputes between and among states, organizations and religions. Voir la note 52.

à les réduire, des groupes qu'il faut écouter, au même titre que d'autres groupes idéologiques, simplement parce qu'ils représentent une force sociale. Les religions sont aussi, et plus fondamentalement, des lieux d'accès au Sacré¹⁴, cette dimension irrationnelle qui, en expérience et au-delà du monde visible, donne sens à toute chose. Le rappeler permet de saisir que les religions comprennent la paix avant tout en termes de salut ou de libération, à la fois individuels et collectifs.

C'est en Dieu (pour le chrétien) ou dans la réalisation de sa nature profonde (pour le bouddhiste) que se situe la paix véritable, pleine et définitive, objectif ultime de toute vie. Aussi l'expérience, sinon le désir, de ce repos spirituel transcende-t-il ce monde et toute structure humaine; et pourtant, c'est aussi cette expérience et ce désir qui, dans bien des sociétés, commandent les comportements et régissent les relations. Un ensemble de repères est en effet proposé pour organiser la vie de l'individu, du groupe, voir, idéalement, de toute l'humanité (rites quotidiens et hebdomadaires, fêtes annuelles, etc.). Ce faisant, les religions contribuent inévitablement au devenir social par la mise en œuvre d'un ordre qu'elles sont appelées dès lors à défendre soit de l'intérieur, contre des tendances hérétiques, soit de l'extérieur, contre des ordres païens. Ainsi, la volonté inhérente aux religions de structurer la communauté ne peut s'opérer sans une certaine violence, par l'application de lois et de règles au sein du groupe et par la légitimation de guerres justes au-dehors, un fait plus évident encore quand l'ordre établi devient la référence principale, et même absolue.

Le risque est en effet grand pour une religion de s'identifier à cet ordre né en son sein, en perdant de vue la nature de cette paix qui en a été la motivation première. Merton rappelle à juste titre que le Salut, la paix chrétienne, est d'abord un « don eschatologique », accordé en même temps que celui de l'Esprit Saint, « spiritualisant ainsi les hommes tout en les unissant dans le Corps mystique du Christ¹⁵ », et qu'en cela, il ne dépend d'aucune stratégie, d'aucune institution, d'aucun régime politique. Quand on l'oublie et que l'ordre se pose lui-même comme source de salut, il devient très vite aliénant, porteur d'injustice. On cède

14. Voir OTTO, Rudolf. *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot et Rivages, 1995.

15. T. MERTON, *Op. cit.*, p. 100-101.

ici au côté sombre et obscurantiste du lien entre religion et politique, en proie aux dérives sectaires et fanatiques, dont la première forme de violence porte atteinte à l'intelligence¹⁶.

Notons que la tentation est grande de réduire le lien en question à ce type de déviations; on ne peut parler d'engagement politique des religions uniquement en termes de folie dogmatiste ou prosélyte, de désir de puissance ou de volonté de manipuler les masses; cela existe, certes, et pas seulement en contexte religieux; ne retenir que ces motivations serait minimiser une fois de plus le caractère foncièrement politique des religions. Si ces motivations étaient absentes des hiérarchies religieuses, les religions n'en seraient pas moins engagées politiquement en vertu même de leur message de paix et de justice. Le problème n'est donc pas le lien entre religion et politique, mais la prise en otage de ce lien pour servir des intérêts particuliers ou des idéologies aliénantes au détriment d'un vivre ensemble fondé sur le respect et la liberté de conscience. La preuve que ce lien a aussi sa dimension constructive, c'est que ces dérapages ont de tout temps prêté flanc à des voix discordantes et contestataires (prophètes, réformateurs, etc.), dont Jésus est l'illustration type.

L'amour évangélique n'est pas apolitique; il appelle à vivre en société selon un mode incompatible avec celui des élites du Temple et des promoteurs de la Loi; en cela, il perturbe les habitudes et génère des conflits. À la suite de Jésus et dans un autre contexte, les premiers chrétiens ne défiaient-ils pas, eux aussi, l'ordre ambiant par l'objection de conscience ou le refus de rendre un culte à l'empereur¹⁷? Plus proche de nous, cette paix en Christ et l'amour du prochain est aussi ce qui motive l'engagement des théologiens de la libération en Amérique latine ou la conversion des intouchables, ou dalis, en Inde en réaction au système brahmanique. Dans ces deux exemples, les enjeux politiques et sociaux

16. Claude Michaud écrit en ce sens : « Dans une institution sûre de sa vérité, comme l'est l'Église catholique, les formes de violence à l'égard de l'intelligence sont multiples. Plusieurs générations de catholiques ont appris que le fait de se poser des questions était malvenu et que la liberté de pensée était suspecte. » Claude MICHAUD, « Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques », dans Pierre NOËL (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 165.

17. Merton rappelle que les « premières lignes du *Contre Celse* affirment sans détour qu'il est non seulement bon mais indispensable de désobéir aux lois humaines et de transgresser les usages lorsqu'ils sont contraires à la loi divine... », Merton, *Op. cit.*, p. 110.

sont énormes, appelant le Vatican à se prononcer souvent sur la base même de ces enjeux. Ainsi, l'option préférentielle pour les pauvres défendue par les théologiens péruviens ou brésiliens n'a guère trouvé d'appui auprès de l'autorité ecclésiastique, soucieuse avant tout de contrer toute dérive communiste. Si la ligne de conduite est ici de demander aux croyants de ne pas se mêler de gouvernance, Merton exprime de son côté le point de vue contraire : « Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, [...] c'est d'un chrétien qui cherche à suivre le Christ en tous points, non seulement dans sa vie personnelle, non seulement par la prière et la pénitence, mais aussi par ses engagements politiques et toutes les responsabilités qu'il prend dans la société¹⁸. » En définitive, on comprend bien que les valeurs évangéliques ne sont jamais vécues pour elles-mêmes, détachées de tout contexte, mais participent à un ensemble d'enjeux complexes, au service d'une cause jugée juste, de sorte que l'amour de l'autre, l'humilité, la foi, l'espérance ne peuvent à eux seuls et en eux-mêmes représenter l'espoir d'une paix universelle.

L'exigence de paix, à la base de l'engagement politique des religions, repose sur une autre exigence, celle de la dignité. Comment des croyants peuvent-ils se rallier à une base commune, même dans l'optique de bâtir la paix, si ces mêmes croyants et leurs proches, en dehors de grands rassemblements interreligieux, une fois de retour à la réalité de leur contexte, se sentent brimés, dépossédés, incompris pour diverses raisons ? Notre interrogation rejoint la conviction de Jean XXIII : « Quel que soit le progrès technique et économique, il n'y aura donc dans le monde ni justice ni paix tant que les hommes ne retrouveront pas le sens de leur dignité de créatures et de fils de Dieu [...] L'homme séparé de Dieu devient inhumain envers lui et les autres¹⁹ [...] »

Un individu, ou un peuple, qui a perdu sa dignité s'efforcera par tous les moyens, tôt ou tard, de la retrouver. Parler de paix entre des membres pour qui cette dignité a été bafouée est prématurée. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut aussi comprendre l'appel de Benoît XVI, adressé aux évêques indiens le 20 septembre 2011, à « porter de l'avant les efforts de l'Église afin de promouvoir le bien-être de la société indienne au

18. MERTON, *Op. cit.*, p. 219.

19. *Ibid.*, p. 219.

travers de l'attention constante à la promotion des droits fondamentaux, droits partagés par toute l'humanité et en invitant les chrétiens et les fidèles d'autres religions à accepter le défi d'affirmer la dignité de toute personne humaine²⁰ ».

La dignité est ce qui fait la grandeur d'un individu, d'un peuple ou d'une nation. C'est un état de respect, de liberté, d'intégrité et de droiture, d'autant plus grand qu'il est ancré dans une relation intime au Sacré. N'est-ce pas une des raisons pour lesquelles les souverains de tout temps ont été consacrés dans leur fonction par des instances religieuses? N'est-ce pas aussi pourquoi cette intimité est souvent considérée par la personne, opprimée et impuissante devant l'injustice, comme le dernier refuge où, dans un élan de résistance, violent ou non violent, elle peut recouvrer respect et reconnaissance? La dignité est intimement liée au Salut, à la paix de l'âme et à la liberté que celle-ci confère; elle naît chez l'individu ou le peuple gratifié de la présence divine et à laquelle il répond par la foi. Cela dit, elle ne peut exister sans la liberté.

Si les religions donnent chacune à cet état de liberté une couleur particulière, sa cohérence interne en référence à leurs visions théologiques et eschatologiques spécifiques, elles se retrouvent sur la manière de la préserver, voire de lutter pour la restaurer, sachant par ailleurs que la paix recherchée ne va pas sans une certaine violence. Soyons bien compris: ce n'est pas que les religions soient intrinsèquement violentes; elles sont préoccupées avant tout par l'urgence de faire jaillir la vie conformément à leur vision eschatologique, ce qui n'est pas sans provoquer souffrances et conflits avec tout adversaire faisant obstacle à ce jaillissement. La paix ici n'est pas absence de violence, mais s'inscrit dans une vie authentique pour laquelle il faut combattre tant intérieurement que sur les plans social et communautaire. Le rapport d'union au divin n'implique-t-il pas en effet une lutte pour la liberté, une libération, intérieure certes – le combat avec l'ange en est une bonne illustration –, mais aussi extérieure, à laquelle nous renvoie, par exemple, la Pâque juive, qui célèbre la sortie d'Égypte et qui, on le sait, a coûté la vie à beaucoup de guerriers et de civils?

20. [www.zenit.org/article-28987?!=french] (consulté le 4 juillet 2012).

Un individu ou un peuple qui a perdu sa dignité vit l'humiliation, l'amertume et le ressentiment, sources de haine et de violence. Qui peut contribuer à la paix dans ces conditions ? Même Gandhi, apôtre de la non-violence, s'est battu ; mieux, il s'est fait violence, pour libérer son peuple du joug britannique, et ainsi lui redonner sa dignité. Voici quelques-unes de ses paroles qui montrent avec force l'enjeu du lien entre religion et politique : « J'aimerais mille fois mieux risquer la violence que risquer l'émascation de toute une race²¹. » Et d'ajouter : « Je considère l'amour pour mon pays comme faisant partie de ma religion, sans pour cela que ce soit toute ma religion. Si l'on n'a pas d'amour pour son propre pays, on ne peut pas être considéré comme observant parfaitement sa propre religion²². » C'est d'ailleurs dans la lutte contre les puissances coloniales qu'on assiste à un renouveau de l'hindouisme, dès le XIX^e siècle. Et c'est toujours à cause de cette crainte d'une domination de l'Occident, cette fois-ci par le biais de « sa religion », le christianisme, qu'aujourd'hui, les nationalistes hindous appuient la loi anticonversion dans plusieurs états du sous-continent. Ainsi, la religion est souvent l'ultime recours pour nourrir la résistance, qui, si elle n'est pas entendue, peut conduire aux débordements que l'on connaît.

Quand la dignité est bafouée, quel appel à la paix peut être entendu, sinon celui d'une résistance pour retrouver son intégrité ? Jean XXIII insistait sur le devoir de protéger la vie et de défendre la morale : « Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et par conséquent à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences, car "il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes"²³. » Or, cela n'est pas sans conséquence. Même la non-violence, quand elle est privilégiée, n'est pas sans violence. Elle génère de la violence du moins contre soi-même avec, toujours dans ces circonstances, des retombées dramatiques sur des personnes non impliquées directement. Bien que faisant don de sa personne, Jésus n'a-t-il pas apporté le glaive et non la paix, n'est-il pas venu opposer les membres d'une même famille ? (Jean 14, 23-24) On peut rétorquer que ce glaive est métaphorique. Certes, Jésus ne prend pas les armes,

21. GANDHI, *Lettres à l'âshram*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1971, p. 148.

22. *Ibid.*, p. 178.

23. MERTON, *Op. cit.*, p. 16-17.

mais le suivre n'implique pas moins concrètement une violence, quoique d'une autre nature. S'imagine-t-on les déchirements causés par le fait de tout quitter, travail, biens, femme, enfants, pour suivre le maître, ou bien les souffrances du martyr d'Étienne ou encore l'angoisse de Pierre qui, devant sa mort probable, renie celui à qui il s'est donné entièrement ? Pour revenir à Gandhi, l'*ahimsa* (non-violence) exigé du *satyagrahi* (adepte de la non-violence qui agit selon l'idéal du *satyagraha* : « force de la vérité ») ne génère-t-il pas lui aussi sa part de violence et de traumatisme ? Sans compter les milliers de victimes collatérales, conséquence, souvent indirecte, mais non moins réelle, des efforts du mahatma pour le changement de régime et l'indépendance de l'Inde.

Un dialogue interreligieux ne peut se contenter de brandir paix et non-violence et dans le même temps faire fi de ces élans jaillissant des entrailles pour une reconnaissance et le respect, auquel cas il risque de devenir l'espace où seront conviés uniquement ceux qui répondent d'emblée à des critères spécifiques. Il concernera une minorité et fera sans doute le jeu des puissances dominantes désireuses de consolider leur position.

Cela nous amène à parler précisément de cette autre situation, où il ne s'agit plus de refuser le *statu quo*, en quête de liberté, mais au contraire de le soutenir. Les religions peuvent choisir en effet de défendre un ordre séculier, qui s'accommode de leurs visions du monde, leur permettant ainsi de grandir en influence et de se battre pour la dignité des individus et des peuples. C'est dans ce contexte que peut se comprendre l'intervention de Benoît XVI, le 23 septembre 2011 à Berlin, quand il déclare que « les musulmans allemands pouvaient compter sur le soutien et la coopération des catholiques tant qu'ils respecteraient la Constitution du pays et les limites fixées au pluralisme confessionnel²⁴ ». Tout séculier qu'il soit, l'ordre établi a pu être considéré dans l'Histoire comme voulu par Dieu, et la paix visée sera dans ce cas, en plus d'une paix intérieure, une *pax romana*. Or, là encore, ce type de paix ne se crée pas sans violences ; elle s'impose par la force pour la tranquillité d'une partie de la population qui en bénéficie.

24. Voir [www.lepoint.fr/fil-info-reuters/le-pape-invite-les-musulmans-allemands-a-respecter-la-loi-23-09-2011-1376821_240.php] (consulté le 4 juillet 2012).

C'est le cas aujourd'hui du nouvel ordre mondial, fondé sur le modèle démocratique et économique de l'Occident²⁵, dont la supériorité militaire, avec sa dissuasion nucléaire, joue un rôle majeur dans son maintien et son expansion. Dans ce contexte, le christianisme a très vite légitimé l'usage de l'arme atomique²⁶. On se rappelle sur ce point l'interdiction faite à Merton d'écrire pour dénoncer cette position²⁷, alors que l'abbé général des Trappistes, Gabriel Sortais, était lui-même favorable à la bombe²⁸. Cette attitude n'a rien de nouveau dans l'Église; dans le contexte des invasions barbares, Augustin plaidait pour la guerre juste, bien que doublée d'un amour de l'ennemi, pour préserver l'ordre établi²⁹.

Là, précisément, se situe le dilemme des religions, à savoir proclamer la compassion ou l'amour du prochain et s'accommoder dans le même temps d'une situation où les guerres semblent inévitables. La *pax romana* se présente alors comme la politique, non pas idéale, mais du « moindre mal », trahissant du même coup l'ambiguïté du croyant qui légitime l'ordre établi sans toujours s'y conformer pleinement³⁰. C'est qu'au fond, pour les théologiens chrétiens, l'essentiel se situe ailleurs, au-delà de la cité terrestre, dans le royaume de l'Esprit qui n'est pas de ce monde; pour « Augustin et Origène, toute l'Histoire tend vers la victoire définitive de la cité céleste de la paix. Et pourtant,

25. Sans compter que l'ordre occidental, qui défend les droits humains, fait aussi l'éloge de la compétition, de la compétitivité ou encore de l'individualisme. Selon, Yves Michaud, « ces conceptions de la violence comme structure de l'intersubjectivité sont indissociables de sociétés de concurrence, où les individus les jaugent, rivalisent et cherchent à se faire reconnaître des autres dans des interactions, que ce soit affrontement ou commerce ». Robert MAGER, « Une violence presque originelle. Lectures philosophiques et bibliques », dans Pierre NOËL (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 194.

26. Merton note que « la réflexion théologique est de plus en plus encline à accepter la guerre nucléaire, considérée comme un moindre mal par rapport à la domination communiste [...] ». MERTON, *Op. cit.*, p. 72.

27. *Ibid.*, p. 11.

28. Dans son journal, Merton écrit : « Dans un coin de la tête de dom Gabriel se trouve manifestement la conviction inaltérable que la France doit avoir la bombe et au besoin s'en servir. Il dit que l'encyclique (*Pacem in Terris*) ne change rien au droit d'une nation de se procurer l'arme nucléaire pour se défendre. » MERTON, *Op. cit.*, p. 17.

29. *Op. cit.*, p. 116.

30. Voir MERTON, *Op. cit.*, p. 105. Merton reconnaît par ailleurs : « Ceci n'implique pas de rejeter la guerre en tant que telle au nom d'un pacifisme radical [...] ». *Op. cit.*, p. 72. Et d'ajouter : « Puisque les hommes sont prétendument incapables de vivre ensemble sans se livrer une forme de guerre quelconque, le moins que nous puissions faire est de nous assurer qu'ils s'entretueront par milliers plutôt que par millions. » *Op. cit.*, p. 75.

sur terre, les citoyens du ciel vivent parmi les citoyens de la terre, mais non pas comme eux³¹ ». Fort de cette perspective, ce n'est plus l'acte violent en soi qui importe tant, mais l'intention qui l'anime. Ainsi, pour Augustin, « toute société aspire à la paix et, si elle fait la guerre, c'est au nom de la paix. La paix est synonyme de tranquillité, de l'ordre, mais sa qualité dépend de l'amour qui lui donne sa cohérence³² [...] » Que dire, dans un autre contexte, celui de la *Bhâgavad-Gîtâ*, de l'enseignement de Krishna, où ce dernier conseille Arjuna, tout confus avant la bataille du Mahabharata à l'idée de verser le sang parmi des proches, d'accomplir son devoir sans haine ni colère, sans entretenir le moindre attachement quant aux résultats de ses actes ? On comprend de ces exemples que certains conflits ou certaines violences trouvent une justification plus facilement que d'autres, dès lors qu'ils se fondent sur une certaine idée de la paix, opposé au chaos. Si, donc, les religions acceptent une certaine violence, c'est parce que celle-ci trouve sa place dans une vision du monde où la paix correspond à l'accomplissement d'un ordre divin particulier et non à la simple absence de souffrances et de guerres.

Le dialogue interreligieux a pourtant un objectif plus ambitieux ; plus qu'une *pax romana*, il vise une paix universelle, fondée sur une compréhension mutuelle dans le respect des droits étendu à l'ensemble des personnes et des peuples, en garantissant leur intégrité physique et morale. Or, cette paix relève d'une conscience planétaire nouvelle, à laquelle les religions doivent s'éduquer ensemble, et pour laquelle elles n'ont d'autres choix que d'accueillir, comme jamais auparavant, dans un esprit équilibré et serein, les différences religieuses, culturellement et politiquement enracinées, des uns et des autres.

Les différences au cœur d'un dialogue pour la paix

Quand je pose la question à mes étudiants sur ce qui fait obstacle au dialogue, beaucoup répondent spontanément : « Nos différences ! » C'est là une idée reçue sur laquelle repose ce slogan qui, souvent,

31. *Op. cit.*, p. 114. Voir aussi p. 109.

32. MERTON, *Op. cit.*, p. 113.

termine de longues discussions sur les religions entre croyants de fois diverses : « Au fond, les religions disent toutes la même chose : aimer son prochain ! » Au-delà de la caricature, dans les cercles inter-religieux, le réflexe demeure largement de se réunir autour d'un étendard commun; ce peut être une théologie³³, une éthique³⁴, un humanisme³⁵, les droits de la personne³⁶, une expérience du sacré³⁷ ou une vision écologique³⁸. Sans minimiser l'apport de ces efforts de rapprochement, je veux toutefois en poser les limites; j'en retiens deux principales. D'abord, il y a le risque de se placer en marge des traditions; je pense, par exemple, à une théologie écoféministe du dialogue qui, devant l'urgence d'agir en matière d'écologie, estime qu'il n'est plus temps de se préoccuper des traditions religieuses et de leurs lourdeurs dogmatiques et structurelles, l'essentiel étant de rassembler des croyants pour une action concrète.

Ensuite, le danger est de faire le jeu des plus puissants, ce qu'a soulevé Panikkar dans sa critique de l'éthique planétaire défendue par Hans Küng³⁹, et qu'il n'avait d'ailleurs pas souhaité signer lors du Parlement des religions, à Chicago, en 1993. Partant de l'idée qu'il n'y a pas d'éthique neutre, que le fait de ne pas tuer ou de ne pas mentir ne revêt pas

-
33. Voir John HICK, *God Has Many Names*, London, Macmillan, 1980; Leonard SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, New York, Orbis, 1987, 256 p.; Wilfred Cantwell SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.
34. Voir Hans KÜNG, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, New York, Continuum, 1993; Leonard SWIDLER, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland, Oregon, White Cloud Press, 1998.
35. Voir Pascal BRUCKNER, [www.ledevoir.com/politique/canada/238739/les-sanglots-du-philosophe] (consulté le 4 juillet 2012).
36. Voir Shirin EBADI, [www.cerium.ca/Franchir-les-frontieres-l-islam] (consulté le 4 juillet 2012).
37. Voir Joseph CAMPBELL, *The masks of God*, New York, Viking Press, 1968.
38. Heather EATON écrit : « La tâche centrale est de rendre conforme tous les efforts religieux, ainsi que l'ensemble des cosmologies, des symboles, des rituels, des valeurs et des perspectives éthiques, aux rythmes et aux limites du monde de la nature. The central task is to align religious efforts, and the spectrum of cosmologies, symbols, rituals, values and ethical orientations, within the rhythms and limits of the natural world. », dans « This Sacred Earth At the Nexus of Religion, Ecology and Politics », *Pastoral Sciences*, 31/1 (Printemps 2004). Voir le rapport de Mary Evelyn TUCKER et de John GRIM : « Religions of the World and Ecology : Discovering the Common Ground », [www.crlf.org/pub_eeindex_fall98.asp] (consulté le 4 juillet 2012).
39. Voir Raimon PANIKKAR, « Religious Identity and Pluralism », dans Arvind SHARMA et Kathleen M. DUGAN, *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1999, p. 33.

le même sens selon les traditions, ne s'appliquant pas dans les mêmes situations, n'obéissant pas aux mêmes enjeux selon les circonstances⁴⁰, il est légitime de penser que les religions qui acceptent de se rallier à une éthique commune se mettent au service d'une *pax romana*; elles s'engagent à ne pas remettre en cause l'ordre mondial porté par cette éthique. Ne serait-ce pas alors ironique : servir une politique dominante dans l'effort même de séparer religion et politique? Panikkar fait ce constat quand il s'interroge : « [...] le pluralisme est-il un stratagème pour inciter les individus à laisser de côté leurs identités propres, et ainsi créer un nouvel ordre mondial où tous les chats sont gris, où toutes les différentes sont abolies sous prétexte de tolérance et de paix⁴¹ ? »

Mon propos n'est pas de juger les religions dans leur soutien à l'ordre établi; certes, c'est une option qui n'inclut pas tout le monde, avec sa part de séparation et d'exclusion⁴², largement critiquée aujourd'hui par les altermondialistes et le mouvement des indignés. Elle a aussi, je crois, ses avantages, source d'une stabilité souvent inégalée, dont aujourd'hui les sociétés occidentales sont par ailleurs les premières bénéficiaires. Je crois seulement important que les religions reconnaissent leurs allégeances, ce pour quoi elles se rassemblent, car c'est toute autre chose de se mettre au service d'une nouvelle conscience planétaire, comme l'envisage, par exemple, Ewert Cousins. Le théologien américain parle d'une paix universelle résultant d'une « union de cœur à cœur », où chacun puisse recouvrir la sagesse de son héritage religieux tout en libérant l'énergie créatrice pour une harmonie nouvelle entre les peuples⁴³.

40. Jacques RACINE rappelle que « Dieu n'accepte pas tout. Il est capable de s'insurger quand on viole son Alliance, car, aux yeux de l'Ancien Testament, la vraie violence, c'est la violation de la justice de Dieu, le renversement de l'ordre établi par Dieu », « Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique », dans : Pierre NOËL (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 30. Voir aussi MERTON, *Op. cit.*, p. 114.

41. « [...] is pluralism the stratagem to induce people to give up their own identities in order to create a new world order in which all cats are gray, all differences abolished under the pretext of tolerance and peace? » Panikkar, *Op. cit.*, p. 18-29.

42. Jacques Racine rappelle que « [...] la mondialisation [...] est en fait un système qui contrairement à ce que son nom indique, n'inclut pas tout le monde », « Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique. », dans Pierre NOËL (dir.), *Op. cit.*, Montréal, Fides, 2009, p. 44.

43. Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, New York, Continuum, 1992, p. 178.

Cette paix est-elle seulement possible? Si elle a un avenir, ce ne sera que par une valorisation des différences, l'accueil en soi d'une cohérence religieuse autre, ce qui ne veut pas dire s'y convertir ou la substituer à la sienne. Cette cohérence se dessine à partir de trois éléments fondamentaux qui constituent toute religion et que j'ai mentionnés plus haut, à savoir une expérience fondatrice du Sacré, une vision du monde et une tradition, qui, dans leurs interactions, s'enracinent toutes les trois dans un contexte culturel et politique particulier. On ne peut donc réduire une religion à un symbole, une éthique, un état de conscience ou un phénomène social; pour le dire simplement, la religion se réfère à un désir et une expérience de Salut articulés dans une vision du monde et exprimés dans des comportements convenus individuels et sociaux. C'est ce dynamisme en vigueur chez mon partenaire de dialogue qu'il me faut apprendre à connaître de l'intérieur, et pas seulement par une étude livresque, pour ainsi m'éveiller à l'élan profond qui l'anime dans tout son être. Or, c'est là précisément que se situe, me semble-t-il, l'espoir d'une nouvelle conscience mondiale.

Dans l'exploration réciproque des cohérences particulières à chacun, une base commune n'en est pas moins nécessaire. Nous en avons besoin certes pour assurer une réciprocité, mais elle devrait surtout être le lieu même d'une reconnaissance de nos différences, et non d'une acceptation par tous d'un ensemble de règles valables en tout contexte. La base commune devrait permettre l'écoute plus que l'accord, viser l'authenticité plus que la paix de façade. Le désir de rencontrer l'autre ne peut-il pas cacher des desseins expansionnistes, tout comme une attitude en apparence anti-dialogale révèle parfois une protestation qui demande à être entendue? Il s'agit moins de chercher un étendard commun que de développer un espace partagé, que chacun est appelé à créer pour soi, selon ses propres schèmes; cet espace repose néanmoins sur deux mouvements présents dans chaque tradition et qui se conditionnent l'un l'autre, à savoir l'hospitalité et l'intériorité.

L'hospitalité se démarque comme étant un espace d'accueil et de relation où je suis reçu par l'autre autant que je le reçois moi-même, aussi bien en ma demeure que dans mon for intérieur (intrareligieux). De son côté, l'intériorité est avant tout un espace de conscience et de renoncement à soi. C'est là où je m'ouvre à plus grand que moi, à l'Esprit Saint qui me convie à substituer sa volonté à la mienne dans

un processus de « meurs pour devenir »⁴⁴. Hospitalité et intériorité participent en réalité d'un même mouvement; l'accueil de l'étranger, en bousculant mes habitudes et mes zones de confort, me prédispose à recevoir l'Esprit Saint, dont la puissance défie les limites à partir desquelles je me définis en relation au monde et à Dieu. Inversement, s'en remettre à l'amour de Dieu en expérience est la garantie d'une ouverture à ce qui d'ordinaire représente une menace à ma foi et à mon intégrité psychologique et physique. L'accueil trouve sa gratuité lorsqu'il est enraciné dans une vie consciemment vécue en l'Esprit.

C'est dans ce double espace, que j'appelle le « désert de l'altérité ⁴⁵ », que l'autre est reconnu, accepté et aimé dans sa différence religieuse. L'Esprit me pousse dans la relation à l'autre croyant, une relation qui s'apparente à un lieu de tentation, celle de posséder toute la vérité, de me laisser aller à l'autosuffisance ou au contraire de désespérer de ma propre tradition; j'y suis convié pour refaire mon choix pour Dieu dans un accueil inédit des différences religieuses. Ici, l'espace relationnel, où l'autre est reçu dans son intimité avec le sacré, n'est plus un obstacle à ma foi, comme cela l'a été le plus souvent dans l'Histoire, mais le lieu privilégié de son expression; chacun peut y exprimer sa relation au divin selon des repères et des ancrages qui lui sont propres, et y reconnaître néanmoins le mystère d'unité qui donne aux partenaires du dialogue de vivre en fraternité.

On entre dans ce « désert » en étant soi-même et en s'attendant qu'il en soit également ainsi de l'autre; à l'opposé du politiquement correct, l'espace en question n'évite pas le conflit, mais lui offre de trouver une solution sereine et pacifique, allant dans le sens d'une purification et d'une compréhension mutuelles. Il ne s'agit pas non plus d'accepter tout de l'autre croyant sous prétexte qu'il me faut le respecter. Ce qui est en jeu n'est pas un accord de paix, mais l'authenticité d'une relation. Il s'agit moins de se taire que d'écouter l'autre, la différence résidant dans la qualité du silence. Dans l'écoute, on ne met pas entre parenthèses qui l'on est; ici, le silence manifeste une affirmation de soi,

44. Gérard Siegwalt, « Pour une catholicité évangélique », *Lumière et vie* n° 277 (janvier-mars 2008), p. 5-21.

45. Voir Fabrice BLÉE, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Médiaspaul, Montréal/Paris, 2004.

une manière dialogique d'être au monde, une posture d'hospitalité, qui ne refuse ni les tensions ni les luttes propres à toute communication vraie⁴⁶.

Si les partenaires du dialogue ne peuvent forcer la paix, ils peuvent tout au moins exercer un certain contrôle sur eux-mêmes, en travaillant sur leur capacité à s'ouvrir à l'autre, à son univers culturel, historique, politique, théologique, ascétique et spirituel, sachant que c'est précisément à partir d'une telle démarche d'hospitalité qu'une paix durable peut émerger tout naturellement. En effet, si, comme le rappelle Merton, « [...] la peur est à l'origine des guerres⁴⁷ », l'espace ainsi créé devient le creuset où cette peur, dans ses nombreux aspects – peur de l'autre ou peur de perdre son identité –, subit le feu de l'amitié, de la confiance réciproque, et plus fondamentalement, de l'amour divin qui fait son œuvre d'union dans le renoncement à soi.

Toutefois, habiter cet espace, fondement de ce que Panikkar appelle le dialogue intrareligieux, n'est pas chose aisée ; il serait illusoire de retrouver chez l'autre ce qui me ressemble ; il n'est pas facile d'accepter l'idée que l'entente visée ne repose pas en premier lieu sur le partage de repères communs bien visibles. Plus nous nous laissons accueillir dans l'intimité de l'autre, plus nous découvrons que nos mondes sont irréconciliables à bien des égards. Cela fut l'expérience douloureuse en Inde du Bénédictin français Henri Le Saux⁴⁸, en même temps que grandissait son affinité pour la tradition hindoue et la compréhension qu'il en avait. C'est le paradoxe de la situation ; alors que, dans un groupe à la recherche d'un même étendard, le risque est de moins

46. Selon Henri Le Saux, le dialogue authentique a pour objet la vérité et non l'intérêt d'un individu ou d'un groupe. Les participants sont ici au service de la vérité qu'ils ne considèrent pas comme leur possession. Voir Henri LE SAUX, « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », *Vidyajyoti* n° 45, 1981, p. 216-217.

47. Voir le titre du chapitre 16 du livre de MERTON, *New Seeds of Contemplation*, New Directions Books, New York, 1972.

48. Henri Le Saux (Abhishiktananda) arrive en Inde en 1948 pour travailler avec Jules Monchanin à l'établissement d'un monachisme indien, selon la conviction que le christianisme devait se greffer sur le meilleur élan de la mystique hindoue. Toutefois, l'expérience du terrain lui fait prendre conscience d'une autre réalité dont il rend compte en 1954 : « Christianity, Hinduism, Buddhism, etc., are not parallel, nor is each of them a successive step, Christianity being the definitive step. They are all *darsans* (visions) of the Beyond. Each is true in its own line. », James WISEMAN, « "Enveloped by Mystery" » : The spiritual Journey of Henri Le Saux », dans *Bulletin of the North American Board for East-West Dialogue*, n° 45, 1992, p. 10.

se connaître avec l'illusion souvent de croire que nous disons la même chose dans des mots différents. La promesse de ce dialogue ne repose pas d'abord sur la reconnaissance en l'autre de ce qui m'est familier ou de ce qui pourrait parfaire ma pratique, mais celle que nous sommes copèlerins en route vers le mystère divin qui à la fois nous unit et nous différencie. C'est une dynamique où chacun se rapproche de ce mystère dans un « appauvrissement mutuel⁴⁹ », c'est-à-dire où l'un et l'autre se mettent au défi de se dépouiller des lourdeurs de leurs traditions respectives. Pour le dire autrement, dans cet espace commun, chacun des partenaires est appelé à renouer avec le cœur de sa religion, et ce, dans un dépassement de ses propres « mythes⁵⁰ ». C'est là qu'Henri Le Saux établit pour sa part les fondements de tout dialogue réel⁵¹. Cela rejoint le propos de Claude Michaud quand il affirme que les « [...] mythes fondateurs de la religion chrétienne doivent être revus non pour être supprimés, mais pour être présentés et perçus pour ce qu'ils sont : des mythes⁵² ».

Or, ce dépassement des mythes, aussi libérateur soit-il, ne peut être forcé sous peine de tomber dans une autre forme d'intégrisme⁵³, celle d'un universalisme faisant des diverses religions l'expression d'une expérience unique du Sacré. Rappelons à ce sujet que Le Saux dénonce l'attitude fréquente dans l'hindouisme qui, selon lui, ne prend pas au sérieux les croyances religieuses des uns et des autres sous prétexte de ne retenir que l'essentiel, à savoir l'expérience religieuse ultime (*advaita*) prétendument commune à toute religion. En effet, bien qu'indicible, cette expérience au-delà de toute expérience n'en est pas moins accessible et

49. Pierre DE BETHUNE, « Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience », *Bulletin of Monastic Inter-religious Dialogue*, N° 52, 1995, p. 18.

50. Henri LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou, 1948-1973*, Paris, Œuil, 1986, p. 385.

51. Henri LE SAUX, « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », dans *Op. cit.*, p. 204.

52. Claude MICHAUD, « Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques », dans Pierre NOËL (dir.), *Op. cit.*, Montréal, Fides, 2009, p. 174.

53. Le Saux précise : « Le secret vedantin doit cependant demeurer clos et n'être révélé qu'à l'*adhikāri* (compétent, celui qui est autorisé, initié), sinon on le prendrait pour la stupide position de la Rāmakrishna Mission et autres pédants vedantins – ou bien le sécularisme que laisse entendre souvent Vivekânanda. Non pas rejet des formes de toute croyance, de toute éthique, de tout rite – au profit soit d'une expérience nommée (R.K. Mission) soit d'un pur humanisme. Tant que je n'ai pas disparu, tant parler d'*advaita* est vain et dangereux. », Henri LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou*, p. 394.

intelligible qu'en étant incarnée dans les limites d'une vision particulière du monde. Aussi, en aucun cas n'invalide-t-elle la spécificité et le rôle des traditions religieuses. Par conséquent, le dépassement des mythes ne peut s'opérer que dans le respect même des mythes en question, et c'est là à la fois l'enjeu central et la difficulté, sachant que l'équilibre est ici fragile et les résistances inévitables. C'est une entreprise exigeante où mettre de l'avant les vertus spirituelles comme l'humilité et la compassion ne suffit pas, l'esprit dialogique devant en définitive faire l'objet d'une éducation religieuse.

Conclusion

Dans cette brève réflexion, mon propos est de questionner l'attitude qui consiste à demander aux religions de ne pas se mêler de politique dans l'intérêt de la paix; cela est à mon sens illusoire. Si elles acceptent ce principe, elles font le jeu, parfois à leur insu, d'une politique dominante, d'une *pax romana*. Si elles refusent, elles risquent au contraire de nourrir une résistance favorable à un ordre autre, qui soit à leur image. Religion et politique sont intimement liées; le nier revient à laisser la politique aux fanatiques, alimentant du même coup l'idée reçue que religion et politique ne font pas bon ménage. En revanche, reconnaître ce lien aide à situer la nature et les enjeux du dialogue.

Cela permet d'abord de reconnaître que le dialogue interreligieux a comme composante le recours à la diplomatie, laquelle existe dans tout rapport politique; dans ce cas, il doit tenir compte des intérêts de chacun pour faire les compromis nécessaires à la paix. Sur ce point, exhorter les religions à se rallier à la paix à tout prix, sans réelle considération pour les contextes particuliers de chacun et leurs défis géopolitiques, rentre dans la logique d'une paix diplomatique, comme celle défendue au sein des cadres onusiens. Là, les religions en dialogue n'offrent rien de nouveau, sinon leur appui à une politique déjà en place. Si le dialogue se réduit à un acte diplomatique, il ne sera jamais la cause d'un changement en profondeur des mentalités.

En vérité, tout aussi important que soit cet acte diplomatique, le dialogue ne peut ni ne doit s'y réduire, précisément s'il veut dépasser la simple entente de principe, le simple accord, si son intention est

de contribuer à l'émergence d'une nouvelle conscience planétaire. Il peut agir là où les organisations politiques nationales et internationales sont impuissantes; les religions sont en effet les seules à pouvoir indiquer la voix du « désert de l'altérité » comme base commune pour un rapprochement, cet espace relationnel fondé sur l'hospitalité et l'intériorité, où l'esprit de gratuité côtoie la prise en compte du contexte et des revendications politiques de chacun. Si les religions ont souvent été à l'origine de grands conflits, elles sont aussi des lieux uniques d'où jaillissent la compassion, le don et le dépassement de soi, le pardon et la réconciliation. Le dialogue est aujourd'hui l'attitude par excellence pour donner corps à ces forces vives contre tout projet de division et d'exclusion. Or, cette attitude est politique et commence par le fait de promouvoir dans la société une éducation interreligieuse grâce à laquelle les croyants puissent s'approprier cette nouvelle conscience planétaire selon laquelle la relation à l'altérité religieuse n'est pas une menace à ma foi, mais le lieu de son expression privilégiée. Voilà ce qui fait du *Dialogue interreligieux monastique* (DIM) un mouvement prometteur pour l'émergence d'une telle conscience⁵⁴. Aussi, nous l'espérons, l'Église, forte de cette expérience dialogique et de son attachement à la dignité des personnes et des peuples, saura-t-elle renouveler sa mission de rendre la paix à nouveau possible et jouer un rôle de premier plan dans le concert des religions pour que cette paix devienne universelle.

54. J'ai écrit plusieurs textes sur le Dialogue interreligieux monastique (DIM). *L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, Montréal, Université de Montréal, 1999, p. 159. *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Médiaspaul, Montréal/Paris, 2004. Ce dernier livre a fait l'objet de deux traductions : *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assise, 2006, 311 p. et *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2011. J'ai également traité de ce sujet dans quelques articles : « Shaping a New Ecological Consciousness. Insights from the Spirituality of Interreligious Dialogue » (traduction), dans Donald MITCHELL and William SKUDLAREK (dir.), *Green Monasticism. A Buddhist-Catholic Response to an Environmental Calamity*, Lantern Books, New York, 2010, p. 167-179; « Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog », dans Karl BAIER (dir.), *Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Dialog*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 249-266; « Podwójna przynależność religijna i dialog międzymonastyczny », *Annales Missiologici Posnaniensis*, n° 14, 2004, p. 7-28; « Double appartenance religieuse et dialogue interreligieux monastique », *Mission*, n° 10, 2003, p. 9-32; « Aux frontières du silence. Exploration du dialogue interreligieux monastique », *Théologiques*, vol. 7, n° 2, Automne 1999, p. 79-94; « Dialogue et renouveau monastique », *La Vie spirituelle*, Paris, Le Cerf, n° 731, Juin 1999, p. 257-270.

Conditions fondamentales du dialogue interreligieux

Catherine Cornille, Université de Boston

De nos jours, alors que toute tentative de dialogue et de compréhension mutuelle entre les religions est plus qu'urgente et bienvenue, faut-il s'inquiéter de façon démesurée des conditions propres à créer un dialogue réel ou constructif? Le seul fait que des représentants de différentes traditions religieuses soient prêts à s'engager d'une manière pacifique, que ce soit dans le cadre d'un rassemblement de dirigeants ou dans celui d'une action politique et sociale collective, doit être soutenu et acclamé, au lieu d'y voir matière à critiques. Toutefois, la terminologie et la pratique d'un dialogue interreligieux ne peuvent faire l'économie d'un examen rigoureux.

Toute rencontre entre des représentants de différentes religions ne devrait pas être qualifiée de « dialogue » dans l'entière acception du terme. Et celles qui pourraient de fait être comprises comme étant des rencontres dialogiques n'ont pas souvent d'incidence profonde sur les traditions religieuses elles-mêmes. Souvent, elles ont tendance à rassembler en un groupe sélect des représentants religieux qui développent de profonds liens d'amitié et s'enrichissent mutuellement. Mais, hors de ces cercles, peu ou rien ne change dans les bancs d'église ou dans les salons privés; l'impact de ces dialogues est minime. Cela s'explique en partie par l'histoire relativement récente d'un dialogue véritable et conscient entre les religions. Cela découle aussi, et peut-être plus encore,

des exigences qu'un véritable dialogue impose aux traditions religieuses et aux personnes concernées par celui-ci. Un élément décisif dans tout vrai dialogue est la possibilité d'un changement ou celle d'une croissance. Il n'est pas besoin qu'un changement se produise lors de chaque rencontre dialogique, et il n'est pas besoin non plus que ce dialogue entraîne toujours une transformation radicale. Mais il doit au moins créer la possibilité d'apprendre quelque chose non seulement *sur l'autre*, mais aussi *les uns des autres*.

Dans ce texte, je discute des conditions fondamentales – du moins celles que je considère comme telles – pour qu'un tel dialogue soit possible, et je définis le défi que présente chacune de ces conditions pour chaque religion. Bien que mes propos concernent avant tout sur le christianisme, les conditions nécessaires à l'établissement d'un dialogue présentent un défi pour toute religion¹. Le succès de ce dialogue dépend bien entendu d'un éventail de conditions sociales, politiques, psychologiques, voire économiques. Nonobstant ces conditions externes ou extrinsèques, je m'arrêterai ici sur des conditions intrinsèquement religieuses ou relatives au contenu de la foi et de la pratique, ainsi que de leur incidence sur la compréhension et la perception de l'altérité religieuse².

Ces conditions peuvent être comprises et mises en place de diverses manières : elles peuvent servir d'outils critiques en permettant de saisir les raisons pour lesquelles le dialogue interreligieux en général, ou entre certaines religions en particulier, est si difficile, ou pourquoi des traditions religieuses sont plus enclines au dialogue que d'autres. Elles peuvent également servir de bases à une participation créative d'une tradition religieuse au dialogue, permettant à celle-ci de restaurer ses ressources en vue d'une ouverture à la différence. Même si les religions ne sont pas toujours spontanément portées vers un dialogue, plusieurs d'entre elles possèdent des moyens et des outils herméneutiques capables de susciter une plus grande ouverture aux autres et à

1. Chacune de ces conditions sera examinée au regard des différentes religions.

2. Pour une explication plus détaillée de ces conditions, voir mon livre *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York, Crossroad, 2008.

un dialogue authentique avec eux. Le but d'une discussion sur ces conditions est moins de présenter un objectif idéal vers lequel doivent tendre toutes les religions ou de rejeter tout dialogue qui ne repose pas sur une parfaite réalisation de ces conditions, que de mettre en place une meilleure compréhension du dialogue interreligieux et de ses objectifs, ainsi que de mieux prendre conscience des défis et des possibilités d'une telle entreprise.

L'humilité

Le dialogue interreligieux, comme toutes autres formes de dialogue, est orienté vers un apprentissage mutuel de ceux qui le pratiquent. À la base, il consiste à parfaire sa connaissance et sa compréhension de la tradition de l'autre. Cela requiert une certaine humilité intellectuelle – cela est relativement facile à mettre en œuvre. La plupart des gens peuvent reconnaître les limites de leurs connaissances factuelles ou historiques, mais cela n'incite pas vraiment les croyants à examiner leurs convictions fondamentales propres en rapport avec les autres. Un véritable dialogue interreligieux exige une attitude d'ouverture devant la découverte de la vérité d'une autre religion. Cela nécessite un humble aveu de sa connaissance limitée non seulement de l'autre, mais aussi de la « vérité » elle-même. Cela demande aussi un certain degré d'acceptation du caractère imparfait et partiel de la façon dont la vérité est saisie et exprimée dans les enseignements et les pratiques de sa propre tradition. C'est précisément là où une attitude d'humilité est difficile pour la plupart des religions qui, en effet, reconnaissent la transcendance radicale d'une vérité ultime et l'impossibilité de la saisir entièrement dans des catégories et des expressions historiques. Mais admettre que d'autres religions peuvent parvenir à une compréhension plus profonde, supérieure même, de certaines dimensions de la vérité ne va pas sans bouleverser la manière dont beaucoup de religions se comprennent elles-mêmes. Pendant que certaines religions, comme le bouddhisme, ont développé une conscience plus naturelle de la relativité de toutes doctrines, celles qui sont fondées sur un ensemble donné d'enseignements révélés ou de principes de loi sont moins enclines à une reconnaissance humble de leurs propres limites face aux autres traditions religieuses ou aux autres croyances compétitives.

Ironiquement, l'humilité occupe une place importante dans la plupart des traditions religieuses. Dans le christianisme, par exemple, elle est considérée comme la racine de toutes les autres vertus, et la tradition mystique et monastique de l'Occident chrétien a été structurée à partir d'une progression des différents échelons de cette vertu³. L'humilité est ainsi comprise comme un cheminement à *l'intérieur* de la tradition chrétienne plutôt que comme un regard fondamental *sur* cette tradition.

Dès lors, l'humilité doctrinale nécessaire au dialogue suppose un engagement plus radical des prétentions à la vérité de sa propre religion. Le christianisme a les ressources nécessaires pour intégrer la conscience moderne et postmoderne de la particularité de toute compréhension historique et de la lecture historico-critique de la Bible et de la Tradition. Cela a donné lieu à une conception plus dynamique de la vérité, orientée vers son accomplissement eschatologique. Cette orientation du christianisme peut être considérée comme l'un des plus puissants antidotes à l'orgueil et à l'arrogance doctrinale. Les sources de l'humilité doctrinale sont présentes dans la tradition mystique séculaire, et notamment dans la tradition apophatique, qui met l'accent sur une inconnissance radicale de la réalité ultime. Même si la pratique spirituelle de l'humilité ne peut donc pas, en elle-même, mener à l'humilité doctrinale, son ancrage dans certaines formes de théologie mystique pourrait ainsi servir malgré tout de base à une plus grande ouverture aux autres traditions. Cela explique probablement pourquoi les moines qui baignent dans ce milieu mystique sont capables de jouer un rôle plus important dans le dialogue interreligieux.

Si l'attitude à l'égard de l'humilité a constitué pour le christianisme un obstacle au dialogue interreligieux à cause de son insistance parfois unilatérale sur les vérités « propositionnelles » ou dogmatiques, d'autres traditions, comme le bouddhisme, souffrent beaucoup moins d'absolutisme doctrinal. Certains théologiens chrétiens ont ainsi trouvé dans le dialogue avec le bouddhisme une source d'inspiration pour créer

3. Voir les échelons de l'humilité de saint Benoît, fondateur du monachisme occidental, et de saint Bernard de Clairvaux, le réformateur médiéval de la tradition monastique chrétienne.

des liens avec leurs propres déclarations doctrinales⁴. Les religions fondées sur l'orthopraxie plutôt que sur l'orthodoxie posent un défi particulier à cet égard. Bien qu'elles soient moins limitées par des prétentions à une vérité absolue, la rigidité des pratiques rituelles et des commandements éthiques peut avoir le même effet d'auto-enfermement que les absolus doctrinaux. L'ouverture à l'Autre (aux autres traditions religieuses) et les transformations personnelles qu'elle peut provoquer exigent un certain degré de reconnaissance de la relativité de ces préceptes religieux fondamentaux, qu'ils soient exprimés dans les croyances ou les pratiques.

L'engagement

À côté de la reconnaissance de la temporalité et de la particularité de ses prétentions à la vérité, le dialogue suppose un engagement réel dans une tradition religieuse particulière et son ensemble de croyances et de pratiques. Cette exigence est fondée sur une approche commune du dialogue interreligieux en tant qu'engagement non seulement entre les individus, mais aussi entre les traditions. Dans un véritable dialogue interreligieux, les participants ne parlent pas uniquement en leur nom, mais au nom d'une tradition particulière. Ainsi, les fruits du dialogue servent autant les parties qui y sont engagées qu'une tradition dans son ensemble. Ce sens des responsabilités à l'égard d'une plus grande réalité historique et sociale distingue le dialogue interreligieux de celui de groupes du Nouvel âge, par exemple. Par conséquent, l'engagement envers une tradition particulière est essentiel au dialogue interreligieux. En plus du partage des fruits du dialogue avec une communauté plus large, il permet à ceux qui le pratiquent de dépasser un jugement purement personnel des enseignements et pratiques de l'autre croyant. Une tradition religieuse peut être considérée comme un ensemble de normes, de valeurs et d'idées, testées et léguées à travers les âges, qui fournit des lignes directrices pour organiser la vie et la pensée de ses fidèles. L'engagement offre, idéalement, aux participants du dialogue interreligieux de vérifier ce qu'ils ont appris en présence

4. Voir à cet égard les ouvrages de Joseph O'LEARY, *La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Le Cerf, 1994 et de John KEENAN, *The Meaning of Christ. A Mahayana Theology*, New York, Orbis, 1989, ainsi que *Grounding Our Faith in a Pluralist World*, Eugene, Wipf & Stock, 2009.

d'une plus grande communauté, tout en offrant à leurs interlocuteurs un sens de l'engagement non pas simplement envers une personne au hasard, mais envers une longue tradition de pensée et de pratique.

Le défi que pose l'engagement, un ingrédient essentiel des traditions religieuses, ne vient pas de cet ingrédient lui-même, mais de sa combinaison avec la première condition requise pour le dialogue. L'humble ouverture à l'autre croyant et l'accomplissement des devoirs envers sa propre religion apparaissent comme deux mouvements contraires. Tandis que d'un côté, une humble ouverture à l'autre place le croyant dans la position de demandeur, l'engagement dans sa tradition suppose de son côté un esprit missionnaire, un désir de convaincre l'autre de la véracité de sa propre tradition. Les personnes qui participent au dialogue interreligieux ont souvent tendance à s'en remettre, de bon gré ou par nécessité, au premier mouvement, à l'ouverture humble aux autres traditions. Ces dernières ne sont pas toujours favorables au dialogue et à ses fruits, et elles poussent les érudits qui y sont engagés en marge de leur propre tradition. En revanche, l'intérêt porté aux autres religions résulte parfois d'un manque d'engagement envers la sienne propre. Il importe ainsi de souligner la fidélité par rapport à sa propre tradition dans le dialogue interreligieux. Cette exigence nous aide par ailleurs à mieux comprendre le débat sur la relation entre dialogue et proclamation, mené dans l'Église catholique romaine au cours des dernières décennies. Par zèle missionnaire, certains ont souligné la différence entre les deux; d'autres, souvent embarrassés par les excès missionnaires de jadis, ont proposé au contraire de remplacer la mission par le dialogue. Redire l'importance de l'engagement envers sa propre tradition dans le dialogue interreligieux peut nous aider à sortir de cette impasse en soulignant le fait que tout dialogue comporte également une dimension de proclamation, et que toute proclamation doit avoir lieu dans le respect du témoignage de l'autre croyant et dans une humble ouverture à son égard.

L'interconnexion

Une troisième condition, l'interconnexion des religions, est nécessaire à un dialogue véritable : la croyance confiante que l'autre religion peut m'aider à mieux estimer ma propre foi et mes propres pratiques.

À une époque où l'idée de « religion » est mise en question en tant que réalité universelle ou commune, la rencontre entre les divers systèmes de croyances est perçue comme quelque chose de plus en plus superflue.

Le dialogue interreligieux suppose un degré de croyance implicite en un point commun ou une visée commune entre religions, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur d'une religion particulière, dans des réalités explicitement religieuses ou extrinsèques. Les personnes engagées dans le dialogue insistent souvent sur la nécessité de se fixer sur un terrain d'entente commun, par exemple des causes sociales, politiques ou écologiques partagées ou la croyance en une expérience religieuse commune au-delà ou en deçà des particularités de chaque religion. Des érudits ont fait valoir que toutes les religions marchent vers un même point au plus profond de leurs expériences mystiques ou vers la réalisation d'une réalité commune, une notion abstraite qui apparaît aussi bien dans la philosophie « pérenne » que chez des auteurs contemporains comme John Hick. Cette quête d'un terrain d'entente commun au-delà ou en deçà des particularités de chaque religion peut être un point de départ utile pour certains dialogues.

Toutefois, au lieu d'un prétendu fond « commun », je soutiens que le dialogue peut être fondé sur n'importe quelle croyance confessionnelle qui suggère l'interconnexion entre les religions. Par exemple, la croyance chrétienne selon laquelle toutes les religions procèdent ou visent le même Dieu, et que l'Esprit Saint peut être à l'œuvre dans d'autres traditions religieuses représente un sentiment d'interconnexion suffisant pour justifier l'intérêt porté aux autres traditions et au dialogue interreligieux. D'autres traditions auront bien entendu leurs propres vues sur la façon dont les autres religions peuvent s'interconnecter à la leur.

Si le dialogue interreligieux exige un sentiment d'interconnexion entre les religions, cela ne doit pas nécessairement donner lieu à des préceptes religieux particuliers. Le dialogue se caractérise aussi par le fait de reconnaître des différences fondamentales, de tirer sciemment un enseignement de celles-ci, et de les réfuter si nécessaire. C'est la croyance en un terrain d'entente commun ou en la finalité des religions qui insuffle vie au dialogue en tant que quête de vérité, plutôt qu'échange d'informations exotiques.

L'empathie

Quand les conditions religieuses intérieures nécessaires au dialogue sont remplies, la possibilité d'un échange fructueux avec l'autre croyant dépend ensuite de sa compréhension et de sa reconnaissance en tant qu'autre. Sur la question strictement épistémologique touchant la possibilité de comprendre l'autre, on trouve des points de vue divers, et parfois radicalement opposés, au sein des approches méthodologiques de la religion comparée. Alors que les premiers comparatistes ont naïvement cru en la possibilité de saisir pleinement l'autre croyant, les approches postmodernes mettent l'accent sur l'incommensurabilité et l'impossibilité de le connaître. Dans ce dernier cas, la notion d'empathie a été quasiment sinon complètement frappée de discrédit en tant que source légitime de compréhension. Je soutiens toutefois que cette attitude joue un rôle essentiel dans le dialogue interreligieux. Non seulement donne-t-elle accès aux dimensions de la vie religieuse de l'autre, qui ne sont accessibles que par le truchement d'une résonance affective, mais elle donne en outre à voir une mesure de l'attrait et de la pertinence de certains enseignements et pratiques dans les traditions religieuses. Ce n'est que dans la mesure où l'on éprouve une résonance emphatique avec une croyance ou une pratique particulière que l'on peut engager l'une ou l'autre dans un dialogue constructif. Les croyances ou pratiques qui laissent indifférents ne recevront probablement pas la même attention que celles qui ouvrent à de nouveaux univers expérientiels. Bien entendu, l'empathie seule ne peut servir de base au dialogue. Elle ne remplace pas l'étude sérieuse des textes et des traditions, ainsi que la tentative de saisir intellectuellement la cohérence interne de la religion de l'autre. Néanmoins, elle fournit une importante pierre de touche qui a souvent été sous-estimée au sein du dialogue.

J'abonde dans le sens des relativistes épistémologiques pour dire que l'empathie parfaite entre les religions est impossible. Si les croyants peuvent aller loin dans la compréhension de l'histoire religieuse, des croyances, des pratiques rituelles et de la vie éthique d'une autre religion, et même se les approprier dans une certaine mesure, la dimension affective associée à certaines formes de croyances et de pratiques, l'abandon d'une croyance ou d'une divinité particulières – ce qui pour

le croyant est l'aspect le plus important de sa foi – sont des attitudes qui, par définition, manquent aux individus qui sont en dehors d'une tradition. Toutefois, la seule tentative par un croyant d'entrer dans la vie expérientielle d'une autre religion peut ouvrir un nouveau monde de vie et d'expériences religieuses qui était jusque-là inconnu, et qui peut venir enrichir sa propre tradition.

Le problème avec la notion d'empathie est qu'elle est incontrôlable en tant que catégorie scientifique. Elle est à juste titre assimilée à un art ou à un don, plutôt qu'à une compétence qui peut être acquise et maîtrisée. Il existe divers éléments qui facilitent et renforcent clairement l'empathie : la sympathie pour l'autre, l'expérience personnelle et une imagination féconde. La sympathie suppose la confiance en la pertinence d'une croyance ou d'une pratique particulière et un désir de comprendre l'une ou l'autre de l'intérieur. L'expérience personnelle est capitale en ce que l'empathie tend à procéder par voie d'imitation et de reconnaissance. C'est pourquoi on dit souvent des croyants qu'ils sont mieux placés pour comprendre d'autres religions que les non-croyants. Ils possèdent en effet un ensemble d'émotions et d'expériences religieuses qui servent au moins de point de départ pour comprendre l'autre. Néanmoins, cela pose aussi le problème de la projection et la question de savoir comment on peut accéder à une expérience aux antipodes de son propre répertoire expérientiel. C'est là où l'imagination joue un rôle crucial. Elle est la faculté qui, au-delà du familier et du connu, nous hisse vers de nouveaux mondes d'expérience. La participation réelle à la vie et à la pratique religieuse de l'autre constitue un important levier pour l'empathie et l'imagination interreligieuses. C'est grâce à l'engagement du corps et des sens, ainsi qu'à la participation au milieu de vie (*Lebenswelt*) de l'autre qu'on peut en venir à trouver une résonance dans les expériences qui accompagnent des croyances et des pratiques particulières.

Reste à savoir si l'empathie permet d'accéder à la vie expérientielle de l'autre ou si elle se réduit à de la projection. Si cette question est importante sur le plan épistémologique, elle l'est un peu moins dans le cadre du dialogue interreligieux, où le but ultime de l'empathie n'est pas tant de reproduire l'expérience religieuse de l'autre, mais d'élargir l'imaginaire religieux et l'univers expérientiel pour enrichir sa propre tradition. Avec le terme *vzhivanie* (entrer dans une autre perspective

sans perdre la sienne), le philosophe russe Bakhtine s'éloigne de l'idée romantique d'empathie, tout en reconnaissant l'importance et la pertinence de la tentative de comprendre l'autre de l'intérieur. C'est dans les fissures, dans l'expérience de se tenir en dehors de l'expérience, ce qu'il appelle « exotopie », que les deux traditions peuvent en venir à une compréhension plus profonde des particularités qui leur sont propres.

Les expériences d'empathie, à la fois positives et négatives, peuvent ainsi jouer un rôle constructif dans le dialogue entre religions. Tandis qu'aucune résonance positive en soi avec la vie expérientielle de l'autre n'apportera de changement dans sa tradition propre, on peut s'attendre à ce qu'une plus grande affinité avec des formes particulières de l'expérience religieuse trahisse un goût religieux particulier, qui ne doit laisser aucune tradition indifférente. D'autre part, la difficulté de trouver une résonance dans un type particulier d'expérience peut indiquer encore une incompatibilité fondamentale entre les univers religieux et expérientiels, ainsi que les limites du dialogue.

L'hospitalité

Quand les conditions nécessaires au dialogue sont remplies, celui-ci permet une véritable croissance des partenaires s'il y a reconnaissance concrète de la vérité dans la religion de l'autre. Cette condition peut être qualifiée de « générosité » ou d'« hospitalité », et elle est la seule suffisante pour le dialogue. La découverte par une religion d'une vérité authentique dans une autre tradition devrait logiquement la contraindre à s'engager envers cette vérité et à tenter de l'intégrer au sein de sa propre vision du monde, de son système de croyances et de sa *praxis*. Cependant, la plupart des religions se protègent, consciemment ou inconsciemment, de la découverte d'une telle vérité. Cela peut se faire en niant *a priori* toute possibilité de découvrir la vérité hors de son cadre religieux propre ou en rejetant toutes croyances et pratiques qui ne découlent pas ou ne se rapportent pas explicitement à l'ensemble de ses propres croyances. Sans rejeter nécessairement la présence éventuelle de la vérité dans d'autres religions, la plupart des croyants ont tendance à adopter une attitude d'indifférence envers l'autre, puisque toute vérité nécessaire à l'atteinte de l'ultime objectif

est déjà contenue dans sa propre religion. Le dialogue peut alors s'apparenter à une forme de politesse ou de règles de convenance. Mais, à moins que l'on ne croie que l'autre recèle une vérité distincte, qui a trait à sa propre foi et à sa propre tradition, il sera difficile de défendre l'urgence et le besoin du dialogue.

Un premier pas vers la reconnaissance de la vérité dans une autre religion est d'accepter sa présence dans des croyances et des pratiques qui sont identiques ou semblables aux siennes. Cette étape est à la fois logiquement sensée et non menaçante d'un point de vue théologique. Il serait certes contradictoire de dénoncer dans une autre religion ce qui est formellement identique à la sienne. Par ailleurs, reconnaître la vérité dans la ressemblance ne contredit en aucune manière son système de croyances propres. La reconnaissance de croyances et de pratiques analogues dans d'autres religions peuvent aider quelqu'un à mieux dialoguer avec elles sans nécessairement mettre en question ses propres croyances. Mais cette attitude doit quand même tenir compte du contexte particulier de ces croyances et pratiques. Bien que la reconnaissance de la vérité dans la ressemblance n'ouvre pas toute grande la porte au dialogue, elle peut conduire à un apprivoisement mutuel. La manière dont les croyances et les pratiques analogues sont observées peut devenir une source d'inspiration parmi les religions⁵.

L'étape la plus difficile, mais aussi la plus prometteuse pour le dialogue interreligieux, réside dans la possibilité de reconnaître la vérité dans des croyances et des pratiques qui divergent de la sienne. Cela exige, d'entrée de jeu, de l'humilité, première condition du dialogue. Cela suppose aussi la certitude que l'autre religion abrite des vérités jusqu'alors inconnues au sein de sa propre tradition. En fait, cela rendrait les religions dépendantes les unes des autres, un état qui ne concorde pas avec le sentiment d'autosuffisance si caractéristique de l'identité religieuse. Cette condition requise pour le dialogue présuppose donc un effort herméneutique considérable. Les théologiens chrétiens ont eu recours à la notion d'Esprit Saint en tant que principe de renouvellement, de créativité et d'imprévisibilité divine au-delà de la Tradition.

5. Les façons qu'ont les musulmans d'observer leur jeûne, les juifs de respecter le sabbat et les hindous de manifester leur amour de Dieu peuvent toutes inspirer les chrétiens.

Cela permet aux chrétiens de reconnaître la vérité, même une vérité distincte dans d'autres religions, sans compromettre leurs propres convictions religieuses fondamentales. Il est clair que le dialogue ne mènera jamais à la découverte de la vérité dans des enseignements qui seraient incompatibles avec la conception que l'on s'en fait. Un tel événement aboutirait probablement à une conversion à l'autre religion plutôt qu'à un dialogue. Dans tout dialogue interreligieux, la religion d'un croyant servira de norme ou de point de départ pour reconnaître la vérité dans les autres religions. Cependant, au-delà de ce qui est contradictoire, les religions peuvent faire montre d'une immense générosité les unes envers les autres en se reconnaissant une vérité potentielle. La découverte d'une vérité distincte dans l'autre religion peut parfois entraîner chez le croyant un retour à des pratiques et à des enseignements anciens, négligés ou oubliés au sein de sa propre religion, et plus encore à découvrir des perspectives et des manières relativement nouvelles d'être religieux. C'est ici que le dialogue joue un rôle véritablement constructif, et devient lui-même partie intégrante de la poursuite de la vérité.

Conclusion

Les conditions d'un véritable dialogue, telles qu'étudiées ici, en illustrent la difficulté pour le christianisme et aussi pour la plupart des autres religions. Chacune d'entre elles a bien entendu ses propres défis à relever en se conformant aux conditions nécessaires au dialogue. L'humilité doctrinale peut être spécialement difficile pour le christianisme et pour les religions fondées sur des vérités absolues imposées aux autres. L'idée de découvrir une vérité distincte et pertinente dans d'autres religions peut être un plus grand défi pour le bouddhisme. Toutefois, l'objet de ce texte n'est pas tant de signaler la difficulté ou l'impossibilité du dialogue interreligieux, mais de proposer des moyens par lesquels les religions peuvent surmonter ces difficultés grâce à des ressources qui leur sont inhérentes. Il ne s'agit pas non plus présenter le dialogue interreligieux comme un nouvel absolu, un critère pour juger les religions. Au contraire, le dialogue est fondé sur une reconnaissance de l'intégrité des religions en tant que traditions, en tant qu'autorité suprême pour les croyants, et sur la conviction qu'un dialogue véritable et durable entre les religions ne peut naître que

d'un désir et d'un besoin religieux intérieurs. Le dialogue est souvent présenté comme une obligation mais il ne sera possible, vrai et durable que dans la mesure où les religions sont capables de trouver les ressources nécessaires au dialogue dans leurs propres enseignements. Si les conditions présentées échouent, elles peuvent au moins aider à prendre conscience des écueils au dialogue, tout en nous aidant ainsi à trouver des manières nouvelles et créatives de surmonter les obstacles.

La possibilité d'un dialogue interreligieux ne dépend pas nécessairement de l'application parfaite de chacune de ces conditions. C'est souvent dans son exercice même que celles-ci sont peu à peu réalisées. C'est seulement en s'engageant dans les enseignements et les pratiques des autres religions, que l'on peut se rendre compte de leur validité et de leur vérité. Il en résultera une plus grande humilité par rapport à ses propres enseignements. Le sentiment d'empathie et d'interconnexion a également plus de chances d'être nourri grâce à un dialogue vrai, même si celui-ci atteint rarement sa forme parfaite. Les conditions du dialogue interreligieux étudiées ici constituent, je l'espère, une pierre de touche pour à la fois réfléchir sérieusement au dialogue, à ses échecs et à ses réussites, et soutenir les traditions religieuses dans leur quête d'une expérience plus enrichissante et épanouissante du dialogue.

Bibliographie

- BRETON, Stanislas. *Unicité et monothéisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981.
- CLOONEY, Francis. *Comparative Theology : Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- CORNILLE, Catherine. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York, Crossroad, 2008.
- D’COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York, Orbis Books, 2000.
- DE BÉTHUNE, Pierre-Francois. *Interreligious Hospitality : The Fulfillment of Dialogue*, Collegeville, Liturgical Press, 2010.
- DUPUIS, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1997.
- HEIM, Mark Heim. *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2001.
- PANIKKAR, Raimon. *The Intra-Religious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1999.
- STANDAERT, Benoît. *Sharing Sacred Space*, Collegeville, Liturgical Press, 2009.
- YONG, Amos. *Hospitality & The Other. Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, New York, Orbis Books, 2008.

Deuxième partie

Le dialogue malgré tout. Relations difficiles en terre d'islam

Aldo Bernardi, osst

Le dialogue interreligieux fait partie de notre paysage intellectuel. Il paraît évident à tout chrétien dans la ligne de Vatican II que le dialogue est une nécessité et un bien, favorisant l'échange et promouvant la paix¹. Personne ne remet en cause ce principe, même si, aujourd'hui, son évaluation serait nécessaire et un nouveau souffle souhaitable. En ce qui concerne le dialogue avec l'islam, des pas énormes ont été faits malgré un passé houleux et des relations belliqueuses. La bonne volonté ne manque pas comme aussi les illusions et un certain irénisme malgré les « ratés » et les concessions à sens unique. On a peu entendu les réserves des chrétiens orientaux nous mettant en garde au sujet du dialogue christianisme/islam et jugeant notre approche peu réaliste. Si le dialogue intellectuel ou institutionnel se poursuit, qu'en est-il du dialogue de vie, de la fréquentation quotidienne de musulmans, du partage de situations sociales et politiques communes, de la construction conjointe d'un avenir ? Mais la cohabitation s'avère de plus en plus difficile ces dernières années. Que se passe-t-il donc ? Nous sommes indéniablement devant une situation en pleine mutation devant laquelle chacun est prié de se repositionner. Le dialogue de vie est-il en danger ? À l'évidence, une radicalisation et une persécution grandissante des non-musulmans sont à déplorer dans plusieurs pays. La confiance est minée et le soupçon devient une arme divisant

1. Vatican II, Déclaration sur la liberté religieuse « *Dignitatis humanae* ».

les populations de religions différentes, mais de destin commun. La question la plus radicale, mais aussi la plus pertinente reste celle-ci : devons-nous poursuivre le dialogue malgré tout ?

Mon propos se limitera au dialogue de vie et aux relations concrètes et quotidiennes entre chrétiens et musulmans. C'est ce dialogue que vit la majorité des chrétiens en terre musulmane.

Les changements les plus évidents dans l'islam contemporain

Si l'islam est théoriquement toujours le même, son application ou son interprétation a changé. On ne peut nier que le monde musulman est en pleine mutation au point qu'on parle « des islams » ou des « écoles musulmanes », qu'on y découvre des tendances islamistes ou modérées, des groupes fanatisés ou politisés, etc. Alors qu'on parle d'islam en général, ne devrait-on pas parler plutôt de musulmans concrets, d'individus rassemblés en groupes particuliers, avec des spiritualités et des opinions divergentes ? Si l'islam nous paraît compact et uni autour de sa profession de foi, il semble bien que cette unité théorique soit mise à mal et divisée en sous-groupes qui s'affrontent et se font parfois la guerre (sunnites, chiites, ismaéliens, soufis, salafistes, djihadistes, etc.) Sur le terrain, il en est de même. Du voisin musulman vivant sa foi sans histoire avec piété au jeune djihadiste entraîné dans des camps militaires et prêt aux attaques suicide, il y a tout un monde infranchissable.

Voici rapidement quelques tendances fortes de l'islam en terre musulmane.

Forces politiques et économiques

On aura tous remarqué que l'islam est devenu une force politique et économique, disposant de gouvernements², d'organismes internationaux³, d'organisations particulières et même de ressources financières

2. Si tous les gouvernements ne se déclarent pas islamistes, ils se déclarent musulmans, la *charia* étant la référence principale de la législation ou la législation elle-même.

3. Notamment, la fameuse et puissante organisation de la Conférence islamique ainsi que la Ligue islamique mondiale.

importantes. Réussissant à s'imposer pratiquement partout, on ne peut plus le contourner ou l'ignorer. Des partis politiques islamistes se font l'écho de cette nouvelle force. Tous les pays musulmans en disposent, avec plus ou moins de bonheur, entre tolérance et résignation et doivent en tenir compte. De plus, la manne pétrolière n'est pas absente de ce processus politique et de cette montée en flèche.

Islamismes ou l'idéalisation de Muhammad et de ses compagnons

Les islamistes s'imposent dans toutes les sociétés musulmanes faisant appel à la foi, mais aussi à l'amour de Muhammad (570-632)⁴ et de ses premiers compagnons⁵. L'idéal de la première communauté est sans cesse rappelé et mis de l'avant. Il s'agit ni plus ni moins que de reproduire la *umma* primitive et de vivre la pureté originelle dans toute sa beauté. L'Arabie du 7^e siècle est la référence. Pour y arriver, il y a donc des purifications douloureuses à opérer, des renversements sociaux à exécuter, un style à imposer par conviction, mais aussi par la violence si nécessaire, car la fin justifie bien souvent les moyens⁶. L'islamisme est une forme de totalitarisme.

Changements sociaux massifs

On note des changements sociaux énormes dans les sociétés musulmanes.

Les pays à longue tradition musulmane se réapproprient un passé idéalisé en investissant tous les secteurs de la société : les clubs, le sport, les organisations culturelles, les syndicats, la santé, la jeunesse, l'éducation, etc. On ressent partout cette islamisation qui se veut conséquente

4. On trouvera un grand nombre de biographies de Muhammad qui suivent dans les grandes lignes la « biographie officielle » relevant de la tradition musulmane du temps des Omeyyades. On lira avec profit et intérêt les textes critiques comme celui de Joseph AZZI, *La vie privée de Mahomet*, Paris, Éditions de Paris, 2007, 256 pages, ou le très surprenant René MARCHAND, *Mahomet, Contre-enquête*, Paris, Éditions de l'Échiquier, 2006, 506 pages.

5. Période des « califes bien dirigés » (*ar-rachidum*) : Abou Baker (632-634), Omar (634-644), Othman (644-656) et Ali (656-661).

6. Notons l'évolution politique du parti des Frères musulmans en Égypte (fondé en 1924), passé de la violence terroriste à la négociation permanente et à l'engagement social.

avec les principes religieux fondamentaux de l'islam. Partout, celui-ci compte et s'impose : femmes voilées, séparation des sexes, refus de l'alcool, prière commune publique, vendredi chômé, purification rituelle obsessive, halal/haram⁷ pointilleux, séparation d'avec les « non-purs » (pécheurs, mauvais musulmans ou non-musulmans), limitation de construction de lieux de culte non-musulmans, rejet de l'Occident, etc., mais aussi révision et politisation de l'Histoire et de l'archéologie⁸, conformité de la science avec le Coran⁹, tabous sexuels, etc.

Dans les pays à tradition musulmane modérée, on remarquera une radicalisation venant des nouveaux imams formés à l'étranger ou des travailleurs rentrant au pays après de longues années en territoire privilégié (Golfe persique) ou en « terre sainte des deux mosquées sacrées » (La Mecque et Médine, en Arabie saoudite). Le choc ici est inévitable entre cette radicalisation manifeste et les habitudes tolérantes de ces sociétés¹⁰.

Émigration massive : minorité/majorité, communautarisme

Les pays occidentaux à forte immigration musulmane vivent des temps difficiles. L'arrivée massive de musulmans pose d'énormes problèmes d'intégration et de cohabitation. Un certain communautarisme se fait jour et un repli sur soi se note aisément. Dans un premier temps, les populations musulmanes minoritaires ne se font pas remarquer, puis, sous prétexte de droits ou de démocratie, elles s'imposent de plus

7. Le *halal* est ce qui est permis par la loi islamique et la tradition. Le *haram* est ce qui est interdit. Les *fatwas*, décrets religieux émis par des imams ou oulémas autorisés ou non, précisent les interdits dans de nouveaux domaines.

8. On comprendra que c'est un enjeu fondamental en Palestine/Israël en ce qui concerne Jérusalem et la Terre sainte. Les incidents sont légions et chacun revendique l'antériorité de sa présence. L'archéologie en Arabie est soumise à un contrôle draconien surtout en ce qui concerne la période préislamique et les vestiges chrétiens.

9. C'est un lieu commun pour le musulman aujourd'hui de dire que le Coran avait tout prévu et qu'on y trouve inscrit toutes les découvertes scientifiques modernes. Les émissions de télévision ou de radio à ce sujet se comptent par dizaines.

10. Voir la controverse sur l'utilisation du mot « Allah » pour désigner Dieu en Malaisie ainsi que sur les incidents réguliers en Indonésie.

en plus en fonction de leur augmentation progressive en nombre. Cela met à mal nos sociétés peu préparées et idéologiquement investies par le multiculturalisme et la tolérance tous azimuts.

On a vite oublié que, dans les sociétés à majorité musulmane, les minorités sont traitées avec condescendance, et parfois avec mépris, que ce qu'on appelle les « Droits de la personne¹¹ » doit s'harmoniser avec le Coran et la *charia*, qu'on y subit la persécution religieuse et la discrimination.

Cette émigration continue est aussi le signe de problèmes sociaux importants, de pauvreté, d'injustice et de manque de liberté dans les pays d'origine. La jeunesse étouffe dans des carcans oppressifs et joue son avenir ailleurs¹². Elle les reproduira pourtant dans son pays d'accueil ou y reviendra après une période de déception. Le libéralisme, la démocratie et même la liberté (d'expression ou autre) sont remis en cause. On en reste surpris et déstabilisé!

En ce qui concerne la religion, et l'islam en particulier, qu'est-ce qui est culturel et qu'est-ce qui est immuable? Les limites ne sont pas claires. Ces questions sont sensibles et teintées d'émotivité. Les différents courants musulmans s'affrontent souvent sur ce sujet et les réponses sont contradictoires.

Agressivité devant la critique taxée d'islamophobie

Alors que nous sommes habitués à l'esprit critique, caractéristique de l'Occident, et que c'est même un signe de bonne santé idéologique que de critiquer la religion, de nouveaux interdits voient le jour. Est-il permis ou non de critiquer, de blasphémer, de douter? Est-il permis

11. La *Déclaration universelle des droits de l'Homme* a été promulguée en 1948. Le 19 septembre 1981, on a proclamé la *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*. L'article 12 déclare : « Le musulman qui a été guidé à l'islam ne doit pas se convertir à une autre religion. »

12. Émigration légale (jusqu'à 100 000 entrées par année en France) ou émigration clandestine, dont on ne peut évaluer l'ampleur. L'île italienne de Lampedusa est devenue célèbre à ce sujet. On déplore toutefois un nombre élevé de disparus en mer ou dans les déserts de passage vers la Méditerranée (Sahara, désert libyque, désert arabique, etc.). On note avec étonnement un début d'émigration clandestine vers Israël à travers le Néguev et le Sinaï.

de remettre en cause les affirmations religieuses musulmanes? L'auto-censure devient la règle, encouragée par les politiques frileux et les problèmes sécuritaires. L'islamophobie est la nouvelle accusation à la mode qui regroupe tout et n'importe quoi : de l'acte raciste avéré et condamnable à la critique légitime.

Dans les pays musulmans, critiquer l'islam est impensable, surtout de la part de non-musulmans à peine tolérés. Il y a une « ligne rouge » à ne pas franchir. Ce qu'on appelle là-bas le « respect » est un fourre-tout qui annihile toute réflexion publique ou tout questionnement dérangeant. Ce qu'on appelle en Occident le « respect » est un non-dit qui veut ignorer les vraies questions. Même si certains penseurs musulmans se réfèrent aux Lumières ou à la modernité, ils ont peu d'écho sur place ou ils doivent s'exiler pour poursuivre leur réflexion ou pour leur propre sécurité. Leurs œuvres sont rarement traduites ou ne résistent pas à la censure¹³.

Pays musulmans : chrétiens orientaux et chrétiens expatriés

Nous devons bien saisir une différence capitale. Il existe dans les pays musulmans des chrétiens locaux, originaires du pays et présents depuis des siècles¹⁴; bien souvent, ils en ont été les premiers habitants. Ces chrétiens ont développé des habitudes et des attitudes usées par des siècles de cohabitation plus ou moins pacifique¹⁵. Ils vivent souvent en ghetto, si ce n'est en quartier, tout au moins en camp retranché et défensif. Riches ou pauvres, ils ont su s'adapter et monter dans l'échelle sociale tout en sachant que, jamais, ils n'auront de pouvoir politique – sauf au Liban – ou une chance de promotion. Ils ont pourtant participé au renouveau, à la « Renaissance arabe » (*nahda*) se libérant

13. Rachid Benzine, Ghaleb Bencheikh, Azzedine Gaci, Adnane Mokrani (Italie), Nayla Tabbara (Liban) et d'autres tentent une relecture du *Coran* à l'aune des sciences humaines. On lira avec profit Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004, 304 pages, qui fait connaître particulièrement Abdul Karim Soroush, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman et d'autres.

14. La mosaïque des chrétiens d'Orient représente 11 millions de fidèles.

15. On lira avec intérêt Magdi Sami ZAKI, *Histoire des coptes d'Égypte*, Éditions de Paris, 2005, 991 pages. Il retrace avec rigueur et sans concession cette histoire mouvementée et douloureuse.

des colonialismes et renforçant la langue arabe et sa culture séculaire¹⁶. Ces chrétiens sont les plus pessimistes quant au dialogue et ne voient aucune issue à leur situation si ce n'est l'émigration ou le renfermement communautaire. Ils se sentent de plus en plus étouffés et rejetés dans leur propre pays. On doute de leur nationalisme. Le récent synode (octobre 2010) en fournit une belle illustration.

Il existe des chrétiens de passage, originaires d'Occident ou d'Asie, présents pour raison économique et appartenant au monde des affaires¹⁷. Ils sont tolérés, le temps de leur séjour, et leurs droits sont plus ou moins respectés en fonction des régimes totalitaires et des nationalités d'origine. On peut penser à ces millions de travailleurs dans le Golfe qui n'ont pour seul droit que le travail, et pour seul recours que le départ. Les conditions pour obtenir la citoyenneté sont drastiques ou inexistantes. Il arrive qu'on parle « d'esclavage moderne », surtout concernant les femmes¹⁸. Si toutes les libertés sont limitées (d'association, de syndicat, etc.), la liberté religieuse se résume bien souvent à une liberté de culte surveillée, quand bien sûr elle existe. Ces chrétiens arrivent sans *a priori* et se forgent une idée de l'islam par l'application qui en est faite dans leur pays d'accueil. Les relations avec les employeurs musulmans deviennent le dialogue de vie qui illustre pour eux la nature de l'islam, et malheureusement ces relations sont rarement bonnes. Certains pourtant s'engagent dans un dialogue constructif avec des interlocuteurs choisis, en général formés à l'étranger ou ouverts d'esprit¹⁹.

De même, les chrétiens « venant de l'islam » ou les convertis vivent en danger. Ils ne sont nulle part à l'abri et se sentent menacés. Il est difficile pour nous de comprendre cette violence, mais l'islam est un tout

16. Familles chrétiennes des Al-Boustani et Al-Yaziji en Égypte. Francis Marrash, en Syrie et d'autres.

17. La péninsule arabique regroupe près de 2 millions de catholiques latins (Philippines, occidentaux, etc.) et de rites orientaux (syro-malabars et syro-malankares indiens, coptes catholiques égyptiens et érythréens, etc.). À ceux-ci s'ajoutent les orthodoxes et les différentes confessions protestantes.

18. On parle de 20 millions d'expatriés. Les Philippines, l'Indonésie et maintenant la Malaisie et le Sri Lanka tentent de contrôler au mieux le départ des femmes (femmes de service, infirmières, etc.) vers le Golfe persique ou le Proche-Orient en imposant de plus en plus de conditions (salaire minimum, billet de retour, jours de congé, sortie obligatoire, contacts réguliers avec le consulat, vacances au pays, etc.). Malheureusement, les passeports sont confisqués à l'arrivée par les *sponsors*, ce qui complique les démarches de rapatriement.

19. Le roi d'Arabie saoudite a mis sur pied un programme de bourses d'études à l'étranger, concernant 100 000 étudiants et étudiantes ! Une nouvelle université mixte a vu le jour récemment.

qui éclaire tous les aspects de la vie, qui ne fait pas de différence entre religion et état, ou entre le spirituel et le temporel. Aussi, toucher à l'islam, c'est déstabiliser la société et ses cellules de base que sont la communauté et la famille. Le converti perd tous ses repères et doit vivre en clandestinité. L'apostat a trahi, il mérite la mort²⁰.

Le dialogue de vie mis à mal

On l'a vue, bien des choses ont changé et les sociétés musulmanes sont en pleine transformation. Personne n'ignore aujourd'hui l'implantation et la victoire annoncée des partis islamistes. On se prépare à une « collaboration » par des accords et des ententes en amont des élections ou à des coups d'État. Si le dialogue de vie était difficile, il le devient de plus en plus pour cause, principalement, de la montée de l'idéologie islamiste et des séparations communautaires qui en découlent. Celui qui désire le dialogue vit une époque difficile et tourmentée. Au-delà des bons sentiments, de profondes convictions sont nécessaires pour affronter certains préjugés ou contrer certaines attitudes « antidiologue ».

Le soupçon

On s'accuse généralement, d'un côté comme de l'autre, des mêmes choses : manque d'honnêteté, de sincérité, de gratuité, etc. Alors que certains ne cachent pas leur désir prosélyte dans le dialogue, d'autres y croient. Ces soupçons entachent les relations et hypothèquent, dès le départ, toute relation nouvelle. On s'accuse alors de vouloir convertir l'autre sans respecter sa culture et sa foi. Il est vrai que « quitter l'islam » est interdit pour le musulman sous peine de mort, mais il est louable de convertir les ignorants et les musulmans potentiels que sont juifs et chrétiens. On gagne des « points » pour le paradis !

20. « Celui qui change de religion, tuez-le », hadith de Muhammad, rapporté par Ibn Abbas et par Boukhari dans *Sahi*, 39, I, 1. Au mieux, le converti peut perdre sa nationalité. Il subira en tout cas une mort sociale. On notera que, selon le droit particulier, les enfants d'un musulman sont obligatoirement musulmans, un non-musulman ne peut épouser une musulmane, un non-musulman ne peut hériter d'un musulman, etc. On comprendra aisément les difficultés apparaissant dans les familles lors de conversion vers l'islam ou de l'islam vers une autre religion. À ce sujet, on peut lire le livre à succès de Joseph FADELLE, *Le prix à payer*, Éditions de l'œuvre, 2010, 221 pages.

La réciprocité est quasiment impossible en milieu musulman. Le dialogue de vie s'en ressent, car vous gardez toujours en tête ce désir musulman de vous rallier sans tenir compte de votre foi ni de vos valeurs spirituelles. La pratique séculaire et coranique appelée la *taqiyya*, la dissimulation, pour arriver à ses fins laisse perplexe²¹. Les musulmans eux-mêmes soupçonnent les chrétiens occidentaux d'apprendre l'arabe ou d'étudier le Coran pour mieux les combattre²².

L'incompréhension réciproque

On ignore la religion de l'autre et on se contente de préjugés ou d'idées toutes faites. Le musulman, à qui on interdit bien souvent de lire la Bible, se limitera à ce qu'en dit le Coran. Coran et Bible ont des similitudes (monothéisme, justice sociale, fins dernières, etc.), mais aussi des différences fondamentales et irréconciliables (foi trinitaire, rédemption, divinité du Christ, révélation, etc.). Les personnages bibliques sont « islamisés » par le Coran, et l'Abraham ou le Moïse, et encore plus le Jésus, coraniques (appelé *Issa*) n'ont rien à voir avec ceux que l'on connaît²³. Puisque la *Torah* et les évangiles ont été falsifiés (*tafsir*) par les « gens du Livre » pour cacher la vérité²⁴, le Coran a toujours raison même quand il y a manifestement erreur sur certains points comme sur la Trinité (Dieu, Jésus et Marie, selon Coran 5, 116), ou confusion comme dans la généalogie de Myriam, mère du prophète *Issa* (Jésus) qui n'est pas claire (identification avec Myriam, la sœur de Moïse ?), etc. Ainsi, les chrétiens sont dans l'erreur et s'obstinent à y rester par ignorance ou par leur trop grand amour de Jésus.

21. Interprétation de *Coran* 3, 28. Si la tromperie ne doit pas exister entre croyants (Coran 40, 28), elle est permise et parfois recommandée envers les non-musulmans. Voir AHMED IBN NAQIB AL-MISRI (1302-1367), *Reliance of the traveller*, Amana Corporation, 1991.

22. On ne peut « critiquer » parce qu'on ne connaît pas l'arabe, et donc on ne peut lire le *Coran* dans sa pureté originelle. Quand on connaît l'arabe, on ne peut critiquer parce qu'on n'est pas musulman. De toute façon, un bon musulman ne critique pas ! Sous cette attitude survit l'idée que celui qui a accès au Coran arabe, se convertit automatiquement par la force et la beauté de la parole divine, sauf s'il a appris l'arabe en ennemi. L'hagiographie musulmane est pleine de ces conversions spontanées à la seule écoute du Coran. La beauté esthétique du texte arabe est indéniable.

23. Sur les cohérences internes des confessions religieuses, voir dans la bibliographie le livre de François JOURDAN, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*.

24. *Coran* 2, 71 et suiv.

Les musulmans, quant à eux, refusent l'exégèse critique et rejettent toute interprétation nouvelle²⁵. Dans ce domaine, on est dans l'impasse ! Le dialogue de vie s'en ressent puisque le musulman croit que vous croyez ce que le Coran dit que vous croyez et puisque le Coran le dit, c'est vrai que vous croyez ceci ou cela²⁶. Dialogue de sourds !

Il est aussi vrai que les chrétiens ont souvent un savoir limité de l'islam et de son histoire. Plusieurs se contentent de on-dit, de préjugés entendus ou de ce qu'ils voient. Un travail personnel serait nécessaire pour approfondir la foi de l'autre et pour reconnaître la grandeur d'une culture qui a éclairé le monde dans le passé. Mais on en revient vite puisque l'autre ne veut pas faire le même travail de recherche.

À tout cela – et ce n'est pas la moindre des choses –, l'histoire des relations houleuses entre christianisme et islam refait surface à tout moment et pervertit le dialogue par des références vraies, mais d'un autre âge (invasions arabes, guerres, discrimination, persécutions, massacres, dhimmitude²⁷, croisades, colonialisme, etc.). Ainsi, si les musulmans se félicitent de l'avancée de l'islam dans le monde, surtout dans l'Occident athée et corrompu, ils soupçonnent rapidement les chrétiens d'évangélisation et de néocolonialisme²⁸. La démocratie est une bonne chose pour l'implantation de l'islam, mais elle est ensuite refusée quand celui-ci devient la référence première d'une société. Aux droits du peuple succède le « droit de Dieu » !

25. « À partir du XIII^e siècle, les portes de l'*ijtihād*, c'est-à-dire l'effort personnel d'interprétation des textes sacrés, ont été fermées par les pouvoirs politiques et religieux, à l'exception de l'*ijtihād* juridique, laissé aux canonistes, et de l'*ijtihād* dit du consensus, confié aux savants traditionnels, lesquels ne se sont guère risqués à proposer des solutions innovantes » dans Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, p. 35. L'innovation, (*al-bid'a*), quant à elle, est blâmable.

26. La Trinité « comprise » par un musulman dépend de *Coran* 4, 171 ou 5, 73 (= trithéisme). Les chrétiens sont des idolâtres selon *Coran* 8, 48 ; 9, 29-30 ; 15, 94 ; 31, 13 et plusieurs autres sourates.

27. Un dhimmi (arabe), habituellement traduit en français par « allié » ou « protégé », est, selon le droit musulman, un non-musulman ayant conclu, avec les musulmans, un traité de reddition (dhimma) déterminant ses droits et devoirs.

28. Voir la loi n° 06-03 anticonversion et régissant les cultes non-musulmans, promulguée par l'Algérie le 28 février 2006. Cette loi prévoit des peines de deux à cinq ans de prison et une amende de 500 000 à 1 000 000 de dinars (5 000 à 10 000 euros) contre toute personne qui « incite, contraint ou utilise des moyens de séduction tendant à convertir un musulman à une autre religion ». Le ministre algérien des Affaires religieuses, Bouabdallah Ghlamallah, déclarait en mars 2008 dans le journal *L'Expression* : « J'assimile l'évangélisation au terrorisme. »

Les sociétés musulmanes acceptent les touristes argentés, mais elles les parquent dans des villages de vacances entourés de barbelés et de policiers, pour raison de sécurité, disent-elles, mais souvent pour éviter toute « contamination ». Le contact devient difficile, et on ne laissera voir que les bonnes choses à l'aide d'une censure rodée et d'un discours suranné, qui convient bien aux touristes hébétés et ébahis²⁹. Le manque de culture générale chez les Occidentaux n'arrange pas l'affaire !

La persécution

On note dans le monde une recrudescence de la persécution religieuse, et le monde musulman arrive en tête de ce peloton macabre. La persécution est ouverte ou sournoise. Ouverte comme en Iraq, au Yémen, au Soudan, au Pakistan ou aux Maldives ; sournoise comme dans le Golfe ou au Maghreb. Les chrétiens orientaux quittent en masse les persécutions (Turquie, Palestine, Iraq, etc.) ou doivent se contenter d'être des citoyens de seconde zone (Égypte, Jordanie, etc.). Que faire quand un poste vous est refusé ou qu'une promotion dépend de votre confession religieuse ? Que faire quand on préfère un musulman corrompu à un chrétien honnête ? Que faire quand on menace votre famille ou qu'on enlève vos enfants ? Si la persécution est de plus en plus forte et inquiétante, la discrimination quotidienne est tout aussi insultante et injuste³⁰. Partir ou rester, un choix difficile pour les chrétiens d'Orient humiliés dans leur propre pays. Rester ou partir est un choix non moins difficile pour les chrétiens de passage qui se sentent diminués dans leurs droits et leur liberté.

La montée en puissance de la persécution religieuse dans les pays traditionnellement plus tolérants (Indonésie, Inde, Malaisie et quelques autres) est un phénomène qui devrait nous interpeller et nous inquiéter³¹.

29. En Turquie, les guides touristiques doivent expliquer l'islam et le proposer. Aux Maldives, pas de contact avec la population locale.

30. Discriminations à l'école, à l'université, au travail, etc., et plus grave, enlèvements de jeunes filles, esclavage (Soudan, Niger, Mauritanie), fausses accusations de blasphème, assassinats, etc.

31. Voir les rapports annuels de Aide à l'Église en détresse (catholique), de l'association Portes Ouvertes (protestant évangélique), de l'Office of International Religious Freedom, du Département d'État américain.

Le dialogue de sourds

Les partisans du dialogue affrontent plusieurs obstacles. Outre les aspects sociaux et les problèmes politiques que l'on a vus, ils doivent faire face à une attitude musulmane enracinée dans le Coran et à la certitude d'être la « meilleure des communautés » (Coran 3, 110). Si le musulman ne dépasse pas cette attitude, le dialogue tourne court. Si le chrétien ne dépasse pas cette attitude, il s'isole et reste sur un échange sans intérêt.

Suffisance musulmane

On peut entendre ceci : Dieu a choisi l'islam qui est la religion révélée et ultime. Muhammad est le dernier et le sceau des prophètes dont tous les autres ont préparé la venue. L'arabe est la langue sacrée qui proclame dans un langage clair la volonté divine. Le Coran est le Livre qui dit tout et prévoit tout. Il vient de Dieu. L'islam est la solution. Accueillir l'islam est la meilleure chose à faire, car c'est le monothéisme pur et la révélation parfaite. Il n'y a pas à discuter.

La conviction de foi est louable, mais ne devrait pas empêcher le dialogue. Si on arrive avec son bagage de convictions sans même le désir de se laisser interpellé, pourquoi donc dialoguer ? On note donc bien souvent une suffisance musulmane et une arrogance qui font mal. Dans ce piège peut aussi tomber le chrétien borné, à l'esprit fermé et qui ne laisse pas l'Esprit s'exprimer.

Monologue

Quand le dialogue se résume à un monologue, tout est perdu. Chacun reste sur ses positions et ferme son cœur et son esprit aux convictions de l'autre. Si, en général, les chrétiens se sentent interpellés et se remettent en question quant aux valeurs exprimées par l'interlocuteur, il est bien rare que les musulmans s'orientent dans cette voie. Ils ont bien souvent la conviction de posséder la vérité et que la seule autre possibilité est de se convertir. Que de prises de parole monopolisées devant un auditoire chrétien médusé et se voulant respectueux ! Que de martèlements mille fois entendus et rabâchés qui ne disent pas les valeurs profondes crues et suivies, mais des discours répétés qui se veulent convaincants !

Un des problèmes récurrents du dialogue interreligieux avec les musulmans est cette perspective peu encline au respect de l'autre et à la réciprocité³². Dans le dialogue de vie, les discours idéologiques font partie du décor, mais demandent à être dépassés pour entrer dans un vrai dialogue, un cœur à cœur. Il me semble que seule l'amitié y arrive³³.

On peut noter une différence d'approche selon les christianismes : catholiques et protestants historiques (luthériens et anglicans) sont enclins au dialogue et le cherchent. Les orthodoxes sont réticents, mais polis. Les nouveaux protestants, évangéliques et pentecôtistes, sont fermés et combatifs.

Le dialogue comme faiblesse !

Alors que le désir de dialogue est sincère et véritable, que l'échange pourrait être fructueux, qu'un partage positif semble concluant, on affronte un autre problème que la suffisance entraîne avec elle. Il semble bien souvent aux musulmans que le désir de dialogue des chrétiens soit une faiblesse ou du moins un aveu de faiblesse. Selon cette position, celui qui veut dialoguer est celui qui n'a pas de conviction profonde et qui doute de sa foi. Il faut donc apporter la lumière du Coran pour « rassurer » ces chrétiens en manque de racines. Le Coran est une valeur sûre, sans concession et sans discussion. Celui qui l'accueille accueille la vérité et ne se pose plus de questions. Il suffit de le suivre et de le mettre en pratique. Le doute, fruit de la tradition philosophique et théologique occidentale, est à bannir. Le Coran est certitude et raison.

Si certains intellectuels musulmans sont curieux des recherches et des réflexions chrétiennes ou humanistes, s'ils participent à des forums ou à des colloques, le musulman « de base » est sûr de lui et ne se pose pas de question. Pour lui, le questionnement est un péché intolérable et un manque de foi en la parole de Dieu.

32. Il y a un fort déni des problèmes. Bien souvent, le musulman nie toute persécution dans sa société, tout racisme, toute discrimination. Il justifie quelques fois les attitudes discriminatoires... « L'islam est la religion de tolérance et de paix ! » déclare-t-on sans aucun doute possible, même face aux attentats terroristes des islamistes.

33. Il y a comme un discours seriné au premier contact, comme une leçon répétée, puis, après effort et quand naît l'amitié, on passe au dialogue vrai et constructif.

Le dialogue de vie ne peut être mis en œuvre que par des partenaires égaux, convaincus l'un et l'autre de la pertinence de leur foi et prêts à descendre de leur piédestal. Mon expérience m'a montré qu'un musulman préférera un chrétien convaincu et fort à un chrétien mou et sans consistance.

Le dialogue malgré tout

Doit-on renoncer au dialogue de vie ? Est-ce même possible ? On ne peut vivre comme des électrons isolés, et sans aucune connexion. Si les chrétiens orientaux ont vécu si longtemps en milieu musulman, c'est aussi parce qu'ils partagent le même pays et que, bien souvent, l'islam y est arrivé avec ses conquérants arabes. Ils sont chez eux et assument les mêmes réalités que leurs compatriotes musulmans. Les chrétiens de passage pour leur part partagent un moment de leur vie et tentent de vivre cela le moins mal possible, si on veut bien leur laisser le loisir de respirer. Les chrétiens qui accueillent avec bienveillance les musulmans dans leur pays s'ouvrent à une réalité nouvelle et ne se sentent pas toujours préparés à la rencontre, surtout si les hôtes font sentir leur force et prendront leur place quand ils obtiendront la citoyenneté.

Toutes les sociétés changent, qu'elles soient de tradition chrétienne ou musulmane, et se confrontent à de nouvelles données. Si on ne veut pas un choc des civilisations, il faut entamer un dialogue véritable et sincère dans lequel chacun se sente respecté et compris.

À ce titre, quelles sont les conditions d'un dialogue de vie véritable ?

Réalisme

La première condition, qui saute aux yeux, est la prise en compte de la réalité. On ne peut faire semblant de se comprendre, et on ne peut ignorer les différences. Des impératifs dans chaque religion peuvent mettre à mal le dialogue et déranger.

Nous sommes les héritiers d'une *histoire*, pas toujours reluisante, mais qui a existé : à nous de la dépasser sans la nier.

Nous sommes héritiers d'une *tradition de pensée* qui n'a pas toujours respecté l'autre : à nous de la purifier et d'en tirer les conclusions.

Nous sommes héritiers d'une *théologie* enracinée dans nos *livres sacrés*, qui nous entraîne vers un universalisme convaincu : à nous de le repérer et d'en évaluer la portée.

Nous sommes héritiers de *préjugés* qui ont la vie dure et qui ternissent notre rapport à l'autre : à nous de les soupeser et d'en tirer le bon et le mauvais.

Nous sommes héritiers de *convictions spirituelles* qui ont été la force de nos traditions religieuses : à nous de les partager dans l'humilité.

Nous sommes des *êtres humains*, avec des faiblesses et des points forts, des limites et des richesses : à nous de rester humains et de construire sur des bases communes.

Nous sommes *ignorants* et facilement *défiants* : à nous de savoir quoi dire ou ne pas dire, et d'accepter de ne pouvoir toujours dialoguer en vérité.

Vérité

Le dialogue de vie est une école de vie. Il est difficile d'être soi-même dans un milieu hostile et discriminatoire. La révolte gronde à l'intérieur et la vengeance est un plat qui se mange froid. Doit-on pour autant devenir ce que l'on dénonce ? Doit-on renoncer à ses convictions profondes pour assurer un dialogue qui nous semble irréaliste ? Il semble qu'en touchant ses limites, l'homme retrouve des forces vives pour aller plus loin.

Le dialogue de vie ne passera que dans la vérité. On ne peut faire semblant et on ne peut s'aplatir sous prétexte de paix sociale ou de respect des normes édictées par d'autres. Il est important de dire ce que l'on croit et de défendre ses convictions ou de les changer, de partager ses sources et de vivre conséquemment selon ses idées. La vérité de la conviction s'illuminera par une vie qui y correspond. Mais il faut avoir de quoi dialoguer pour éviter le monologue ou le cours magistral des bien-pensants de l'une ou l'autre religion. Le dialogue de vie

renvoie donc à sa propre tradition et à ses valeurs intrinsèques, à l'option fondamentale qui oriente l'existence. Il exige des convictions bien enracinées.

Le dialogue de vie est un échange spirituel. On peut se contenter d'idées ou de valeurs, mais il est plus profond d'échanger des convictions spirituelles qui jaillissent de l'âme. N'est-ce pas le but de tout dialogue ? On ne peut s'en tenir aux dogmes de chacun sans ouvrir les hostilités, on ne peut se contenter d'un déséquilibre « dialogal » dû aux restrictions sociales et politiques, on ne peut rester à la périphérie sans se perdre dans les méandres de la politesse. Si les conditions sont réunies, si la confiance et le respect mutuel s'installent, si l'amitié a dépassé les échanges polis, alors les cœurs sont prêts à un partage spirituel qui soulève le voile et laisse émerger les profondeurs de l'autre en toute humilité ³⁴.

Conclusion : dialoguer, c'est aimer

Notre longue expérience ecclésiale nous incite au dialogue. L'institution a ouvert ses propres canaux et bien des lieux sont connus et reconnus³⁵. La grande majorité des chrétiens vivant en milieu musulman se retrouve devant la difficulté d'un dialogue vrai et sincère. De part et d'autre, les préjugés sont tenaces et cela se comprend.

On ne peut nier l'énorme potentiel en jeu. On remarque pourtant que le monde musulman, fort de ses convictions et de sa force de frappe, bombe le torse et montre ses muscles. Les choses deviennent de plus en plus difficiles pour les chrétiens orientaux ou de passage, de même que pour les chrétiens en terre d'accueil. On ressent l'urgence du dialogue, même s'il n'est pas toujours souhaité ou même possible.

34. Avec la même émotion et souvent avec des larmes, le pieux musulman racontera son expérience à la Kaaba, lors du pèlerinage à La Mecque, ou sa visite au tombeau de Muhammad à Médine, et le pieux chrétien, son expérience au saint sépulcre ou à Bethléem.

35. Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (Rome), Université Al-Azhar du Caire (Égypte), Association Oasis à Venise (Italie), nouvelle Commission pour le dialogue des civilisations instituée par le roi Abdallah d'Arabie saoudite et prenant siège prochainement à Vienne (Autriche), etc.

Bien souvent, la communauté musulmane en position de minorité se veut ouverte et favorable au dialogue. Elle cherche à se positionner, à se faire reconnaître, à collaborer et demande des droits. Elle invoque les versets du Coran positifs et bienveillants (Coran 2, 256; 10, 99-100; 29, 46; etc.)³⁶.

Cependant, la communauté musulmane en position de majorité se ferme au dialogue et se contente de poser ses conditions de vie commune. Elle tend à marginaliser les minorités et à restreindre toute possibilité de liberté religieuse. La discrimination devient un fait commun qui s'oriente parfois vers la persécution. Elle invoque les versets du Coran les plus durs et les plus discriminatoires (Coran 3, 10, 28, 118; 5, 51, 80; 8, 17; 9, 5, 12, 23, 29; etc.)³⁷.

Il reste pourtant que le dialogue sincère et le respect demeurent des valeurs évangéliques de première importance. Même frileux dans son engagement et parfois réticent, le chrétien ne peut ignorer l'Évangile et ses appels à l'ouverture et à la vérité, à la tolérance et à l'amour, mais aussi à la justice et à l'égalité. Jésus-Christ est la référence ultime et suprême, et son exemple est un appel à la vérité dans les relations. Le christianisme est avant tout une relation filiale qui sourd des relations trinitaires. On n'échappe donc pas à la communion qui se concrétise ici dans le dialogue. Du dialogue intérieur avec le Père naîtra le dialogue humble et ouvert à la manière du Fils qui s'épanouira par la force de l'Esprit Saint dans un partage honnête de vie. Conscient de cet élan existentiel et de cet impératif spirituel, le chrétien se trouve devant un dilemme que, seules, la prière et une profonde conviction pourront éclairer.

Le dialogue de vie est une nécessité si on ne veut pas vivre côte à côte sans se rencontrer. C'est pourtant ce qui arrive à la majorité des chrétiens en terre d'islam. Il faut la force de la conviction et une volonté solide pour entamer un dialogue qui n'est pas toujours souhaité et pour montrer que ce dialogue n'est pas le signe d'une faiblesse. Passés les premiers obstacles et rassuré par des intentions non-intéressées,

36. *Coran* 2, 256 : « Pas de contrainte en religion. » *Coran* 10, 99 et 18, 29 : liberté religieuse possible?

37. *Jihad*, dans son acception « guerrière » apparaît 49 fois dans le *Coran*. Le verbe *qital* (tuer, combattre) apparaît 51 fois.

un dialogue constructif peut voir le jour. Mais cela n'est pas encore suffisant. Il faut une longue cohabitation dans la cohérence réciproque pour pouvoir créer la confiance et le respect mutuel. Seuls de vrais amis auront l'audace d'aller plus loin, de s'ouvrir l'un à l'autre, de dévoiler leur vie spirituelle et de partager la chose la plus intime qui soit : la relation personnelle à Dieu. C'est dans ce rare moment de dépouillement extrême que la vérité ne fait plus peur et que l'humanité reçoit la lumière. Dialoguer est un acte d'amour humble et lumineux, à l'image du Christ ressuscité, qui plonge ses yeux dans ceux du Père, et de cet amour mutuel jaillit l'Esprit de vie.

Bibliographie

AL-ASHQAR, Umar S. *Islamic creed series*, Riyad, International Islamic Publishing House, 2005.

- 1 : Beliefs in Allah
- 2 : The World of the Noble Angels
- 3 : The World of Jinn and Devils
- 4 : The Messengers and the Messages
- 5 : The Minor Resurrection (what happens after death)
- 6 : The Day of Resurrection
- 7 : Paradise and Hell
- 8 : Divine Will and Predestination

AL-SHEHA, Abdu-Rahman. *Le message de l'islam*, Islamic Propagation Office in Rabwah, Riyad, 2006, 186 pages.

BAAGIL, H.M. *Christian-Muslim Dialogue*, Islamic Propagation Office in Rabwah, Riyad, 1984, 48 pages.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX. *Dialogue et proclamation*, Rome, 19 mai 1991.

DE PREMARE, Alfred-Louis. *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 144 pages.

DIVRY, Édouard. *Aux fondements de la liberté religieuse. Église, judaïsme et islam*, Paris, Parole et Silence, 2006.

Le dialogue interreligieux

GUITTON, René. *Ces chrétiens qu'on assassine*, Paris, Flammarion, 2009.

IBN'ABD AL-WAHHAB, Mohammad. *L'unicité de Dieu*, Paris, Éditions Qalam, 2010, 256 pages.

JOURDAN, François. *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 2008, 207 pages.

LAURENT, Annie. *Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître?*, Paris, Salvator, 2009.

PHILIPS, Bilal. *The true message of Jesus*, Islamic Propagation Office in Rabwah, Riyad, 2007, 113 pages.

REDISSI, Hamadi. *L'exception islamique*, Paris, Seuil, 2004, 241 pages.

Saint Coran, cotraduction française du sens de ses versets, Médine, Éd. La Présidence générale des directions des recherches scientifiques islamiques de l'IFTA, de la prédication et de l'orientation religieuse, an 1410 de l'Hégire.

YE'OR, Bat. *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les Dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

La relation intrareligieuse selon Panikkar et le féminisme interreligieux

Denise Couture, Université de Montréal

La recherche que je mène depuis quelques années sur la rencontre interreligieuse se situe dans le champ des pratiques et des théories féministes.

Mon intérêt pour l'image du dialogue intrareligieux de Panikkar provient entre autres d'une expérience vécue dans un groupe féministe et interspirituel de Montréal, La Grappe féministe et interspirituelle. Cette « commune de la base » a réuni des femmes de neuf traditions religieuses et spirituelles différentes, entre 1999 et 2004. Très spontanément, dans ce groupe, chacune des femmes a partagé intégralement l'expérience religieuse proposée par ses compagnes. Chacune a participé avec tout son être aux prières, aux chants, aux exercices corporels, aux rituels de toutes les autres spiritualités ou religions, comme s'il n'existait aucune frontière ou barrière entre les identités religieuses, une situation qui semblait aller de soi, même si cette expérience était inédite pour chacune d'entre elles. Les symboles suggérés par les femmes avaient la caractéristique de s'inscrire dans une tradition particulière, mais d'être reconstruits de façon créative dans une perspective féministe, comme les symboles de la Dieu chrétienne ou de Christa nommée ainsi par les chrétiennes, dont j'étais. Les participantes pratiquaient et vivaient ainsi chacune des spiritualités, autant au cours des réunions régulières que lors des événements publics animés par le groupe.

En ce qui concerne cette manière de faire, sur le plan de l'analyse théologique, la pratique précède la théorie¹. Comment analyser cette expérience? L'image du dialogue intrareligieux, proposée par un des pionniers de la pensée du dialogue entre les religions, Raimon Panikkar, peut-elle y contribuer? Est-il possible de construire des ponts entre cette image, le dialogue intrareligieux, et un interreligieux féministe?

Remarques préliminaires

Qu'entend-on par interreligieux féministe? Cela désigne un ensemble de pratiques féministes dans le domaine de la rencontre interreligieuse qui inclut des expériences de rencontres entre bouddhistes, chrétiennes, musulmanes, hindoues, juives et autres. Comme cette énumération pose problème pour son exclusion de plusieurs spiritualités, dont celle des autochtones, on emploie également l'expression plus ouverte d'« interspiritualité » féministe, des rencontres qui ont lieu soit dans des groupes séparés de femmes, soit dans des groupes mixtes de dialogue².

Il importe de noter que l'approche féministe demeure presque complètement absente du corpus en théologie chrétienne du dialogue interreligieux³. Entre celui-ci et un ensemble de textes sur le féminisme interreligieux⁴, les interactions sont presque inexistantes. Le corpus sur le féminisme interreligieux se compose d'une cinquantaine d'ouvrages ou d'articles publiés surtout au cours des vingt dernières années⁵.

1. Denise COUTURE, « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet *Féminismes et inter-spiritualités* dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans M. DUMAS et F. NAULT, (dir.), *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques*, Montréal, Fides, 2004, p. 13-34.
2. Jeannine HILL FLETCHER, « Women's voices in interreligious dialogue », dans *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 16, n° 1, 2006, p. 11.
3. À propos du corpus sur la théologie chrétienne du dialogue interreligieux, voir Richard BERGERON et Fabrice BLÉE (2006), « La prière chrétienne interreligieuse : de la praxis à la théologie », dans R. BERGERON, N. BOUCHARD et J.-C. BRETON, (dir.), *Prier dieu dans un monde sans Dieu*, Montréal, Médiaspaul, p. 31-62.
4. On remarquera que j'utilise l'expression « interreligieux féministe » aussi bien que l'inverse « féminisme interreligieux » pour désigner des pratiques qui construisent des intersections entre les deux domaines, l'un n'a pas préséance sur l'autre.
5. Voir, entre autres, dans la bibliographie : CHUNG, 1997 ; DUBE, 2002 ; EGNELL, 2003 ; FLETCHER, 2006 ; GROSS, 2005 ; KING, 1998 ; KWOK PUI-LAN, 2005 ; LOHRE, 2007 ; MENA LOPEZ, 2011 ; VOSS ROBERTS, 2010.

On rencontre deux mondes parallèles, qui ne se parlent pas et qui ne se connaissent pas. Les deux secteurs s'adressent à deux communautés de lecteurs et de lectrices différentes et ils répondent à des préoccupations et à des questions différentes. D'un côté, les théologiens du dialogue interreligieux ne citent pas les théoriciennes féministes. De l'autre, les théoriciennes féministes ne s'intéressent pas aux discussions internes des travaux de ces théologiens. Plutôt que de problématiser la question du dialogue, elles analysent les conditions de rencontres interculturelles capables de transformer les relations afin de créer la justice. Elles recourent aux théories du genre, de l'interculturalité ou du postcolonialisme pour analyser les relations entre les subjectivités. L'appartenance religieuse ou spirituelle est traitée comme un marqueur identitaire, qui subit un processus de transformation comme les autres.

L'un des buts du présent travail sur l'image du dialogue intrareligieux selon Raimon Panikkar contribue à construire des liens entre deux mondes qui demeurent en bonne partie séparés.

Une autre remarque introductive concerne la pratique de la théologie. Elle prend ici la forme d'une étude culturelle. Il s'agit de comprendre les conditions d'émergence et d'exercice de rencontres interreligieuses. Comme mentionnée, à propos des rencontres féministes, la pratique précède la théorie. Je prends appui sur la proposition d'Anne Fortin, qui reprend elle-même la définition de la théologie d'Anselme de Cantorbéry comme une « intelligence de la foi », et suggère de la traduire pour aujourd'hui en comprenant une fonction de la théologie comme celle d'analyser l'autocompréhension de sujets croyants⁶. En ce qui concerne l'interreligieux féministe, il s'agit d'analyser celle-ci chez des personnes engagées dans de telles rencontres.

Enfin, je désire souligner que, dans cette étude, j'aborde seulement un aspect de la relation intrareligieuse selon Panikkar, et de plus, considérée sous un angle particulier. Je me limite à dégager certaines convergences et divergences entre l'image de l'intrareligieux et des

6. Anne FORTIN, « La société des identités à la lumière de la théologie », dans J. BEAUCHEMIN et M. BOCK-CÔTÉ, (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Éditions Athéna, 2007, p. 261.

pratiques interreligieuses et féministes. Je proposerai, à partir de là, une lecture féministe de l'image de l'intrareligieux qui lui fera subir une légère modification.

Le dialogue intrareligieux selon Panikkar

Pionnier et figure marquante de la théologie du dialogue interreligieux, Raimon Panikkar a construit ses principales thèses originales sur le sujet dans les années 1960 et 1970. Il les a continûment réarticulées et précisées tout au long de sa vie⁷. Elles ont fait date et elles donnent à penser. Ses commentateurs, en plusieurs langues, sont innombrables et ils ont analysé ses propositions sous divers angles⁸.

Panikkar a proposé l'image d'un dialogue intrareligieux comme condition du dialogue interreligieux. Elle représente une proposition originale de l'auteur dont il parle comme d'une « notion trop souvent négligée⁹ ». Comment comprendre ce dialogue intrareligieux ? On trouve dans ses textes deux significations de cette notion, qu'il est éclairant de distinguer, la première plus étendue, la deuxième plus restreinte.

Selon le premier sens, plus large, le dialogue intrareligieux désigne un dialogue religieux intérieur (ici, *intra* veut dire « intérieur »). Il engage le tout de la personne. Il y a une « condition nécessaire » à « une réelle et fructueuse rencontre des religions » : il s'agit du « dialogue intérieur, qui engage toute la personne¹⁰ ». Ce dialogue se situe sur le plan d'une « conscience non conceptuelle¹¹ ». Le lieu intérieur où il advient dépasse les croyances intellectuelles et rejoint la foi intime au centre de soi. « Pour que le dialogue ne se borne pas à manipuler des idées,

7. Raimon Panikkar est décédé le 26 août 2010. Il a proposé plusieurs images fructueuses pour penser et favoriser le dialogue interreligieux. Au moment de la consultation de son site Internet officiel, on présentait, en page d'accueil, l'image de la fenêtre pour décrire l'événement du dialogue. Chaque personne voit le monde à partir d'un point de vue particulier, à travers une fenêtre, claire ou non. Mais cela veut dire que l'autre ne voit pas le monde comme moi, et de plus, que je ne vois pas tout le monde. Nous avons besoin les uns des autres, nous avons besoin d'exprimer nos expériences et d'écouter celles des autres, et c'est pourquoi nous dialoguons [www.raimon-panikkar.org/] (Consulté en octobre 2010).

8. Voir dans la bibliographie : AEBISCHER-CRETTOL, 2001 ; CORNILLE, 2003 ; PHAN, 2004 ; SMET, 1981.

9. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 93.

10. *Ibid.*, p. 95.

11. *Ibid.*, p. 97.

il faut qu'il sorte des replis les plus profonds de notre être. Ce qui veut dire que le dialogue intrareligieux est le fondement nécessaire du dialogue *interreligieux*¹².»

Il en est ainsi parce que le *dialogue interreligieux est religieux*. Cet énoncé constitue une thèse principale de l'auteur ainsi que le fil conducteur de son livre intitulé *Le dialogue intrareligieux*, traduit et publié en français en 1985 : « *La rencontre des religions doit être une rencontre vraiment religieuse*. Rien n'est possible en dehors de ce principe¹³. » « La rencontre des religions est un événement religieux¹⁴. » On ne se situe pas ici sur le plan d'une apologétique de sa propre religion ou encore de la position croyante par rapport à celle de la non-croyance. La rencontre se situe sur un plan plus profond du soi. « [...] seulement ceux qui sont capables de supporter de façon critique un dialogue intérieur en eux-mêmes sont prêts pour le dialogue religieux¹⁵ », et ce dialogue interne constitue un dialogue intrareligieux.

Dans le corpus sur la théologie du dialogue interreligieux, on donne souvent à l'expression dialogue intrareligieux ce sens large d'un dialogue intérieur avec soi-même, qui précède ou accompagne le dialogue interreligieux¹⁶. Selon cette première signification du terme, le dialogue recueille la personne là où elle se trouve sur le plan de son propre dialogue intérieur, au profond d'elle-même. La capacité d'accueillir la personne où elle se trouve sur le plan de l'expérience intime religieuse est une des conditions du dialogue interreligieux. Panikkar le dit à propos de lui-même : « [...] mon point de départ est [...] la situation existentielle dans laquelle je me trouve [...] ma situation personnelle, sans chercher pour le moment à en faire une description

12. Raimon PANIKKAR, *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva, l'inévitable dialogue*, Paris, Les Éditions du Relié, 2003, p. 23, souligné dans le texte.

13. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 77, souligné dans le texte.

14. *Ibid.*, p. 82.

15. « [...] only those who can critically undergo an internal dialogue within themselves are ready for religious dialogue » Raimon PANIKKAR, « Inter-religious Dialogue : Some Principles », dans *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 12, n° 3, p. 408.

16. Notons qu'assez spontanément, certains l'interprètent comme un dialogue entre des personnes qui appartiennent à une même tradition religieuse. Le préfixe *intra* signifie alors « à l'intérieur de sa propre tradition » par opposition à *inter* qui signifie « un dialogue entre des personnes qui appartiennent à différentes religions ». Comme on le voit, ce n'est pas le sens que lui donne Panikkar.

détaillée¹⁷ ». Dans ce premier sens, le dialogue intrareligieux inclut la possibilité que la personne demeure à l'intérieur des frontières d'une propre religion.

Dans un sens plus restreint, le dialogue intrareligieux signifie plutôt « un dialogue intérieur avec moi-même, une rencontre au plus profond de ma religiosité personnelle, ayant rencontré une autre expérience religieuse à ce niveau très intime¹⁸ ». Il s'agit d'un dialogue à l'intérieur de soi qui fait intervenir plus d'une religion. La personne fait sienne, dans son cœur, la perspective d'une autre religion. Elle dépasse les frontières d'une propre religion. Cette situation correspond à la position subjective de Panikkar qui a écrit à propos de lui-même cette phrase connue : « Je suis "parti" en chrétien, je me suis "trouvé" hindou et suis "revenu" bouddhiste, sans avoir jamais cessé d'être chrétien¹⁹. » Ailleurs, il ajoute à cette identité multiple une quatrième voie, celle de l'humanisme. Panikkar décrit cette expérience multireligieuse comme « une incarnation existentielle de [soi]-même dans un autre monde²⁰ ».

Ce sens restreint demande d'expérimenter chacune des religions de l'intérieur. Elle suppose une conversion intérieure à l'autre religion. Selon Cornille, le dialogue intrareligieux tel que compris par Panikkar (au sens restreint) constitue : « [...] une rencontre personnelle avec l'autre dans la profondeur du cœur et un certain degré de conversion à son point de vue²¹. » Dans la perspective de Panikkar, cette conversion au point de vue de l'autre ne connaît pas de barrière à l'intérieur de soi. Elle ne découle pas d'un doute ou d'une crise concernant sa propre foi, ici la foi chrétienne, mais ressort plutôt d'un engagement profond par rapport à elle. La personne fait l'expérience de l'autre religion de l'intérieur. Une tension demeure entre les religions, et elle est vécue à l'intérieur.

17. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 113.

18. *Ibid.*, p. 93.

19. *Ibid.*, p. 50.

20. *Ibid.*, p. 62.

21. « [...] a personal encounter with the other in the depth of the hearth, and a certain degree of conversion to the standpoint of the other. » Catherine CORNILLE, « Double Religious Belonging : Aspects and Questions », dans *Buddhist-Christian Studies*, vol. 23, 2003, p.

En résumé, le dialogue intrareligieux est un dialogue intérieur et religieux. Au sens large, il signifie le dialogue religieux interne de la personne, au profond d'elle-même, là où elle se trouve ; au sens restreint, il fait intervenir plus d'une religion à l'intérieur de son propre cœur.

Quelles intersections peut-on construire entre cette image du dialogue intrareligieux, sous ces deux aspects, et un féminisme interreligieux ?

Convergences entre l'image du dialogue intrareligieux et des pratiques féministes

Premièrement, la rencontre interreligieuse et féministe part de la vie de chaque femme et vise la vie. L'importance donnée à celle-ci dans les pratiques se traduit par une attention au souffle spirituel de chaque femme, à son histoire, à son émergence, à son déploiement et à ses effets. Dans le cercle féministe de dialogue interculturel, interreligieux ou interspirituel, on part des récits de vie de chaque femme dans une perspective émancipatrice.

L'engagement féministe à créer des relations justes ne vise pas seulement la société à l'extérieur de soi ; et il n'est pas remis à plus tard. Cet engagement a pour objet d'abord soi-même, et déjà, les relations à l'intérieur du groupe de dialogue. Il part de la vie du groupe et vise celle-ci. La transformation des relations en vue de construire la justice passe à travers soi et son groupe. Les pratiques féministes de rencontres interculturelles ou interreligieuses adviennent comme une déconstruction des plis d'appropriation de l'autre – qui nous traversent – dans une action créative de transformation des relations en vue de la justice²².

Pour Panikkar, le dialogue intrareligieux est une expérience *religieuse*. Car, précise-t-il, la foi peut seulement être vécue. Il explique que dans cette rencontre, la personne ne met pas entre parenthèses ses croyances, ses émotions, sa subjectivité, son être intérieur profond. Elle s'appuie au contraire sur sa propre expérience intime. Elle part de sa position religieuse personnelle ce qui suppose une confiance en soi, en sa propre

22. Voir dans la bibliographie EGNELL, 2006 ; LOHRE, 2007 ; PUI-LAN, 2005.

position; et elle vise à vivre, à découvrir, à déployer cette expérience propre²³. La rencontre se situe à un niveau plus profond que celui de l'échange de doctrines. Il ne s'agit pas d'un « symposium de théologie²⁴ ». Ce sont les personnes dans ce qu'elles sont dans leur tout qui déterminent la rencontre et non des données théologiques préalables. On ne s'engage pas dans cette rencontre par curiosité intellectuelle ou dans le but de combler un besoin d'exotisme.

Cela se retrouve dans les analyses faites sur l'interreligieux féministe. En fait, la rencontre part de la vie et de l'expérience des personnes et du groupe en vue de favoriser cette vie.

Deuxièmement, les personnes se représentent elles-mêmes. Le dialogue interreligieux dont parle Panikkar n'est pas une rencontre ecclésiastique. Il écrit : « Un Homme [sic] sincèrement religieux [...] n'est pas un représentant officiel [de sa tradition], qui se contenterait de parler au nom des autres ou par simple ouï-dire : Il est un membre vivant d'une communauté, un croyant d'une tradition religieuse vivante » de sorte que le dialogue interreligieux « est un dialogue vivant, un lieu pour la pensée créatrice et des voies imaginatives nouvelles²⁵ [...] ».

Dans une même direction, les analyses qui portent sur les rencontres interreligieuses féministes font ressortir que les femmes n'y occupent pas un rôle de représentation d'une institution ou d'une tradition. King note d'ailleurs un problème de départ, celui de l'absence de représentativité féminine dans les dialogues officiels pour la raison que très peu de femmes représentent les institutions religieuses²⁶. Il y a consensus, au point de vue du féminisme, qu'il est nécessaire de revendiquer l'inclusion des femmes dans ce domaine, mais qu'elle ne suffit pas pour créer des relations justes.

Les pratiques de dialogue féministe et interreligieux se produisent avant tout dans des « groupes de la base » et les femmes n'y représentent pas leur tradition précisément parce que l'on part de la vie. Une femme se

23. Raimon PANIKKAR, « The Invisible Harmony : A Universal Theory or a cosmic Confidence », dans L.J. SWIDLER, (dir.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York, Maryknoll, 1987, p. 148.

24. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 88.

25. *Ibid.*, p. 80.

26. Voir dans la bibliographie Ursula KING, 1998.

représente elle-même avec la complexité de son récit de vie personnelle, communautaire, sociale, et son histoire d'immigration, le cas échéant. S'ajoute à cela une vive conscience, d'abord, de l'immense diversité des courants à l'intérieur de chaque tradition religieuse, et ensuite, de la transformation que la posture féministe induit pour chacun de ces courants. Dans le groupe de rencontre, la personne est unique, et il est bien possible qu'elle soit en train de (dé)construire de façon créative le courant auquel elle appartient dans une tradition religieuse.

Panikkar comprend et situe les personnes du groupe de rencontre comme des membres vivants de traditions vivantes. Il se produit « un dialogue vivant, un lieu pour la pensée créatrice et des voies imaginatives nouvelles qui ne rompent pas avec le passé, mais le continuent et le prolongent²⁷ ».

La non-représentativité constitue une convergence notable entre la perspective de Panikkar et les pratiques féministes.

Troisièmement, selon Panikkar, la rencontre interreligieuse nous transforme nous-mêmes. Il s'agit d'une expérience de foi et « la foi vivante exige constamment de nous un renouveau total²⁸ ». On l'a noté, la transformation personnelle, communautaire et sociale en vue de relations justes est au centre de l'engagement féministe.

Plus précisément, cette remise en question concerne, pour Panikkar, la posture religieuse ou de foi. Le « dialogue, écrit-il, devra commencer par une remise en question de moi-même et de la *relativité* de mes croyances²⁹ [...] ». Le dialogue interreligieux, selon Panikkar, doit « faire face au défi de la conversion », ce qui veut dire à la possibilité de « perdre une croyance particulière, voire une religion particulière ». La personne religieuse

[...] pourrait y perdre sa vie, mais elle pourrait aussi renaître.
 [...] ce risque de la foi doit être compris comme jaillissant de la propre foi de l'individu; non pas en doutant de ce que l'on croit,

27. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 80.

28. *Ibid.*, p. 109.

29. *Ibid.*, p. 93, souligné dans le texte.

mais en l'approfondissant et en l'enrichissant [...]. Est-il nécessaire de dire que tout le monde n'est pas appelé à s'engager dans une telle entreprise, et que tout le monde n'en est pas capable? [...] L'aventure est incontestablement périlleuse; vous mettez votre vie en jeu. Très peu sont à la hauteur d'une telle aventure, mais c'est cette foi même qui nous pousse à mettre notre vie en jeu sans crainte, et même à la perdre³⁰.

Comment une remise en question de ses propres croyances s'opère-t-elle dans des pratiques féministes et interreligieuses? Je voudrais répondre à cette question avec circonspection, puisqu'on manque d'études de terrain pour mieux connaître ces pratiques encore trop peu documentées. Je me limiterai donc à noter que l'expérience de La Grappe féministe et interspirituelle de Montréal (1999-2004) fut un temps fort sur le plan de déplacements subjectifs et identitaires pour plusieurs femmes du groupe³¹. La manière dont les femmes comprenaient leur appartenance ou leur identité religieuse bougeait. Avec le temps, une chrétienne, originaire du Proche-Orient, en est venue à s'identifier comme chrétienne et musulmane afin que la réconciliation nécessaire entre les personnes de ces deux religions ne lui soit plus seulement extérieure, mais qu'elle passe à travers sa propre subjectivité; une femme catholique a quitté le christianisme pour adopter une spiritualité féministe; une autre, musulmane, a dit qu'elle était devenue musulmane et interspirituelle; j'ai fait de même, m'identifiant comme chrétienne et interspirituelle. Cela décrit quelques-uns des mouvements survenus dans le groupe.

Il est remarquable de faire ainsi ressortir plusieurs convergences entre la perspective de Panikkar et l'expérience féministe de la rencontre interreligieuse. Le dialogue interreligieux est religieux, voilà un fil conducteur de la pensée de Panikkar. Pour cette raison, le dialogue a un caractère existentiel. Cet élément fondamental favorise l'établissement de convergences avec des pratiques féministes, car celles-ci mettent en jeu les subjectivités féministes engagées dans une transformation qui passe à travers soi. Il importe d'analyser plus précisément ce dernier point selon une perspective féministe.

30. *Ibid.*, p. 63-64.

31. Voir dans la bibliographie : COUTURE, 2004.

La contribution spécifique des pratiques féministes

L'interreligieux féministe comporte un deuxième élément qui s'ajoute au religieux, le féminisme, dont les approches politiques et théoriques variées ont chacune leur place dans le cercle interculturel, interreligieux ou interspirituel, et il importe de valoriser cette multiplicité. Une pratique féministe centrale s'énonce dans le slogan : Le personnel est politique. Il signifie que la création de relations justes passe par une transformation de soi, par un changement aux dimensions à la fois personnelles et politiques. La transformation des relations se réalise dans les multiples changements vécus par les personnes prises une à une. Nous vivrions dans un entre-temps de déconstruction des relations d'appropriation des subjectivités des femmes et des subjectivités minoritaires, et dans un temps de construction de nouvelles relations. Nous vivrions dans un entre-temps parce que nous ne disposons pas d'une vision de ce que seraient des relations justes. Nous les préparons. Le slogan féministe « Le personnel est politique » énonce que la construction de nouveaux rapports passe par les subjectivités en transformation³².

Que produit une telle position féministe dans le domaine de la rencontre interreligieuse ? À partir de cette perspective, on peut donner à l'interreligieux féministe la définition opérationnelle suivante : dans le champ des rencontres interculturelles, interreligieuses et interspirituelles, il s'agit d'une construction collective et délibérée de subjectivités (spiritualités) féministes ouvertes et en transformation, par la formation, sans garantie, de nouveaux rapports non hégémoniques à l'autre (l'autre en soi, en l'autre) qui passent par les corps concrets pour préparer des relations justes. Si l'on crée une intersection entre cette compréhension et l'image du dialogue intrareligieux, on peut risquer de dire que *les relations en processus de transformation* qui adviennent entre des femmes de cultures, d'origines, d'identités, de religions et de spiritualités diverses, touchent la subjectivité de chacune. Pour parler avec la grammaire que nous livre l'image de l'intrareligieux, elles interviennent

32. Voir dans la bibliographie : COUTURE, 2007.

à l'intérieur de chacune des femmes, dans le fond du cœur, dans un dialogue intérieur; elles recueillent la personne et la collective là où elles se trouvent.

Dans le contexte de la mondialisation, ce travail délibéré sur soi de transformation des relations acquiert un caractère interculturel, interreligieux et interspirituel. Les théologiennes étatsuniennes, qui ont dirigé le *Oxford Handbook of Feminist Theology* (2011), en énoncent ainsi l'orientation : « La théologie féministe doit créer des perspectives transethniques qui puissent donner naissance à un espace partagé pour reconnaître et rendre possible des engagements communs³³. » Les analyses féministes de la mondialisation nous ont appris à considérer que les relations entre les personnes de diverses ethnies, identités, religions et spiritualités se jouent déjà à l'intérieur de chacune et de chacun de nous, que l'on s'engage ou non explicitement dans un groupe multiidentitaire, multireligieux ou multispirituel. Pour Kwok Pui-Lan, une théologienne chrétienne d'origine chinoise qui enseigne aux États-Unis, la théologie féministe postcoloniale, située en Occident, est nécessairement interculturelle « [...] parce que ces cultures diverses ne sont pas isolées mais liées entre elles à cause du colonialisme, de l'esclavage et de l'hégémonie de l'Occident³⁴ ». Le lien aux autres femmes est déjà là dans la transformation subjective de chacune parce que, dans la perspective de la politique d'une création d'une justice relationnelle qui passe à travers soi, les histoires des unes et des autres sont nécessairement interreliées.

Comment cela se produit-il concrètement dans des pratiques féministes interreligieuses? La réponse à cette question diffère selon les positions occupées. Elles diffèrent selon les histoires et les appartenances religieuses et spirituelles.

33. « Feminist theology must create transethnic perspectives that can generate shared space to recognize and act out of common commitments ». Mary McCLINTOCK FULKERSON et Sheila BRIGGS, « Introduction », dans Sheila BRIGGS et Mary McCLINTOCK FULKERSON (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011.

34. « [...] because these different cultures are not isolated but intertwined with one another as a result of colonialism, slavery, and cultural hegemony of the West ». Pui-lan KWOK, « Beyond Pluralism. Toward a Postcolonial Theology of Religious Difference », dans *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, p. 21.

Au Canada, des pensionnats autochtones ont existé pendant plus de cent ans jusqu'à l'aube des années 2000. Ils ont été obligatoires de 1920 à 1969, ce qui a impliqué l'enlèvement par la police des enfants amérindiens qui étaient retirés de leur famille par la force. La loi canadienne des pensionnats avait pour but l'assimilation des Amérindiens à la société canadienne. Ce génocide culturel se formulait entre autres par l'objectif explicite de « tuer l'Indien dans l'enfant ». Il fallait anéantir la culture et la spiritualité autochtones dans toutes ses dimensions pour « sauver » les petites Amérindiennes et les petits Amérindiens, ce qui voulait dire les civiliser, les occidentaliser et les christianiser. Pour les Amérindiens, le choc corporel, psychologique et spirituel de cette entreprise fut incommensurable tout autant que son effet de déstructuration sur les rapports intergénérationnels jusqu'à ce jour. C'est dans ce contexte immédiat que des femmes autochtones du Québec et du Canada participent à des rencontres interreligieuses et féministes en ce début de XX^e siècle. L'expérience qu'elles font de la rencontre de la spiritualité autochtone et du christianisme à l'intérieur d'elles-mêmes suppose la négociation de rapports de force inégaux entre ces traditions dont la deuxième est coloniale. Dans ce contexte, le groupe féministe interreligieux ou interspirituel, qui réunit des femmes de différentes appartenances, place au centre de ses préoccupations les pratiques antiracistes, la critique des rapports inégaux entre les traditions, la décolonisation du christianisme et les défis de réconciliation et de réparation entre les peuples³⁵.

Les théologiennes féministes du « Deux-Tiers Monde » situent également les identités religieuses et spirituelles des femmes dans le contexte des histoires de colonisation.

Musa Dube a analysé l'expérience de féministes noires en Afrique subsaharienne et montré qu'elles vivent un mélange de religiosité africaine et chrétienne. Elle propose un concept postcolonial d'hybridité pour comprendre comment ces femmes construisent leur vie par, d'une part, la reprise d'éléments jugés libérateurs à l'intérieur de

35. Voir dans la bibliographie : NADEAU, 2008.

chacune des traditions, africaine ou chrétienne, et par, d'autre part, le rejet des injustices relationnelles qu'induisent ces mêmes traditions, africaine ou chrétienne³⁶.

Hyung Kyung Chung a étudié l'expérience religieuse et spirituelle des femmes sud-coréennes. Celles-ci puisent spontanément dans différentes religions et spiritualités, ce qui correspond à l'expérience habituelle en Asie, de sorte qu'individuellement et collectivement, elles vivent une expérience quotidienne de religiosité multiple. Chung explique qu'au fil de la tournure des événements de la journée, les femmes choisissent des éléments de l'une ou l'autre religion en fonction du souffle de vie qu'elle leur apporte dans le quotidien, dans une négociation continue avec la religion chrétienne coloniale³⁷. Chung et plusieurs théologiennes féministes asiatiques valorisent l'expérience de syncrétisme religieux vécue par les femmes.

La théologienne afro-latino-américaine, Maricel Mena López, analyse l'expérience des femmes noires d'Amérique latine, qui vivent leur foi en puisant de façon syncrétique dans le christianisme et dans les traditions africaines ancestrales : candomblé au Brésil, vaudou en Haïti, santería à Cuba, lumbalú en Colombie³⁸. Elle montre que l'héritage religieux africain représente pour elles plus qu'un élément à intégrer dans la vie chrétienne. Selon sa perspective, les pratiques spirituelles des personnes noires transcendent les frontières identitaires entre les religions.

Comme on le voit, dans ces différents contextes, nord-américain, africain, asiatique et latino-américain, où l'on part de l'expérience religieuse et spirituelle des femmes, la question du pluralisme religieux soulève en même temps celle du colonialisme de la religion chrétienne. Mena López pose ainsi le problème : « Une question vitale que les femmes se posent aujourd'hui est de savoir comment adresser la question du pluralisme et du dialogue interreligieux entre le christianisme et

36. Voir dans la bibliographie : DUBE, 2002.

37. Voir dans la bibliographie : CHUNG, 1997.

38. Maricel MENA LÓPEZ, « Globalization and Gender Inequality : A Contribution from a Latino Afro-feminist Perspective », dans Sheila BRIGGS et Mary McCLINTOCK FULKERSON (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, p. 175.

les autres religions ancestrales³⁹. » Et la réponse pratique donnée est la suivante : « [...] nous devons produire une nouvelle spiritualité qui transcende les frontières religieuses et respecte l'émergence de nouvelles identités religieuses⁴⁰. » Tout comme Chung, cette auteure recourt au concept de syncrétisme et le valorise :

Un des problèmes qui empêche l'acceptation du syncrétisme se rapporte au fait que le phénomène religieux a toujours été étudié en relation avec l'hégémonie de la religion catholique ou chrétienne. Par conséquent, il est impossible de croire que les peuples autochtones et noirs, créoles et métisses soient en mesure de revendiquer leur identité ancestrale dans leur pratique de la religion catholique du fait que leurs croyances religieuses et communautaires sont identifiées à la sorcellerie. Le problème fondamental repose sur le credo voulant que le christianisme soit l'unique religion qui possède la vraie révélation de Dieu. Le syncrétisme afro-catholique pousse le christianisme européen à réapprendre son dogme et son approche pastorale. Loin d'être une déformation du vrai christianisme, le syncrétisme a permis de ralentir l'hégémonie idéologique catholique au temps de l'esclavage⁴¹.

Chung affirme que le christianisme, la religion coloniale, est la religion la plus exclusiviste. Sous l'angle des analyses de ces théologiennes du « Deux-Tiers Monde », il apparaît libérateur pour les femmes qui ont subi la colonisation chrétienne de rendre poreuses les frontières identitaires entre différentes religions et spiritualités ; du même coup, l'identité chrétienne de femmes occidentales blanches apparaît particulièrement fermée sur elle-même⁴². Cette remarque ne signifie

39. « One vital question that women are asking today is about how we are managing the question of pluralism and interreligious dialogue between Christianity and other ancestral religions. » *Ibid.*, p. 174.

40. « [...] we must provide a new spirituality that transcends religious borders and respects the emergence of new religious identities. » *Ibid.*, p. 174.

41. One of the problems that prevent the acceptance of syncretism lies in the fact that the phenomenon of religion has always been studied in relation to the hegemony of Catholic or Christian religion. And so it is impossible to believe that indigenous and black people, Creoles and *mestizos*, are claiming their ancestral identity through the practice of Catholic religion, because their own religious and community beliefs were labeled witchcraft. The fundamental problem lies in the credo that Christianity is the only religion that possesses the true revelation of God. Afro-Catholic religious syncretism forces Europeanized Christianity to relearn its dogma and its pastoralism. Far from a deformation of true Christianity, syncretism functioned as a brake on the Catholic ideological hegemony of the time of slavery. *Ibid.*, p. 168.

42. Je me limite dans ce qui suit à l'effet de ces hybridations postcoloniales sur l'identité chrétienne. Elles induisent divers déplacements qui touchent diversement les identités dans le cercle interreligieux et interspirituel.

pas que, par osmose, l'identité féministe chrétienne blanche est appelée à se mêler à d'autres identités religieuses. Comme on le sait, dans le processus de construction de relations interculturelles justes, il importe de reconnaître que les défis des unes et des autres diffèrent. Des femmes blanches et chrétiennes ont le défi de déconstruire les effets hégémoniques du christianisme colonial qui s'exprime entre autres par son exclusivisme, mais d'éviter également ce qu'on a appelé une « appropriation inappropriée » des autres religions qui se produit lorsque les femmes blanches « magasinent » les autres religions et spiritualités dans une perspective exotique et apolitique qui reproduit finalement les plis coloniaux.

D'autres études sont nécessaires pour comprendre la manière dont se dessinent les frontières identitaires dans des groupes occidentaux de rencontre interspirituelle et féministe. J'ai mentionné que l'expérience de La Grappe, à Montréal, avait suscité mon intérêt pour la manière dont les femmes de cette collective de la base partageaient spontanément les expériences spirituelles des autres femmes de diverses traditions spirituelles et religieuses. Elles entraînent tout naturellement dans le monde spirituel des autres femmes, les prières, les symboles et les rituels partagés, qui eux-mêmes étaient le résultat de créations féministes qui rendaient vivantes chaque tradition.

L'image du dialogue intrareligieux comporte plusieurs convergences avec l'interreligieux féministe. Comment peut-elle aider à comprendre les pratiques interreligieuses et féministes ?

Une modification de l'image du dialogue intrareligieux à partir de la perspective féministe

Panikkar insiste sur la dimension politique de la rencontre entre les religions. Au sein des pratiques féministes et interreligieuses, elle n'est pas seulement importante, elle est essentielle. Le religieux passe par le politique et le politique passe par le religieux, les deux passent à travers la transformation de soi et touchent les identités religieuses ou spirituelles.

Cependant, selon des auteurs consultés, les pratiques féministes interreligieuses ne répondent pas aux critères du dialogue intrareligieux tels que compris par Panikkar – au sens restreint. Ces auteurs opinent en effet que la notion de dialogue intrareligieux ne peut pas s'appliquer à des pratiques populaires ou à des groupes de la base. Ce dialogue correspondrait plutôt à l'expérience d'un petit nombre de personnes que Voss Roberts appelle « les grands pionniers » de la pratique du dialogue interreligieux, qui s'inscrivent surtout dans les courants spirituels et monastiques de leur tradition⁴³. Vue sous cet angle, l'expérience profonde que vise le dialogue intrareligieux – au sens restreint – exige une maîtrise intellectuelle des concepts de chacune des traditions, et de surcroît, une capacité de tisser des liens entre ces concepts. Elle suppose une formation théologique et une pratique spirituelle approfondies dans plus d'une tradition, le tout sous l'accompagnement de grands maîtres spirituels. Pour ces auteurs, il s'agit d'une expérience rare et limitée à une élite⁴⁴. Elle semble être « (seulement ?) possible à travers des engagements institutionnels relevant d'une élite qui, par leur exclusivité, rendent des engagements multiples plus difficiles [...] Ces conditions rigoureuses apparaissent pour delimitier le territoire des moines et des hommes ordonnés⁴⁵ ».

Dans le but de situer la spécificité des pratiques féministes, Voss Roberts propose deux autres modèles d'appartenance religieuse multiple, celui des pratiques populaires et celui de l'identité politique hybride ou fluide.

Le premier modèle se réfère à un phénomène d'emprunt de symboles, de sensibilités et de rites religieux, souvent inconscient, qui touche des communautés entières et qui correspond à des pratiques syncrétiques sur le plan culturel. On le retrouve partout dans l'histoire des religions. L'auteure en donne quelques exemples, dont celui du christianisme des premiers siècles qui a intégré des éléments des religions avoisinantes

43. Michelle VOSS ROBERTS, « Religious Belonging and the Multiple », dans *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 26, n° 1, 2010, p. 47.

44. Peter C. PHAN, *Being Religiously Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll, Orbis Books, 2004, p. 71-76. Voir aussi CORNILLE, *Op. cit.*, et VOSS ROBERTS, p. 48.

45. « (only ?) possible through elite institutional commitments that would, by their very exclusivity, render multiple commitments most difficult. [...] These rigorous conditions appear to demarcate multiple religious belonging as the province of individual monastic or ordained males ». Michelle VOSS ROBERTS, *Op. cit.*, p. 48.

et celui de certains courants de l'hindouisme contemporain qui reprennent des symboles chrétiens. Voss Roberts souligne que ce modèle ne s'applique pas aux pratiques féministes et interreligieuses, celles-ci étant délibérées et visant la justice relationnelle.

Le deuxième modèle, celui de l'identité politique fluide ou hybride, fait ressortir la perméabilité des frontières identitaires et en analyse les conditions. Selon Voss Roberts, il s'avère particulièrement fructueux pour comprendre les pratiques féministes où le personnel est politique. Dans le processus de changement de soi et de son groupe, les féministes possèdent déjà la capacité de traverser diverses positions subjectives, comme les positions postcoloniales, antiracistes, écologiques et autres. Dans des groupes féministes de rencontres interculturelles, interreligieuses ou interspirituelles, cette politique de la perméabilité des frontières perturberait aussi l'identité religieuse ou spirituelle, qui peut bouger comme les autres lieux identitaires⁴⁶. Ce point apparaît particulièrement intéressant pour comprendre comment le féminisme peut marquer les religions, les identités religieuses et une compréhension du dialogue interreligieux.

Malgré ce que notent plusieurs commentatrices et commentateurs de Panikkar sur le fait que l'expérience intrareligieuse – au sens restreint – demeure réservée à une élite, je suggère de l'appliquer également à des pratiques féministes et interreligieuses.

Panikkar a proposé cette image dans le but d'aider à comprendre un type particulier de rencontre interreligieuse. Elle est à la fois *inter*, entre des personnes et des identités religieuses, et *intra* : elle advient dans un rapport à soi où interviennent des relations entre les religions et les spiritualités dans la constitution de soi en transformation. À partir de l'expérience de Panikkar, celle d'une identité chrétienne, hindoue et bouddhiste, cette rencontre suppose en effet des connaissances approfondies des traditions et demeure réservée à une élite. Cette élite est masculine, on le sait, à cause des conditions matérielles que supposent ces types de connaissances et d'expériences approfondies.

46. *Ibid.*, p. 60. Et Helene EGNELL, « Dialogue for Life – Feminist Approaches to Interfaith Dialogue », dans V. MORTENSEN, (dir.), *Theology and the Religions. A Dialogue*. Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 118.

Je propose de faire subir une modification à cette proposition et de retenir de l'image du dialogue intrareligieux – au sens restreint – les trois éléments suivants :

- 1 - Une rencontre de religions ou de spiritualités dans le rapport à soi au sein d'une subjectivité en transformation;
- 2 - une rencontre de religions ou de spiritualités dans le rapport à soi comme résultat d'une histoire postcoloniale, le lieu où la personne se trouve au moment où elle s'engage dans la rencontre interreligieuse ou interspirituelle;
- 3 - une rencontre de religions ou de spiritualités dans le rapport à soi délibéré, politique, qui vise le souffle de vie et la justice relationnelle. Ces rencontres intrareligieuses sont diverses, fluides et en mouvement.

Dans cette perspective, il n'est nul besoin de spécialisation avant de commencer le processus de rencontres interreligieuses et féministes. Les défis des unes et des autres diffèrent de même que les manières de rendre poreuses les identités religieuses et spirituelles. En ce qui concerne la position chrétienne, il importe de déterminer des critères éthiques de la rencontre, en particulier pour éviter « l'appropriation inappropriée » de l'*autre* selon le pli colonial trop bien appris.

L'intérêt de l'image de l'intrareligieux est de faire ressortir comment les relations aux autres personnes, aux autres femmes, se jouent dans la transformation d'une propre subjectivité, à cause d'une histoire coloniale partagée; et comment une rencontre délibérée de type politique se produit pour créer la justice relationnelle dans une perspective constructive d'une propre identité fluide et en transformation.

Clôture d'ouverture : Pour nourrir le débat

L'image du dialogue intrareligieux s'avère fructueuse pour comprendre les pratiques féministes et interreligieuses.

À mon avis, on ne souligne pas suffisamment que, pour Panikkar, nous n'en sommes qu'au début d'un travail collectif d'élaboration d'une théologie du dialogue interreligieux : la théologie chrétienne ne disposerait pas encore des concepts nécessaires à l'accomplissement

de cette tâche. Il est en ainsi, selon Panikkar, parce que les concepts internes à la théologie chrétienne ne suffisent pas dans ce temps où une interpénétration des religions n'a pas encore touché les théologies de manière à ce qu'une théorie du dialogue interreligieux puisse émerger véritablement de la rencontre elle-même. Dans cette situation, Panikkar dit proposer des images, des pistes, des attitudes, des modèles pour penser le dialogue religieux. Il en conclut que pour théoriser le dialogue interreligieux, « [l]a procédure la plus juste est celle qui consiste à prendre tous les points de départ possibles et à être témoin des rencontres qui s'effectuent successivement⁴⁷ ».

Panikkar invite à partir des pratiques et à penser d'autres situations que celles vécues ou imaginées par lui. Un travail reste à faire pour explorer les expériences féministes interreligieuses de manière à ce qu'elles puissent contribuer à l'élaboration de ce que Panikkar appelle une théorie du dialogue interreligieux.

47. Raimon PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 92.

Bibliographie

AEBISCHER-CRETTOL, Monique. *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 2001.

BERGERON, Richard et Fabrice BLEÉ. « La prière chrétienne interreligieuse : de la praxis à la théologie », dans R. BERGERON, N. BOUCHARD et J.-C. BRETON, (dir.), *Prier dieu dans un monde sans Dieu*, Montréal, Médiaspaul, 2006, p. 31-62.

CHUNG, Hyun Kyung. « Seeking the Religious Roots of Pluralism », *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 34, n° 3, 1997, p. 399-402.

CORNILLE, Catherine. « Double Religious Belonging : Aspects and Questions », dans *Buddhist-Christian Studies*, n° 23, 2003, p. 43-49.

COUTURE, Denise. « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans M. DUMAIS, (dir.), *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, Montréal, Fides, 2007, p. 59-77.

COUTURE, Denise. « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet *Féminismes et inter-spiritualités* dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans M. DUMAS et F. NAULT, (dir.), *Pluralisme religieux et quête spirituelles. Incidences théologiques*, Montréal, Fides, 2004, p. 13-34.

DUBE, Musa. « Postcoloniality, Feminist Spaces », dans L. E. DONALDSON et Kwok PUI-LAN, (dir.), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York, Routledge, 2002, p. 100-120.

EGNELL, Helene. *Other Voices. A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*, Uppsala, Swedish Institute of Mission Research, 2006.

EGNELL, Helene. « Dialogue for Life – Feminist Approaches to Interfaith Dialogue », dans V. MORTENSEN, (dir.), *Theology and the Religions. A Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 249-256.

FLETCHER, Jeannine Hill. « Women's voices in interreligious dialogue », *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 16, n° 1, 2006, p. 8-28.

FORTIN, Anne. « La société des identités à la lumière de la théologie », dans J. BEAUCHEMIN et M. BOCK-CÔTÉ, (dir.), *La cité identitaire*, Montréal, Éditions Athéna, 2007, p. 261-275.

Gross, Rita M. « Feminism and Religious Diversity », dans *Feminism & Religion. An Introduction*, 2^e édition (1996), Boston, Beacon Press, 2005, p. 56-64.

KING, Ursula. « Feminism. The Missing Dimension in The Dialogue of Religions », dans J. D'ARCY MAY, (dir.), *Pluralism and the Religions*, London, Cassell, 1998, p. 40-55.

KWOK, Pui-lan. « Beyond Pluralism. Toward a Postcolonial Theology of Religious Difference », dans *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, p. 186-208.

KWOK, Pui-lan. « Feminist Theology as Intercultural Discourse », dans S. Franck PARSONS, (dir.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge, Royaume-Uni, Cambridge University Press, 2002, p. 23-39.

Lohre, Kathryn. « Women's Interfaith Initiatives in the United States Post 9/11 », *Interreligious Insight*, vol. 5, n° 2, 2007, p. 11-23.

MCCLINTOCK FULKERSON, Mary et Sheila BRIGGS. « Introduction », dans Sheila BRIGGS et Mary MCCLINTOCK FULKERSON (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, p. 1-20.

MENA LÓPEZ, Maricel. « Globalization and Gender Inequality : A Contribution from a Latino Afro-feminist Perspective », dans Sheila BRIGGS et Mary MCCLINTOCK FULKERSON (dir.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, p. 157-179.

NADEAU, Denise. « Restoring Relationship. Toward a Theology of Reparations as Gift », dans Mary Ann BEAVIS, Elaine GUILLEMIN et Barbara PELL (dir.), *Feminist theology with a Canadian Accent. Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*, Ottawa, Novalis, 2008, p. 220-234.

PANIKKAR, Raimon. *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva, l'inévitable dialogue*, France, Les Éditions du Relié, 2003.

PANIKKAR, Raimon. *Entre Dieu et le cosmos. Une vision non dualiste de la réalité. Entretiens avec Gwendoline Jarcy*, Paris, Albin Michel, 1998.

PANIKKAR, Raimon. « The Invisible Harmony : A Universal Theory of Religion or a cosmic Confidence », dans L. J. SWIDLER, (dir.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York, Maryknoll, 1987, p. 118-153.

PANIKKAR, Raimon. *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

PANIKKAR, Raimon. «Inter-religious Dialogue : Some Principles», *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 12, n° 3, 1975, p. 402-409.

PHAN, Peter C. *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll, New York, Orbis Books, 2004.

SMET, Robert. *Essai sur la pensée de Raimon Panikkar, Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1981.

VIGIL, José María (dir.). *Toward a Planetary Theology. Along the Many Paths of God*, tome 5, Montréal, Dunamis Publishers, 2010.

VOSS ROBERTS, Michelle. «Religious Belonging and the Multiple», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 26, n° 1, 2010, p. 42-62.

Troisième partie

Intolérance et ouverture à d'autres convictions religieuses dans l'Ancien Testament

Walter Vogels, Université Saint-Paul

Une étude des fondements ou des défis vétérotestamentaires du dialogue interreligieux n'est pas « évidente ». L'Ancien Testament, en effet, n'est certainement pas le premier document auquel on pense recourir si on veut parler de dialogue interreligieux. Au contraire. Tout d'abord, la notion même de dialogue interreligieux est une préoccupation des Temps modernes, et encore, dans certains milieux seulement. Il serait donc surprenant de la trouver dans l'Ancien Testament. Ensuite, cette partie de la Bible a une réputation plutôt mauvaise; beaucoup de lecteurs n'en retiennent surtout, à tort ou à raison, que l'attitude négative, violente même, à l'égard des autres : Israël est appelé à massacrer ces « païens », et cela, sur l'ordre de Yahvé. Il y a ainsi un danger, en examinant cette question, de vouloir trouver à tout prix des textes qui prouvent qu'après tout, il y a déjà des fondements de ce dialogue interreligieux dans l'Ancien Testament. À ce moment, on ne fait plus l'exégèse de textes bibliques, mais de l'eiségèse, on cherche ce qu'on appelle des *prooftexts* – des textes preuves, des textes pour prouver. Pour éviter de tomber dans ce piège, je diviserai ma présentation en deux parties. La première sera consacrée à l'intolérance à l'égard d'autres religions : sa réalité et ses fondements ou ses causes. Il est important de comprendre le pourquoi de cette intolérance, qui peut paraître inacceptable aux personnes engagées dans le dialogue interreligieux à notre époque. Notons cependant que ce qu'une personne appelle « intolérance

religieuse », une autre l'appellera « conviction religieuse profonde ». La deuxième partie tentera de montrer comment une lecture attentive de ces vieux textes trouve pourtant à l'occasion une ouverture, consciente ou inconsciente, mais réelle, aux autres religions.

L'intolérance à l'égard d'autres religions

Il suffit d'ouvrir l'Ancien Testament pour rencontrer cette intolérance envers d'autres convictions religieuses et des croyants pratiquants des religions autres que le yahvisme. J'illustrerai d'abord cette intolérance par certaines pratiques ou par des exemples du comportement d'Israël ou de ses chefs. Ensuite, je montrerai comment ces pratiques trouvent leur justification dans certains textes juridiques qui obligent Israël à agir de la sorte. Je conclurai enfin en présentant les conceptions théologiques à la base même de ces pratiques et de ces lois.

Pratiques d'intolérance

L'histoire de Samson illustre un premier exemple (*Jg* 13-16)¹. Samson, présenté comme le dernier juge, était censé vivre comme *nazir* de Dieu dès le sein de sa mère jusqu'à sa mort. Un jour, il veut marier une femme de Timna, donc une Philistine. Son père objecte : « N'y a-t-il pas de femme parmi les filles de tes frères et dans tout mon peuple, pour que tu ailles prendre femme parmi les Philistins incirconcis ? » (*Jg* 14, 3). Le père peut paraître vieux jeu à nos yeux; pour lui, les Philistins sont des « incirconcis », on pourrait dire des « païens », et un tel mariage « interreligieux » ne donne aucune garantie de réussite. Samson, cet homme consacré d'une manière spéciale au Dieu d'Israël, ne voit apparemment aucun problème à ce que cette femme pratique une religion différente. Il semble donc plus ouvert, mais quand il révèle ses vraies raisons, il avoue que seule la beauté de cette femme compte (*Jg* 14, 3). Le reste de l'histoire de Samson montre que ce *nazir* s'intéresse plus au sexe qu'à sa consécration à Yahvé. Il est captivé par la beauté exotique des femmes des Philistins, sa vie est un enchaînement d'aventures « amoureuses » qui aboutissent constamment à une violence

1. W. VOGELS, *Samson : Sexe, violence et religion. Juges 13-16*, Bruxelles/Ottawa, Lumen Vitae/Novalis, coll. « Écritures », n° 10, 2006.

farouche contre les Philistins. Samson finit par être emprisonné par ces derniers, qui célèbrent leur victoire par une grande fête à leur dieu Dagon, qui s'est montré le plus fort. Ils disent : « Notre dieu a livré entre nos mains Samson, notre ennemi » (*Jg* 16, 23-24). Samson doit amuser la foule durant la fête, et soudainement, il prie – ce qu'il a fait rarement, : « Seigneur Yahvé, je t'en prie, souviens-toi de moi, donne-moi des forces encore cette fois, ô Dieu, et que, d'un seul coup, je me venge des Philistins [...] » (*Jg* 16, 28). La suite de l'histoire est bien connue. En criant : « Que je meure avec les Philistins » (*Jg* 16, 30), il fait s'écrouler le temple plein des fidèles du dieu Dagon. Le rédacteur du livre des *Juges* conclut : « Ceux qu'il fit mourir en mourant furent plus nombreux que ceux qu'il avait fait mourir pendant sa vie » (*Jg* 16, 30). Aujourd'hui, on appellerait Samson un *suicide bomber*, il agit comme ceux qui, de nos jours, en criant « *Allah Akbar* », sacrifient leur propre vie en essayant de tuer autant d'infidèles innocents que possible – le mot « infidèle » signifie pour eux une personne qui ne pratique pas l'islam, leur religion. Cette histoire de Samson prouve clairement que l'intolérance religieuse est intimement liée à la politique. La vie de Samson et d'autres histoires bibliques montrent que les Philistins ne sont pas seulement des « incirconcis », mais aussi de dangereux ennemis d'Israël. Le conflit entre Israël et les Philistins est avant tout politique plus que religieux. Ceci reste souvent vrai à notre époque pour les conflits que l'on qualifie parfois de « religieux », comme en Irlande du Nord, en Israël – Palestine, ou entre l'Occident « chrétien » et le monde musulman.

Élie, le plus grand prophète de l'Ancien Testament, nous donne un autre exemple d'intolérance religieuse (*1 R* 16, 29-2 *R* 2, 18)². Un jour, le prophète en a assez que son peuple ne parvienne pas à mettre sa foi résolument en Yahvé, mais qu'il reste constamment attiré vers le culte du dieu Baal. Tout le peuple et tous les prophètes de Baal sont convoqués au mont Carmel pour une confrontation, un défi (*1 R* 18, 20-40). Les prophètes de Baal, d'un côté, et Élie, du sien, préparent tout ce qu'il faut pour un sacrifice, mais sans y mettre le feu. Chacun invoquera son dieu, et celui qui fera descendre le feu sur son sacrifice sera déclaré vainqueur et vrai dieu. Les prophètes de Baal essaient sans résultat. Élie, peu respectueux de cette liturgie du culte de Baal, se moque de ses prophètes d'une manière plutôt vulgaire : « Criez plus fort, car c'est

2. W. VOGELS, *Élie et ses Fioretti*. 1 Rois 16, 29 – 2 Rois 2, 18, Montréal, Fides, à paraître.

un dieu : il a des soucis ou des affaires³, ou bien il est en voyage : peut-être il dort et il se réveillera ! » (1 R 18, 27). Élie invoque ensuite son Dieu, et le feu de Yahvé tombe sur son sacrifice. La preuve est faite, et le peuple l'admet : « C'est Yahvé qui est Dieu ! C'est Yahvé qui est Dieu ! » (1 R 18, 39). Élie a obtenu ce qu'il a cherché obtenir ; le peuple semble finalement prendre une décision claire. Alors, pourquoi l'histoire ne s'arrête-t-elle pas là ? Soudainement, Élie donne l'ordre d'arrêter tous ces prophètes de Baal et « il les égorgea » (1 R 18, 40). Ceci n'était nullement dans l'accord entre les deux partis. Rien n'y stipulait que le perdant devait être mis à mort. Élie ne respecte donc pas les règles du jeu, et son intolérance religieuse est d'une violence comparable à celle de Samson. Mais, quand on lit attentivement cette histoire, on note que d'autres facteurs ont joué. Élie, au début de cet épisode, se plaint : « Moi, je reste seul comme prophète de Yahvé » (1 R 18, 22) ; de fait, la reine Jézabel, grande dévote du culte du dieu Baal, avait massacré les prophètes de Yahvé (1 R 8, 3). Le carnage qu'Élie fait des prophètes de Baal semble plus que de l'intolérance interreligieuse, il s'agit sans doute aussi d'une revanche pour le meurtre de ses compagnons.

Sur l'ordre de Yahvé, le prophète Élisée envoie un de ses disciples oindre Jéhu. Celui-ci monte sur le trône d'Israël, le royaume du Nord (841-814 avant notre ère). Son histoire (2 R 9-10) raconte comment il a réussi à prendre le pouvoir. Il se débarrasse de la famille royale d'Achab, il massacre Joram, son prédécesseur, ainsi que la fameuse reine Jézabel, grande protectrice du culte de Baal. Sous le règne de Jéhu se produit un réveil yahviste, ce qui est assez remarquable pour le royaume du Nord, où Jéroboam, son premier roi après la mort de Salomon, avait provoqué non seulement un schisme politique, mais aussi un schisme religieux. La tactique à laquelle Jéhu recourt pour réussir cette réforme yahviste est plutôt douteuse. « Jéhu rassembla tout le peuple et lui dit : « Achab a vénéré Baal un peu, Jéhu va le vénérer beaucoup. Maintenant, appelez-moi tous les prophètes de Baal et tous ses prêtres, qu'il n'en manque pas un, car j'ai à offrir un grand sacrifice à Baal. Quiconque s'abstiendra perdra la vie. » ». Le rédacteur ajoute : « Jéhu agissait par ruse, pour anéantir les fidèles de Baal » (2 R 10, 18-20). Jéhu, en présence

3. La signification de ces deux termes est discutée, certains auteurs traduisent par « il fait sa besogne », ou plus précisément « il est en train de déféquer et d'uriner ».

de tous ces fidèles de Baal, offre l'holocauste dans le temple du dieu, et donne ensuite l'ordre à ses hommes de tuer tout le monde. Ce que ses hommes font : « Les gardes et les écuyers entrèrent, les passèrent au fil de l'épée » (2 R 10, 25). Après le massacre des fidèles de Baal, les hommes de Jéhu détruisent le lieu sacré et agissent en véritables iconoclastes : « Ils enlevèrent le pieu sacré du temple de Baal et le brûlèrent. Ils démolirent la stèle de Baal, ils démolirent aussi le temple de Baal et en firent un cloaque, ce qu'il est resté jusqu'à maintenant » (2 R 10, 26-27). Toute cette « réforme religieuse » du roi Jéhu est fondée sur une ruse, une tromperie et un mensonge. On pourrait même qualifier de « sacrilège » ce sacrifice au dieu Baal que Jéhu lui-même offre dans le temple de celui-ci pour tromper ses fidèles. Apparemment, tous les moyens sont bons ! Cette histoire est un autre exemple de cette intolérance religieuse farouche qui ne respecte, ni la vérité ni la vie humaine. Le rédacteur du livre des *Rois*, dans son évaluation finale de la carrière de Jéhu, met une sourdine sur les activités douteuses de ce dernier et sur son propre attachement à Yahvé : « Mais Jéhu ne suivit pas fidèlement et de tout cœur la loi de Yahvé, Dieu d'Israël : il ne se détourna pas des péchés de Jéroboam, où il avait entraîné Israël » (2 R 10, 31).

Juda, le royaume du Sud, a également connu une réforme religieuse qui a eu lieu durant le règne du roi Josias (640-609 avant notre ère), après la découverte du livre de la Loi (2 R 22-23). La réforme consista surtout en un grand nettoyage et en une destruction de tout ce qui avait servi au culte du dieu Baal et à d'autres cultes, comme celui « au soleil, à la lune, aux constellations et à toute l'armée du ciel » (2 R 23, 5) et celui au dieu Molek : « Il profana le Tophèt de la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fît plus passer son fils ou sa fille par le feu en l'honneur de Molek » (2 R 23, 10). La liste de cette profanation s'achève sur la destruction d'une série de sanctuaires dédiés à d'autres dieux :

Les hauts lieux qui étaient en face de Jérusalem, au sud du mont des Oliviers, et que Salomon roi d'Israël avaient bâtis pour Astarté, l'horreur des Sidoniens, pour Kemosh, l'horreur des Moabites, et pour Milkom, l'abomination des Ammonites, le roi les profana. Il brisa aussi les stèles, coupa les pieux sacrés et combla leur emplacement avec des ossements humains (2 R 23, 13-14).

Il veut ainsi profaner définitivement ces lieux. Cette réforme fut moins violente en pertes de vies humaines.

Ces quatre exemples illustrent, parmi bien d'autres, l'intolérance religieuse pratiquée par des autorités civiles, un juge et deux rois, ainsi que par des personnes engagées d'une façon spéciale dans la religion : un *nazir* et un prophète. Le dialogue interreligieux est considéré comme impossible, la seule solution est de faire disparaître tout ce qui n'est pas yahviste : massacre des fidèles des autres religions et destruction de tous leurs objets.

Textes juridiques

En plus des textes narratifs qui décrivaient de telles pratiques, d'autres, juridiques, invitaient le fidèle yahviste à agir de la sorte : tuer des infidèles, détruire leurs autels et leurs sanctuaires. Il est cependant bon de rappeler que si des lois existaient dans ce sens, cela signifiait que les gens ne le faisaient pas, ou du moins pas toujours. Une loi tire son origine de certains abus; elle réagit souvent à des pratiques que l'on veut corriger. Et, de fait, Israël a été plus attiré par le culte de Baal que par sa destruction. Les textes juridiques indiquaient ce qu'aurait dû être son comportement.

Au moment du renouvellement de l'Alliance, après l'incident du veau d'or, l'une des clauses du décalogue cultuel, qui dans la théorie documentaire est attribuée au Yahviste, disait : «Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu vas entrer, de peur qu'ils ne constituent un piège au milieu de toi. Vous démolirez leur autels, vous mettrez leur stèles en pièces et vous couperez leurs pieux sacrés» (Ex 34, 12-13). Dans la religion cananéenne, ces stèles ou pierres dressées (*maççebôt*), étaient les symboles de la divinité masculine, et les pieux sacrés (*ashera*) étaient l'emblème de la déesse de l'amour et de la fécondité, Ashéra – en grec : Astarté. Cette même prescription se retrouve fréquemment dans le livre du *Deutéronome* : « [...] “vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous couperez leurs pieux sacrés et vous brûlerez leurs idoles»” (Dt 7, 5; voir aussi Dt 7, 25; 12, 2-3). La formulation presque identique de ces deux textes, provenant de deux traditions différentes (J et D), et donc de dates différentes, illustre bien la rigidité de l'attitude proposée comme idéale et normative par rapport

aux autres religions. On la retrouve dans bien d'autres textes juridiques et non-juridiques : « Vous détruirez leurs images peintes, vous détruirez toutes leurs statues de métal fondu et vous saccagerez tous leurs hauts lieux » (*Nb* 33, 52; voir *Jg* 2, 2; 6, 25; 2 *M* 10, 2).

Une personne qui décidait de pratiquer une autre religion risquait la mort, selon la Loi : « Qui sacrifie à d'autres dieux sera voué à l'anathème » (*Ex* 22, 19). Une loi du livre du *Lévitique*, de la tradition sacerdotale (P), disait : « Quiconque, Israélite ou étranger résidant en Israël, livre de ses fils à Molok devra mourir. Les gens du pays le lapideront » (*Lv* 20, 2; voir aussi verset 5). Une loi semblable se retrouve dans le *Deutéronome*, donc dans la tradition deutéronomiste (D) :

S'il se trouve au milieu de toi [...] un homme ou une femme [...] qui aille servir d'autres dieux et se prosterner devant eux, et devant le soleil, la lune ou quel qu'autre de l'armée des cieux [...], et qu'on te le dénonce; si, après l'avoir entendu et fait une bonne enquête, le fait est avéré et s'il est bien établi que cette chose abominable a été commise en Israël, tu feras sortir aux portes de la ville cet homme ou cette femme coupable de cette mauvaise action, et tu lapideras cet homme ou cette femme jusqu'à ce que mort s'ensuive [...] (*Dt* 17, 2-5; voir aussi *Dt* 13, 13-17).

On note donc que des lois non seulement d'une tradition, mais de plusieurs, imposent la même solution. Elles exigent, avec la même sévérité, la mort de la personne qui a opté pour une autre religion. Il est vrai qu'il s'agit d'un fidèle israélite qui décide de changer de religion, mais il y fait aussi mention de « l'étranger résidant en Israël », donc d'un non-israélite.

On voit ainsi comment les acteurs, dans les exemples d'intolérance religieuse cités, les rois Jéhu et Josias, par exemple, dans leur réforme religieuse, ont observé les lois mentionnées. Kilian John Healy, qui fut prieur général des Carmes, l'ordre qui se réclame d'Élie comme de leur « fondateur », donne le commentaire suivant sur le massacre des prophètes de Baal : « Cet événement sanglant peut nous sembler un acte de vengeance fanatique et brutale, mais replacé dans sa perspective historique, ce n'en est pas un. En effet, Élie se soumet à la Loi qui imposait la peine de mort pour toute apostasie. » Ailleurs, il écrit :

« Élie n'a commis aucune injustice [...] il a suivi la loi⁴ ». Ces prophètes de Baal n'étaient pourtant pas forcément des apostats. Quand Jézabel, originaire de Sidon et pratiquante du culte de Baal, était devenue l'épouse du roi Achab (*1 R* 16, 31), elle avait probablement invité ces prophètes de Baal à venir promouvoir sa religion en Israël. Mais peu importe ! Dire qu'Élie n'a pas commis d'injustice parce qu'il a suivi la Loi sonne un peu comme la réponse de certains criminels de guerre qui justifient leurs actions en disant qu'ils ont "suivi les ordres de leurs supérieurs." Qu'une personne qui pratique une autre religion – même dans le cas où elle est devenue apostat – soit mise à mort ne relève pas exactement du dialogue interreligieux. De telles lois sont d'une intolérance religieuse inquiétante.

Conceptions théologiques

On peut ainsi s'interroger sur les conceptions théologiques à la base de telles lois. À l'époque où la foi d'Israël était la « monolâtrie », on croyait que Yahvé était le Dieu unique pour Israël, mais on acceptait que d'autres peuples puissent avoir leur(s) dieu(x), et donc, pratiquer leur religion. Il y avait les dieux des Cananéens (*Jg* 3 ; 6), des Amorites (*Jg* 6, 10), de Syrie (*Jg* 10, 6) ; d'Éqron (*2 R* 1, 2.16), des Assyriens (*2 R* 19, 37), de Damas (*2 Ch* 28, 23), d'Égypte (*Jr* 43, 12), comme il y a le dieu de Jérusalem (*2 Ch* 32, 19)⁵. Religion et nation étaient intimement liées. Dans une telle perspective de « monolâtrie », on était plus tolérant envers ces autres religions en acceptant que d'autres nations aient leurs divinités. Mais pour un fidèle yahviste qui optait de pratiquer la religion d'une autre nation, il n'y avait aucun pardon : cette personne ne devenait pas seulement infidèle à sa religion, mais, pourrait-on dire aussi, infidèle à son peuple. La Bible témoigne ainsi d'une intolérance absolue devant l'idolâtrie des fidèles de Yahvé. À l'époque où

4. K. HEALY, *Élie, prophète de feu*, Coll. Grands carmes, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 83 et p. 125.

5. Voir aussi le texte qui explique l'origine des Samaritains. Le roi d'Assyrie fit venir de plusieurs pays des habitants pour peupler la Samarie à la place des Israélites. Chaque groupe de personnes construisit ainsi son propre culte : "Les gens de Babylone avaient fait un Sukkot-Benot, les gens de Kuta un Nergal, les gens de Hamat un Ashima, les Avvites un Nibhaz et un Tartaq, et les gens de Sepharvayim brûlaient leurs enfants au feu en l'honneur d'Adrammélek et d'Anammélek, dieux des Sepharvayim" (*2 R* 17, 30-31).

la conviction du monothéisme⁶ gagnait de l'importance, les autres dieux n'existaient alors tout simplement pas, et ainsi, l'attitude envers les autres religions tendait à se durcir. Il n'y avait qu'un seul dieu, Yahvé.

Plusieurs de ces lois, qui règlent les relations avec d'autres religions, expliquent le pourquoi de cette sévérité par des motifs ou des raisons qui y sont attachés. La loi qui exige la destruction des objets du culte des autres religions, que l'on trouve dans le décalogue culturel que nous venons de citer (*Ex 34, 12-13*), ajoute une autre raison : « Tu ne te prosterner pas devant un autre dieu, car Yahvé a pour nom Jaloux : c'est un Dieu jaloux. Ne fais pas d'alliance avec les habitants du pays, car lorsqu'ils se prostituent à leurs dieux et leur offrent des sacrifices, ils t'inviteraient et tu mangerais de leur sacrifice, tu prendrais de leurs filles pour tes fils, leurs filles se prostitueraient à leurs dieux et feraient se prostituer tes fils à leurs dieux » (*Ex 34, 14-16*). Une telle loi explique l'inquiétude des parents de Samson quand il voulait marier une fille des Philistins. La même loi de la destruction des autels, comme on la trouve dans le *Deutéronome* (7, 5), ajoute comme raison : « Car tu es un peuple consacré à Yahvé ton Dieu ; c'est toi que Yahvé ton Dieu a choisi pour son peuple à lui, parmi toutes les nations qui sont sur la terre » (*Dt 7, 6*). La loi qui exige la lapidation d'un homme ou d'une femme Israélite qui servirait d'autres dieux (*Dt 17, 2-5*) considère cette apostasie comme une « abomination » (*Dt 17, 4*), cela contamine le peuple, et par conséquent doit disparaître, « tu feras disparaître le mal du milieu de toi » (*Dt 17, 7*).

Ces motifs, cités dans ces différentes lois, se résument à deux points importants de la tradition biblique. Il y a d'abord la conviction qu'il n'y a qu'un seul dieu, et que ce dieu est Yahvé, un dieu jaloux qui ne tolère pas d'autres dieux à côté de lui, qui de toute façon n'existent pas, n'étant que des idoles. « Sache-le donc aujourd'hui et médite-le dans

6. F. L. DOLDÁN, « Monoteísmo de Israel y religiones en el Antiguo Testamento », dans *Teología*, n° 71, 1998, p. 11-36; L. Laberge, « Le monothéisme juif dans l'Ancien Testament », dans *Mission*, n° 6, 1999, p. 29-52; A.-M. KORTE et M. DE HAARDT (dir.), *The Boundaries of Monotheism : Interdisciplinary Explorations into the Foundations of Western Monotheism*, Leiden, Brill, 2008, coll. « Studies in Theology and Religion », n° 13; W. VOGELS, « Peut-on parler d'une évolution du monothéisme ? », dans *La Bible. L'Ancien Testament*, Montréal, Novalis, coll. « 25 Questions », 2009, p. 62-64; E. BORGMAN, M.C. BINGEMER, A. TORRES QUEIRUGA, « Monotheism – Divinity and Unity Reconsidered », dans *Concilium*, n° 4, 2009, tout le numéro. Pour notre sujet particulier, voir surtout M.-Th. WACKER, « Biblical Monotheism between Dispute and Re-vision. Christian and Old Testament Viewpoints », p. 21-33.

ton cœur : c'est Yahvé qui est Dieu, là-haut dans le ciel comme ici-bas sur la terre, lui et nul autre » (*Dt* 4, 39). De telles affirmations abondent dans l'Écriture : « Tu sauras donc que Yahvé ton Dieu est le vrai Dieu [...] » (*Dt* 7, 9; voir aussi *Dt* 5, 7; 6, 4; 1 *S* 2, 2; 2 *S* 7, 22; 22, 32; 1 *R* 8, 60; *Sg* 12, 13; *Sir* 36, 2; *Is* 43, 10.12; 44, 8; 45, 5.22; 46, 9). Ce Dieu unique est le Dieu d'Israël, comme Naamân, le chef de l'armée du roi d'Aram, le réalise : « Oui, je sais désormais qu'il n'y a pas de Dieu par toute la terre sauf en Israël ! » (2 *R* 5, 15). Tous les autres dieux ne sont pas des dieux, mais des ouvrages de main d'homme, et la Bible contient plusieurs parodies de ces images : « Alors tout homme se tient stupide, sans comprendre, chaque orfèvre rougit de ses idoles; ce qu'il a coulé n'est que mensonge, en elles, pas de souffle » (*Jr* 10, 14; 51. 17); « Ces morceaux de bois dorés et argentés, on reconnaîtra plus tard qu'ils ne sont que mensonges : il sera évident pour tous, peuples et rois, qu'ils ne sont pas des dieux, mais ouvrages de mains humaines, et qu'il n'y a chez eux aucune opération divine » (*Bar* 6, 50); « Leurs idoles, or et argent, une œuvre de main d'homme ! Elles ont une bouche et ne parlent pas, elles ont des oreilles et n'entendent pas, elles ont un nez et ne sentent pas [...] » (*Psa* 115, 4-8). Ces parodies ne portaient pas seulement sur des textes religieux, mais aussi sur des thèmes politiques et sociaux. Israël a bien perdu la guerre, les Babyloniens étaient les grands vainqueurs, mais dans ces poèmes, Israël se disait vainqueur, son Dieu étant au-dessus des dieux babyloniens⁷.

Il y avait de plus la conviction profonde que ce Dieu jaloux avait choisi Israël comme son peuple particulier parmi toutes les nations de la terre, ces dernières étant alors souvent vues comme païennes. Ces deux principes théologiques – Yahvé est un Dieu jaloux et Israël est un peuple élu –, s'ils sont mal compris peuvent mener à un esprit d'élitisme et de fanatisme qui risquent alors d'aboutir à des positions d'intolérance religieuse, parfois extrême, qui iront jusqu'à la violence. Notons cependant qu'Israël a pris du temps pour arriver au monothéisme, il n'en a eu une claire vision qu'au temps du Deutéro-Isaïe, au temps de l'Exil, mais à cette époque, Israël n'avait plus aucun pouvoir politique pour

7. N.B. LEVITOW, *Images of Others; Iconic Politics in Ancient Israel*, Winona Lake, Eisenbrauns, coll. « Biblical and Judaic Studies from the University of California », San Diego 11, 2008. L'auteur suggère que ces parodies sont un genre littéraire particulier du temps de l'Exil. Cette polémique israélite contre le culte mésopotamien serait politique et sociale.

imposer aux autres par la force sa foi monothéiste, la seule façon de le faire étant par son témoignage⁸. Et l'élection d'Israël peut bien être considérée comme un privilège, mais ce privilège n'en est pas un de domination, mais de service⁹.

L'ouverture à d'autres religions

Plusieurs récits bibliques témoignent d'un comportement d'intolérance religieuse. Certaines lois semblent approuver ou même imposer de telles pratiques, et trouver leur justification théologique dans le monothéisme yahviste et dans l'idée de l'alliance de Yahvé, le Dieu unique, avec un peuple, Israël : « Je suis ton Dieu et tu es mon peuple » (*Jr* 7, 23; 24, 7; 30, 22; 31, 33; 32, 38). Cela ferme apparemment toute porte au dialogue interreligieux. Pourtant, rien n'est moins vrai. Si l'on considère le dialogue interreligieux comme la possibilité d'un enrichissement mutuel, où chacun est convaincu qu'il a quelque chose à offrir à l'autre, et qu'il a aussi quelque chose à recevoir de l'autre, alors, il est évident que l'Ancien Testament témoigne de cette ouverture mutuelle. En plus de donner et de recevoir, le dialogue interreligieux suppose aussi le respect, parfois même l'admiration pour des croyants qui ont d'autres convictions religieuses, ce qui se rencontre aussi dans l'Ancien Testament. Ces trois aspects me semblent réels dans la tradition biblique, même si ses auteurs seraient surpris d'entendre qu'ils pratiquaient le dialogue interreligieux, ce qui est un concept des temps modernes.

Israël prêt à partager sa foi avec d'autres

Au moment de l'Alliance, au Sinaï, Israël a été choisi par Yahvé pour être « un royaume sacerdotal et une nation sainte » (*Ex* 19, 6). Comme le prêtre est un médiateur entre Dieu et le peuple, ainsi Israël est appelé

-
8. R. ALBERTZ, « Muss die exklusive Gottesverehrung gewalttätig sein? Israels steiniger Weg zum Monotheismus », dans *With Wisdom as a Robe : Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, dans K. D. DOBOS et M. KÖSZEGHY (dir.), Sheffield, Sheffield Phoenix, coll. « Hebrew Bible Monographs », n° 21, 2009, p. 23-40
9. W. VOGELS, *God's Universal Covenant : A Biblical Study*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1986 (2^e édition); J.S. KAMINSKY, « Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites? », dans *Harvard Theological Review*, n° 96, 2003, p. 397-425.

à jouer un tel rôle envers les nations. Son élection n'est pas un privilège à garder anxieusement pour lui-même; au contraire, elle est un service. Les nations aussi sont invitées à devenir des adorateurs de Yahvé¹⁰. C'est ainsi que le premier chant du Serviteur dit : « Moi, Yahvé, je t'ai appelé dans la justice, je t'ai saisi par la main, et je t'ai modelé, j'ai fait de toi l'alliance du peuple, la lumière des nations » (Is 42, 6). Cette idée importante est reprise dans le deuxième chant du Serviteur : « C'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (Is 49, 6).

Israël est conscient d'avoir quelque chose à partager avec d'autres et ce partage peut se faire dans un mouvement centrifuge ou centripète¹¹. Nous touchons à la dimension universaliste du yahvisme. Le mouvement centrifuge est peu développé dans l'Ancien Testament, il est rare qu'Israël aille vers les autres pour partager sa foi avec eux. Il y a pourtant quelques exemples comme le prophète Élie qui se rend en territoire du culte de Baal, chez la veuve de Sarepta, dans le pays de Sidon (1 R 17, 7-24). Par les actions du prophète – le miracle de la farine et de l'huile et celui du retour à la vie du fils de la veuve –, cette femme découvre la force du yahvisme, et elle professe : « Maintenant, je sais que tu es un homme de Dieu, et que la parole de Yahvé dans ta bouche est vérité » (verset 24). Le prophète Jérémie est appelé à être un « prophète des nations » (Jr 1, 5).

Mais la façon la plus fréquente pour Israël de partager sa foi est dans un mouvement centripète. Les peuples pratiquants d'autres religions viennent vers le centre, vers Jérusalem, pour y être éclairés par le yahvisme. Isaïe parle de cette montée de toutes les nations :

Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de Yahvé sera établie en tête des montagnes et s'élèvera au-dessus des collines. Alors toutes les nations afflueront vers elle, alors

10. V. HAARMANN, *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, Zürich, Theologischer Verlag, coll. « Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments », n° 91, 2008.

11. Pour une étude plus complète de ce thème biblique, W. VOGELS, *God's Universal Covenant : A Biblical Study*, 2^e édition, Ottawa, University of Ottawa Press, 1986.

viendront des peuples nombreux qui diront : « Venez, montons à la montagne de Yahvé, à la maison du Dieu de Jacob, qu'il nous enseigne ses voies et que nous suivions ses sentiers. » Car de Sion vient la Loi et de Jérusalem la parole de Yahvé (*Is* 2, 2-3).

Le même texte se retrouve chez le prophète Michée (4, 1-3), ce qui pourrait signifier qu'Isaïe et lui citent une source commune, peut-être un texte liturgique. Peu importe les rapports entre les deux textes prophétiques, sa répétition souligne son importance. Israël ne garde pas sa foi enfermée en lui-même, il veut la partager. Ainsi, le psalmiste peut dire que, peu importe d'où on vient, Jérusalem est la mère de toutes les nations : « Mais de Sion l'on dira "Tout homme y est né" et celui qui l'affermi, c'est le Très-Haut » (*Ps* 87, 5).

La raison pour laquelle des peuples, pratiquants d'autres religions, sont attirés vers le yahvisme est le témoignage d'Israël; ils sont émerveillés par sa foi et sa morale. Moïse dans son discours d'adieu invite Israël à la fidélité à son Dieu et à sa Loi :

Gardez-les [les lois et les coutumes] et mettez-les en pratique, ainsi serez-vous sages et avisés aux yeux des peuples. Quand ceux-ci auront connaissance de toutes ces lois, ils s'écrieront : « Il n'y a qu'un peuple sage et avisé, c'est cette grande nation ! » Quelle est en effet la grande nation dont les dieux se fassent aussi proches que Yahvé notre Dieu l'est pour nous chaque fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation dont les lois et coutumes soient aussi justes que toute cette Loi que je vous prescris aujourd'hui ? (*Dt* 4, 6-8).

La vraie grandeur d'Israël qui peut impressionner les autres est la valeur de son Dieu et de sa Loi, et rien d'autre : « [...] car vous êtes le moins nombreux d'entre tous les peuples » (*Dt* 7, 7). Par contre, l'infidélité d'Israël est un contre-témoignage : « Enquêtez-donc chez les nations, qui entendit rien de pareil ? Elle a commis trop d'horreurs, la Vierge d'Israël » (*Jr* 18, 13).

Les peuples sont aussi impressionnés par ce qui arrive à Israël, ce qu'il vit et expérimente, son histoire. Au moment du passage de la mer Rouge, Yahvé dit à Moïse : « Les Égyptiens sauront que je suis Yahvé [...] » (*Ex* 14, 18), et de fait, « Les Égyptiens dirent : "Fuyons devant Israël, car Yahvé combat avec eux contre les Égyptiens" » (*Ex* 14, 25).

La prostituée cananéenne de Jéricho résume bien comment l'histoire d'Israël impressionne et peut mener à la reconnaissance de la grandeur du Dieu d'Israël :

Je sais que Yahvé vous a donné ce pays, que vous faites notre terreur, et que tous les habitants du pays ont été pris de panique à votre approche. Car nous avons appris que Yahvé avait mis à sec devant vous les eaux de la mer des Roseaux, à votre sortie d'Égypte, et ce que vous avez fait aux deux rois amorites, de l'autre côté du Jourdain, à Sihôn et à Og que vous avez voués à l'anathème. En l'apprenant, le cœur nous a manqué et personne n'a gardé courage devant vous, parce que Yahvé, votre Dieu, est Dieu, aussi bien là-haut dans les cieux qu'ici-bas sur la terre (*Jos 2, 9-11*).

Ce sont les réussites spectaculaires d'Israël qui font réfléchir; le Dieu adoré par ce peuple doit être bien spécial. Mais les défaites d'Israël posent également question aux nations : « Et quand les nations nombreuses passeront près de cette ville, les gens se diront entre eux : “Pourquoi Yahvé a-t-il traité de la sorte cette grande cité (Jérusalem) ?” On répondra : “C'est qu'ils ont abandonné l'alliance de Yahvé leur Dieu, pour se prosterner devant d'autres dieux et les servir.” » (*Jr 22, 8-9*)¹².

La foi et le comportement d'Israël, ainsi que son histoire, tant ses succès que ses faillites, interpellent les nations – le peuple juif, encore de nos jours, intrigue, on dirait qu'on ne peut pas rester indifférent, on est pour ou contre ! C'est aux nations de tirer les conclusions, et éventuellement, d'y découvrir un enrichissement pour leurs propres convictions. Mais Israël, dans aucun cas, n'impose sa foi et ses convictions par la force; il ne compte que sur son seul témoignage.

Israël prêt à recevoir de la foi des autres

L'origine d'Israël est une question fortement discutée. Selon les textes bibliques, Israël se serait installé en Canaan après une conquête militaire, mais cette hypothèse est remise en question par certains archéologues. Une théorie récente suggère que l'origine d'Israël n'est pas à

12. W. VOGELS, « The Literary Form of “The Question of the Nations” », *Église et Théologie*, n° 11, 1980, p. 159-176.

chercher dans un groupe de personnes qui sont venues de l'extérieur, mais dans un peuple indigène semi-nomade qui est devenu sédentaire¹³. Si tel est le cas, la religion d'Israël à ses débuts ne peut pas être considérée comme totalement différente de la religion de Canaan, elle lui en a emprunté et reçu beaucoup, et il doit y avoir des similitudes et des différences entre les deux religions¹⁴. On comprend alors mieux pourquoi le culte de Baal a tellement continué à attirer le peuple d'Israël.

Ce n'est pas uniquement à ses débuts qu'Israël a reçu des autres; cela a continué durant toute son histoire. Aucun peuple ne peut en effet vivre dans l'isolement, il y a toujours des rapports économiques, politiques ou sociaux, et par conséquent des influences religieuses et culturelles entre un peuple et ses voisins proches ou éloignés. Si la religion d'Israël a pu impressionner ses voisins, Israël à son tour a été impressionné par les religions de ceux-ci. La preuve en est que les trois sections de la *Tanak* (Loi – *Torah*; Prophètes – *Nevi'im*; Écrits – *Ketuvim*), ce que nous appelons l'Ancien Testament, montrent l'influence que d'autres religions ont eu sur le message biblique. Il y a certainement eu « dialogue », contact avec les autres, et Israël a trouvé et reconnu des valeurs réelles chez les peuples voisins au point que les auteurs bibliques se sont inspirés des écrits de leurs voisins et leur en ont même emprunté.

Les archéologues ont découvert des textes religieux des voisins d'Israël dont la similitude avec des textes bibliques sautent aux yeux. Ces ressemblances peuvent parfois s'expliquer par un fond culturel commun, mais dans certains cas, il y a eu clairement emprunts même directs. Israël a tout simplement repris le texte tel quel; dans d'autres cas, il l'a changé, adapté pour qu'il corresponde à ses propres convictions, mais, dans d'autres cas encore, le fond vient d'ailleurs. La recherche

13. I. FINKELSTEIN et N.A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed : archeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York/Toronto, Free Press, 2001. En traduction française : *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

14. H. TREMBLAY, « Yahvé contre Baal ? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal ? Jalons pour la naissance d'un monothéisme », I. « Le conflit entre Canaan/Baal et Israël/Yahvé selon l'archéologie », dans *Science et Esprit*, n° 60, 2008, p. 205-227; II. « Le conflit entre Canaan/Baal et Israël/Yahvé selon les textes », dans *Science et Esprit*, n° 61, 2009, p. 51-71.

spécialisée dans ce domaine est remarquable et dépasse de loin les limites de notre étude. Il nous suffit ici de donner quelques exemples puisés dans les trois sections de la Bible hébraïque¹⁵.

La *Torah* contient des textes narratifs, comme les récits de la Création et du Déluge, où la ressemblance avec des poèmes akkadiens est communément acceptée. Le grand récit de la Création de l'auteur sacerdotal (*Gn* 1, 1-2, 4a) est clairement inspiré de *Enuma elish*¹⁶, récit akkadien de la Création; certains auteurs parlent aussi de liens avec des textes égyptiens¹⁷. Les ressemblances entre les deux récits bibliques du Déluge (J et P) et les récits du déluge mésopotamiens, surtout le poème akkadien du déluge Gilgamesh, prouvent combien la tradition biblique doit à la religion de ses voisins¹⁸. En plus des textes narratifs, la *Torah* contient plusieurs textes juridiques, des lois proprement dites. La Bible a des lois qui lui sont propres, mais il n'y a présentement plus aucun doute que certaines de ces lois sont inspirées par des systèmes juridiques des nations voisines¹⁹. Les ressemblances entre le code de l'Alliance (*Ex* 20, 23-23, 9) et les collections de lois mésopotamiennes, surtout le code important du roi babylonien Hammurapi

-
15. Plusieurs publications de textes religieux des peuples voisins d'Israël permettent de les comparer avec des textes bibliques : J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts : Relating to the Old Testament*, (2^e édition), Princeton, Princeton University Press, 1955; J.B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures : Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1954; D. WINTON THOMAS (dir.), *Documents from Old Testament Times*, New York, Harper & Row, 1961; V. H. MATTHEWS et D.C. BENJAMIN, *Old Testament Parallels : Laws and Stories from the Ancient Near East*, New York, Paulist Press, 1991.
 16. J. O'BRIEN et W. MAJOR, *In the Beginning : Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece*, Chico (California), Scholars Press, coll. « American Academy of Religion », n° 11, 1982; « La création du monde et de l'homme d'après les textes du Proche-Orient ancien », dans *Supplément Cahiers Évangile*, n° 38, 1982; P. BEAUCHAMP (dir.), *La Création dans l'Orient ancien*, Lille, Congrès de l'ACFEB 1985, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », n° 127, 1987; R.J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington, Catholic University of America, coll. « Catholic Biblical Quarterly Monograph », Série n° 26, 1993; R.S. HESS et D.T. TSUMURA (dir.), « *I Studied Inscriptions from before the Flood* », *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, Winona Lake, Eisenbrauns, coll. « Sources for Biblical and Theological Study », n° 4, 1994; J. LIM, « Genesis 1-11 and its Ancient Near Eastern Parallels », dans *Asia Journal of Theology*, n° 19, 2005, p. 68-78.
 17. J.D. CURRID, « An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony », dans *Biblische Zeitschrift*, n° 35, 1991, p. 18-40. Selon cet auteur, les ressemblances entre le récit biblique et les textes égyptiens sont plus importantes qu'avec les textes mésopotamiens.
 18. A. PARROT, *Déluge et arche de Noé*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, coll. « Cahiers d'archéologie biblique », n° 1, 1955; « Gilgamesh », dans *Supplément Cahiers Évangile*, n° 40, 1982.
 19. M.T. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Scholars Press, coll. « Writings from the Ancient World, Society of Biblical Literature », n° 6, 1995.

(vers 1750 avant notre ère), sont significatives²⁰. Un exemple peut suffire. L'article 117 du code d'Hammurapi dit : « Si un citoyen vend sa femme, son fils, sa fille ou lui-même comme esclave pour payer sa dette, alors le créancier ne peut pas compter sur plus de trois années de service, il doit les libérer au début de la quatrième année. » Cet article est très semblable à la loi biblique qui parle de six ans de service et de libération à la septième année, la fameuse année sabbatique (*Ex* 21, 2-11 ; *Dt* 15, 12-18).

Plus personne ne croit que le prophétisme biblique serait un phénomène unique et limité seulement à Israël. Tous les peuples voisins avaient des « prophètes », peu importe le titre qu'on leur donnait. Depuis les découvertes de Mari²¹, on note surtout l'influence de cette religion, au deuxième millénaire avant notre ère, sur le prophétisme biblique²². Le prophète de Mari est un messenger ou un envoyé de dieu, il reçoit de lui une parole qu'il doit communiquer au roi. « Révélation du dieu Dagan à Terqa : Maintenant, va ! Tu es mon messenger. » Le message prophétique est introduit par la formule typique des messagers du monde ancien : « Dis à mon Seigneur : Ainsi (parle) X, ton serviteur[...] » Ceci correspond parfaitement aux prophètes bibliques qui eux aussi reçoivent un message de la divinité, sont envoyés comme messagers de Yahvé, et introduisent leur message par la même formule utilisée par le prophète Mari. Un bel exemple est la prophétie que Natân adresse au nom de Yahvé au roi David (2 S 7) : « [...] la parole de Yahvé fut adressée à Natân en ces termes : "Va dire à mon serviteur David : Ainsi parle Yahvé [...]" »

Finalement, le courant sapientiel est peut-être celui qui doit le plus à la richesse de la sagesse des voisins. On trouve une sagesse plus conservatrice dans les proverbes et dans les instructions ; la ressemblance avec certains proverbes des peuples voisins y est si forte que l'on peut

20. D.P. WRIGHT, *Inventing God's Law : How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Law of Hammurabi*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

21. L'antique cité de Mari, l'actuel Tell Hariri en Syrie, métropole mésopotamienne le long de l'Euphrate, fut découverte en 1933.

22. W. VOGELS, *Les prophètes*, Bruxelles/Ottawa, Lumen Vitae/Novalis, 2008, « Le prophétisme : un phénomène humain universel », p. 13-19 incluant une abondante bibliographie.

vraiment parler de dépendance²³. Le livre des *Proverbes* contient un premier recueil ou « Livret des Sages » (*Pr* 22, 17-24, 22) L'une de ses sections (*Pr* 22, 17-23, 11) montre une ressemblance remarquable avec la « Sagesse » de l'Égyptien Amem-en-ope (1200-1000 avant notre ère), un texte divisé en 30 « maisons » ou chapitres écrits dans 551 lignes. Vers la fin, le document conclut : « Vois pour toi-même ces trente chapitres, ils plaisent, ils éduquent » (lignes 539-540), ce qui ressemble au début du « Livret des Sages » : « N'ai-je pas écrit pour toi trente chapitres de conseils et de science ? » (*Pr* 22, 20). L'instruction d'Amem-en-ope dit : « Ne déplace pas la borne aux limites du semé » (ligne 126), ce qui revient dans le texte biblique : « Ne déplace pas la borne antique que posèrent tes pères » (*Pr* 22, 28)²⁴. La sagesse connaît aussi un courant sceptique qui interpelle les valeurs religieuses acceptées. Dans le livre de *Job*, la théorie de la rétribution est durement remise en question. Job, un homme si parfait, devrait être béni par Dieu, comment expliquer alors toutes ses misères ? Cette problématique de la souffrance du juste se retrouve également chez les voisins. On parle ainsi d'un Job sumérien, d'un Job babylonien et d'un Job édomite²⁵. *Qohélet*, l'autre livre biblique sceptique a lui aussi des parallèles extrabibliques²⁶. La liste peut s'allonger. Certains psaumes sont inspirés par d'autres, cananéens ceux-là,

-
23. W. VOGELS, *Words of Wisdom : Proverbs for Everyday Living*, Ottawa, Novalis, 1999; *Paroles de Sagesse : Proverbes pour la vie de tous les jours*, Ottawa, Novalis, 2004. J'y présente des proverbes bibliques et des parallèles avec de nombreux proverbes extrabibliques.
 24. Parmi les nombreuses études sur les parallèles entre les deux textes : A. BRUNET, « Proverbes 22, 17-24, 22 et la possibilité d'une source égyptienne », dans *Sciences ecclésiastiques* (maintenant *Science et Esprit*), n° 1, 1948, p. 19-40; P. MONTET, *L'Égypte et la Bible*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, coll. « Cahiers d'archéologie biblique », n° 11, 1959, p. 111-128.
 25. W. VOGELS, *Job : L'homme qui a bien parlé de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible », n° 104, 1995, p. 22-23; V. SASSON, « An Edomite Joban Text with a Biblical Joban Parallel », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n° 117, 2005, p. 601-615.
 26. E. HORTON, « Koheleth's Concept of Opposites as Compared to Samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics », dans *Numen*, n° 19, 1972, p. 1-21; J.J. LAVOIE, « Quelques réflexions sur le pluralisme inter- et intrareligieux à partir des études comparatives du livre de Qohélet », I. « Le pluralisme interreligieux », dans *Science et Esprit*, vol. 60, n° 3, 2008, p. 229-257; II. « Le pluralisme intrareligieux », dans *Science et Esprit*, n° 61, 2009, p. 39-50.

comme l'« Hymne au Seigneur de l'orage » (*Ps 29*)²⁷. Les beaux poèmes d'amour du *Cantique des Cantiques* se comparent très bien avec des poèmes des nations voisines²⁸.

Les ressemblances entre les écrits bibliques et extrabibliques peuvent parfois s'expliquer par un fond culturel commun, mais, dans certains cas, il semble y avoir vraiment une dépendance. Une question se pose alors : dans quel sens va la dépendance ? La réponse la plus obvie est que la Bible s'inspire ou copie les textes de ses voisins parce que ces textes sont généralement plus anciens. Ces emprunts peuvent déjà remonter à la tradition orale avant la mise par écrits des textes bibliques. Personne, à l'époque, n'imagina de pratiquer le dialogue interreligieux, et on ne donnerait probablement pas, maintenant, cette appellation à une telle dépendance. Il reste cependant qu'Israël a reconnu une richesse réelle et vraie dans les religions de ses voisins. Cette influence des religions de ses voisins ne se limite pas seulement aux écrits bibliques, elle se voit aussi, par exemple, dans les plans de ses premiers sanctuaires et dans ceux du Temple, à Jérusalem, qui sont construits selon le modèle des sanctuaires sémitiques²⁹, en ce qui concerne les types d'autels et de sacrifices ainsi que dans les ornements des prêtres et autres.

La Bible parle et témoigne de l'intolérance religieuse et de massacres des « païens », mais elle prouve aussi qu'Israël a été impressionné par certaines données des religions de ces mêmes « païens », qu'il les a respectées et les a même empruntées.

-
27. B. MARGULIS, « The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered », dans *Biblica*, n° 51, 1970, p. 332-348; J. DAY, « Echoes of Baal's Seven Thunders and Lightnings in Psalm 29 and Habbakkuk 3 : 9 and the Identity of the Seraphim in Isaiah 6 », dans *Vetus Testamentum*, n° 29, 1979, p. 143-151; O. LORETZ, *Psalm 29 : kanaanäische El- und Baal-traditionen in jüdischer Sicht*, Altenberge, Akademische Bibliothek, coll. « Ugaritisch-biblische Literatur », n° 2, 1984; A. MALAMAT, « The Amorite Background of Psalm 29 », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n° 100, 1988, Supplement, p. 156-160; A. WAGNER, « Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal Hymnus ? », dans *Biblica*, n° 77, 1996, p. 538-539.
28. A. ROBERT, R. TOURNAY et A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, coll. « Études Bibliques », 1963, « Les parallèles non bibliques », par R. TOURNAY, p. 339-426; J.S. COOPER, « New Cuneiform Parallels to the Song of Songs », dans *Journal of Biblical Literature*, n° 90, 1971, p. 157-162; C. PERUGINI, « Cantico dei Cantici e lirica d'amore sumerica », dans *Rivista Biblica*, n° 31, 1983, p. 21-42; M.V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
29. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II. « Institutions militaires, Institutions religieuses », Paris, Cerf, 1960. Sur les sanctuaires sémitiques, p. 93-113; sur les sanctuaires d'Israël et le Temple, p. 115-173.

Israël admire des croyants non yahvistes

Il y a dans la Bible une série de personnages, qui ne pratiquaient pas la religion mosaïque, et que la Bible pourtant présente aux Israélites comme des exemples de croyants à admirer et à imiter.

L'option de l'auteur yahviste d'utiliser le nom divin «Yahvé», longtemps avant sa révélation historique au temps de Moïse (*Ex* 3, 14; 6, 2-3), a des répercussions intéressantes au sujet du dialogue interreligieux. Le yahviste affirme qu'«Énosh [...] fut le premier à invoquer le nom de Yahvé» (*Gn* 4, 26). Le «nom» Énosh est un terme poétique qui signifie «l'humanité», dont il souligne sa faiblesse. L'auteur biblique recourt à un anachronisme théologique en affirmant que l'humanité connaissait et invoquait le vrai Dieu, que lui et ceux de son temps appellent Yahvé. Donc, des gens qui n'ont jamais entendu parler de Yahvé ni de la religion mosaïque peuvent pourtant croire au vrai Dieu. Le yahviste fait ce que certains théologiens de notre temps font en parlant «de chrétiens qui s'ignorent» – peu importe la valeur de cette théorie –, en référence à des gens qui ne connaissent nullement le Christ, mais vivent comme des chrétiens.

L'auteur sacerdotal a la même conviction que des non-israélites peuvent être exemplaires par leur attachement à Dieu. Il affirme que «Hénok marcha avec Dieu» (*Gn* 5, 22.24)³⁰ et il le dit aussi du héros du Déluge : «Noé marcha avec Dieu» (*Gn* 6, 9). Ce sont les deux seuls personnages de toute la Bible qui marchent «avec» Dieu, ce qui souligne leur sainteté remarquable, eux qui pourtant ne sont pas des croyants yahvistes. D'autres personnages bibliques renommés n'atteignent pas ce niveau de sainteté, ils marchent «devant» ou «après» Dieu, mais jamais «avec» lui.

Le texte J cité (*Gn* 4, 26) et les deux textes P (*Gn* 5, 22.24; 6, 9) sont tous tirés de la préhistoire (*Gn* 1-11), ils ne parlent donc pas de personnages historiques, mais de figures mythiques, par lesquelles les auteurs bibliques font une affirmation théologique remarquable : il y a des croyants exemplaires en dehors du yahvisme. Job est un autre

30. W. VOGELS, «“Enoch Walked with God and God Took Enoch” (*Gn* 5, 21-24)», dans *Theoforum*, vol. 34, n° 3, 2003, p. 283-303.

personnage fictif, héros des temps anciens, comme Noé (*Ez* 14, 14.20). Il est présenté lui aussi comme un homme d'une sainteté incomparable (*Job* 1, 1); Yahvé l'appelle même son « serviteur », titre réservé aux grands de la Bible, comme Moïse (*Ex* 14, 31), David (*1 S* 3, 18) et d'autres, mais Job les dépasse de loin, car Yahvé ajoute : « [...] il n'a point son pareil sur la terre » (*Job* 1, 8). Pourtant, ce fameux Job n'est pas un Israélite, il vient du pays de Uç (*Job* 1, 1), il est un Édomite, il appartient donc à un peuple plutôt hostile à Israël.

La section de la Bible la plus riche pour notre sujet est le cycle des Patriarches (*Gn* 12-50). La religion pratiquée par eux est pré-mosaïque, et donc non-yahviste. Josué le rappelle bien aux tribus d'Israël rassemblées à Sichem : « Au-delà du Fleuve habitaient jadis vos pères. Terah, père d'Abraham et de Nahor, et ils servaient d'autres dieux » (*Jos* 4, 2). La tradition juive et la tradition musulmane se sont posé la question comment Abraham serait alors arrivé à la conviction qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul Dieu. Et elles offrent chacune de belles histoires pour l'expliquer³¹. Le cycle d'Abraham (*Gn* 12, 1-25, 11) ne présente nullement le premier patriarche comme un juif orthodoxe. Il suffit d'en souligner quelques points. L'auteur yahviste, selon sa coutume, fait comme si Abraham connaissait bien Yahvé. Selon lui, c'est Yahvé qui a appelé Abraham : « Yahvé dit à Abram [...] » (*Gn* 12, 1). La Bible dit cependant en toutes lettres qu'Abraham n'a jamais connu Yahvé : « Je suis Yahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El Shaddaï, mais mon nom de Yahvé, je ne leur ai pas fait connaître » (*Ex* 6, 2-3)³². Abraham ne pratiquait nullement la loi de Moïse; on ne voit chez lui aucune préoccupation pour les lois du pur et de l'impur, aucune indication qu'il aurait observé le sabbat, construit lui-même ses propres autels (*Gn* 12, 8; 13, 18; 22, 9) sur lesquels il aurait offert lui-même ses sacrifices (*Gn* 22, 9-10.13), tâches qui, selon la Loi, étaient réservées aux prêtres. Le patriarche vivait selon les coutumes de son temps. Puisqu'il n'a pas d'enfants, il adopte son serviteur Éliézer (*Gn* 15, 2-3), et sur recommandation de sa femme

31. W. VOGELS, *Abraham « notre père »*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, coll. « Lire la Bible », n° 164, 2010, pour la tradition juive, p. 52-54; pour la tradition musulmane, p. 93-95.

32. Sur la religion d'Abraham, W. VOGELS, *Abraham et sa légende : Genèse 12, 1-25, 11*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, coll. « Lire la Bible », n° 110, 1996, p. 80-93.

Sarai (Gn 16, 1-6) il prend comme femme Agar, suivant dans ces deux cas des coutumes attestées par des documents anciens, mais inconnues dans la loi de Moïse³³. Contrairement à l'intolérance religieuse, fréquente dans la Bible, et à la tendance d'Israël à garder ses distances par rapport aux autres, Abraham a une attitude ouverte envers eux³⁴. À son retour de la guerre, pour libérer son neveu Lot qui a été pris en otage, il se laisse inviter et bénir par Melchisédech, le roi et prêtre « païen » de Shalem (Gn 14, 18-20)³⁵. Abraham avoue à Abimélek, le roi de Gêrar, qu'il a voulu le tromper sur l'identité de Sara, car, dit-il : « Je me suis dit : Pour sûr, il n'y a aucune crainte de Dieu dans cet endroit [...] » (Gn 20, 11). Mais il réalise qu'il s'est bien trompé et que d'autres aussi peuvent « craindre Dieu » et avoir des valeurs morales même plus élevées que lui-même en cette circonstance. Abraham, qui ne connaissait pas Yahvé, et qui ne pratiquait pas la loi de Moïse, est pourtant proclamé « père des croyants ». En effet, le cycle d'Abraham le présente comme un exemple à cause de sa foi (Gn 15, 6) et de son obéissance à la volonté de Dieu (Gn 22, 12.16), deux attitudes considérées comme essentielles pour être un croyant. Comme la tradition chrétienne a gardé l'Ancien Testament comme partie intégrale de sa Bible, même si le Christ en est absent, la tradition juive a gardé la section des patriarches comme partie intégrale de sa *Tanak*, même si Moïse en est absent³⁶. Il est intéressant de noter comment les traditions ultérieures des trois religions monothéistes, chacune à sa façon, ont essayé de tirer Abraham de son côté, en voulant montrer qu'Abraham était un bon pratiquant juif, chrétien, ou musulman³⁷.

En parcourant le reste de la Bible, on retrouve régulièrement d'autres personnages non yahvistes qui sont pourtant considérés comme des croyants exemplaires. En voici quelques exemples couvrant différentes périodes historiques.

33. Sur la culture et les coutumes, *Ibid.*, p. 59-80.

34. W. VOGELS, *Abraham « notre père »*, p. 160-165.

35. Notons la place d'honneur donnée au « païen » Melchisédech non seulement dans l'Ancien Testament (*Ps* 110, 4), mais aussi dans le Nouveau Testament (*He* 7).

36. Moberly appelle le cycle des patriarches « The Old Testament of the Old Testament ». R.W.L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament : Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis, Fortress Press, coll. « Ouvertures to Biblical Theology », 1992.

37. W. VOGELS, *Abraham « notre père »*, p. 43-111.

Le début du livre de l'*Exode* rapporte l'histoire des sages-femmes qui refusent d'obéir à l'ordre du roi de faire mourir les garçons : « Mais les accoucheuses craignirent Dieu, elles ne firent pas ce que leur avait dit le roi d'Égypte[...] » (*Ex* 1, 17.21). Le texte n'est pas clair sur l'identité de ces deux femmes, sont-elles des Israélites ou des Égyptiennes qui aident les femmes des Hébreux. Dans ce dernier cas, on aurait des non-israélites dont l'attachement à leur dieu est plus important qu'une loi humaine injuste qu'elles refusent de suivre, même au risque de leur propre vie.

À la période de la conquête, une histoire met en scène une prostituée de Jéricho qui cache des espions, elle aussi au risque de sa vie. Et elle explique son action en disant : « Je sais que Yahvé vous a donné ce pays [...] » (*Jos* 2, 9).

Après la mort de son mari et de ses deux fils, Noémi décide de retourner de Moab vers Juda, son pays. Elle recommande à ses deux brus moabites de retourner chez elles, mais l'une d'elles, Ruth, refuse. Noémi lui dit alors :

Vois, ta belle-sœur s'en est retournée vers son peuple et vers son dieu; retourne toi aussi, et suis-la. Ruth répondit : « Ne me presse pas de t'abandonner et de m'éloigner de toi, car où tu iras, j'irai, où tu demeureras, je demeurerai; ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu » (*Rt* 1, 15-16).

Ruth est un exemple de croyante. Son amour pour sa belle-mère est plus grand que son propre pays et que sa propre famille. Cet amour l'amène aussi à laisser son dieu pour suivre le Dieu d'Israël.

Au temps des rois, la rencontre entre Élie et la veuve de Sarepta présente un autre cas d'une non-israélite remarquable. Cette femme, vivant à Sidon, pratiquait nécessairement le culte de Baal. Quand Élie lui demande de lui offrir à manger, elle répond : « Par Yahvé vivant, ton Dieu ! Je n'ai pas de pain cuit ; je n'ai qu'une poignée de farine dans une jarre et un peu d'huile dans une cruche, je suis à ramasser deux bouts de bois, je vais préparer cela pour moi et mon fils, nous mangerons et nous mourrons » (*1 R* 17, 12). Sa réponse révèle son respect pour la religion d'Élie, qui est différente de la sienne, et elle souligne aussi qu'elle est au bout de ses ressources. Pourtant, elle se montre prête

à aider Élie en répondant à sa demande. Quand par la suite son fils meurt et qu'Élie le fait revivre, cette fidèle du culte de Baal reconnaît en lui un prophète. Cette croyante cananéenne montre ainsi son ouverture aux autres et son respect pour leur religion.

Rappelons encore le petit livre de *Jonas*. Le personnage, pitoyable, de cette histoire est un croyant yahviste qui, de plus, est un prophète. Jonas commence par refuser sa mission, et quand finalement, après l'histoire du poisson, il est obligé d'aller à Ninive, et que sa mission de conversion réussit, il s'attriste alors que Dieu leur montre sa miséricorde. Dans cette histoire, ceux qui s'en sortent d'une façon exemplaire sont les « méchants » de Ninivites. Leur réponse à l'appel de la conversion est instantanée : « Les gens de Ninive crurent en Dieu; ils publièrent un jeûne et se revêtirent de sacs, depuis le plus grand jusqu'au plus petit » (*Jon 3, 5*). Des croyants d'une autre religion sont plus ouverts à Dieu qu'un prophète yahviste, supposé être un homme de Dieu.

Certains de ces textes parlent d'hommes ou de femmes historiques, d'autres de personnes fictives. Ces derniers textes n'en sont pas moins intéressants, car l'auteur a ainsi voulu montrer clairement que les « autres », ceux qui ont d'autres dieux et pratiquent une autre religion, ne sont pas tous des méchants infidèles, mais qu'au contraire, ils peuvent même dépasser par leur foi et leur charité ceux qui se croient les seuls fidèles authentiques. Beaucoup de textes bibliques suggèrent donc que Yahvé est présent et à l'œuvre dans les nations. Il guide l'histoire des peuples ; ces peuples lui appartiennent et ils sont responsables devant lui³⁸.

Conclusion

Si l'on entend par « dialogue interreligieux » un échange entre experts assis autour d'une table, alors on n'en trouve aucune trace dans l'Ancien Testament. Ce n'est d'ailleurs pas surprenant, car la Bible présente avant tout des expériences humaines et non pas des débats

38. W. VOGELS, « Yahvé présent et à l'œuvre dans les Nations », dans *Spiritus*, n° 172, 2003, p. 343-354.

théologiques. Mais le dialogue interreligieux, au lieu de se limiter à des échanges théoriques, peut aussi se vivre dans la vie quotidienne, et à ce sujet, la Bible a quelque chose à nous dire.

La religion d'Israël, en insistant sur le monothéisme de Yahvé et sur l'élection de son peuple, risque de tomber dans l'exclusivisme, et même dans le fanatisme. De nombreux textes de l'Ancien Testament montrent une intolérance envers les expressions religieuses des voisins d'Israël; si un Israélite se « convertit » à une autre religion, il n'y a aucun pardon.

Par ailleurs, la conviction d'être le peuple élu de Yahvé, le Dieu véritable, n'a pas empêché Israël de s'ouvrir aux autres; son élection est en vue d'un universalisme : Les autres sont invités à participer à la connaissance de ce Dieu unique et véritable. De plus, les autres ne sont pas seulement des bénéficiaires, leurs religions et leurs cultures ont contribué favorablement à la culture religieuse d'Israël, et certains croyants non yahvistes par leur vie de foi et de charité peuvent apprendre bien des choses à ceux qui disent être les adorateurs de ce vrai Dieu, Yahvé.

La rencontre de l'« autre ».

Quelques remarques sur *Actes 10*, *Actes 14* et *Actes 17*

Christian Dionne, Université Saint-Paul

Introduction

Il y a près de trente ans, D. Senior et C. Stuhlmüller faisaient paraître un ouvrage intitulé *The Biblical Foundations for Mission*. Dans les dernières pages de cette étude, les auteurs affirmaient qu'on ne retrouve, dans la Bible, « aucune solution exhaustive » à la question entourant les rapports qu'entretient le christianisme avec les autres traditions religieuses¹.

Plus précisément, l'enquête menée par Senior et Stuhlmüller les conduisait à formuler deux conclusions majeures qu'il vaut la peine de rappeler. Suivant la première, il apparaît que la conscience de son identité religieuse comme peuple élu de Dieu se traduit, autant pour Israël que pour la jeune communauté chrétienne, en des jugements globalement négatifs à l'égard des autres systèmes religieux. De fait, on ne trouvera guère de passages de l'Écriture – Ancien et Nouveau Testament confondus – où les auteurs bibliques exprimeraient leur admiration pour une tradition religieuse ou un culte étranger. Quant à la seconde conclusion, elle rappelait que l'attitude des auteurs bibliques

1. « No comprehensive solution to this issue (la relation entre le christianisme et les religions non chrétiennes) can be found in the Bible », *The Biblical Foundations for Mission*, Londres, SCM Press, 1983, p. 345.

envers les non-juifs *pris individuellement* comporte, elle, toute une gamme de sentiments qui va d'une hostilité très marquée à l'admiration et à l'enthousiasme. Jugements négatifs dans l'ensemble, jugements parfois favorables dans le cas d'individus, il apparaît donc que, prises comme un tout, les données de l'Écriture sur les diverses traditions religieuses, autres que le judaïsme et le christianisme, sont complexes et doivent être interprétées avec beaucoup de prudence, voire au cas par cas.

De ces considérations très générales, venons-en au livre des *Actes des Apôtres* qui, dans une perspective chrétienne, peut être considéré comme le livre par excellence de la mission ou de l'évangélisation. D'abord adressé à des auditoires essentiellement composés de juifs, le message qualifié de « Bonne Nouvelle » rejoindra, par étapes successives, des lieux de plus en plus éloignés de son point de départ qu'est Jérusalem, pour atteindre, en bout de parcours, la ville de Rome, capitale de l'Empire². À cette première distanciation géographique, il convient d'en ajouter une seconde qui se veut cette fois culturelle et ethnique. En effet, passés les sept premiers chapitres des *Actes*, le lecteur découvre comment les missionnaires annoncent l'Évangile à des personnages – individuels ou collectifs – qui n'appartiennent plus *stricto sensu* au judaïsme traditionnel. L'évangélisation de la Samarie par Philippe (8, 5-25) et le baptême de l'eunuque de la reine de Candace (8, 26-40) constituent deux exemples parmi d'autres de cet élargissement de l'annonce de l'Évangile. Ce mouvement d'ouverture progressive trouve d'ailleurs son point de chute dans les suites qui découlent du discours à Antioche

2. Depuis longtemps, de nombreux exégètes considèrent que *Actes* 1, 8 (« Vous serez mes témoins à Jérusalem [...] jusqu'aux extrémités de la terre ») fournit au lecteur le « plan » général des *Actes* (position déjà retenue par A. LOISY, *Les Actes des Apôtres. Traduction nouvelle avec introduction et notes*, Paris, F. Rieder, coll. « Christianisme », n° 8, 1925, p. 159, mais aussi H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen, J.C.B. Mohr, coll. « Handbuch zum Neuen Testament », n° 7, 1963, p. 22 et J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Das Neue Testament Deutsch », n° 5, 1988, p. 17). Il est vrai que, par son récit, Luc raconte comment le mandat missionnaire de *Actes* 1, 8 se réalise progressivement suivant une certaine progression géographique : de Jérusalem en Judée (2, 1–7, 60), puis en Samarie (8, 1–4), pour finalement aboutir à Rome (28, 14). Toutefois, peut-on vraiment considérer que le *centre de l'Empire romain* et sa capitale constituent l'*ἐσχάτου τῆς γῆς*? Entre le « centre » et les « confins », il existe tout de même une différence! Voir le dossier très complet sur la question dans : W. C. VAN UNNIK, « Der Ausdruck ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Apostelgeschichte 1, 8) und sein alttestamentlicher Hintergrund », *Sparsa Collecta. Part 1, Evangelia – Paulina – Acta*, Leiden, J. Brill, coll. « Novum Testamentum », supplément n° 29, 1973, p. 386–401. Dans son commentaire, D. MARGUERAT considère, lui aussi, que *Actes* 1, 8 ne constitue pas l'intrigue unifiante des *Actes* (D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres* 1–12, Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, Va, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 41).

de Pisidie, alors que Paul et Barnabé déclarent solennellement leur intention de s'adresser directement à des non-juifs : « [...] alors nous nous tournons vers les païens » (13, 46)³. À partir de ce moment, plus rien ne sera tout à fait comme avant. Si Paul continue de se rendre ἐν ταῖς συναγωγαῖς, on constate que de larges pans de sa prédication seront désormais adressés *directement* aux représentants des nations.

Malgré ce mouvement d'ouverture, qui caractérise le livre des *Actes*, il n'en demeure pas moins qu'une question de taille se pose en regard de la thématique particulière de ce congrès de la Société canadienne de théologie. Comment et jusqu'à quel point peut-on parler de « dialogue interreligieux » alors que la perspective fondamentale du second tome de l'ouvrage adressé à Théophile – pour ne rien dire de l'ensemble des écrits du Nouveau Testament – vise l'*évangélisation*, c'est-à-dire l'annonce d'un message qualifié de « Bonne Nouvelle du Salut » et qui, l'espère-t-on, conduira ceux qui l'entendent à changer, à se convertir, à modifier leurs allégeances religieuses ? Même si l'affirmation relève du truisme, il est nécessaire de rappeler à quel point il est délicat de poser aux textes bibliques des questions, certes pertinentes pour aujourd'hui, mais dont les enjeux n'ont sans doute même jamais effleuré l'esprit de leurs auteurs.

Nous courons néanmoins ce risque en considérant trois textes fort connus des *Actes* : la visite de Pierre chez le centurion Corneille (10, 34-11, 8), la rencontre entre Paul et les populations de Lystré (14, 7-20a), l'entretien entre Paul et les philosophes d'Athènes (17, 18-34).

Une exégèse de ces passages, même partielle, demeure impossible à faire en quelques pages. Aussi nous limiterons-nous à formuler trois remarques pour chacun de ces textes. Celles-ci auront la particularité de porter *quasi* exclusivement sur les deux principaux personnages mis

3. Pour l'étude de ce passage, voir : C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens. Le premier voyage missionnaire de Paul (Actes 13-14)*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 247, 2011, p. 259-311. Voir également : O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du 1^{er} siècle*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 214, 2007, p. 213-220; B.-J. KOET, « Paul and Barnabas in Pisidian Antioch. A Disagreement over the Interpretation of the Scriptures (Acts 13, 42-52), *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Louvain, Leuven University Press, 1989, p. 97-118; R. C., TANNEHILL, « Rejection by Jews and Turning to Gentiles. The Pattern of Paul's Mission in Acts », dans J. B. TYSON (dir.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis, Augsburg, 1988, p. 83-101.

en scène dans ces péripécies, à savoir l'apôtre Pierre et Paul de Tarse. Plus précisément, nous nous efforcerons de voir comment la rencontre de l'« autre », c'est-à-dire un centurion de l'armée romaine et sa maisonnée (Ac 10), des populations rurales de la région de Lycaonie (Ac 14) et une élite intellectuelle versée dans les sciences philosophiques (Ac 17), conduisent Pierre et Paul à modifier leur manière d'entrer en relation avec ces personnages culturellement et religieusement fort différents d'eux. Autrement dit, comment les deux missionnaires en viennent-ils, en fonction de ces rencontres, à changer, à modifier leurs comportements et leurs perceptions et, finalement, à s'engager dans une nouvelle manière d'aborder l'« autre » qui se présente comme un interlocuteur.

Pierre chez le centurion Corneille (Ac 10)

Qui change ? Corneille ou Pierre ?

On reconnaîtra que la section qui s'étend de *Actes* 10, 1 à 11, 18 – la plus longue séquence suivie des *Actes* – pose la justification théologique de l'expansion universelle de la jeune communauté chrétienne, qui sort du monde juif pour s'ouvrir au monde des nations. Cela est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister. Par ailleurs, en parcourant les commentaires publiés sur les *Actes des Apôtres*, on remarque que, très souvent, le long récit de *Actes* 10-11 reçoit des titres comme : « La conversion de Corneille » ou « Le baptême de Corneille et de sa maisonnée ». Or, de tels titres ne sont ni innocents ni entièrement objectifs puisqu'ils révèlent ce que les commentateurs considèrent comme étant le thème principal abordé dans le récit. Certes, que l'auteur des *Actes* entende raconter longuement comment un « craignant Dieu » (*φοβούμενος τὸν θεὸν*, v. 2) et toute sa maisonnée (*σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*) reçoivent l'Esprit Saint avant d'être baptisés par Pierre, cela ne fait pas de doute. Pourtant, il faut avouer que des « dons de l'Esprit » et des conversions, il y en a eu d'autres dans les chapitres précédant l'épisode de Césarée⁴. Ce qui est nouveau

4. Sans même parler des conversions qui ponctuent, pour ainsi dire, chaque chapitre des *Actes*, retenons les deux récits qui font référence au don de l'Esprit : celui de la Pentecôte proprement dit (Ac 2) et celui du don de l'Esprit fait aux Samaritains (Ac 8, 16-17).

ici n'est-ce pas d'abord et avant tout ce qu'il conviendrait de nommer la *conversion de Pierre* ou, si l'on préfère, la *conversion de l'un des deux principaux personnages* des Actes⁵ ? Sur ce point, une chose apparaît relativement certaine : le Pierre qui séjourne à Joppé chez Simon le corroyeur en 10, 9 n'est plus tout à fait le même Pierre que l'on retrouve à Jérusalem en 11, 2. Pour diverses raisons – que l'on examinera au point suivant –, l'homme a changé. Il l'exprima d'ailleurs clairement dès les premiers mots de son discours (v. 34-43) lorsqu'il déclarera que Dieu « ne fait pas acception des personnes » (*ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός*, v. 34). Nous nous permettons d'ailleurs de rappeler le lien entre cette déclaration surprenante et le récit de la vision, dont Pierre a été l'objet au début du chapitre 10 d'une part (v. 9-16) et sa rencontre avec les émissaires dépêchés par Corneille le jour suivant d'autre part (v. 21-23). Cette rencontre, doublée de l'expérience de la vision des animaux, conduit Pierre à formuler une première conclusion qui prépare et annonce déjà celle du verset 34 : « Dieu vient de me faire comprendre qu'il ne fallait déclarer aucun homme impur ou souillé » (v. 28). Du même coup, le lecteur constate que l'interprétation des événements à laquelle Pierre se livre vient de changer de plan. Elle ne concerne plus l'abolition de la distinction entre une nourriture jugée pure et une autre jugée impure – « tue et mange [...] je n'ai rien mangé d'immonde ou impur [...] » (v. 13-14) –, mais bien l'abolition de la distinction entre des personnes considérées comme pures (les juifs) et d'autres, considérées comme impures (les Gentils). C'est dire que la vision dont Pierre est le bénéficiaire a, au-delà de sa présentation littérale, une portée d'ordre symbolique⁶. En dégageant le sens

5. E. Erwin a raison de dire : « Traditionally, we have viewed this biblical narrative as the conversion of Cornelius to Christianity. However, we may ask whether Luke [...] is emphasizing the conversion of the apostle to a spirit of impartiality as much as he is depicting the conversion of Cornelius », « Acts 10, 34-43 », *Interpretation*, no 49, 1995, p. 179. Voir aussi D. L. MATSON, *Household Conversion Narratives in Acts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, coll. « Journal for the Study of the New Testament » Supplement Series, n° 123, 1996, p. 106.

6. M. Lods a bien montré ce point lorsque, commentant le récit de la vision de Pierre, il affirme : « la question qu'elle amorce est celle des relations entre juifs et païens, exactement celle-ci : un juif a-t-il ou non la possibilité de frayer avec un non-juif ? », « Corneille et les trois enseignements d'Actes 10 (note exégétique) », *Positions luthériennes*, n° 31, 1983, p. 55. J. Taylor retient aussi cette interprétation lorsqu'il écrit : « [...] la vision viendrait d'une tradition indépendante dont la fonction était de justifier l'abolition de la distinction entre pur et impur. Dans son nouveau contexte, elle sert un but analogue : abolir la distinction entre juifs et païens », M.-É. BOISMARD, A. LAMOUILLE et J. TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres*, Paris, Lecoffre J. Gabalda et compagnie, coll. « Études bibliques », nouvelle série, n° 41, 2000,

profond de la vision, Pierre comprend que, tout juif qu'il soit, il peut désormais entrer en relation avec des non-juifs. Pris comme un tout, l'épisode de Césarée montre comment l'expérience de la rencontre de « l'autre », au sens large du terme, entraîne un changement profond chez l'apôtre Pierre, une sorte de *μετάνοια* théologique où les idées jusque-là reçues se trouvent tout à coup chamboulées.

Cela dit, ce changement ne touche pas exclusivement le personnage de Pierre. Il concerne aussi l'ensemble de la communauté de Jérusalem, dont les échos des événements qui sont survenus chez Corneille lui sont parvenus. De prime abord, cette réaction n'est rien moins que négative (11, 3) et il faut que Pierre entreprenne de raconter ce qui s'est passé – depuis son séjour à Joppé jusqu'au baptême du centurion et des siens – pour que l'Église de Jérusalem sanctionne positivement (*ἐδόξασαν τὸν θεόν*, 11, 18) à la fois l'interprétation que Pierre donne des récents événements, mais aussi le geste qu'il a fait en baptisant le centurion et sa maisonnée. Par transposition, on constate que la communauté de Jérusalem vient, elle aussi, de vivre une conversion. Sans être physiquement présente à ce qui s'est passé à Césarée, l'Église hiérosolymitaine a bénéficié, par l'intermédiaire du récit de Pierre, des fruits qui découlent de la rencontre de l'« autre ».

Le Dieu que découvre Pierre (Ac 10, 34-35)

Une réflexion biblique sur le dialogue interreligieux ne peut, à mon sens, escamoter les deux premiers versets du discours que Pierre prononce chez Corneille (v. 34-35). Dès le départ, Pierre affirme que « Dieu est impartial » ou « qu'il ne fait pas acception des personnes » (*οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός*, v. 34)⁷. Le Dieu dont Pierre témoigne se

p. 50-51. Position que l'on retrouve également dans G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 130-139 (en particulier p. 132-133 et 137-138).

7. La première traduction (« impartial ») se lit dans la *Traduction œcuménique de la Bible*, tandis que la seconde se lit dans la *Bible de Jérusalem*. L'*American Standard Version* propose la traduction « [...] God is no respecter of persons », tandis que la *New Revised Standard Version* opte pour « God shows no partiality ». Étymologiquement, le terme *προσωπολήπτης* traduit l'expression « prendre le visage » – *λαμβάνω* et *πρόσωπον* – utilisée à l'origine pour désigner, dans le contexte des cours royales de l'ancien Orient, le geste du souverain qui relève le visage ou la face de celui qui le salue en s'inclinant devant lui (E. LOHSE, « *προσωπολημψία, προσωπολήπτης, προσωποληπτέω, ἀπροσωπολήπτω* », G. KITTEL (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart,

veut un Dieu qui, au point de départ, n'exclut aucun être humain, ou qui, à tout le moins, situe toute personne sur un même pied d'égalité sans qu'il soit question de son appartenance religieuse ou de sa croyance. Dans une précédente recherche, nous avons montré qu'en « saisissant que Dieu ne fait pas acception des personnes », Pierre découvre l'une des qualités de Dieu apparemment inconnu jusqu'alors des personnages du récit – mais aussi, probablement, du lecteur – et qui aura des conséquences pour la suite. La plus obvie parmi celles-ci demeure certainement celle de l'ouverture progressive de la mission à toutes les nations. Cette ouverture, perçue comme faisant partie intégrante du projet d'un Dieu « impartial », sera abondamment racontée dans les quinze derniers chapitres des *Actes*. La non-acception des personnes par Dieu a ainsi pour conséquence d'infléchir le sens de l'histoire qu'il reste encore à raconter. En d'autres termes, l'ouverture missionnaire telle que présentée dans les *Actes* est directement liée à l'enrichissement sémantique du terme « Dieu », désormais caractérisé comme un personnage impartial.

Au verset suivant, la même lancée universaliste se poursuit puisqu'on y apprend que : « de toutes les nations ceux qui le craignent (Dieu) et pratiquent la justice trouvent accueil auprès de lui » (v. 35). Ces deux expressions – *ὁ φοβούμενος αὐτὸν* et *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* – prennent un sens tout à fait particulier dans le contexte du chapitre 10⁸. Sans qu'on puisse le démontrer ici avec toutes les nuances nécessaires, retenons que les exégètes sont de plus en plus réticents à comprendre l'expression « craignant Dieu » dans le sens technique de l'expression, c'est-à-dire comme renvoyant à des non-juifs qui auraient adopté partiellement les mœurs juives, sans toutefois aller aussi loin que les prosélytes, dont l'engagement pour la foi d'Israël les conduisait jusqu'à la circoncision⁹. En fait, aucune indication n'est donnée

Verlag von W. Kohlhammer, 1978, vol. VI, p. 780-781). De la version de la LXX, on retiendra principalement la portée judiciaire du terme. En effet, dans le *Deutéronome*, les juges sont invités à ne pas témoigner de préférence et à juger avec justice (*Dt* 1, 17; 10, 17).

8. « [...] the meaning of the term (*Theosebeis*) must be determined in each instance from the context », J. MURPHY-O'CONNOR, « Lots of God-Fearers? *THEOSEBEIS* in the Aphrodisias Inscription », *La Revue biblique*, n° 99, 1992, p. 424. Ce point a également été bien démontré par M. WILCOX, « The "God-fearers" in *Acts* – A Reconsideration », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 13, 1981, p. 102-122. Voir enfin mes propres remarques : C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens*, p. 135-139.
9. A. T. KRAABEL, « The Disappearance of the God-fearers », *Numen*, n° 28, 1981, p. 115-117.

qui permettrait d'affirmer que Corneille, ou que le « craignant Dieu » dont il est question dans le discours, appartiennent à une catégorie particulière de non-juifs gravitant autour de la synagogue. Sur ce point, le texte reste silencieux. Les seules informations sur les rapports entre Corneille et le peuple juif apparaissent en 10, 2, lorsque le narrateur précise que Corneille « faisait beaucoup d'aumônes au peuple » puis ajoute qu'en retour Corneille est « objet de bon témoignage » de la part des juifs (voir aussi v. 22). Rien n'est dit de plus. Le discours de Pierre (v. 35) ne reviendra pas non plus sur cette idée et l'expression *ὁ φοβούμενος αὐτὸν* sera alors donnée sans aucune autre précision. Or, c'est une chose d'être généreux envers les juifs (*ποιῶν ἐλεημοσύνας*), et pour cette raison, en être bien vu; c'en est une autre d'affirmer la participation de Corneille ou des membres de sa maison à la vie synagogale. Devant le manque d'évidence permettant d'affirmer le rattachement de Corneille à un groupe d'adhérents au judaïsme, il vaut mieux comprendre l'expression *φοβούμενος τὸν θεὸν*, non dans son sens technique, mais plutôt comme une référence à la manière dont Corneille ou toute autre personne se situe devant Dieu, en d'autres termes comme une référence à la piété personnelle¹⁰.

Quant à l'autre expression – « ceux qui pratiquent la justice » –, on doit, elle aussi, la comprendre à la lumière du contexte général de *Ac* 10. Ainsi, lorsqu'au verset 22, il est question de la « justice de Corneille » – on demeure ici dans la même famille sémantique *δίκαιος / ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* – on remarque que cette qualité personnelle du centurion est immédiatement suivie d'une double précision sur la manière dont celui-ci agit : il fait des aumônes et prie Dieu. Dans ce contexte, le lecteur est invité à comprendre le verset 35 du discours de la manière suivante : de toutes les nations, ceux qui pratiquent la justice, c'est-à-dire ceux qui, comme Corneille, font des aumônes et prient Dieu en tout temps, sont agréables à Dieu. On peut préciser davantage cette idée en rappelant que les deux réalités dont il est question – faire des aumônes et prier – constituent deux manières, parmi d'autres, de se positionner par rapport à certains personnages.

10. On trouve une conclusion semblable chez M. Wilcox lorsqu'il affirme : « The very strength of this description suggests that it is his personal quality of devotion and not his being a synagogue-adherent (if in fact he was) which Luke is seeking to stress », « The "God-Fearers" in *Acts* – A Reconsideration », p. 105, ainsi que dans M. DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ ? Observations sur trois passages des *Actes des Apôtres* », *Église et théologie*, vol. 28, n° 2, 1997, p. 165.

En effet, celui qui prie s'adresse à Dieu et se situe devant lui comme croyant. Tandis que celui qui fait des aumônes se situe davantage devant les autres, dont il s'efforce de soulager les misères. Dans un tel contexte, sont donc « agréables » à Dieu (v. 35) ceux qui, de toutes les nations, « pratiquent la justice et craignent Dieu », c'est-à-dire ceux qui parviennent à se situer d'une manière juste et droite autant devant les autres que devant Dieu.

Ainsi, le verset 35 prolonge l'affirmation faite en 10, 34 à propos de l'impartialité divine. Après avoir dit que Dieu ne fait pas « acception des personnes », Pierre dégage les implications qui découlent de cette affirmation, à savoir que « de toutes les nations, ceux qui craignent (Dieu) et pratiquent la justice lui sont agréables » (v. 35). Autant le verset 34 que le verset 35 comportent ainsi une nette tendance à l'ouverture : « Dieu ne fait pas acception des personnes [...] » (v. 34) et « de toutes les nations [...] » (v. 35). Dieu, semble-t-il, ne pose d'emblée aucune limite quant aux personnes qui peuvent entrer en relation avec lui. L'espace relationnel ainsi créé est on ne peut plus large, il vise ces « autres » de toutes races et de toutes cultures. Pour être « agréables » à Dieu, il n'est pas nécessaire d'appartenir ni à Israël, ni même à la jeune communauté chrétienne.

Si l'on considère les « silences » de *Actes* 10, 35, c'est-à-dire ce que le verset ne dit pas, on note immédiatement l'absence de référence christologique. Tout se joue entre Dieu, d'une part, et ceux qui, de toutes les nations, « pratiquent la justice et le craignent », d'autre part. Ces deux personnages sont, pour ainsi dire, mis immédiatement en présence l'un de l'autre, sans qu'aucune forme d'intermédiaire ou de médiation ne s'interpose entre eux. Les *φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* entrent directement en relation avec Dieu qui, en retour, les considère favorablement. Du point de vue de Dieu, on dira donc que celui-ci accepte non seulement d'entrer en relation avec des personnes provenant de toutes races et de toutes cultures (*ἐν παντί ἔθνει*), mais également de considérer favorablement des personnes qui n'ont jamais entendu parler de Jésus Christ et qui ne l'ont pas encore accueilli dans la foi. En d'autres termes, le critère qui rend des personnages « agréables » à Dieu n'est pas d'abord christologique, mais bien éthique – craindre Dieu et pratiquer la justice.

Et le Salut ?

Terminons par quelques mots sur une question importante, mais en même temps fort délicate, celle du Salut. Sur ce point, on doit signaler deux choses. Tout d'abord, dans le récit des événements de Césarée que Pierre fait devant l'Église de Jérusalem (11, 1-18), il précise que la parole transmise à Corneille et à sa maisonnée est une parole salvifique : *ὁς λαλήσει ῥήματα πρὸς σέ ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου* (11, 14)¹¹. Or, l'emploi du verbe *σώζω* n'est pas sans soulever la question suivante : quelles sont ces paroles qui doivent apporter le salut à Corneille et aux siens ? D'où une seconde remarque qui se veut une tentative de réponse : ces paroles de Salut sont celles du discours d'évangélisation prononcé par Pierre en 10, 34-43. Mais si tel est le cas, une nouvelle question surgit alors : de quoi Pierre parle-t-il dans son discours ? Une analyse plus détaillée de celui-ci permettrait de montrer que les paroles de Pierre portent notamment sur les personnages de Dieu et de Jésus. D'où il faut comprendre que les paroles qui apportent le Salut s'identifient avec l'ensemble du discours, et conséquemment, avec le contenu théologique (Dieu) et christologique (Jésus) qu'il développe.

Partant de ce qui vient d'être énoncé, il semble possible de faire un pas de plus. Si *l'ensemble* du discours constitue une parole de Dieu qui apporte le Salut, alors on doit admettre que les versets 34-35, qui ouvrent ce discours, transmettent eux aussi des paroles dont la portée est salvifique. Ces versets portent sur la relation ou la communication positive qui se noue entre Dieu, d'une part, et ceux « qui le craignent et pratiquent la justice », d'autre part. On peut donc se demander si le fait que Dieu considère comme « agréables » (*δεκτὸς*) des personnes qui, de toutes nations, le craignent et pratiquent la justice, – et ce, sans aucune référence explicite à Jésus Christ – ne signifie pas que ces personnes sont déjà engagées, sans que cela ne soit dit explicitement, sur la voie du Salut ? En d'autres termes, si les versets 34-35 du discours font partie des paroles par lesquelles Corneille sera sauvé (11, 14), il faut alors admettre que tout être humain qui « pratique la justice et craint Dieu », et qui, en retour, est considéré favorablement par Dieu, participe déjà, d'une certaine manière, à la réalité du Salut.

11. Littéralement : « [Pierre] te dira des paroles par lesquelles tu seras sauvé toi et toute ta maison. »

Que cette réalité du Salut ne soit pas encore consommée et que son plein achèvement implique l'accueil de tout ce que Dieu fait en Jésus Christ, la suite du discours le montre à l'évidence. Dans la perspective de l'auteur des *Actes*, le fait d'être considéré favorablement par Dieu ne constitue pas le *terminus ad quem* de la relation que l'être humain est appelé à nouer avec Dieu et qu'à ce chapitre Jésus Christ apporte du neuf. Toutefois, l'important ici semble d'admettre que ce Salut existe déjà, et qu'il est en cours de réalisation pour tous ceux qui, peu importent leur origine, leur race, leur culture, leurs croyances ou leur religion, se situent positivement devant Dieu (v. 35). Est-ce à dire qu'il y a plusieurs manières de comprendre le Salut? Ou alors, que ce terme comporte différents « niveaux » de sens qui se superposent et se complètent les uns les autres¹²?

En somme, même une lecture superficielle de *Actes* 10 permet de porter au langage quelques-unes des caractéristiques importantes qui découlent de la rencontre de l'« autre ». En acceptant de se rendre chez Corneille, l'apôtre Pierre franchit d'abord une frontière qu'il était, jusque-là, interdit, sinon fort mal venu de dépasser. Cette rencontre conduit à faire des gestes concrets où l'« autre » se voit sérieusement pris en considération (se rendre physiquement chez lui (v. 23-24), demeurer sous son toit (v. 25.48), prendre le temps de l'écouter (v. 20-23 et 29-33), lui parler (v. 34-43, etc.). L'expérience personnelle de Pierre et la relecture qu'il en fait (la vision des animaux, v. 9-16) de même que la rencontre de l'« autre » proprement dite (les émissaires de Corneille, puis Corneille lui-même ainsi que sa maisonnée) conduisent Pierre à dégager un trait positif et largement inconnu de la figure de Dieu en lequel il croit. Ce dernier est « impartial » (v. 34) et refuse, d'emblée, que soient dressées des barrières entre lui et les êtres humains. Conséquemment, la relation positive qui se noue entre ce Dieu et les représentants de « toutes les nations » (v. 35) laisse entendre que les personnes – en dehors d'un cadre religieux très précis et sans qu'il soit encore question d'appartenance explicite à une confession particulière –

12. Position retenue par M. Dumais au terme d'une analyse du discours de Pierre à Césarée : « Toutefois, la réalité du salut en Luc-Actes comporte de multiples aspects », « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? », p. 168. On trouve une position assez semblable chez J. Delorme : « En quoi consiste "être sauvé" et "le salut"? Ces mots ne donnent pas lieu à une explication détaillée », « Le Salut dans les Évangiles synoptiques et les *Actes des Apôtres* », J. BRIEND, E. COTHENET (dir.), *Dictionnaire de la Bible Supplément*, vol. 11, fascicule 62, Paris, Letouzey & Ané, 1988, col. 669.

se trouvent déjà engagées dans une voie de Salut. Enfin, si le centurion et sa maisonnée sortent différents de leur rencontre avec le pêcheur de Galilée, la réciproque n'est pas moins vraie. Au contraire, la rencontre de l'« autre » change la manière de penser, de se comporter et d'entrer en relation que Pierre avait défendue jusqu'alors.

Paul à Lystre (*Ac 14*)

Le discours de tous les malaises

Lorsque Paul se rend à Lystre en compagnie de Barnabé (14, 7-20a), le lecteur des *Actes* découvre que, pour la toute première fois, l'ancien pharisien zéléateur de la Loi s'adresse à une population composée exclusivement de non-juifs. Cette péricope, qui comporte trois temps forts, se présente de la manière suivante. Tout d'abord, le récit de la guérison d'un infirme de naissance (14, 8-14), puis un bref discours d'évangélisation prononcé par Paul (v. 15-18), et enfin, une tentative de lapidation de l'apôtre (v. 19-20a).

On observe que le texte de *Actes* 14, 7-20a, et en particulier le petit discours qu'il comporte, a été peu étudié par les exégètes¹³ – surtout si l'on prend en considération l'abondante documentation qui existe autant sur le discours de Pierre chez Corneille (*Ac 10*) que sur celui prononcé par Paul à l'aréopage d'Athènes (*Ac 17*) – au point où nous n'hésitons pas à qualifier cet épisode d'« enfant mal aimé » de la littérature lucanienne. Ce peu d'« amour » s'explique sans doute par de nombreux facteurs, mais il semble bien qu'une majorité de spécialistes éprouvent un malaise devant ce texte, malaise qui n'est pas sans lien avec la thématique abordée dans ce congrès. En effet, en supposant qu'un chrétien entre en dialogue avec cet « autre » qui appartient à une religion ou à une tradition religieuse dont les représentants n'ont peut-être même jamais entendu parler de Jésus Christ, *comment et sur quelle base* la relation va-t-elle se nouer ? Or, c'est une situation

13. C. DIONNE, « L'épisode de Lystre (*Ac 14, 7-20a*) : une analyse narrative », *Science et Esprit*, n° 57, 2005, p. 5-33; C. DIONNE, « La figure narrative de Dieu dans le discours à Lystre (*Ac 14, 15-17*) », *Ibid.*, p. 101-124. On trouvera aussi des repères bibliographiques (articles, études et monographies) pour une étude plus poussée de *Actes* 14, 7-20a dans : C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens*, p. 314-315.

très semblable qui se présente à Lystre dans la mesure où le discours prononcé par Paul ne comporte aucun référent christologique. Pour les Lycaoniens, la Bonne Nouvelle que vient leur annoncer Paul consiste essentiellement à se détourner « des choses vaines » (*ματαιίων*) pour ensuite « se tourner vers le Dieu vivant (*θεὸν ζῶντα*) qui a créé le ciel et la terre [...] » (14, 15) et qui a manifesté sa « bienveillance » (*ἀγαθοουργῶν*) en envoyant aux hommes « saisons fertiles, pluie, nourriture et joie » (v. 17). Le contenu du discours de Paul est donc essentiellement théologal, et encore d'une théologie très différente de celle que l'on rencontre dans le discours qu'il prononce à la synagogue d'Antioche de Pisidie. À cette occasion, celui-ci s'adresse à un auditoire composé surtout de juifs, et sa manière de parler de Dieu est ajustée à un tel auditoire. En effet, la théologie de Paul fait alors largement appel au vocabulaire et aux catégories de l'Ancien Testament et renvoie à plusieurs épisodes de la Première Alliance. De plus, la part christologique de ces discours est considérable¹⁴.

Le caractère théologal du discours aux Lycaoniens a été diversement interprété. Pour certains, l'annonce faite par Paul serait « inachevée¹⁵ » ou encore elle ne serait qu'une « ébauche¹⁶ » de la Bonne Nouvelle. Mais si tel est le cas, on doit alors expliquer comment l'ensemble du ministère de Paul et Barnabé dans les villes de Lystre et Derbé est présenté sans aucune équivoque par le narrateur des *Actes* comme une « annonce de la Bonne Nouvelle » (*κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν*, v. 7). De plus, si les paroles de Paul ne sont qu'une « ébauche » de l'Évangile, il faut également expliquer pourquoi l'apôtre, à l'intérieur

14. Parmi l'abondante documentation sur le discours à Antioche, on pourra lire entre autres choses : C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens*, p. 195-253; M. F.-J. BUSS, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im pisdischen Antiochien : Analyse von Apg 13, 16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit des Paulusrede*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1980; M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13, 16-41)*, Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin, coll. « Recherches », n° 16, Théologie, 1976; O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 184-211; O. FLICHY, « Inscrire la nouveauté dans la continuité. Le discours de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac 13, 16-41) », E. STEFFEK, Y. BOURQUIN (dir.), *Raconter, interpréter, annoncer*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible », n° 47, 2003, p. 260-272.

15. S. LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystre (*Actes* 14, 15-17) », J. DORÉ, C. THEOBALD, (dir.), *Penser la foi : Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf/Assas Éditions, 1993, p. 127; L. LEGRAND, « Aratos est-il aussi parmi les prophètes? », *La Vie de la Parole : de l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique biblique offertes à Pierre Grelot*, Département des études bibliques de l'Institut catholique de Paris, Paris, Desclée, 1987, p. 244.

16. S. LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystre (*Actes* 14, 15-17) », p. 127.

même de son discours, qualifie de « Bonne Nouvelle » (*εὐαγγελιζόμενοι*, v. 15)¹⁷ le message qu'il adresse aux « autres » qui viennent de croiser sa route.

Comme dans tout acte de lecture, les présupposés du lecteur – fût-il exégète – jouent nécessairement. Il est certain que si, d'emblée, on décide que l'annonce de l'Évangile doit toujours, partout et en toute circonstance comporter obligatoirement une dimension christologique, le discours à Lystra devient pour le moins problématique. Pourtant, ni le narrateur au verset 7 ni Paul au verset 15 n'utilisent de formules ambiguës ou alambiquées. Dans les deux cas, c'est de l'« annonce de la Bonne Nouvelle » et de « la Bonne Nouvelle » tout court dont il est question. Nulle part il n'est question de « demi » Bonne Nouvelle, d'Évangile tronqué ou d'ersatz évangélique. Le petit discours adressé aux Lycaoniens, quoique plus bref, est tout de même d'« évangélisation » au même titre que ceux prononcés à la Pentecôte (2, 14-39), au temple de Jérusalem (3, 11-26), chez le centurion Corneille (10, 34-43) ou à Antioche de Pisidie (13, 16-41).

Concernant ce point précis, on peut se demander si, par analogie, le terme *εὐαγγέλιον* et ses dérivés ne fonctionnent pas à la manière du verbe *σφίζω*, dont nous avons parlé précédemment, c'est-à-dire qu'il recoupe divers niveaux de sens qui se complètent les uns les autres ? Pointe dans cette direction le fait que dans les *Actes des Apôtres*, l'expression « annoncer la Bonne Nouvelle » est une formule qui est loin d'être univoque. Trop souvent, on réduit le sens de la formule « annoncer la Bonne Nouvelle » à sa seule portée christologique (*Ac* 5, 42; 8, 35; 11, 20) et on oublie que, dans les *Actes*, le verbe *εὐαγγελίζω*¹⁸ et le nom *εὐαγγέλιον*¹⁹ s'appliquent aussi à Dieu. Des expressions comme la « Bonne Nouvelle de l'accomplissement, par Dieu, de la promesse faite aux Pères » (13, 32), « la Bonne Nouvelle de la conversion au Dieu vivant et créateur » (14, 15) et la « Bonne Nouvelle de la grâce de Dieu » (20, 24) témoignent de l'existence de cet Évangile dont Dieu est l'objet.

17. Le verbe *εὐαγγελίζω* est typiquement lucanien. Il apparaît 15 fois dans les *Actes* et 10 fois dans le troisième évangile contre un seul emploi dans Matthieu et aucun dans Marc et Jean.

18. *Ac* 5, 42; 8, 4; 8, 12; 8, 25; 8, 35; 8, 40; 10, 36; 11, 20; 13, 32; 14, 7; 14, 15; 14, 21; 15, 35; 16, 10; 17, 18.

19. *Ac* 15, 7; 20, 24.

Des considérations précédentes, nous retenons, en conclusion, les deux points suivants. Tout d'abord, le discours de Paul adressé aux Lycaoniens diffère profondément des autres discours d'évangélisation prononcés devant des auditoires composés majoritairement de juifs ou de sympathisants juifs. Placé devant une foule où ne se retrouvent que des représentants des nations, Paul ajuste son langage. Mieux encore, il utilise un langage religieux que le lecteur ne lui connaissait pas encore, et qui n'est rien moins qu'inédit. Renonçant aux catégories bibliques qu'il a largement utilisées dans le discours à Antioche de Pisidie, Paul entreprend ici de faire du neuf, d'« inventer » un langage qui lui permettra de rejoindre et d'être compris de ses « autres » qui n'ont jamais entendu parler ni du Dieu d'« Abraham, d'Isaac et de Jacob » ni de ce « Jésus de Nazareth mort pour nos péchés ». Nous retenons ensuite que l'annonce exclusivement théologique du discours de Ac 14, n'en constitue pas moins une authentique annonce de la Bonne Nouvelle et non un message de seconde zone, adressé à des croyants – fussent-ils païens – que l'on considérerait justement de seconde zone.

Qui est ce Dieu que Paul annonce aux Lycaoniens ?

Avant de s'arrêter plus longuement au discours de Paul proprement dit, il est nécessaire de rappeler les *circonstances* qui l'ont conduit à s'adresser aux Lycaoniens. Celles-ci tiennent en une phrase : après qu'un infirme de naissance eut été guéri par Paul (v. 8-10), les foules, témoins de l'événement, entendent offrir un sacrifice en l'honneur de l'apôtre et de son compagnon (v. 13). Dans l'esprit des Lycaoniens, si l'infirme a pu être guéri, c'est parce que Paul et Barnabé sont assimilés aux dieux du panthéon grec, Zeus dans le cas de Barnabé, et Hermès dans le cas de Paul (v. 12). En somme, le premier discours aux nations que présentent les *Actes des Apôtres* entend corriger la mauvaise interprétation que les gens de Lystre donnent à la guérison de l'infirme. Le lecteur se trouve ainsi alerté sur le fait que la guérison ou le miracle est en lui-même ambigu. Il s'agit d'un *signe* qui peut être interprété de plus d'une manière²⁰.

20. Il n'est pas interdit, bien au contraire, de voir dans la réaction des Lycaoniens un rappel des événements qui avaient entouré la comparution de Pierre et Jean devant les autorités religieuses d'Israël (4, 1-22). On se souviendra qu'il était alors question des suites à donner à la guérison, par Pierre, de l'infirme assis à l'entrée du Temple (3, 1-10). Dans ce dernier cas, la guérison était expressément qualifiée de *σημείον*

Nous choisissons – presque à regret – de passer sous silence la première affirmation du discours de Paul qui invite les populations de Lystre à se tourner (*ἐπιστρέφειν*) vers le Dieu vivant qui a créé toutes choses (*ὁς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, v. 15b)²¹. Nous préférons nous arrêter à ce qui semble plus pertinent en regard de la question du dialogue interreligieux. En effet, le verset 16 apprend au lecteur comment « dans les générations passées [Dieu] a permis à toutes les nations de suivre leurs voies ».

En donnant aux êtres humains la possibilité de « suivre leurs voies », ceux-ci apparaissent d'abord comme des personnages qui ont *la capacité de chercher* parmi plusieurs « voies » possibles. De cette affirmation découle également *la capacité de choisir* l'une ou l'autre de ces « voies ». Enfin, cette double capacité de *chercher* et de *choisir* implique *la liberté*. L'être humain apparaît ainsi comme une créature *libre* qui *cherche* et qui *choisit*, et cette triple capacité lui est donnée par Dieu puisque c'est lui qui, au départ, « permet de suivre » (*εἴλασεν*) diverses « voies ». Précisons enfin que le verset 16 ne vise pas tant à attribuer ces trois traits – *liberté*, capacité de *chercher* et de *choisir* – aux personnes prises individuellement, mais bien aux êtres humains considérés comme une entité collective, c'est-à-dire les « nations » (*τὰ ἔθνη*).

La présence du verbe *ἔλω* (laisser, laisser aller, permettre, etc.) ne doit cependant pas conduire à une méprise quant au sens que possède ce terme dans les *Actes*²². Celui-ci n'a rien de négatif, comme si, dans un premier temps, Dieu avait permis aux nations de s'égarer ou de se fourvoyer. D'un certain point de vue, le sens de *ἔλω* s'apparente à celui du verbe *δεῖ* que l'on retrouve fréquemment dans l'évangile de Luc

(« En effet, ils sont bien les auteurs d'un *signe* : la chose est manifeste » (4, 16). Or, dans cette péripécie, la controverse entre Pierre et les chefs religieux porte précisément sur l'interprétation du signe-guérison. Pour Pierre, le *σημεῖον* pointe résolument en direction de Jésus : c'est grâce « au nom de Jésus Christ le Nazaréen [...] que Dieu a réveillé d'entre les morts [...] que [l'infirme] se présente devant vous bien portant » (4, 10). Mais telle est justement l'interprétation du signe que les autorités religieuses contestent. Elles choisissent plutôt d'imposer le silence aux deux apôtres (v. 18), confirmant leur non-réception de l'interprétation du « signe » que Pierre vient de donner.

21. Voir la lecture que je fais de ce verset dans : C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens*, p. 346-356.
22. Ce verbe qui n'apparaît en tout que 11 fois dans le Nouveau Testament (trois fois dans les évangiles : *Mt* 24, 43 ; *Lc* 4, 41 ; 22, 51, et une seule fois dans le corpus paulinien : *1 Co* 10, 13), revient pourtant 7 fois dans les *Actes*.

et les *Actes*²³ et qui est également utilisé pour montrer comment l'action d'un personnage ou un événement décrit dans le récit fait partie du plan de Dieu.

Mais, que permet Dieu exactement ? Il permet aux nations de suivre « leurs voies », ce qui revient à dire que Dieu est *respectueux* des choix de ses créatures. Le discours ne présente nullement un Dieu qui réagirait de manière négative devant les nations qui s'engageraient éventuellement dans des « voies » hasardeuses. Dès lors, il faut, semble-t-il, se garder de lire le verset 16 à la lumière de la théorie des « deux voies », dont il est maintes fois question dans le Premier Testament et dans les textes de Qumran²⁴. On peut penser que c'est l'influence de la théorie des deux voies qui a conduit certains auteurs à entendre de manière négative le terme *ὁδός* présent en *Actes* 14, 16, au point d'y voir une référence à Dieu qui laisserait aux nations la possibilité « de vivre dans le péché²⁵ ». Force est d'admettre pourtant que le discours de Paul ne présente pas une telle vision des choses. Jamais l'apôtre ne fait référence à deux types de comportements antagonistes, et le discours ne présente nullement un parallélisme antithétique qui opposerait les *ὁδοὺς ζωῆς* aux *ὁδοὺς νεκρῶν*. D'ailleurs, le terme *ὁδός* est donné

-
23. Voir entre autres : *Ac* 1, 6.21; 3, 21; 4, 12; 5, 29; 9, 6.16; 14, 22; 16, 30; 17, 3; 19, 21; 20, 35; 23, 11; 24, 19; 25, 10; 26, 9; 27, 24. C. H. COSGROVE, « The Divine δεῖ in Luke-Acts », *Novum Testamentum*, n°26, 1984, p. 168-190; E. FASCHER, « Theologische Beobachtungen zu « δεῖ », W. ELTESTER (dir.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1954, p. 228-254; W. GRUNDMANN, « δεῖ », G. KITTEL, (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen testament*, volume II, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1967, p. 21-25.
24. *1 QS* 4, 22; 8, 10.18.21; 9, 5.9.17-18; 10, 21; 11, 11; *1 QM* 14, 7; *1 QH* 1, 36; *1 QS*a 1, 28. Suivant cette théorie, il existe deux façons de se conduire ou, si l'on préfère, deux chemins entre lesquels l'être humain a la possibilité de choisir : le bon et le mauvais (*Ps* 1, 6; *Pr* 4, 18; 12, 28). Le « bon chemin » est celui qui est droit et parfait (*1 S* 12, 23; *Ps* 101, 2.6), il consiste à pratiquer la justice (*Pr* 8, 20; 12, 28) et à agir selon la vérité (*Ps* 119, 30; *Tb* 1, 3). Dans les écrits sapientiaux, ce chemin est celui de la vie (*Pr* 2, 19; 5, 6; 6, 23; 15, 24). Parallèlement, le « mauvais chemin » est celui que suivent les pécheurs, les insensés et les méchants (*Pr* 4, 14.19; 12, 15; *Ps* 1, 1; 1, 6; *Si* 21, 10). Cette « voie » mène à la perdition et à la mort (*Ps* 1, 6; *Pr* 12, 28).
25. « All through the ages God was fully aware of what they [the nations] were doing, but *he permitted them to live in sin*. Paul implies that the Gentiles did not fulfill God's commands », S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Baker, coll. « New Testament Commentary », 1990, p. 517. (C'est nous qui soulignons.) Voir également J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* New York, Doubleday, coll. « The Anchor Bible », n°31, 1998, p. 532; S. LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystré (*Actes* 14, 15-17) », p. 132-133). On trouvera la position contraire – c'est-à-dire une lecture positive du verset 16 – chez : W. J. LARKIN, *Acts*. Intersivarsity Press New Testament Commentary, Downers Grove, Intersivarsity Press, 1995, p. 214.

ici sans aucune autre forme de précision et sans qu'aucun qualificatif ne vienne en préciser la nature (chemin tortueux, de mort, de perdition, des insensés, des pécheurs, etc.)

Vu sous cet angle, il apparaît plus sûr de chercher à comprendre le sens du terme *ὁδός* en 14, 16 en tenant compte de la manière dont il est employé dans l'ensemble des *Actes*, où il revêt d'ailleurs un sens technique. Le « chemin », ou mieux encore la « voie », est utilisé pour désigner trois réalités distinctes, mais solidaires, et dont le sens demeure toujours positif. La voie vise tantôt l'*enseignement* de l'Évangile proprement dit, tantôt encore l'*agir* ou le *comportement* chrétien qui se situe dans la ligne de ce même Évangile, tantôt enfin il est une manière de désigner la communauté chrétienne²⁶.

Ainsi, tant le verbe *ἐάω* que le substantif *ὁδός* acquièrent, dans le livre des *Actes*, un sens globalement positif²⁷. À moins d'indication contraire, il semble que c'est *ce sens* qui doit également prévaloir lorsqu'il s'agit d'interpréter *Actes* 14, 16. Ainsi, doit-on comprendre que, dans les *générations passées*, Dieu a laissé aux nations la possibilité de découvrir, d'expérimenter et de choisir librement leurs propres manières de vivre, de voir et de penser la réalité. Ces « chemins » ont été ce par quoi les nations ont réglé leur conduite et, tout en reconnaissant qu'ils n'étaient pas exempts de tâtonnements ou d'erreurs, ces chemins comportaient néanmoins des éléments positifs qui ont permis aux peuples de grandir et de se développer. Lu de manière positive, le verset 16 montre que Dieu n'était ni opposé ni même étranger à l'effort des peuples cherchant des chemins de vie et s'efforçant de régler leur conduite d'après ces mêmes chemins. Le *θεός ζῶντα* ne s'est donc pas contenté de créer l'univers et « tout ce qui s'y trouve » (v. 15), mais tout au long de l'histoire, il a également été *présent* à la quête de sens entreprise par les peuples et les nations. Sans forcer le texte, on peut penser que, dans un contexte

26. D. W. MICHAELIS, « *ὁδός* », dans G. KITTEL, (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen testament*, volume V, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1971, p. 65-95. Voir aussi : S. V. McCASLAND, « The Way », *Journal of Biblical Literature*, n° 77, 1958, p. 222-230 ; G. WINGREN, « Weg, Wanderlung und verwandte Begriffe », *Studia Theologica*, n° 3, 1950, p. 111-123.

27. M. DUMAIS, « Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? », p. 173.

religieux, les diverses « voies » empruntées par les nations étaient porteuses d'expériences spirituelles authentiques sans pour autant nier que ces expériences comportaient des limites. L'ensemble de l'épisode de Lystre vient d'ailleurs confirmer cette intuition. En effet, si les Lycaoniens n'ont pas évité le piège de l'idolâtrie, il n'en demeure pas moins que c'est leur expérience religieuse qui leur a permis d'être ouverts et réceptifs à la dimension transcendante de la réalité, et conséquemment, d'entendre le message que Paul voulait leur transmettre. Si les Lycaoniens n'avaient eu aucune forme d'expérience religieuse – marquée par le polythéisme, la divinisation des forces de la nature, l'offrande de sacrifice, etc. – on pourrait se demander comment le message théo-logique de Paul à propos d'un Dieu vivant, créateur de toutes choses et présent dans l'histoire humaine aurait pu être entendu de ses auditeurs.

Un Dieu bienveillant

Le verset 17 marque la fin du discours de Paul et du message qu'il entend transmettre aux Lycaoniens à propos de Dieu. On a vu précédemment qu'une lecture positive du verset 16 était plus que possible. Pourtant, la manière dont débute le verset 17 pourrait laisser croire le contraire. En effet, le dernier verset du discours est introduit par la conjonction adverbiale de subordination *καίτοι* dont la traduction française s'avère difficile²⁸. Très souvent, cette conjonction introduit une proposition ou une phrase adversative, et dans ce cas, elle est rendue par des expressions comme « quoique », « bien que », « pourtant », « mais », « cependant²⁹ ». Si l'on choisit de traduire *καίτοι* de cette manière, le verset 16 prend alors un sens résolument négatif, tandis que le verset 17 en constitue le pendant positif : Dieu a laissé les nations « suivre leurs voies [...] » – affirmation négative – *bien qu'il* « n'a pas manqué de se rendre témoignage [...] » – affirmation positive. Notons que les deux

28. Tâche d'autant moins aisée que cette conjonction est très peu employée dans le Nouveau Testament. Hormis *Ac* 14, 17, on n'en retrouve qu'un seul autre emploi, en *He* 4, 3 : « [...] εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων ».

29. M. CARREZ, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 2^e édition, Paris, Société biblique française, 1980, p. 129.

principales traductions françaises de la Bible vont dans ce sens³⁰. Cependant le sens de *καίτοι* est loin d'être toujours adversatif. Dans certains cas, la conjonction sert plutôt à renforcer la proposition précédente, non à marquer une opposition. *Καίτοι* doit alors être traduit par « et en effet », « qui plus est », « de plus³¹ », « certes », « et en vérité³² ». D'où la question suivante : la proposition du verset 17 est-elle nécessairement adversative ou ne vient-elle pas tout simplement corroborer et renforcer ce qui a été affirmé au verset précédent ? Si tel est le cas, il faut alors comprendre les versets 16-17 de la manière suivante : « dans les générations passées, Dieu a laissé les nations suivre leurs voies. *Qui plus est* (*καίτοι*), il n'a pas manqué de se rendre témoignage par ses bienfaits [...] ».

Pris comme un tout, le verset 17 révèle un Dieu dont le degré d'engagement vis-à-vis de ses créatures est toujours plus élevé. En effet, le Dieu vivant n'a pas seulement créé l'univers pour ensuite laisser les nations se débrouiller seules (v. 15). Il ne s'est pas non plus contenté d'être présent à la quête de sens de tous ces peuples qui cherchent des « chemins » de vie (v. 16). Il a fait beaucoup plus en s'engageant à agir positivement envers les hommes. Dieu apparaît comme un personnage *bon* qui accomplit de *bonnes œuvres* envers les nations. D'ailleurs, le terme pour qualifier l'action de Dieu est loin d'être neutre puisque ce dernier est présenté comme un « faiseur de bien³³ » (*ἀγαθοουργῶν*).

30. Dans la *Traduction œcuménique de la Bible* : « sans manquer pourtant de leur témoigner sa bienfaisance [...] ». Dans la *Bible de Jérusalem* : « il n'a pas manqué pour autant de se rendre témoignage par ses bienfaits [...] ». De plus, *La Nouvelle traduction de la Bible* (Bayard/Mediaspaul, 2001) a également conservé le sens adversatif : « Mais il n'a pas négligé de leur témoigner de la bienveillance [...] ». Quant aux traductions anglaises, elles proposent également de maintenir le sens adversatif. Tel est le cas du moins de l'*American Standard Version* et de la *New Revised Standard Version* qui toutes deux rendent *καίτοι* par « yet » : « And yet He left not himself without witness » (ASV); « yet he has not left himself without a witness » (NRSV). La *Jerusalem Bible* va dans le même sens : « but even then he did not leave you without evidence of himself ».

31. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 860.

32. F.-A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1001.

33. Il est intéressant de noter que l'unique autre occurrence de *ἀγαθοεργέω*, en *1 Tm* 6, 18, est utilisée par l'auteur de la lettre pour inviter les personnes riches (*πλουσίοις*) « à faire le bien » (*ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς, εὐμεταδότους εἶναι, κοινωνικοῦς*). Mais plus intéressant encore est le fait que cette invitation est précédée d'une affirmation théologique qui, bien qu'exprimée en des termes différents de ceux de *Actes* 14, 17, vise la bonté de Dieu « qui dispense tous les biens en abondance (litt. : richement *πλουσίοις*) pour que nous en ayons la jouissance » (*1 Tm* 6, 17).

Cela dit, les bienfaits de Dieu, tels que décrits par Paul, se présentent sous la forme de deux propositions comportant chacune un verbe à la forme participiale : *donner* et *comblé*. Or, si le verbe *ἐμπίπλημι* n'apparaît qu'une seule fois dans les *Actes*, en l'occurrence en 14, 17, tel n'est pas le cas du verbe *δίδωμι*. On observe que, sur les 34 emplois attestés dans les *Actes*, le verbe « donner » revient fréquemment dans les discours d'évangélisation, et plus intéressant encore, Dieu en est massivement le sujet. À vingt reprises, celui-ci est présenté comme un personnage qui « donne » quelque chose tantôt à Jésus, tantôt à Israël, tantôt encore aux Gentils.

Si l'on examine maintenant les compléments de chacun des deux verbes du verset 17, on observe une progression pour le moins intéressante. Dans un premier temps, le dernier verset du discours montre que Dieu « dispense » pluies et saisons fertiles. En intervenant ainsi dans le cours de la nature, Dieu fournit aux Lycaoniens ce qu'on pourrait appeler le *cadre général* qui permet à ces populations de vivre. La manière dont débute le verset 17 ne peut, semble-t-il, être comprise autrement que dans un contexte agricole puisque les pluies³⁴ et les saisons fertiles – littéralement : « porteuses de fruit » (*καρποφόρος*) – constituent les deux conditions pour que la terre produise ce qui est nécessaire à la croissance de la vie humaine dans ses dimensions biologiques. Si l'une ou l'autre de ces deux réalités venait à faire défaut, ce serait la survie non seulement des Lycaoniens, mais celle de toute l'espèce humaine qui serait menacée³⁵.

Les bienfaits de Dieu ne se limitent pourtant pas à fournir un cadre général qui rende possible la survie des Lycaoniens. Le Dieu vivant va beaucoup plus loin en comblant (*ἐμπιπλῶν*) les cœurs de nourriture et de bonheur. De prime abord, la première partie de l'affirmation a de quoi laisser perplexe. Comment des « cœurs » (*καρδία*) peuvent-ils

34. L'emploi du pluriel plutôt que du singulier (ὕετός) semble se rapporter aux saisons pluvieuses et saisonnières (S. LÉGASSE, « Le discours de Paul à Lystré (Ac 14, 15-17) », p. 133).

35. Suspendant un instant l'approche synchronique pour laquelle nous avons opté, on remarque que l'affirmation de Paul est particulièrement bien adaptée à la situation des gens de Lystré. Des recherches archéologiques ont en effet démontré que la réalité démographique de cette région était massivement composée d'une population agricole dont la vie religieuse même était marquée par des mythes agraires. Voir : J. TAYLOR et M.-É. BOISMARD, *Les Actes des deux apôtres. Tome V. Commentaire historique (Ac 9, 1-18, 22)*, Paris, Lecoffre J. Gabalda, coll. « Études bibliques », nouvelle série, n° 23, 1994, p. 183.

être comblés de nourriture (*τροφή*) ? Diverses solutions ont été proposées et la plus souvent retenue consiste à affirmer tout simplement que la tournure utilisée par Luc est elliptique³⁶. Sans exclure cette solution, il nous apparaît toutefois plus pertinent de comprendre le sens de l'affirmation en tenant compte de la signification habituelle que possède le mot « *καρδίᾳ* » dans l'Écriture, signification du reste beaucoup plus large que celle que nous lui attribuons aujourd'hui. Or, dans la mentalité biblique, le sens du mot « cœur » est beaucoup plus large. En fait, on peut dire qu'il désigne toute la personnalité « consciente, intelligente et libre de l'être humain³⁷ ». Lorsqu'elle parle du cœur, la Bible entend désigner *toute la personne*, non seulement le siège des émotions et de l'affectivité, mais aussi de l'intelligence et des pensées, de la vie morale et religieuse, des souvenirs, de la mémoire, de la volonté et même de la vie physique³⁸. Vu sous cet angle, on comprendra l'expression « *ἐμπιπλῶν [...] τὰς καρδίας ὑμῶν* », employée au verset 17, de la manière suivante : le Dieu bienfaisant comble *toute la personne* – dans ce cas-ci les populations de Lystre – dans ses dimensions constitutives en lui donnant nourriture et joie. Pour reprendre un vocabulaire actuellement en vogue, on peut dire que l'approche de Dieu vis-à-vis des êtres humains est une approche holistique. D'ailleurs, la référence à la *τροφή* et à la *εὐφροσύνης* traduit bien l'idée selon laquelle Dieu se préoccupe de l'ensemble des besoins des Lycaoniens. En premier lieu, il se soucie de l'un des besoins primaires ou vitaux de l'être humain en donnant la nourriture nécessaire à la croissance et au développement de la vie. Considérant que la non-satisfaction d'un besoin primaire risque de mettre en danger la santé et la vie d'une personne, il n'est pas étonnant de voir le *θεὸν ζῶντα* agir de manière parfaitement cohérente par rapport à ce qu'il est : il est le *vivant* qui donne aux humains ce qu'il faut pour *vivre*. Puis, dans un second temps, et au-delà de la question de la subsistance, Dieu se préoccupe

36. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, p. 532. Une autre solution possible, mais qui ne nous semble pas s'accorder au texte, consiste à comprendre que c'est *parce que* Dieu donne la nourriture qu'il provoque alors nécessairement la joie du cœur (S. LÉGASSE, *op. cit.*, p. 134, note 37). Cette lecture nous semble trop restrictive puisque rien dans le texte n'indique que la joie serait limitée au don de la nourriture.

37. P. MOURLON BEERNAERT, *Cœur – langue – mains dans la Bible. Un langage sur l'homme*, Paris, Cerf, coll. « Cahiers Évangile », n° 46, 1983, p. 8. Pour une présentation plus détaillée : F. BAUMGÄRTEL et J. BEHM, « *καρδίᾳ* », G. KITTEL, (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen testament*, Volume III, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1969, p. 609-611.

38. *Is* 65, 14; *Dt* 20, 3; *Jn* 14, 1; 16, 6; *1 R* 8, 17; *Is* 10, 7; *2 Co* 9, 7, etc.

de combler un autre besoin, plus subjectif sans doute, mais non moins important, celui de la joie. L'ordre dans lequel apparaissent ces besoins est révélateur, d'abord la nourriture, ensuite la joie. Point de joie possible en effet quand les besoins primaires de subsistance ne sont pas comblés. De plus, on remarque que la référence à la joie entraîne ici un changement de registre. Jusque-là, les bienfaits de Dieu envers les Lycaoniens se traduisaient par des réalités extérieures à l'être humain – pluie, saisons, nourriture – alors que maintenant, il est question d'une réalité intérieure, pour ne pas dire intime. Dans la joie éprouvée dans le cœur des personnes, Dieu est non seulement présent, mais il est désigné comme celui qui en est la source.

En conclusion, que doit-on retenir de cette rencontre de l'« autre » faite par Paul lorsqu'il traverse le territoire lycaonien ? Dans un premier temps, on doit prendre en compte le fait que l'apôtre se situe devant ces « autres » issus de la gentilité en faisant preuve du même sérieux et du même respect que lorsqu'il s'adresse à des juifs, ceux d'Antioche de Pisidie par exemple. Le Paul des *Actes* n'est jamais présenté comme un personnage qui userait d'un double langage et d'un double standard, à savoir transmettre un authentique *εὐαγγέλιον* aux personnes issues du monde juif et transmettre une version diluée et imparfaite de ce même Évangile à celles qui seraient issues de la culture gréco-romaine. Comme dans le cas de tous les autres discours d'évangélisation des *Actes*, le message que Paul entend transmettre aux populations de Lystre est l'Évangile, ni plus ni moins. Deuxièmement, on retiendra que Paul sait s'ajuster à l'« autre » qui est devant lui. Pour entrer en relation avec les Lycaoniens, il accepte d'aller sur leur terrain et d'utiliser un vocabulaire et des catégories susceptibles d'être comprises et de trouver un écho favorable chez ses auditeurs. Que lui aurait-il servi d'épiloguer sur le Messie Jésus, annoncé par les prophètes et mort pour les péchés ? Un tel discours – pour vrai qu'il soit – n'aurait pu que sonner creux pour les gens de Lystre. Au contraire, Paul insistera sur la dimension théologique du message dont il est porteur. Il mettra d'ailleurs en relief des traits de la divinité qui lui semblent les plus pertinents dans le contexte : un Dieu qui respecte la liberté de chaque être humain et qui accueille favorablement les « chemins » que chaque peuple et chaque culture choisissent d'emprunter. Enfin, Paul montre à ses auditeurs que ce même Dieu, loin d'être confiné au domaine du

sacré ou des réalités dites « spirituelles », manifeste au contraire sa bienveillance et son intérêt pour tous les êtres humains en se préoccupant de leurs besoins fondamentaux comme la nourriture et la joie.

Paul et les philosophes d'Athènes (Ac 17)

L'art de s'ajuster

Les propos tenus par Paul devant l'aréopage constituent le dernier discours d'évangélisation des *Actes* et le deuxième – après celui de Lystré – dont les destinataires sont des non-juifs. Pourtant, deux différences majeures par rapport au discours prononcé en terre lycaronienne méritent d'être soulignées. En effet, *Actes* 17, 22-31 est beaucoup plus développé que ce qu'on retrouve en *Actes* 14, 15-17, et plus important encore, ces « autres », que constituent les représentants des nations et auxquels Paul s'adresse lors de son passage à Athènes, ne sont plus les mêmes. À Lystré, l'apôtre destinait son message à une population rurale, peu urbanisée et sans doute essentiellement agricole tandis qu'à Athènes, il s'agit clairement d'une élite intellectuelle. Au moins trois éléments du texte rappellent au lecteur à quel point le registre a changé. Premièrement, le fait que Paul se retrouve à Athènes (v. 15.16) est déjà une indication importante donnée au lecteur. Sans doute, J. Taylor a-t-il raison de dire qu'au premier siècle cette ville n'est plus l'Athènes de Périclès³⁹, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une cité au passé prestigieux, et dont le seul nom suffit à évoquer un haut niveau de culture. Deuxièmement, le lieu précis d'où Paul prononcera le dernier discours d'évangélisation n'est rien moins que symbolique. Celui-ci se retrouve alors au milieu de l'aréopage (τοῦ Ἀρείου πιάγου, v. 22), c'est-à-dire le haut lieu où se rassemblait l'élite politique,

39. J. TAYLOR et M.-É. BOISMARD, *op.cit.* Tome V, p. 286-287; Voir aussi J. DUPONT, « Le discours à l'aréopage (Ac 17, 22-31). Lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme » dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 118, 1984, p. 380-423 (en particulier, la page 384); H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, coll. « Hermeneia », Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 95; E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, coll. « Studien zur Umwelt des Neuen Testament », n° 9, 1972, p. 97-98.

judiciaire et intellectuelle de la ville⁴⁰. Enfin, au verset 18, la mention des philosophes épicuriens et stoïciens indique que l'apôtre s'adresse cette fois à une élite cultivée et instruite, habituée aux échanges et aux débats d'idées, capable d'argumenter et de soutenir une conversation serrée. Autrement dit, le cadre dans lequel le discours est prononcé montre bien qu'il s'agit, pour reprendre une image, d'une rencontre « au sommet », d'une rencontre « officielle » entre le message chrétien et la culture grecque⁴¹.

Puisque l'auditoire change, le ton, le style et le contenu du discours de Paul vont eux aussi s'en trouver modifiés. Mis en présence de ces « autres » que forme l'*intelligentsia* athénienne, Paul ne peut plus s'adresser à ses auditeurs comme Pierre l'avait fait précédemment chez Corneille, tout comme il ne peut simplement répéter les paroles qu'il a adressées aux Lycaoniens. De ce point de vue, il faut rappeler que les discours d'évangélisation des *Actes* n'entendent pas seulement présenter le *contenu* du message chrétien, ou si l'on préfère, le contenu de la prédication telle qu'elle se donnait à entendre au premier siècle, c'est-à-dire à l'époque où Luc écrit son œuvre. Considérer ces discours uniquement sous cet angle reviendrait à dire qu'il suffirait, pour le lecteur, de s'en approprier le contenu, les grands thèmes et les principales idées pour ensuite les répéter *ad libitum*, peu importe les époques, les cultures et les auditoires auxquels il s'adresse. Plus encore que le contenu, c'est la *démarche* que proposent ces discours qui doit attirer l'attention. Chacun d'eux devient l'occasion, tant pour Paul que pour Pierre, de chercher à transmettre le message de la tradition religieuse à laquelle ils s'identifient en tenant compte des auditeurs qui se trouvent devant eux et que le texte indique⁴². Entrer en relation avec l'« autre » qui est différent de soi se fait à partir et à l'intérieur des réalités sociales

-
40. G. SCHNEIDER, « Areios pagos », H. BALZ et G. SCHNEIDER (dir.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, col. 361-362; W. G. MORRICE, « Where did Paul Speak in Athens – on Mars' Hill or before the Court of the Areopagus? (Acts 17,19) », *Expository Times*, n° 83, 1972, p. 377-378.
41. N. SIFFER, « L'annonce du vrai Dieu dans les discours missionnaires aux païens. Actes 14, 16-17 et 17, 22-31 », *Revue des sciences religieuses*, n° 81, 2007, p. 523-544 (p. 525-526).
42. M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, Paris, Desclée, coll. « Relais-Études », n° 10, 1992, p. 158-163.

et culturelles qui sont *signifiantes* pour ceux à qui l'on s'adresse. Or, le discours de Paul en *Actes* 17 prend justement en compte cet auditoire particulier qui est devant lui. Quelques indices pointent en ce sens.

Tout d'abord, on ne retrouve dans ce discours aucun élément kérygmastique comparable à ce que le lecteur a déjà rencontré dans les discours adressés aux juifs, ceux prononcés à la Pentecôte (*Ac* 2) et au Temple de Jérusalem (*Ac* 3), par exemple. Les citations de l'Écriture, les références à l'histoire d'Israël, au pardon des péchés, à la nécessité de recevoir le baptême, etc. sont disparues.

De plus, le contenu du discours est presque exclusivement théologique. Paul parle d'abord et avant tout de Dieu et c'est seulement à la toute fin de son discours qu'il mentionne la résurrection de Jésus – sans toutefois ne jamais nommer ce dernier directement – (*ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὄρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, v. 31)⁴³.

Troisièmement, et même si ce point demeure objet de discussions parmi les exégètes qui s'interrogent toujours sur l'arrière-plan du discours à Athènes, il n'en demeure pas moins que *Actes* 17, 22-31 évoque largement des idées et des thèmes que l'on retrouve dans la philosophie grecque du temps, notamment dans le stoïcisme (voir le point suivant : *D'un horizon culturel à l'autre*).

Enfin, la forme même de *Actes* 17, 22-31 et la rhétorique qu'il met en place ne sont pas sans rappeler les discours que l'on retrouvait dans la littérature gréco-latine de l'époque. Ce dernier point mérite qu'on s'y arrête.

C'est sans doute à G. A. Kennedy que l'on doit, au milieu des années 1980, les premières tentatives de lecture des discours des *Actes* à partir des catégories de la rhétorique ancienne⁴⁴. Dans le cas de *Actes* 17, la lecture proposée par Kennedy s'avère intéressante, mais elle présente, dès le point de départ, une faiblesse qui n'est pas sans susciter certaines

43. Voir : P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, « Rencontre de l'incroyant et inculturation », *Nouvelle Revue Théologique*, n° 117, 1995, p. 25.

44. G. A. KENNEDY, *New Testament interpretation through rhetorical criticism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, coll. « Studies in Religion », 1984, p. 129-132.

questions. En effet, Kennedy *présuppose* d'emblée que le discours de Paul est de type judiciaire puisque, selon lui, l'aréopage serait d'abord et avant tout un tribunal. Conséquemment, c'est du côté des « discours de défense » (*defense speeches*) qu'il faudrait chercher le modèle du discours à Athènes⁴⁵. De manière beaucoup plus convaincante, il semble que, parmi les tentatives de compréhension de *Actes* 17, 22-31 à partir des catégories de la rhétorique ancienne, on doit plutôt retenir celles proposées par deux auteurs francophones, dans un passé encore tout récent. Tout d'abord celle de F. Lestang qui veut montrer, avec beaucoup d'acribie, comment le discours de Paul entre dans la catégorie des discours *démonstratifs*, et plus particulièrement, celle que l'on nomme « l'éloge du divin⁴⁶ ». Sa lecture du discours à l'aréopage d'après les éléments de sa *dispositio* permet, selon lui, de comprendre non seulement la portée des arguments utilisés par Paul, mais également la pertinence du genre « démonstratif » qui s'ajuste parfaitement à l'auditoire auquel l'apôtre s'adresse. Dans la même veine, on peut aussi penser à la contribution d'O. Flichy qui propose, elle aussi, une structure de *Actes* 17, 22-31 en fonction de catégories rhétoriques. Avec beaucoup de justesse, elle prétend retrouver dans le discours de Paul les principales parties que l'on rencontre dans les discours anciens : une *captatio benevolentiae* (v. 22b-23b), une *propositio* (v. 23c), une *probatio* (v. 24-29), une *peroratio* (v. 30-31)⁴⁷. Sans doute fera-t-on remarquer que ces deux possibilités de structure rhétorique – parmi de nombreuses autres – ne s'accordent pas complètement entre elles. Tant l'identification des différentes parties du discours que les versets qu'elles sont censées recouper divergent dans les deux cas⁴⁸. Pourtant, malgré ces points de désaccord, on doit reconnaître que l'argumentation du discours à Athènes présente suffisamment de points communs avec la rhétorique ancienne, au point où il serait difficile de ne pas reconnaître qu'elle ait influencé l'auteur des *Actes* dans la rédaction du dernier discours d'évangélisation placé dans la bouche de Paul. Ce qu'il faut également

45. Sur les « discours de défense », voir aussi : B. J. MALINA et J. H. NEYREY, *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1996, p. 64-77.

46. « À la louange du dieu inconnu : analyse rhétorique de *Ac* 17, 22-31 », *New Testament Studies*, n°52, 2006, p. 394-408.

47. O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 254-274.

48. Par exemple, Lestang – à l'encontre de Flichy – ne parvient pas à identifier une *peroratio* en bonne et due forme dans le discours de *Actes* 17 (« À la louange du dieu inconnu », p. 408).

retenir, et peut-être surtout, c'est ce qui a servi de fil conducteur à ces réflexions, à savoir que l'apôtre ajuste ce qu'il a à dire et la manière dont il le dit en prenant sérieusement en compte l'auditoire qui est devant lui. Cet auditoire est grec, composé de philosophes, c'est-à-dire de personnes scolarisées qui connaissent les règles de la rhétorique; le discours épousera donc une forme qui est connue, acceptée et même pratiquée par les auditeurs.

Du reste, cette capacité du locuteur à s'ajuster à son auditoire peut être bellement exemplifiée si tant est qu'on se souvienne du premier discours d'évangélisation prononcé par Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie. Depuis longtemps en effet, plusieurs spécialistes des *Actes* ont accepté les conclusions de M. Dumais pour qui ce discours se présente comme une lecture midrashique de 2 S 7⁴⁹. Dès lors, si aux juifs d'Antioche Paul propose une homélie synagogale de type midrashique, il proposera aux philosophes d'Athènes un discours dans un style et une forme qui épousent les catégories de la rhétorique du premier siècle.

D'un horizon culturel à un autre

Nous avons précédemment évoqué la question de l'arrière-plan du discours à Athènes. Nous tenons à y revenir. En effet, les spécialistes des *Actes* sont depuis longtemps partagés sur la question. Certains y voient un discours dont la pensée et l'argumentation tirent leurs racines de l'Ancien Testament et du judaïsme en général, tandis que d'autres sont convaincus que ce sont des idées et des thèmes de la philosophie grecque qui apparaissent pour ainsi dire à chaque verset du discours.

Il est vrai qu'une lecture dite « biblique » de *Actes* 17, 22-31 demeure toujours légitime. Donnons-en quelques exemples qui n'ont rien d'exhaustif. Au premier chef, on retiendra la question du monothéisme (*ὁ θεός*, v. 24), dont on n'hésitera pas à dire qu'elle est une idée maîtresse de l'Ancien Testament. Il en est de même pour la critique

49. M. DUMAIS, *Le Langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13, 16-41)* (Recherches 16. Théologie), Paris/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1976; « Le langage des discours d'évangélisation des Actes : une forme de langage symbolique? », dans J. KREMER, (éd.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », n° 48, Gembloux, J. Duculot, 1979, p. 467-474; M. DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 153-158.

de l'idolâtrie et du culte des idoles (v. 23.25)⁵⁰. La référence au Dieu créateur (*ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ*, v. 24) qui donne « la vie et le souffle » (*αὐτὸς διδούς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν*, v. 24.25) n'est pas sans rappeler les premières pages de la *Genèse*. Quand à la parenté qui unit le Dieu unique et l'être humain (*τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμέν*, v. 28), il est facile de la rattacher à l'idée que l'homme est créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Gn 1, 26*). Enfin, le verset 26 (...*ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν*) n'évoque-t-il pas tout simplement la question de la providence divine dont on retrouve des traces dans de nombreux passages de la Première Alliance⁵¹ ?

Cela dit, il n'en demeure pas moins qu'en lisant le discours à Athènes, c'est avec la pensée grecque que les rapprochements se font le plus naturellement. Les études sur le sujet sont si nombreuses – pour ne rien dire de leur technicité – qu'il est pratiquement impossible de maîtriser l'ensemble du dossier. En effet, depuis le début du XX^e siècle, des chercheurs se sont appliqués à scruter le discours pour y discerner les moindres références et allusions à la littérature et à la pensée grecques⁵². Nous ne signalons ici que quelques parentés parmi les plus évidentes. Ainsi, le verset 28 qui fait référence à deux poètes grecs : « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » fait écho au poète Épiménide de Cnosse, et « car nous sommes de sa race » est une citation du poète stoïcien Aratos⁵³. L'affirmation selon laquelle Dieu créateur du monde (v. 24) est courante chez plusieurs philosophes de la Grèce antique (PLUTARQUE, *De placitis philosophorum*, 2, 1; PLATON, *Timée*, 28c, 78c; etc.). L'idée que Dieu n'habite pas dans des temples construits

50. Par exemple : *Ex* 20, 4-5; *Dt* 5, 7-9; *Jg* 2, 11-15; *2 R* 17, 7-12; *Is* 40, 19; *Jr* 32, 28-35.

51. Sur le Dieu bon et provident, voir par exemple : *Ex* 16; *Ps* 104, 27-28; *Ps* 145, 9; *Sg* 13, 1-5; *Mt* 6, 25-30. Sur l'arrière-plan biblique du discours à Athènes : A.-M. DUBARLE, « Le discours à l'aréopage (*Actes* 17, 22-31) et son arrière-plan biblique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 57, 1973, p. 576-610, repris dans *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », vol. 91, 1976, p. 155-200; N. SIFFER, « L'annonce du vrai Dieu dans les discours missionnaires aux païens », p. 534-543.

52. Parmi les études très anciennes, voir les deux suivantes qui remontent au début du XX^e siècle : J. RÜTHER, « Stoïches zur Areopage des Paulus », *Theologie und Glaube*, n° 3, 1911, p. 228-230; C. BRUSTON, « Le poète Épiménide et l'apôtre Paul », *Revue de théologie et des questions religieuses*, n° 21, 1912, p. 533-535.

53. Voir : L. LEGRAND, « Aratos est-il aussi parmi les prophètes ? », dans *La Vie de la Parole : de l'Ancien au Nouveau Testament : études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Département des études bibliques de l'Institut catholique de Paris, Paris, Desclée, 1987, p. 241-258.

de mains d'hommes (v. 24-25) est déjà bien présente chez le philosophe stoïcien Zénon de Cittium, chez Plutarque (*Moralia*, 1034b), chez Lactance (*Divinæ Institutiones*, 6, 25). Dire de Dieu qu'il n'a besoin de rien, pas même de l'être humain pour le servir (v. 25) se lit chez Euripide dès le IV^e siècle avant notre ère (*Hercules Furens*, 1345-46), mais aussi chez Zénon de Cittium et chez Sénèque. Affirmer que Dieu donne « la vie et le souffle » (v. 25), que c'est la vocation de chaque homme de le chercher (v. 26), qu'il n'est pas quelqu'un de lointain (v. 27) constitue autant de thèmes que l'on peut retrouver chez l'un ou l'autre philosophe stoïcien. Inutile d'y insister, sinon pour rappeler que, dans les dix dernières années, deux contributions majeures sont venues compléter les études existantes sur la question des reprises de la littérature profane dans le discours à Athènes. D'abord, celle de M. Gourgues qui propose un relevé systématique des affinités entre les formules utilisées par Paul et la littérature grecque ancienne⁵⁴. Outre le caractère sérieux et convaincant de cette étude, on retiendra l'une des conclusions de l'auteur selon laquelle le discours à Athènes constitue le point de départ d'une rencontre et d'un *dialogue* entre la foi chrétienne et le monde grec. Plus récemment, un petit ouvrage de M. Fattal propose de suivre pas à pas *Actes* 17, 22-31 pour tenter de déterminer les parts juives et grecques en relevant les allusions et les reprises qui appartiennent respectivement aux traditions bibliques et grecques, mais aussi en mettant en valeur la différence chrétienne⁵⁵.

Revenons à la question de départ : le discours à Athènes a-t-il un arrière-plan plutôt biblique ou plutôt philosophique ? À notre avis, il n'est pas nécessaire de trancher la question de manière catégorique. En effet, en prenant un certain recul, le lecteur doit se demander à quel genre de situation il a affaire en *Actes* 17 ? La réponse vient pour ainsi dire d'elle-même. Un auteur chrétien, c'est-à-dire un auteur marqué par la culture juive et la pensée biblique désire entrer en relation et en *dialogue* – en somme, il veut communiquer – avec un « autre » qui connaît peu, voire pas du tout, un tel cadre de pensée. Comment s'y prendra-t-il sinon en tentant de faire passer son message – un message

54. M. GOURGUES, « La littérature profane dans le discours d'Athènes (*Ac* 17, 16-31) : Un dossier fermé ? », *Revue biblique*, n° 109, 2002, p. 241-269.

55. M. FATTAL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens. Ouverture philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2010.

porteur de sens pour lui, dans sa propre culture – dans un autre univers, un autre horizon socioculturel où le message pourra s’enraciner et prendre sens pour les destinataires à qui il s’adresse ? Or, c’est précisément ce que fait le Paul d’*Actes* 17. Il reprend à son compte des images, des idées et des thèmes de la littérature et de la pensée grecques qui sont familiers à ses auditeurs, et surtout, qui sont déjà porteurs de sens dans leur univers socioculturel. En un mot, si la pensée de l’auteur des *Actes* est biblique, elle s’exprime ici par l’intermédiaire du personnage de Paul, dans des catégories qui, elles, ne le sont pas.

Un langage symbolique qui conduit au « succès » ?

Si le discours à Athènes recourt aux catégories et aux idées de la philosophie grecque – notamment stoïcienne –, ce même discours demeure néanmoins dans l’ordre de la généralité. C’est d’ailleurs ce qui rend difficile l’identification précise des sources grecques auxquelles l’auteur des *Actes* aurait puisé. En ce sens, la remarque de E. des Places sur la question n’a rien perdu de son actualité lorsque ce dernier fait remarquer que *Actes* 17, 22-31 constitue un excellent exemple « des opinions courantes concernant la façon dont un Grec cultivé, au seuil de l’ère chrétienne, pouvait concevoir Dieu⁵⁶ ». En d’autres termes, les principaux éléments du discours rappellent à la mémoire des thèmes et des idées qui circulaient assez largement dans la culture grecque de l’époque au point d’avoir pénétré pratiquement toutes les couches sociales.

Mais comment expliquer alors le recours à un langage somme toute assez général et dont on pourrait penser qu’il ne dépasse guère ces lieux communs que « l’honnête homme » du premier siècle se devait de connaître en matière de philosophie hellénistique ? Luc, auteur brillant par ailleurs, ne pouvait-il faire davantage ? Se peut-il qu’en fin conteur qu’il est, l’auteur des *Actes* ait tout simplement voulu créer un « effet de réel » particulièrement crédible en mettant dans la bouche de Paul quelques propos philosophiques tirés de la culture ambiante, propos qu’un pharisien de l’époque – fût-il devenu chrétien – se devait de connaître ? À notre avis, c’est ailleurs qu’il faut chercher la réponse à ces

56. E. DES PLACES, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris, A. et J. Picard, 1969, p. 329.

questions, et notamment, en se souvenant de l'une ou l'autre des caractéristiques des discours d'évangélisation. Parmi celles-ci, on retiendra que les discours d'évangélisation sont considérés aujourd'hui comme des discours *rédaotionnels*⁵⁷, des discours *rapportés*⁵⁸, des discours qui mettent en œuvre une *rhétorique persuasive*⁵⁹, etc. La mention de ces quelques caractéristiques, pour exactes qu'elles soient, laisse néanmoins dans l'ombre l'une d'elles qui nous semble fondamentale, mais qui, sans doute à cause de sa trop grande évidence, n'est pas suffisamment mise en relief. En effet, on oublie trop souvent que les discours d'évangélisation ont aussi, comme caractéristique première, d'être des discours *religieux* qui entendent transmettre un contenu dont le référent ultime est Dieu. Sur ce point, il vaut la peine de citer P. Ricœur : « [...] la nomination de Dieu est ce qui spécifie les Écritures au sein de la sphère poétique et donc en détermine le caractère confessant⁶⁰. »

Mais, et c'est là un élément important trop souvent négligé, qui dit langage religieux dit aussi, le plus souvent, langage *symbolique*. Un tel type de langage recourra nécessairement à des images, des figures de style, des métaphores, des évocations, des analogies, des expressions ancrées dans la culture populaire, etc, pour exprimer le message qu'il entend communiquer. Le langage religieux symbolique reste donc un *langage ouvert* qui stimule l'imagination et la réflexion. Il « donne à penser », pour reprendre l'heureuse formule de Ricœur. Vu sous cet angle, ne doit-on pas d'abord éviter de lire *Actes 17, 22-32* – et tous les autres discours d'évangélisation – comme un traité de théologie

-
57. C. F. EVANS, « Kerygma », *The Journal of Theological Studies, New Series*, n° 7, 1956, p. 24-41; P. VIELHAUER, « Zum « Paulinismus » der Apostelgeschichte », *Evangelische Theologie*, n° 10, 1950/51, p. 1-15; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Studien zur Theologie des Lukas; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*.
58. Suivant la terminologie de Genette, les discours d'évangélisation appartiennent à la catégorie des « discours rapportés » – que Genette distingue des discours narrativisés et des discours transposés – et qui constituent la forme la plus mimétique d'un discours narré, à savoir un discours dans lequel le narrateur s'éclipse, pour un temps du moins, au profit de la personne parlante (G. GENETTE, *Figure III*, Paris, Seuil, 1972, p. 189-203).
59. F. LESTANG, « À la louange du dieu inconnu : analyse rhétorique de *Ac 17, 22-31* », *New Testament Studies*, n° 52, 2006, p. 394-408; O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, p. 253-274.
60. P. RICŒUR, « Herméneutiques, les finalités de l'exégèse biblique », D. BOURF et A. LION (dir.), *La Bible en philosophie, Approches contemporaines*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993, p. 38. Voir aussi P. RICŒUR, « Nommer Dieu », *Études théologiques et religieuses*, n° 52, 1977, p. 493.

où les définitions dogmatiques clairement exprimées et les démonstrations serrées se succéderaient les unes aux autres ? En ce sens également, lorsque Paul se présente devant les philosophes d'Athènes, il emploie un langage qui n'est ni vague, ni imprécis, ni engoncé dans la généralité et les lieux communs. Au contraire, c'est au langage symbolique qu'il en appelle, c'est-à-dire un langage évocateur, souvent à double sens, ouvert à une diversité de significations et capable de rejoindre l'« autre » dans l'univers culturel et religieux qui est le sien. En somme, et pour reprendre une comparaison, existe-t-il une si grande différence entre Pierre citant le *Psaume* 16, 8-11 dans le cadre du discours à la Pentecôte (2, 14-40) et Paul citant Aratos « et nous aussi nous sommes de sa race » (17, 28) au moment de son passage à Athènes ? Certes, les deux textes sont profondément différents puisque l'un est tiré des Écritures juives et le second de la littérature gréco-romaine. Pourtant, d'un point de vue méthodologique, la démarche reste fondamentalement la même. Qu'il s'agisse de Pierre ou de Paul, tous deux s'appuient, en définitive, sur un texte connu de leurs auditeurs et qui fait sens dans leur univers mental. Au-delà de leur littéralité, autant la citation du *Psaume* 16 que le passage tiré des *Phénomènes* d'Aratos permettra de rejoindre les auditeurs qui les entendent, et dans la mesure où ces derniers le veulent bien, d'être comprise à un niveau qui dépasse largement le contexte original dont chacune des citations est tirée. Or, comprendre « autre chose » que ce qui est matériellement écrit, comprendre à un autre niveau, admettre l'existence d'un sens second, tout cela n'est rendu possible que par le recours au langage symbolique⁶¹.

De ce qui vient d'être dit découle pourtant la question suivante : l'utilisation d'un langage symbolique a-t-elle permis à Paul de rencontrer l'« autre » de manière plus efficace, ou au contraire, ce langage n'a-t-il pas abouti qu'à des résultats mitigés, voire à un échec ? Cette question est loin d'être nouvelle et pratiquement tous les exégètes qui se sont intéressés à *Actes* 17 y reviennent. Dans un passé encore récent,

61. On pourra poursuivre la réflexion sur le langage symbolique en lisant, parmi l'abondante littérature de P. RICŒUR sur le sujet : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 15-23 ; 64-79 ; 313-318. Également : P. RICŒUR, « Poétique et symbolique », B. LAURET et F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 37-61 ; P. RICŒUR, « Parole et symbole », J.-É. MÉNARD (dir.), *Le symbole*, Université des sciences humaines de Strasbourg, Strasbourg, 1975, p. 142-162.

une majorité d'interprètes en venaient facilement à la conclusion que Paul avait échoué dans sa tentative de communiquer l'essentiel du message chrétien dans des catégories et un langage qui n'appartenaient pas *stricto sensu* au monde biblique. Cette même conclusion était déduite à partir du verset 32, où la réaction des auditeurs de Paul est explicitée en des termes qui semblent résolument pointés vers l'insuccès : « au mot de résurrection des morts, les uns se moquaient, d'autres déclarèrent "nous t'entendrons là-dessus une autre fois" ». Pourtant, vouloir établir le bilan du séjour de l'apôtre à Athènes en se limitant à une lecture superficielle de *Actes* 17, 32 apparaît pour le moins hasardeux. À notre avis – et sans proposer le dernier mot sur la question –, il semble qu'une juste évaluation de la rencontre entre Paul et les philosophes de l'aréopage doit au moins prendre en considération les éléments suivants :

- a) Le premier invite à ne pas tomber dans un piège méthodologique qui guette tout lecteur de l'Écriture, l'exégète de métier y compris. En effet, il peut être tentant d'interpréter l'épisode d'Athènes en fonction de textes tirés du corpus paulinien, notamment celui de *1 Co* 2, 1-5 où Paul explique à ses auditeurs qu'il renonce à leur annoncer l'Évangile en recourant aux « discours persuasifs de la sagesse » (*οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις]*, v. 4), mais plutôt en s'en remettant à l'Esprit et à la puissance de Dieu (v. 5). N'est-ce pas le signe évident, diront certains, que Paul tire les leçons de son expérience athénienne, leçons qu'il juge peu concluantes ? Cette tentation herméneutique est à ce point réelle que même l'auteur des notes infra-paginales de la Bible de Jérusalem n'a pas su y résister⁶². Pourtant, la principale difficulté méthodologique soulevée par une telle lecture vient du fait qu'elle confond autant les personnes en cause que la finalité des deux textes. En effet, le Paul des

62. « L'échec de Paul à Athènes fut à peu près complet. Désormais, sa prédication rejettera les ornements de la sagesse grecque (*1 Co* 2, 1-3) ». Quoiqu'un peu plus nuancée, la *TOB* propose *grosso modo* le même type de lecture et qualifie l'épisode d'Athènes de « succès modeste », puis s'empresse d'ajouter « Est-ce pour cette raison que Paul, à Corinthe, va passer à une prédication moins adaptée et plus « folle » (*1 Co* 2, 1-5) » (C'est nous qui soulignons). Voir dans le même sens : J. TAYLOR et M.-É. BOISMARD, *Les Actes des deux apôtres. Tome V*, p. 284-285 ; P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres. 2. Lecture continue*, Bruxelles, Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, coll. « Institut d'Études Théologiques », n° 16, 1995, p. 528.

Actes des Apôtres – en tant que « personnage » du récit lucanien, c'est-à-dire une création littéraire de l'auteur – ne saurait être confondu avec Saul de Tarse qui, dans une lettre authentique, s'adresse aux chrétiens de Corinthe. Qui plus est, on ne saurait faire table rase de la visée particulière et fort différente des *Actes des Apôtres*, d'un côté, et celle de la *Première lettre aux Corinthiens*, de l'autre. Le projet littéraire de Paul, qui choisit de s'adresser aux fidèles de Corinthe sur certains points précis soulevés par les chrétiens de cette ville, ne peut ni ne doit être confondu avec le projet littéraire de Luc qui raconte l'histoire des débuts du christianisme⁶³. Chacun de ces textes est caractérisé par une intention, une théologie et une écriture qui lui est propre. Ces mêmes textes doivent demeurer autonomes et le lecteur est invité à les considérer « sans confusion ni mélange ». Vouloir interpréter *Actes 17* en fonction de *1 Co 2, 1-5*, c'est, en dernière analyse, affirmer la primauté du second texte sur le premier – une sorte de « canon dans le canon » – et déclarer que ce texte de Paul est la *norma normans* qui permet de dégager le sens de l'épisode d'Athènes.

- b) On reconnaîtra par ailleurs que c'est bien la question de la « résurrection des morts » (littéralement « Entendant « résurrection des morts » » / *Ἀκούσαντες ἀνάστασιν νεκρῶν*, v. 31) qui provoque une réaction de la part des auditeurs. C'est bien sûr ce point précis que le bât blesse et non sur les affirmations théologiques des versets 22-30 qui portent sur le Dieu créateur et provident. En effet, depuis le début de son discours, aucune des assertions faites par Paul n'a suscité une semblable réaction, et jamais ce dernier n'a-t-il été interrompu. Si le *qui tacet consentire videtur* joue à plein jusqu'au v. 30, il semble bien que tel ne soit plus le cas. Devant un possible « relèvement des morts », certains auditeurs ne peuvent plus se taire. Cette réaction, que l'on qualifiera de négative si l'on veut, ne saurait toutefois être universalisée, en ce sens qu'elle ne peut ni ne doit être appliquée à l'ensemble du message transmis par Paul. Pour parler d'un échec de la prédication

63. D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 180, 2003.

à Athènes, il faudrait, à notre avis, que la contestation des auditeurs de Paul porte sinon sur la totalité, du moins sur une portion significative du discours et non sur *une seule affirmation*, aussi fondamentale soit-elle.

- c) L'emploi du verbe «se moquer» (*χλευάζω*)⁶⁴ semble pourtant venir conforter la thèse de l'échec. La moquerie n'est-elle pas le signe évident que le vis-à-vis n'accepte pas les propos qui lui sont adressés et qu'il les rejette? Pourtant, même cette réaction des philosophes demande à être interprétée avec prudence. En fait, celle-ci apparaît bien douce en regard de certaines autres réactions que l'on rencontre périodiquement dans les *Actes*, dès lors que sont mis en présence les uns des autres les disciples du Nazoréen, d'une part, et les juifs ou les représentants des nations d'autre part. Dans bien des cas, c'est de la violence physique – et non de la simple moquerie – dont il est question; une violence qui, du reste, peut aller jusqu'à la mort. Ainsi, entre les moqueries des philosophes d'Athènes et la tentative de lapidation dont Paul est victime à Lystré (14, 19-20), on admettra que la différence est considérable. Qu'on pense aussi à Pierre et à Jean qui sont appréhendés puis jetés en prison après s'être adressés à une foule composée de juifs réunis au Temple de Jérusalem (4, 1-3. Voir aussi 5, 17-18) ou encore aux apôtres que les autorités religieuses juives envisagent d'abord de faire mourir (*ἀνελεῖν*, 5, 33) pour finalement se contenter «de les faire battre à coups de verges» (5, 40). Passons par-dessus le cas d'Étienne (7, 54-60) et signalons deux autres textes où violence, persécution et tentative de meurtre se côtoient. En premier lieu, celui de *Actes* 13, 50-51 qui vient clore l'épisode d'Antioche de Pisidie et où Paul et Barnabas sont victimes de persécutions (*διωγμὸν*) avant d'être expulsés hors de la région (*ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν*). Puis, peu de temps après, c'est à Iconium que les deux mêmes missionnaires se trouvent confrontés à un scénario semblable puisque, autant les juifs que les Gentils, entendent les «maltraiter» puis les «lapider» (*ὕβρισαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς*,

64. Autres possibilités de traduction : « tourner en dérision », « railler », etc.

14, 5-6). Au bilan, les railleries des auditeurs de Paul, dont l'auteur des *Actes* n'a même pas jugé bon de préciser le contenu, apparaissent comme bien peu de choses.

- d) Si certains se moquent des propos que Paul vient de tenir sur la Résurrection, d'autres, précise le texte, déclarent qu'ils entendront l'apôtre une autre fois sur ce sujet (*οἱ δὲ εἶπαν ἄκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν*, v. 32). De nouveau, l'interprétation de cette déclaration commande la prudence. Le lecteur devra d'abord prendre en compte la présence des particules *μὲν/δὲ* que l'on rend habituellement de la manière suivante : « d'une part/d'autre part » ou encore « d'un côté/de l'autre côté ». Dans de nombreux cas également, la traduction française du couple *μὲν/δὲ* laisse tomber la première particule et rend la seconde par « mais ». En somme, *Actes* 17, 32 peut fort bien se comprendre de la manière suivante, c'est-à-dire : « D'un côté, certains se moquaient, de l'autre côté, certains dirent [...] » ou bien « Certains se moquaient, *mais/tandis que* d'autres dirent [...] ». Ainsi, convient-il de se demander si les deux réactions des auditeurs de Paul se situent dans le prolongement l'une de l'autre comme les deux faces d'une même médaille, ou bien si, au contraire, ces réactions ne font pas plutôt état de deux attitudes possibles – et distinctes – qu'on ne saurait mettre sur le même pied d'égalité. Suivant la première hypothèse de lecture, il va de soi que les résultats du discours à Athènes seront évalués négativement puisque l'« échec » de Paul se traduira, dira-t-on, autant par la moquerie que par le refus d'écouter. Suivant la seconde possibilité, les résultats de cette même prédication apparaîtront de manière beaucoup plus mitigée. La conjonction adverbative « mais » ne vient-elle pas mettre en exergue une attitude des auditeurs qui, à défaut d'être totalement bienveillante, n'en manifeste pas moins une certaine ouverture ? Il convient d'ailleurs de prendre cette déclaration pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un refus d'en entendre davantage *pour le moment*. Si le verset 32b introduit un certain élément de fermeture, ce dernier n'est ni complet ni définitif. Différer une rencontre et la remettre à plus tard ne saurait se confondre avec une fermeture complète. Au contraire, la déclaration laisse entendre

que le dialogue n'est pas rompu. Les philosophes sont prêts, éventuellement, à entendre davantage, mais « une autre fois », plus tard, un autre jour, à un autre moment non précisé, il est vrai. Par voie de contraste, le lecteur se souviendra d'une autre réaction possible, mais fort différente celle-là, lorsque les auditeurs du discours d'Étienne, ne pouvant en supporter davantage, choisiront de « se boucher les oreilles » (*συνέσχον τὰ ὄτια αὐτῶν*, 7, 57), de se jeter sur lui et de le lapider.

- e) Dresser le bilan de l'épisode d'Athènes suppose que le lecteur élargisse la perspective et prenne en compte ce qui se passe au-delà du verset 32. Or, il n'a pas à attendre longtemps avant que le narrateur ne lui fasse part des effets suscités par le discours, à savoir que : « certains [...] devinrent croyants » (v. 34a) ». Le résultat semble clair et il ne saurait être question d'un rejet en bloc des propos de Paul. À telle enseigne, peut-on continuer de parler d'un échec de la rencontre avec les philosophes d'Athènes ? Question d'autant plus légitime que le verset 34 poursuit en précisant – ce qui est plutôt rare dans les *Actes* – le nom de deux personnages qui ont accueilli favorablement le message de l'apôtre (Denis l'Aréopagite et Damaris), auxquels viennent s'ajouter d'« autres encore » (*καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς*). Bref, le vocabulaire employé par Luc dans le cadre de cet ultime verset d'*Actes* 17 (« certains », « Denis », « Amaris », « d'autres encore » = qui deviennent croyants) laisse peu de place au doute quant à l'accueil positif réservé au discours de Paul par une portion significative de l'auditoire.
- f) On peut finalement se demander si les catégories de « succès » ou d'« échec » sont les plus appropriées qui soient lorsque vient le temps d'évaluer les effets que suscitent les discours d'évangélisation. La rencontre de l'« autre », qu'il soit juif ou païen, peut-elle réalistement être jugée à l'aune de ces catégories antinomiques que sont la réussite ou la non-réussite ? Sans entrer dans les détails, dressons un bilan rapide de la prédication de Pierre et de Paul en considérant d'abord les six discours d'évangélisation adressés aux juifs et aux craignant Dieu. Les résultats ont de quoi laisser le lecteur perplexe. L'accueil, la réceptivité et l'enthousiasme sans limites ne

semblent guère au rendez-vous. Si l'on exclut le discours à la Pentecôte (Ac 2) et celui prononcé chez le centurion Corneille (Ac 10) – dont l'accueil demeure globalement positif –, on remarque que la réaction de plusieurs auditeurs juifs auxquels s'adressent les deux apôtres semble trop souvent se traduire en des termes comme les suivants : rejet, refus d'écouter, injonction au silence, séjour en prison, menace de mort, violence physique, etc. C'est sans doute pour cette raison que, depuis Haenchen, plusieurs qualifient d'« échec » l'annonce de l'Évangile adressée aux juifs⁶⁵. Qui plus est, ces mêmes auteurs maintiennent que c'est *cet échec* qui conduira Paul à s'adresser aux Gentils. Ils en veulent pour preuve la déclaration de l'apôtre en 13, 46 – « [...] désormais, nous nous tournons vers les païens » –, déclaration reprise, quoique sous une forme différente, en 18, 6 et 28, 28⁶⁶. Mais si la rencontre de l'« autre » venu du judaïsme est marquée au coin de l'insuccès, celle de l'« autre » venu de la gentilité n'apparaît guère plus reluisante. On vient de voir que, pour plusieurs, l'entretien entre Paul et les philosophes d'Athènes doit être considéré comme un échec. Quant aux événements qui se déroulent à Lystre (Ac 14), ils se terminent par une tentative de lapidation de Paul. Dans le genre « succès », on a déjà vu mieux. Partant de là, on entrevoit le bilan qui se profile à l'horizon dès lors qu'on cherche à tout prix à appliquer les catégories succès/échec au discours d'évangélisation. Pour peu, on en viendrait à la conclusion que l'histoire de la rencontre de l'« autre », qu'ils soient juifs ou païens, se révèle n'être rien moins qu'une catastrophe ! Or, Luc a-t-il écrit les 28 chapitres des *Actes* dans le seul but de raconter l'histoire d'une série de déboires accumulés ? On peut en douter. Si tel est le cas, il se peut alors que l'auteur des *Actes* ait voulu démontrer une tout autre thèse, somme toute beaucoup plus simple. En effet, ne faut-il pas plutôt comprendre qu'à travers la rencontre de l'« autre », *quel qu'il soit et peu importe le milieu culturel d'où il est issu*, la communication

65. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll. « Kritisches exegetisches Kommentar über das Neue Testament », n° 3, 1956 [1977], p. 414, 535, 724-726.

66. C. DIONNE, *L'Évangile aux juifs et aux païens*, p. 259-311.

d'un message religieux et le dialogue qui s'ensuit demeure toujours un défi de taille dont les résultats seront nécessairement tout en contrastes⁶⁷? De fait, les discours d'évangélisation adressés aux juifs et aux Gentils se traduisent, dans la plupart des cas, par des résultats mitigés. Ni échec retentissant ni succès éclatant, mais toujours un peu de l'un et de l'autre à la fois. En somme, entrer en dialogue avec l'« autre » qui est culturellement et religieusement différent de soi n'a rien d'une sinécure. Il s'agit, bien au contraire, d'un *opus arduum* dont l'issue demeure imprévisible.

Le discours à Athènes n'est-il, en définitive, qu'une reprise amplifiée de celui prononcé à Lystre? Sans nier la parenté qui unit les deux textes⁶⁸, on admettra néanmoins que l'un ne se réduit pas à l'autre. L'affirmation selon laquelle *Actes 14* et *Actes 17* visent des destinataires issus de la gentilité, et que, pour cette raison, ils sont très semblables, vaut d'être traitée avec beaucoup de prudence. En effet, *Actes 17* introduit des éléments de nouveauté absents du discours à Lystre. Au premier chef, on retiendra qu'une lecture consécutive des deux passages démontre bien qu'il n'existe nullement *une seule culture païenne* où tous seraient identiques. On ne saurait confondre les populations agricoles de Lycaonie avec la fine fleur de l'élite intellectuelle d'Athènes. En ce sens, dans chacun des cas, Paul ne rencontre pas « un autre » (des païens en général), mais bien « des autres » (des païens de la campagne lycaonienne puis des païens urbanisés et instruits d'Athènes). C'est pourquoi, dans ce dernier cas, non seulement le *contenu* du discours s'en trouve-t-il modifié, mais également la *forme*. En effet, en *Actes 17*, la forme du discours épouse les catégories de la rhétorique ancienne tandis que, de son côté, le contenu intègre l'une ou l'autre idée de la philosophie grecque, notamment stoïcienne. Paul entre ainsi dans le monde de l'« autre » en s'assurant d'être compris de lui et d'utiliser un langage et une manière de s'exprimer qui soient compréhensibles et signifiants. Pourtant, Paul n'entend nullement s'ériger en professeur ! Son but

67. À partir d'une comparaison avec le discours inaugural de Jésus à la synagogue de Nazareth (*Lc 4*), P. Bossuyt et J. Radermakers en arrivent *grossa modo* à la même conclusion (« Rencontre de l'incroyant et inculturation », p. 20).

68. Voir la liste des rapprochements entre *Actes 14* et *Actes 17* faits par N. SIFFER, « L'annonce du vrai Dieu dans les discours missionnaires aux païens », p. 529-533.

n'est pas d'offrir un cours de théologie ou de philosophie. En recourant à des idées philosophiques plutôt générales, qui circulaient en son temps, il adopte une forme de langage largement symbolique qui évoque plus qu'elle ne décrit, qui interpelle plus qu'elle ne force l'intelligence, bref qui « donne à penser ». Contrairement à l'opinion courante, le Paul qui ressort de sa rencontre avec les philosophes d'Athènes ne saurait se désoler devant son insuccès. Au contraire, ce qu'il vient d'expérimenter très concrètement, ce sont les inévitables défis – pour ne rien dire des potentiels écueils – qui surgissent dès lors qu'on accepte d'entrer en relation et en dialogue avec l'autre qui est différent de soi⁶⁹.

Conclusion

Au point de départ, nous avons affirmé qu'il était toujours délicat de poser aux textes bibliques des questions auxquelles ces derniers n'ont sans doute jamais prétendu apporter de réponses décisives. Ce principe demeure valable et doit être respecté. Ni les textes des *Actes des Apôtres* – fussent-ils aussi inspirants que ceux d'*Actes* 10, *Actes* 14 et *Actes* 17 – ni aucun autre texte du Nouveau Testament ne se présentent comme le « parfait manuel du dialogue interreligieux », dont il suffirait d'apprendre par cœur les leçons pour ensuite les répéter *in seculi*.

Les trois épisodes dont on vient de tirer quelques pistes d'exégèse permettent néanmoins de dégager l'un ou l'autre principe général qui peut inspirer celui ou celle qui accepte de s'engager dans la rencontre de l'« autre » qui appartient à un univers culturel et religieux différent du sien.

- 1) Le premier principe invite à se souvenir que Luc, dans la seconde partie de son œuvre adressée à Théophile, a voulu mettre en scène ses deux principaux personnages – Pierre et Paul – dans des situations souvent inédites, où les auditeurs à qui ils s'adressaient étaient de plus en plus éloignés du monde qui leur était familier, tant du point de vue culturel que religieux. S'il existe une tentation à laquelle Luc n'a jamais cédé, c'est bien celle

69. Dans une perspective actuelle, on lira avec profit les belles remarques d'actualisation que P.-A. Schütz tire du discours à Athènes (P.-A. SCHÜTZ, « La prédication de Paul à Athènes (*Actes* 17, 16-34) et la nôtre en contexte postmoderne », *Hokhma*, n° 93, 2008, p. 20-37.

de la facilité. Le récit de la rencontre de l'« autre » et même, pourrions-nous dire, d'un « autre » toujours plus différent tisse la toile de fond des *Actes* et marque en profondeur les débuts de l'histoire du christianisme.

- 2) La lecture des *Actes* cherche habituellement à mettre en relief les effets de la prédication missionnaire et la progression de l'annonce de la Parole qui, par étapes successives, est appelée à gagner les « extrémités de la terre » (1, 8). L'accent porte alors sur les auditeurs ou les destinataires de la prédication apostolique. Ce point de vue est exact et correspond bien à la visée de l'œuvre lucanienne. Il laisse pourtant dans l'ombre ce que l'on pourrait nommer l'envers de la médaille, à savoir qu'au-delà des destinataires on observe un constant changement autant chez Pierre que chez Paul. Le Pierre qui se présente devant la communauté de Jérusalem en *Actes* 11 et qui raconte ce qui s'est passé chez Corneille et les siens n'est plus le même Pierre que le lecteur a vu à l'œuvre dans les premiers chapitres des *Actes*. Le Paul qui quitte Lystré pour se rendre à Derbé (14, 20) n'est plus exactement le même Paul qui annonçait la Parole aux juifs d'Antioche de Pisidie, etc. Chaque fois, la rencontre de l'« autre » provoque, chez les deux principaux protagonistes des *Actes*, des changements dans leur manière de penser, de réagir et de comprendre le monde qui est devant eux.
- 3) Du point de vue religieux, la rencontre de l'« autre » entraîne dans son sillage des modifications qui touchent le discours théologique. En effet, la théologie de Pierre et Paul, loin d'être figée dans un dogmatisme étrié, se modifie tout au long du récit. Ainsi, est-ce progressivement – certains diraient péniblement ! – que Pierre découvre que « Dieu ne fait pas acception » des personnes et que ce dernier s'engage positivement envers toute personne sans d'abord prendre en compte la tradition religieuse dont elle est issue. C'est également au fil de ses rencontres et de ses expériences que Paul découvre comment Dieu dispense ses bienfaits à toute créature et se fait solidaire des peuples et des cultures qui cherchent des voies de bonheur, d'épanouissement.

- 4) Il apparaît aussi que ni Paul ni Pierre, dès lors qu'ils sont mis en présence de l'« autre », ne cherchent à s'ériger en apologiste, dont le but avoué consisterait à démontrer avec force arguments la vérité – et partant la supériorité – du christianisme. L'un et l'autre *proposent* plus qu'ils ne *démontrent*. De toute évidence, le but n'est jamais de faire plier l'intelligence de l'« autre » ou de vouloir lui faire prendre conscience des grossières erreurs dans lesquelles il se trouverait engoncé. Le langage symbolique employé par les deux apôtres, pour interpellant qu'il soit, laisse cependant les auditeurs libres de leurs réactions.
- 5) Enfin, les expériences vécues par Pierre et Paul en *Actes* 10, 14 et 17 sont et demeurent des expériences où la liberté de l'« autre » apparaît toujours comme la clé de voûte. Rarement, dans les *Actes*, Luc fait-il état d'une histoire de rencontre qui serait soit un total succès soit un total échec. Au contraire, de telles catégories antinomiques apparaissent inopérantes dès lors qu'il est question d'évaluer les résultats qui découlent de la rencontre de l'« autre ». Les auditeurs des deux apôtres restent donc libres d'écouter ou non, d'accueillir ce qui est dit ou non, d'entrer en dialogue ou non. Se rendre sur le terrain de l'autre constitue toujours un risque. Luc l'a compris et le rappelle pratiquement à chaque détour de son œuvre.

Quatrième partie

L'« affaire Jacques Dupuis » et l'avenir de la théologie chrétienne des religions

Achiel Peelman, OMI, Université Saint-Paul

Jacques Dupuis, jésuite, est un des théologiens les plus respectés dans le domaine du dialogue interreligieux. Ses publications principales portent sur la théologie chrétienne des religions, un domaine de recherche qui s'est développé rapidement depuis le concile Vatican II. De 1989 à 2001, la Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF) a entrepris un examen critique de son livre principal *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*¹. Le 4 septembre 2000, une journée avant la publication de la déclaration *Dominus Iesus. Sur l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église*, Jacques Dupuis fut reçu par la CDF pour mener à terme cette investigation. La simple coïncidence entre ces deux faits semble indiquer que la CDF a voulu établir un lien direct entre la doctrine normative qu'elle expose dans ce document et l'œuvre de Jacques Dupuis. C'est ce que nous voudrions montrer dans cette analyse tout en soulignant les implications théologiques du conflit. Ceci nous permettra aussi de souligner la contribution personnelle de Jacques Dupuis à la théologie chrétienne des religions et la réception de son œuvre par ses pairs.

1. Paris, Cerf, 1995.

L'homme et son œuvre

Jacques Dupuis est né le 5 décembre 1923 à Huppaye en Belgique (Brabant wallon). En 1941, il entre chez les Jésuites. Après son noviciat, son juniorat (études classiques) et deux années de philosophie, il part pour l'Inde, le 8 décembre 1948. Il enseigne d'abord au collège Saint-Xavier de Calcutta, où il est immédiatement exposé à la réalité hindoue. Il est ordonné prêtre en 1954 à la fin de ses études théologiques au théologat Sainte-Marie de Kurseong, près de Darjeeling dans l'Himalaya. Après son troisième an à Harzaribag, il part pour Rome où il fait ses études doctorales à la Grégorienne avec une thèse sur l'anthropologie religieuse d'Origène². De retour en Inde en 1959, il devient professeur de théologie dogmatique au théologat de Kurseong et, à partir de 1971, au Vidyajyoti College of Theology à New Delhi, où il assume durant douze ans la direction de la revue *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*. En collaboration avec Joseph Neuner et d'autres collègues, il réalise la traduction anglaise du célèbre livre *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, publié en 1938 par Joseph Neuner et Heinrich Roos, assistés par deux jeunes jésuites, Alfred Delp et Karl Rahner. *The Christian Faith* connaîtra entre 1973 et 2001 sept éditions constamment adaptées et renouvelées. Il deviendra un conseiller important de la Conférence épiscopale de l'Inde (CBCI) et de la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FABC), dès sa création en 1972. Tout au long de ses trente-six ans d'enseignement en Inde, il participera à de nombreuses sessions d'études, où il s'engage lui-même dans le triple dialogue avec les cultures, les religions et les pauvres. Il est confronté personnellement avec le triple défi de l'inculturation, du dialogue interreligieux et de la libération humaine³. Ces rencontres lui permettent aussi de prendre davantage conscience de l'importance de la méthode inductive et de l'expérience, qui sont des dimensions importantes de la théologie dans le contexte asiatique⁴.

2. *L'« esprit de l'homme »*. Étude sur l'anthropologie d'Origène, Bruges, Desclée de Brouwer, 1967.

3. Jacques DUPUIS, « Inculturation and Interreligious Dialogue Today », dans Catherine CORNILLE et Valeer NECKEBROUCK (dir.), *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ. Essays in Honor of Prof. Dr. Frank De Graeve*, Louvain, Peeters Press, 1992, p. 21-47.

4. James DUPUIS, SJ, *Jesus Christ and His Spirit*, Bangalore, Theological Publications in India, 1977, p. 181-182.

À partir d'octobre 1969, Jacques Dupuis commence aussi à établir des contacts plus directs avec Dom Henri Le Saux, OSB, swami Abhishiktananda, arrivé en Inde la même année que lui. Durant une de leurs rencontres à Jyotiniketan, entre le 5 et le 27 octobre 1969, ils auraient discuté de la possibilité de créer un centre de formation pour prêtres selon le modèle d'un ashram. James Stuart note que Jacques Dupuis était particulièrement intéressé à l'idée « d'un centre où on pouvait expérimenter de nouvelles formes de formation pertinentes à la situation contemporaine de l'Inde⁵ ». Ce plan ne s'est jamais réalisé. Mais, à partir de 1978, les Jésuites commencent à créer des centres de formation régionaux et plus proches de la réalité des gens⁶. En 1984, le père Hanz-Peter Kolvenbach, supérieur général des Jésuites, lui demande de venir à Rome pour devenir professeur à la Grégorienne. Durant dix-huit ans, il y assumera aussi la direction de la revue *Gregorianum*. Il est désormais une figure importante sur la scène théologique internationale, même si l'Asie, et l'Inde en particulier, demeure son véritable lieu d'appartenance⁷. De 1985 à 1995, il est consultant du Conseil pontifical du dialogue interreligieux. En 1989, il publie un livre important dont la première partie, portant sur les rencontres possibles entre le Christ « sans attache » et la pensée hindoue, révèle son propre attachement au milieu culturel et religieux de l'Inde⁸. Jacques Dupuis meurt à Rome le 28 décembre 2004, quelques jours après la fête de son 90^e anniversaire. Mais, entre-temps, il y a eu la confrontation entre lui et la Congrégation pour la doctrine de la foi, présidée par le cardinal Joseph Ratzinger. C'est le sujet de notre prochaine analyse.

-
5. James STUART, *Swami Abhishiktananda. His life told through his letters*, Dehli, ISPCK, 1995, p. 220.
 6. George GISPERT-SAJCH, SJ, « Jacques Dupuis and Swami Abhishiktananda », dans Daniel LENDALL et Gerard O'COLLINS (dir.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, Maryknoll, Orbis Books, 2003, p. 146-157.
 7. Peter C. PHAN, « Jacques Dupuis and Asian Theologies of Religious Pluralism », dans *In Many and Diverse Ways*, p. 72-85.
 8. Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989. Pour une bibliographie complète des ouvrages de Jacques Dupuis, voir « A Bibliography of the Writings of Jacques Dupuis, SJ », dans *In Many and Diverse Ways*, p. 231-269; pour une bibliographie liée à la procédure de la CDF : « A Bibliography of Materials on *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* », dans *In Many and Diverse Ways*, p. 270-281.

L'« affaire Jacques Dupuis »

*La procédure*⁹

En 1998 (30 mars au 4 avril), la CDF lance un examen préliminaire du livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* qui, dès sa publication, avait suscité des réactions très diverses dans les médias italiens tels que *L'Avvenire* et la *Civiltà Cattolica*. Le 10 juin 1998, l'assemblée ordinaire de la CDF ordonne un examen critique du livre dont la décision est transmise à Jacques Dupuis par le père Kolvenbach, le 2 octobre dans une lettre datée du 26 septembre. Il reçoit les décisions de la CDF et une liste de questions de neuf pages auxquelles il doit répondre dans le secret total. Le document, signé par Jean-Paul II, l'accuse d'erreurs graves et d'ambiguïtés doctrinales. On suspend son cours optionnel et son séminaire à la Grégorienne. Le père Gerald O'Collins accepte d'être son conseiller. Le 25 décembre 1998, Jacques Dupuis remet sa réponse (190 pages) à la CDF par l'entremise du père Kolvenbach.

Le 27 juillet 1999, Jacques Dupuis reçoit une deuxième lettre de la CDF, toujours par le père Kolvenbach, avec onze pages de nouvelles questions. Il est maintenant accusé d'affirmations erronées, ambiguës et insuffisantes. Le 1^{er} novembre, il remet sa réponse à la CDF (60 pages). Entre-temps, il a publié un article important dans *Louvain Studies* pour répondre aux diverses analyses et critiques de son livre¹⁰.

Le 1^{er} septembre 2000, Jacques Dupuis reçoit une première notification de la CDF, qu'il rencontre le 4 septembre, une journée avant la publication de *Dominus Iesus*. Son conseiller Gerard O'Collins, le père Kolvenbach, Tarcisio Bertone (CDF) et Angelo Samato, salésien, participent à la rencontre. La notification, signée par Jean-Paul II, présente huit propositions ou « thèses », que Jacques Dupuis est accusé d'avoir violées. Après deux heures de discussion, il refuse de signer la notification.

9. Pour une présentation plus détaillée de la procédure de la CDF et de ses enjeux théologiques, voir Gerald O'COLLINS, SJ : « Jacques Dupuis. His Person and Work » dans *In Many and Diverse Ways*, p. 18-29.

10. Jacques DUPUIS, « The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited », dans *Louvain Studies*, n° 24, 1999, p. 211-263.

Le 6 décembre 2000, il reçoit une deuxième notification, plus courte qu'il accepte de signer. Le 24 janvier 2001, il reçoit une troisième notification, légèrement modifiée, qui avait été confirmée par Jean-Paul II le 19 janvier. Cette notification paraît dans l'*Osservatore romano* du 27 janvier 2001. Elle nous permet d'évaluer les résultats de l'investigation entreprise par la CDF concernant l'œuvre de Jacques Dupuis.

La troisième notification¹¹

La CDF reconnaît d'abord « la tentative [de Jacques Dupuis] de rester dans les limites de l'orthodoxie, tout en s'efforçant de traiter des problématiques inexplorées jusqu'ici ». Mais, tout en reconnaissant son effort de collaboration au cours de la procédure, elle constate cependant que, dans son livre, « sont contenues des graves ambiguïtés et des difficultés sur des points doctrinaux importants qui peuvent conduire le lecteur à des opinions erronées et dangereuses ». Notons que ces points correspondent à la doctrine normative qui est présentée dans *Dominus Iesus* : « La médiation salvifique de Jésus Christ, l'unicité et la plénitude de la Révélation dans le Christ, l'action salvifique de l'Esprit Saint, l'ordination des hommes [sic] à l'Église, la valeur et la signification de la fonction salvifique des religions. » Chaque point est accompagné d'une réfutation correspondante qui est considérée comme « contraire à la foi catholique » ou « sans fondement dans la théologie catholique ». La notification ne contient aucune citation précise du livre de Jacques Dupuis mais mentionne que son auteur « ne se cache pas que les questions soulevées par son hypothèse pourraient être aussi nombreuses que les solutions qu'il propose¹² ». La CDF semble suggérer ici que Dupuis était lui-même conscient des « ambiguïtés » et des « difficultés » qui se trouvent dans son livre et qui risquent de mettre en danger la foi de ses lecteurs ! Les résultats auxquels la CDF est arrivée, après trois ans d'investigations, sont vraiment minces. Claude Geffré n'hésite pas à affirmer que la notification se laisse comparer, du point de vue légal,

11. Le texte, daté du 24 janvier 2010, est disponible sur le site de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

12. De fait, Dupuis affirmait : « La nouvelle perspective qui s'ouvre à une théologie des religions montre clairement qu'une introduction mise à jour d'une telle théologie ne peut, moins encore que celles qui l'ont précédée, apporter des solutions définitives à toutes les questions posées – bon nombre desquelles sont dans une large mesure nouvelles. L'Introduction soulèvera peut-être autant de questions qu'elle proposera de solutions. » *Vers une nouvelle théologie du pluralisme religieux*, p. 24.

à une « révocation de la cause par manque de preuves¹³ ». Mais toute cette procédure a heurté profondément Jacques Dupuis, dont la santé s'est graduellement détériorée au cours de la procédure. Cette affaire avait déjà attiré l'attention du cardinal Franz König qui avait écrit dans le *Tablet* de Londres, le 16 janvier 1999, un article fortement en faveur de Dupuis, et qui a continué à exprimer son admiration pour son œuvre¹⁴.

Lors d'une conférence de presse donnée à Rome le 26 janvier 2001, Jacques Dupuis a confirmé qu'il avait signé la troisième version de la notification, mais qu'il contestait toujours certains points de la doctrine catholique. Il s'était dit d'accord avec les affirmations positives – Il faut croire que... – de la notification, mais il trouvait que les réfutations qui accompagnaient ces affirmations de principe – « Il est contraire à la foi catholique... » – ne le concernaient pas, alors qu'elles semblaient viser directement son livre!

La CDF a senti le besoin de publier sur le site du Vatican (www.vatican.va/congrégations/CDF) un « *Commentaire sur la notification à propos du livre de Jacques Dupuis* » pour justifier sa démarche devant des critiques comme celles du cardinal König. Ce commentaire contient des affirmations plutôt inquiétantes. Tout en louant, de façon presque cynique, « le travail précieux des théologiens qui, devant le défi du pluralisme religieux et face aux nouvelles questions soulevées par le dialogue interreligieux, tentent avec créativité, sensibilité et fidélité [...] de parcourir de nouvelles pistes », la CDF affirme clairement que, dans ce domaine, le dernier mot appartient au Magistère de l'Église. En même temps, elle affirme qu'elle maintient son droit de publier des documents qui contiennent des « énoncés brefs et affirmatifs » sur les vérités centrales de la foi. La notification de Jacques Dupuis et la déclaration *Dominus Iesus* sont de cet ordre. On doit les distinguer clairement d'autres documents du Magistère tels que les documents du concile Vatican II ou les encycliques dont la finalité propre est de l'ordre « d'exposition et d'illustration ». La CDF se réfère directement à l'encyclique *Redemptoris missio* à laquelle *Dominus Iesus* apporte,

13. Claude GEFFRÉ, OP : « From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology », dans *In Many and Diverse Ways*, p. 58.

14. Franz König : « Let the Spirit Breathe », dans *In Many and Diverse Ways*, p. 14-17.

dix ans plus tard, une « contribution supplémentaire et lumineuse ». De telles affirmations soulèvent beaucoup de questions à propos de la réception de Vatican II et d'autres documents du Magistère qui portent un regard positif sur le pluralisme religieux.

Il nous paraît évident que la CDF barre ici la route à des personnes comme Jacques Dupuis dont la recherche sur les situations inédites de l'Église s'inspire de l'ouverture créée par Vatican II et par les actions ou publications de Jean-Paul II, qui s'est laissé guider par le Grand Souffle d'Assise¹⁵. De toute évidence, un « commentaire » de ce genre ne réussira pas à faire disparaître le nuage noir de l'Inquisition qui continue à planer sur la CDF malgré le fait qu'elle a été forcée de mettre à jour sa *Procédure pour l'examen des doctrines* à la suite de protestations internationales contre l'excommunication de Tissa Balasuriya, OMI, en 1997. Déjà en 1982, peu après sa nomination comme préfet de la CDF, Joseph Ratzinger avait subi des pressions pour réviser cette procédure, de la part d'un certain nombre d'évêques allemands et suisses qui n'aimaient pas les réactions publiques causées par l'Affaire Schillebeeckx¹⁶.

Avant de considérer les implications théologiques principales de cette investigation, nous présenterons d'abord les aspects majeurs de la théologie chrétienne des religions développée par Dupuis.

Un nouveau paradigme : le « pluralisme inclusif »

La théologie des religions n'est pas une réalité contemporaine. On en trouve déjà des traces chez les Pères de l'Église. Mais, dès les années 1970, elle a revêtu une importance nouvelle : on a pris conscience qu'elle affectait profondément tous les aspects majeurs de la doctrine

15. Voir le dossier « Jean-Paul II, le pape du dialogue », dans *Actualité des religions*, n° 49, mai-juin 2003.

16. Ted SCHOOF : « Documentatie over de vaticaanse censurering van theologen », dans *Tijdschrift voor Theologie*, vol. 38, n° 2, 1998, p. 191-195. Voir aussi, Paul COLLIN : *From Inquisition to Freedom*, New York, Continuum, 2001 ; Hans WALDENFELS : « Theologen unter römischen Verdacht : Anthony de Mello, sj, Jacques Dupuis, sj, Roger Haight, sj, Jon Sobrino, sj. », dans *Stimmen der Zeit*, 226, n° 4, 2008, p. 219-231.

chrétienne¹⁷. On voit alors apparaître trois modèles aux multiples variations œcuméniques : le modèle exclusiviste (ecclésiocentrique), le modèle inclusiviste (christocentrique) et le modèle pluraliste (théocentrique ou règnocentrique)¹⁸. Dupuis a essayé de développer un nouveau paradigme, le « pluralisme inclusif », qui se présente comme une voie intermédiaire entre la position pluraliste, dont John Hick est le représentant principal, et la position inclusiviste, que l'on retrouve chez la grande majorité des théologiens catholiques et protestants. Sa théologie des religions prend la forme d'une ellipse qui évolue autour de deux centres : l'unicité du Christ comme sauveur universel et l'universalité du Salut. La clé d'interprétation de ce nouveau paradigme est constituée par une christologie trinitaire qui affirme le rôle unique du Christ, tout en reconnaissant que l'action salutaire de Dieu, par le *Logos* et le *Pneuma*, transcende la sphère du christianisme. Il s'agit d'une théologie des religions « intégratrice » qui jette un regard positif sur le pluralisme religieux *de iure* sans mettre en danger l'identité chrétienne¹⁹. Dans le sillage de Vatican II, Dupuis reconnaît la valeur positive des autres religions tout en reconnaissant que le Magistère ne s'est jamais prononcé sur le « comment » de l'action universelle du *Logos* et du *Pneuma*. On doit donc comprendre son « pluralisme inclusif » comme un effort pour éclairer cette réalité dont Dieu seul possède le mystère (voir *Gaudium et Spes*, 22) tout en mettant en évidence ses dimensions christologiques, ecclésiologiques et pneumatologiques.

La perspective christologique

Jacques Dupuis est d'avis que l'« événement-Christ » demeure le centre incontournable de toute théologie des religions. Sa propre position christocentrique comporte une certaine relativisation du rôle

17. Christian HELLER : « Auf dem Weg zu einer Christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. Die religionstheologischen Positionen Jacques Dupuis' und John Hicks im Vergleich », dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, vol. 125, n° 2-3, 2003, p. 167-185.

18. Pour une présentation détaillée de ces paradigmes voir en particulier Paul KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

19. Voir FRANCESC TORRADEFLOT FREIXES : *La théologie des religions. De John Henry Newman à Jacques Dupuis et à Raimon Panikkar*. Postface par Julien RIES : Positions du Magistère dans le sillage de Vatican II, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des religions, 2005, p. 127-146.

sacramentel de l'Église²⁰. Il n'est donc pas étonnant que les commentaires majeurs sur son œuvre portent à la fois sur sa christologie et son ecclésiologie.

Depuis la publication de la notification, et en partie à cause de celle-ci, l'œuvre de Dupuis a été commentée par un nombre considérable de collègues. Peu de personnes, à l'exception du comité de rédaction de la *Revue Thomiste*²¹ et quelques autres commentaires, auxquels Dupuis a répondu dans son article « The Truth Will Make You Free », sont d'accord avec le verdict que son œuvre comporte des erreurs graves ou des ambiguïtés qui mettent en danger la foi chrétienne. On est cependant d'avis que cette œuvre innovatrice soulève des questions théologiques importantes à propos des énoncés normatifs de la notification et de la déclaration *Dominus Iesus*. Nous avons déjà noté que Dupuis construit sa théologie des religions autour de deux pôles non négociables : le Christ comme sauveur universel et l'universalité du Salut. Il n'hésite pas à explorer les frontières de la théologie des religions en s'engageant dans des « *no-go areas* » ou dans un « *no-man's-land* », comme le note Terrence Merrigan (Louvain)²². Jacques Dupuis se tient aux frontières de cette théologie, et son option pour une nouvelle approche du pluralisme va, d'après Christian Heller (Bochum), beaucoup plus loin que le Magistère veut et peut admettre²³.

Plus que tout autre théologien, Jacques Dupuis est un ardent défenseur du pluralisme *de iure*. Son long séjour en Inde l'a aidé à comprendre qu'il est désormais impossible d'être religieux (chrétien) sans être interreligieux²⁴. Pour lui, le dialogue avec les autres religions n'est pas

20. Jacques DUPUIS : « Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 113, 1991, p. 853-863.

21. « "Tout récapituler dans le Christ", À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux », dans *Revue Thomiste*, n° 98, 1998, p. 591-630.

22. Terrence MERRIGAN, « Book Essay. Exploring the Frontiers : Jacques Dupuis and the Movement « Towards a Christian Theology of religions pluralism », dans *Louvain Studies*, n° 23, 1998, p. 338-359; du même auteur : « Jacques Dupuis en de herdefiniëring van de katholieke theologie van de godsdiensten », dans *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 315-328.

23. HELLER, *Op. cit.*, p. 184-185.

24. Peter C. PHAN : *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll, Orbis Books, 2004; « Cultural Diversity : A Blessing or a Curse for Theology and Spirituality », dans *Louvain Studies*, n° 19, 1994, p. 195-211.

une simple stratégie nouvelle, mais une nouvelle façon de « pratiquer la théologie », qui affecte tous les aspects de la foi chrétienne, en particulier le mystère du Christ et la mission de l'Église.

La christologie de Dupuis demeure foncièrement « constitutive » : l'« événement-Christ » est le centre incontournable de l'automanifestation de Dieu dans l'Histoire. Cette christologie rejoint les deux orientations majeures de la théologie catholique des religions : la théologie de la présence du Christ dans les autres religions et la théologie de l'accomplissement des autres religions dans et par le Christ. On trouve un excellent reflet de la théologie de la présence dans la première partie du livre *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, dans lequel Jacques Dupuis analyse la théologie d'un nombre considérable de penseurs hindous et de swami Abhishiktananda. Mais qu'en est-il de la théologie de l'accomplissement ?

Dupuis est mal à l'aise avec la théorie de l'accomplissement qu'on retrouve chez des auteurs comme Jean Daniélou, Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar²⁵. Mais le thème de l'accomplissement colore sa propre christologie et ecclésiologie. Dupuis s'oppose à tout langage absolutiste aussi bien à propos du Christ que de l'Église. Il veut se tenir à mi-chemin entre l'impérialisme caché du paradigme inclusiviste qui mise beaucoup sur cette théorie de l'accomplissement et le relativisme ouvert du paradigme pluraliste. Il voit sa propre christologie trinitaire comme la seule clé d'interprétation du pluralisme religieux dans la mesure où elle permet de maintenir le lien entre la particularité historique de l'« événement-Christ » et l'universalité de la mission « illuminatrice » du *Logos asarkos* et la mission « inspirante » ou « vivifiante » de l'Esprit. Dupuis aurait pu insister davantage sur la mission universelle de l'Esprit déjà fortement soulignée par Jean-Paul II²⁶. Mais tout comme celui-ci, il refuse de parler d'une double économie :

25. Voir *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 200-215; *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, p. 81-88.

26. Vincent GUIBERT, « L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II », dans *La Nouvelle Revue Théologique*, vol. 132, N° 1, 2010, p. 45-66; Achiel PEELMAN, « L'Esprit Saint comme fondement du pluralisme religieux : Quelques réflexions », dans *Mission*, vol. XI, n°2, 2004, p. 255-281. On notera que, dans son dernier livre, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, qui se veut une présentation « synthétique » de la théologie dialogique interreligieuse au moyen d'exposés monographiques, Dupuis n'a pas retenu le thème de la mission particulière de l'Esprit.

celle du Christ, valable pour le christianisme, et celle de l'Esprit, valable pour les autres religions. Pour Dupuis, il n'y a qu'« une [seule] économie du Salut aux nombreux aspects, mais organiquement structurée, à travers laquelle les diverses voies [religieuses] tendent vers une convergence mutuelle dans le mystère divin absolu qui constitue leur terme ultime, commun à toutes²⁷ ». Le titre « Un Dieu, un Christ, des voies convergentes » de la deuxième partie de son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* évoque le fait que l'« événement-Christ » forme la garantie de cette économie divine ! Nous partageons donc l'opinion de Merrigan que Dupuis est fondamentalement « inclusiviste » dans le domaine de la christologie, même s'il essaie d'assouplir ou d'élargir ce paradigme, alors que, dans le domaine de l'ecclésiologie, il est devenu de plus en plus pluraliste²⁸. Mais Gavin D'Costa (Bristol) accuse Jacques Dupuis d'avoir brisé le lien entre la christologie et l'ecclésiologie. Selon lui, Dupuis maintient la nécessité du Christ pour le Salut, mais affirme en même temps la non-nécessité de l'Église²⁹. Paul Knitter est encore plus critique. Il trouve que Dupuis ne sort pas du paradigme inclusiviste et qu'il ne réussit pas à entrer dans le paradigme pluraliste ou à construire un pont entre la théologie catholique et le dialogue (interreligieux) à cause de sa christologie « constitutive », même s'il fait appel aussi à une christologie « relationnelle ». Pour Knitter le défi demeure fondamentalement un défi christologique³⁰.

La perspective ecclésiologique

L'ecclésiologie de Jacques Dupuis est fortement marquée par un regard positif sur les autres religions comme voies possibles et convergentes de salut. Avec Jean-Paul II³¹, il reconnaît la possibilité de « médiations

27. Jacques DUPUIS, *Op. cit.*, p. 319.

28. Pim VALKENBERG, « God ademt overal. Mogelijkheden en grenzen van een trinitaire theologie van de godsdiensten », dans *Tijdschrift voor Theologie*, n° 43, 2003, p. 166-190; Pim VALKENBERG et Harm GORIS, « In Hem is Gods volheid lijfelijck aanwezig. Jezus en de religies », dans *Tijdschrift voor Theologie*, n° 48, 2008, p. 403-421.

29. Gavin D'COSTA, « Review of *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* by Jacques Dupuis, SJ », dans *Journal of Theological Studies*, vol. 49, n° 2, 1998, p. 910-914.

30. Paul KNITTER, « Catholics and Other Religions. Bridging the Gap between Dialogue and Theology », dans *Louvain Studies*, n° 24, 1999, p. 319-354.

31. *Redemptoris missio*, 5.

de types et d'ordres divers», mais essentiellement liées à l'unique médiation du Christ, tout en se demandant si l'ouverture créée par le pape nous permet de parler de « médiations participées » de salut dans les autres traditions religieuses³². À propos de cette question, on peut noter ici que lors de son audience générale du 9 septembre 1998, Jean-Paul II citait un passage important de *Dialogue et Annonce* (n° 29) tout en y ajoutant l'adverbe « normalement » :

Normalement, c'est à travers la pratique de ce qui est bon dans leurs propres traditions religieuses et en suivant les injonctions de leur conscience que les membres des autres religions répondent positivement à l'invitation de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s'ils ne le reconnaissent pas comme leur Sauveur³³.

Est-ce que le pape se rapproche ici de la théorie de Heinz Robert Schlette, qui considère les autres religions comme les voies ordinaires du Salut, et le christianisme comme la voie extraordinaire³⁴? Tout en reconnaissant avec les Églises de l'Asie le rôle positif des autres religions dans l'économie divine du Salut³⁵, Dupuis parle, de son côté, de la complémentarité réciproque et de la convergence entre le christianisme et les autres traditions religieuses. Mais cette complémentarité est en même temps asymétrique et relationnelle, c'est-à-dire ordonnée vers l'« événement-Christ », qui est « le sacrement universel de la volonté de Dieu de sauver l'humanité » sans pour autant être « la seule expression

32. Jacques DUPUIS, *Op. cit.*, p. 466

33. Texte cité par GUIBERT, *L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II*, p. 56-57.

34. Heinz Robert SCHLETTE, *Die Verschiedenheit der Wege : Schriften zur "Theologie der Religionen (1959-2006)*, Bonn, Borengässer, 2009.

35. Voir la déclaration de la commission théologique consultative de la FABC : Son expérience des autres religions a conduit l'Église en Asie à évaluer de manière positive leur rôle dans l'économie divine du salut. Cette appréciation est basée sur les fruits de l'Esprit perçus dans les vies des croyants des autres religions : un sens du sacré, un engagement à la recherche de la plénitude, une soif d'autoréalisation, un goût de la prière et de l'engagement, un désir de renonciation, la lutte pour la justice, un besoin ardent de bonté humaine profonde, un engagement au service des autres, un total abandon de soi à Dieu et un attachement au transcendant dans leurs symboles, leurs rituels et leur vie même, bien que la faiblesse humaine et le péché ne soient pas absents. L'évaluation positive est en outre dans la conviction de foi qu'il n'y a qu'un seul plan divin pour le salut de l'humanité et qu'il étend à tous les peuples : c'est le Règne de Dieu par lequel Dieu cherche à réconcilier toutes choses avec lui-même en Jésus-Christ [...] (2, 2-2,3). Cité dans *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 335.

possible de cette volonté³⁶ ». On peut se demander encore une fois avec Merrigan si, même ici, Dupuis a vraiment réussi à prendre sa distance par rapport à la théorie de l'accomplissement qui domine le paradigme inclusiviste. Yves Labbé (Strasbourg) affirme, de son côté, que Dupuis reste enfermé dans la perspective inclusiviste à cause de son argument économique, basé sur la théologie de l'Alliance de Jean Daniélou³⁷.

Les implications théologiques de l'«Affaire Dupuis»

Plusieurs raisons expliquent l'investigation de la CDF contre Jacques Dupuis et continuent à inquiéter ceux et celles qui s'intéressent à l'avenir de la théologie chrétienne des religions. Nous nous limitons ici à trois facteurs en particulier : l'interprétation théologique du pluralisme religieux, l'évolution de l'Église en Asie et la réception/interprétation de Vatican II.

Le pluralisme religieux de iure

Jacques Dupuis ne considère pas le pluralisme religieux comme une réalité purement culturelle ou comme une sorte d'accident historique, mais comme une réalité voulue par Dieu lui-même ou comme un aspect positif du monde que Dieu a créé. Il partage cette conviction avec beaucoup d'autres théologiens contemporains tels que John Hick, Edward Schillebeeckx, Claude Geffré et Peter C. Phan. L'enquête montre que la CDF tente de fermer la fenêtre que ces théologiens ont voulu ouvrir ici. Pour *Dominus Iesus* pluralisme signifie relativisme. Notons également que le relativisme est un thème dominant dans l'œuvre de Joseph Ratzinger, qui considère le relativisme comme la « philosophie dominante » du monde moderne et comme le problème central de la foi chrétienne tout en considérant la théologie pluraliste comme

36. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 452. Voir aussi Jacques DUPUIS, « Christianity and Religions. Complementarity and Convergence », dans Catherine CORNILLE (dir.) : *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll, Orbis Books, 2002, p. 61-75.

37. Yves LABBÉ, « La théologie des religions entre création et révélation. Jacques Dupuis et Christophe Theobald », dans *Nouvelle Revue Théologique*, n° 126, 2004, p. 106-129.

une invention européenne inspirée par l'Asie³⁸. Certains affirment que le pontificat de Benoît XVI est également dominé par la lutte contre l'empire du relativisme. La CDF n'a pas aimé la tentative de Jacques Dupuis d'établir des liens entre le paradigme pluraliste et le paradigme inclusiviste.

L'Église en Asie

En 1999, le service d'information électronique des Jésuites à Rome notait, à propos de l'enquête sur Jacques Dupuis et de la condamnation posthume d'Anthony de Mello, SJ, en 1998, que les décisions de la CDF ont créé une atmosphère de suspicion pour ne pas dire de méfiance, et qu'elles étaient symptomatiques d'une tendance générale à décourager, voire à désapprouver les orientations contemporaines de la théologie asiatique fortement contextualisée et également marquée par le concept de la « mission renversée » (l'influence de l'Asie sur l'Occident)³⁹. En effet, à travers Jacques Dupuis, c'est toute l'Église en Asie qui est attaquée, là où, note Peter C. Phan, une nouvelle façon d'être Église se développe⁴⁰. Nous pouvons même parler d'une véritable Pentecôte asiatique⁴¹. L'Église en Asie est celle de la diaspora et du dialogue (le triple dialogue de la culture, de la religion et de la pauvreté). Elle se présente ainsi comme une sorte de laboratoire pour l'avenir de l'Église universelle dans le contexte de la globalisation⁴².

Il est important de noter aussi la vitalité extraordinaire de la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie (FABC), créée en 1972 avec la collaboration immédiate du pape Paul VI, à Manille, lors de

38. Voir en particulier Gerard MANNION, « Christian Unity and Religious Dialogue : On Ecumenism and Other Faiths », dans Lieven BOEVE et Gerard MANNION (dir.), *The Ratzinger Reader*, Londres, T&T Clark International, 2010, p. 138-178 ; en particulier « Against Pluralism and Relativism », p. 172-178.

39. Pour une analyse de l'origine et de l'évolution du concept de « mission renversée », voir Achiel PEELMAN, « De omgekeerde missie », dans *Objektief*, vol. 17 n° 1, 1984, dossier de 39 pages. Voir aussi Pim VALKENBERG, « Jacques Dupuis as a Theologian with a Reversed Mission : Some Remarks on his Controversial Theology of Religious Pluralism », dans Frans WJUSEN et Peter NISSEN (dir.), « *Mission is a Must* » : *Intercultural Theology and the Mission of the Church*, New York/Amsterdam, Rodopi, 2002, p. 147-158.

40. Peter C. PHAN, *In Our Own Tongues. Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 2003, p. 13-31.

41. Thomas C. FOX, *Pentecost in Asia. A New way of Being Church*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

42. Robert SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, Orbis Books, 1983.

son deuxième voyage en Asie en 1970. Paul VI a aidé les évêques à préparer les documents pour la création de la FABC car il savait que sa propre curie romaine ne voulait pas avoir une autre CELAM⁴³. Nous constatons par ailleurs que, depuis sa nomination comme préfet de la CDF, Joseph Ratzinger s'est engagé dans une lutte de pouvoir entre celle-ci et les conférences épiscopales. Alors que dans son livre *Le nouveau peuple de Dieu*⁴⁴, le théologien Ratzinger considérait encore les conférences épiscopales et la « périchorèse » entre ces conférences comme une excellente façon de réaliser le gouvernement collégial de l'Église mis en valeur par Vatican II, le cardinal/préfet Ratzinger contestait de plus en plus le pouvoir doctrinal de ces conférences épiscopales⁴⁵, affirmant la priorité de l'Église universelle (romaine) sur les Églises locales. Ceci a d'ailleurs déclenché une véritable dispute entre lui et le cardinal Walter Kasper, préfet de la Congrégation pour l'unité chrétienne⁴⁶.

En 1993, lors d'une rencontre organisée à Hong Kong par la CDF pour les responsables des Églises asiatiques, Ratzinger voulait mettre fin à la théologie de l'inculturation dans le contexte asiatique⁴⁷. En effet, celle-ci était en train d'assumer la même importance que la théologie de la libération, fortement contestée par la CDF. La seule inculturation dans laquelle Ratzinger semblait croire, et dont il regrettait la détérioration, était la rencontre providentielle et non répétable entre la culture grecque et la foi chrétienne. Ce thème apparaît souvent dans les discours de Ratzinger. Le nom que celui-ci a choisi comme pape ne se réfère par seulement à Benoît XV (1914-1922), qui a beaucoup travaillé pour la paix en Europe, mais aussi à Benoît de Nursie (480-547), fondateur du Mont-Cassin, le monastère le plus célèbre de la chrétienté, et grand défenseur de la civilisation chrétienne. À Hong Kong,

43. Fox, *Pentecost in Asia*, p. 22-27.

44. Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 125-126.

45. Voir Gerald MANNION, « Teaching and Authority : Dimensions of Magisterium », dans *The Ratzinger Report*, p. 179-207.

46. Voir Walter KASPER, *Leadership in the Church. How Traditional Roles can Serve the Christian Community Today*, New York, Herder & Herder, 2003. Chap. VI : The Universal Church and the Local Church. A Friendly Rejoinder (et autres publications) ; Joseph RATZINGER, « The Local Church and the Universal Church », dans *America*, n° 185, 18 novembre 2002, p. 7-11 (et autres publications).

47. Cardinal RATZINGER, « Christ, Faith and the Challenge of Cultures », dans *Origins*, vol. 24, n° 41, 1995, p. 679-686.

Ratzinger demande à l'Église d'Asie de remplacer le terme « inculturation » par celui d'inter-culturalité. Mais de quelle inter-culturalité s'agit-il ici ? Il ne s'agit plus du rapport entre les diverses Églises locales en Asie – largement assuré par la FABC –, mais du rapport entre la « culture universelle de la foi catholique » et les cultures locales des membres de l'Église. D'après Aylward Shorter, cette « *Two-Culture Theory of Evangelization* » fait partie d'une vision restauratrice de la mission de l'Église et elle « canonise » l'aliénation et la non-pertinence des pratiques missionnaires du passé⁴⁸. La proposition de Ratzinger et de la CDF est une expression de leur goût du pouvoir et de la centralisation au détriment de la vitalité des Églises locales.

L'interprétation/signification de Vatican II

L'enquête sur l'œuvre de Jacques Dupuis soulève une troisième question, celle de la réception de Vatican II en ce qui concerne le rapport entre le christianisme et les autres traditions religieuses. Il s'est lui-même demandé si Vatican II pouvait être considéré comme un « *point tournant radical* » ou comme une « ligne de partage » dans ce domaine⁴⁹. Il est d'avis que, malgré ses limites, Vatican II a ouvert une nouvelle perspective sur la question de ce rapport. Dans le domaine de la théologie chrétienne des religions, il est donc tout à fait légitime de parler d'un pré-Vatican II et d'un post-Vatican II. Cette interprétation est largement confirmée par le théologien canadien Gregory Baum, qui a montré que l'Église catholique est une Église qui, malgré tout, est capable de changements énormes⁵⁰. Le dialogue interreligieux se trouve parmi ces changements. Tout comme la prolifération des théologies chrétiennes des religions, le dialogue interreligieux est largement perçu comme un phénomène postconciliaire. Mais le cardinal Ratzinger s'est toujours opposé à cette interprétation. Il ne croit pas dans un pré-Vatican II et un post-Vatican II⁵¹. Il semble partager largement les idées du prélat

48. Aylward SHORTER, « Faith, Culture and the Global Village », dans *South Pacific Journal of Mission Studies*, n° 16, 1996, p. 34-53. Voir aussi *Asia Focus*, vol. 9, n° 10, 19 mars 1993.

49. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 244-257 et *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 98-110.

50. Gregory BAUM, *Étonnante Église. L'émergence du catholicisme solidaire*, Montréal, Bellarmin, 2006.

51. Voir *The Ratzinger Report. An Exclusive Interview on the State of the Church*, San Francisco, Ignatius Press, 1985 (entrevue avec V. Messori).

romain M^{gr} Brunero Gherardini, qui déplore l'indifférentisme et le relativisme causés par Vatican II et qui se prononce radicalement sur l'*homogénéité* de la tradition catholique⁵². Dans le discours prononcé devant la curie romaine, le 22 décembre 2005, Benoît XVI a fermement maintenu cette interprétation de Vatican II. Il continue à refuser la distinction entre un pré-Vatican II et un post-Vatican II. Il considère cette distinction, cette « herméneutique de la discontinuité et de la rupture », comme la source principale de la difficile réception de Vatican II à laquelle il n'oppose pas une « herméneutique de la continuité », mais sa propre « herméneutique de la réforme⁵³ ». Seule cette « herméneutique de la réforme » représente l'authentique interprétation de Vatican II !

On peut se demander, en conclusion, avec John Komonchak, comment une telle vision de Vatican II affectera l'avenir de l'Église⁵⁴. Nous sommes personnellement d'avis qu'il est impossible d'isoler l'« Affaire Dupuis » de cet ensemble de développements qui inquiètent ceux et celles qui considèrent le pluralisme religieux comme une « bénédiction divine » (Peter C. Phan) et le dialogue interreligieux comme une dimension constitutive de l'expérience chrétienne.

52. Voir Laurent JESTIN, « Vatican II, question ouverte », dans *Catholica*, n° 111, 2011, p. 39-47. Cet article comprend une entrevue avec Gherardini sur ses livres récents tels que : *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento, Casa Maria Editrice, 2009. Traduction française : *Vatican II, un débat à ouvrir*, Paris, Courier de Rome, 2010.

53. BENOÎT XVI, « Réflexions sur une année de la vie de l'Église et du monde. Discours à la Curie romaine », dans *La Documentation catholique*, n° 2350, 15 janvier 2006, p. 56-63.

54. John A. Komonchak : « Pope Benedict's Theological Vision. », dans *America* February 2, 2009, p. 10-18.

L'Église catholique et le dialogue interreligieux. Un Magistère incertain

Gregory Baum, Université McGill

L'enseignement du magistère ecclésiastique sur le dialogue interreligieux n'est pas encore définitif. Le concile Vatican II le recommande fortement, mais certains textes et certains gestes du régime pontifical le mettent encore en question.

Selon la déclaration *Nostra Ætate*, l'Église catholique partage des vérités et des valeurs avec les grandes religions du monde. La déclaration reconnaît de plus que, dans ces religions, retentit un écho de la parole divine qui s'est pleinement manifestée en Jésus. Que le Verbe de Dieu, qui est Dieu, s'adresse à tous les humains sans exception est annoncé dans le quatrième évangile (1, 9). Il s'agit là d'un message développé plus tard par certains Pères de l'Église, sans pour autant avoir été reçu par le Magistère jusqu'à ce que Vatican II l'affirme. La promulgation de *Nostra Ætate* constitue ainsi un grand événement historique. C'était en effet la première fois qu'une Église chrétienne exprimait une appréciation positive des autres religions et recommandait à ses fidèles le dialogue interreligieux. Il ne faut donc pas s'étonner que cet enseignement nouveau ne soit pas encore pleinement accepté par beaucoup de catholiques.

L'enseignement pontifical

Le pape Jean-Paul II a fortement appuyé le dialogue interreligieux. Il reconnaissait que les chrétiens, les juifs et les musulmans adoraient le même Dieu, et il avait de la sympathie pour les religions d'Asie du Sud ainsi que pour la spiritualité des peuples autochtones. En 1986, il a même invité des représentants des grandes religions à Assise pour prier avec lui pour la paix dans le monde. Par la suite, le pape a souvent évoqué « l'esprit d'Assise ».

Le cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, publia, en Allemagne, un article critiquant la rencontre interreligieuse d'Assise¹. Il craignait qu'un tel événement ne favorise le relativisme parmi les catholiques et leur fasse oublier qu'ils n'ont pas le droit de prier avec des non-chrétiens. Pour le cardinal, ce qui s'est passé à Assise n'était pas une prière interreligieuse, mais tout simplement un service multireligieux, où chacun priait seul, à sa façon.

Jean Paul II voyait pourtant dans la prière pour la paix à Assise un culte interreligieux. Voici d'ailleurs les paroles qu'il a adressées, en anglais, aux invités².

The coming together of so many religious leaders to pray is in itself an invitation to the world to become aware that there exists another dimension of peace and another way of promoting it, which is not a result of negotiations, political compromises or economic bargaining. It is the result of prayer, which, in the diversity of religions, expresses a relationship with a supreme power that surpasses our human capacities alone.

Inquiété par cette ouverture aux autres religions, à Assise et surtout dans les Églises d'Asie, le cardinal Ratzinger publia, le 6 août 2000, l'instruction *Dominus Iesus*, avertissant les catholiques que leur Église

1. Joseph Kardinal RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg, Herder, 2004, p. 87-88.

2. [[www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi_en.html]. Trad. : Le rassemblement de tant de leaders afin de prier est en soi une invitation adressée au monde afin de prendre conscience qu'il existe une autre dimension de la paix et une façon de la promouvoir qui n'est pas le résultat de négociations, de compromis politiques et de transactions économiques. C'est le résultat de la prière laquelle, dans la diversité des religions, exprime une relation avec une puissance surprenante qui dépasse nos seules capacités humaines.

est l'unique colonne de la vérité, que le dialogue interreligieux mine sa mission évangélisatrice, et que les catholiques engagés dans ce dialogue ne doivent jamais oublier que le but ultime de ce dernier est la conversion de leurs partenaires à la vérité catholique. Pour le cardinal, le dialogue interreligieux est problématique parce qu'il met la vérité entre parenthèses, refusant de débattre de qui a tort et qui a raison.

Dominus Iesus fut mal reçu dans l'Église catholique³. De nombreux théologiens trouvèrent éthiquement inacceptable d'inviter quelqu'un à un dialogue interreligieux tout en ayant l'intention secrète de le convertir au catholicisme. Jean-Paul II avait approuvé cette instruction, mais il ne l'a pas suivie lui-même. En effet, le 26 septembre 2000, huit semaines après la publication de *Dominus Iesus*, il envoie un message à un congrès interreligieux tenu à Lisbonne, soulignant l'importance du dialogue interreligieux pour le monde. En 2002, il convoque une deuxième rencontre interreligieuse à Assise; et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux qu'il a créé poursuit le dialogue sincère et respectueux avec les leaders spirituels des grandes religions.

Quand le cardinal Ratzinger devient Benoît XVI en 2005, il met un terme au Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et transfère la responsabilité des activités interreligieuses au Conseil pontifical de la culture. Des observateurs du Vatican ont vu dans ce geste un signe que le nouveau pape voulait décourager le dialogue interreligieux et accentuer la différence entre l'Église catholique et les autres religions⁴. Cette analyse reçoit confirmation dans la remarque de Benoît XVI à Regensburg, en Allemagne, le 12 septembre 2006, quand il affirme que l'islam et le christianisme n'adorent pas le même Dieu⁵. Cette malheureuse remarque provoque alors une forte réaction chez les musulmans et consterne de nombreux catholiques, conscients que le concile Vatican II et Jean-Paul II avaient reconnu que musulmans et chrétiens adoraient le même Dieu.

-
3. Gregory BAUM, « The Theology of Cardinal Ratzinger : A Response to Dominus Iesus », dans *The Ecumenist*, vol. 37, Automne 2000, p. 1-3.
 4. John BORELLI, « From Tiber to Nile », dans *The Tablet*, 8 avril 2006.
 5. Gregory BAUM, *Signs of the Times*, Toronto, Novalis, 2007, p. 132-134.

Un mois plus tard, le 12 octobre 2006, un groupe de 38 leaders et penseurs musulmans publient une lettre ouverte à Benoît XVI ; afin d'éviter toute polémique, ils corrigent poliment certaines de ses affirmations et invitent le pape à un dialogue sérieux avec l'islam⁶. Six semaines plus tard, le 28 novembre 2006, en Turquie, le pape fait un discours dans lequel il reconnaît que les musulmans et les chrétiens croient dans le même Dieu ; il suggère de plus que les deux communautés partagent une mission commune : rendre témoignage au Seigneur souverain devant le monde de plus en plus sécularisé⁷. Mais l'enseignement du magistère pontifical n'est pas toujours cohérent. Le 3 décembre 2007, la Congrégation pour la doctrine de la foi publie une note doctrinale sur certains aspects de l'évangélisation. On y répète le message de *Dominus Iesus* : le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église et les catholiques engagés dans ce dialogue doivent viser la conversion de leurs partenaires à la vérité catholique.

Deux textes plus récents de Benoît XVI présentent pour la première fois des arguments théologiques favorables au dialogue interreligieux. Le 11 mai 2009, s'adressant à un groupe, formé de juifs, de chrétiens et de musulmans, rassemblés à Jérusalem, le pape reconnaît que, dans un monde déstabilisé par des conflits, le dialogue interreligieux visant le vivre ensemble des religions est d'une urgente nécessité⁸. Dans un tel dialogue, les participants cherchent la vérité pratique, c'est-à-dire un ensemble de normes et d'institutions permettant à toutes les communautés religieuses de vivre dans des conditions de paix et de justice, tout en restant fidèles à leur propre tradition. Benoît XVI prolonge ainsi le raisonnement de Jean-Paul II pour qui la mission de l'Église dans un monde divisé, déchiré et menacé par des conflits violents, consiste à promouvoir la réconciliation dans la justice et la paix.

6. « Open Letter to His Holiness Pope Benedict XV », dans *The Ecumenist*, n° 43, automne 2006, p. 1-5.

7. Gregory BAUM, « Proclamation or Dialogue ? Unresolved Questions in Pope Benedict's Teaching », dans *The Ecumenist*, n° 44, hiver 2007, p. 1-4,4.

8. Gregory BAUM, « Benedict's Jerusalem Message on Religious Pluralism », *The Ecumenist*, n° 46, été 2009, p. 1-4.

Pendant sa visite en Angleterre, le 17 septembre 2010, Benoît XVI a donné suite à une intuition théologique encore plus audacieuse⁹. S'adressant à un groupe de leaders religieux rassemblés au St. Mary's University College, près de Londres, le pape explique d'abord que le dialogue interreligieux illumine la vérité accessible à la raison, rendant ainsi possible le vivre ensemble. Ensuite, allant plus loin, il observe que les religions sont en recherche d'une vérité plus profonde, à savoir le sens de l'existence humaine et le destin du monde. Même si nous appartenons à des religions différentes et donnons des réponses différentes à ces questions, a dit Benoît XVI, nous sommes tous des gens en recherche, tous des *seekers*, tous engagés dans la quête de la vérité.

Sur le plan spirituel, nous sommes tous, selon nos modes différents, engagés personnellement dans un cheminement qui apporte une réponse à la question la plus importante de toutes – la question du sens ultime de notre existence humaine.

Le pape souligne ici que les catholiques et lui-même restent des chercheurs à l'intérieur de la foi catholique. Parce que nous sommes tous des chercheurs, nous pouvons tous apprendre quelque chose dans le dialogue interreligieux. Le pape dit même que personne ne peut posséder la vérité; c'est plutôt la vérité qui nous possède.

Lorsque nous nous embarquons dans cette aventure spirituelle, nous réalisons toujours plus que l'initiative ne vient pas de nous, mais du Seigneur : en effet, ce n'est pas tellement nous qui le cherchons, mais plutôt lui qui nous cherche.

Je veux encore citer un très beau texte que le pape a prononcé à l'occasion de sa visite en Angleterre.

C'est ainsi que toute croyance religieuse authentique nous oriente, au-delà de l'aspect immédiat et utilitaire, vers le transcendant. Elle nous rappelle la possibilité et l'impératif d'une conversion morale, le devoir de vivre en paix avec notre prochain, l'importance de mener une vie intègre. Comprise correctement, elle nous apporte des lumières, elle purifie nos cœurs et elle nous inspire un agir noble et généreux, au profit de la famille humaine tout entière.

9. [www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni_fr.html].

Elle nous incite à cultiver la pratique des vertus et à rejoindre les autres avec amour, dans le plus grand respect pour les traditions religieuses différentes de la nôtre.

Dialogue ou proclamation ?

Le concile Vatican II n'a pas fourni de critères permettant à une Église de savoir si elle devrait s'engager dans le dialogue interreligieux, ou si, au contraire, sa mission exige la proclamation du message chrétien afin que le monde croie. Deux documents provenant du Vatican, « Dialogue et mission » (1984) et « Dialogue et mission » (1991), cherchent à répondre à cette question, mais n'arrivent pas à donner une réponse claire. Ce qui est clair c'est qu'aujourd'hui l'Église catholique, dans certaines situations concrètes, opte pour le dialogue et refuse de prêcher la conversion. Voici deux exemples de cette façon d'agir.

En Indonésie, la Constitution respecte les cinq religions du pays, à savoir l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le catholicisme et le protestantisme¹⁰. La Constitution interdit en outre tout prosélytisme. Après avoir prié et avoir débattu, l'Église catholique et l'Église protestante ont accepté ces conditions. Elles accueillent les personnes qui veulent se faire chrétiennes, mais elles ne se livrent à aucune activité d'évangélisation. Leur mission : promouvoir une culture de dialogue, de respect mutuel et de coopération au service du bien commun.

Le comité Islam en Europe, fondé en 1987 par le Conseil des Églises européennes en collaboration avec l'Église catholique, a produit plusieurs rapports¹¹ recommandant aux Églises de demander à leurs membres de respecter les immigrants musulmans, de les défendre contre les préjugés répandus dans la population, et de les aider à s'intégrer à leur nouvelle société. Les grandes Églises d'Amérique du Nord refusent, elles aussi, de faire un effort organisé pour évangéliser les immigrants musulmans

10. Frans SEDA et Tom JACOBS, « Indonesian Catholics and «Pancasila» », dans *The Ecumenist*, n°27, mars-avril 1989, p. 33-40.

11. Le rapport de 2000 : http://cid.ceceurope.org/fileadmin/filer/cid/Doc_Interreligious_Dialogue/LettertotheChurchesinEurope.pdf

de même que les autres immigrants non-chrétiens. Elles espèrent que le dialogue et la coopération stimulent tous les participants à pratiquer leur foi religieuse de façon plus éclairée et plus fidèle.

Voici un beau texte tiré de la brochure *Proposer aujourd'hui Jésus Christ*, publiée le 30 mai 2003 par le diocèse de Montréal¹².

Le pluralisme religieux présent à Montréal, polyphonie des voix des chercheurs de Dieu, peut susciter le désir de bien connaître la partition et de reconnaître les langues multiples de l'Esprit. Le premier effet de la pratique du dialogue des religions est de conduire les unes et les autres au meilleur d'elles-mêmes, à mettre en valeur ce qu'elles ont d'humanisant et à atténuer les aspects intransigeants. L'Esprit nous attend d'abord dans une pratique de la cordialité. Pour qu'elles aident l'être humain à grandir, les différentes religions peuvent être considérées comme d'authentiques manifestations de la sollicitude de Dieu. Cependant la mission d'annoncer l'Évangile demeure.

La pluralité des religions pose à la foi catholique des questions qui ne sont pas encore résolues. Selon l'instruction *Dominus Iesus* de 2000, le pluralisme religieux n'existe que *de facto*, et non pas *de jure*, puisqu'il n'y a qu'une seule vraie religion, le catholicisme romain. Mais ce n'est pas là le dernier mot du Magistère. Le texte lu par Benoît XVI, en 2010, en Angleterre – et cité plus haut – révèle une appréciation plus généreuse de la pluralité des religions. Les catholiques continuent à se demander, d'une part, s'ils doivent se réjouir du pluralisme religieux et y voir une manifestation divine, ou d'autre part, s'ils doivent regarder ce pluralisme comme une faille de l'histoire humaine, destinée à être dépassée par la conversion de l'humanité au christianisme.

Encouragé par le discours de Benoît XVI en Angleterre, j'adopte dans les lignes qui suivent une interprétation positive du pluralisme religieux, y voyant une manifestation de la gloire infinie du Dieu trinitaire. Ma position ne fait aucune concession à l'idée relativiste voulant que toutes les religions se vaillent; elle se fonde plutôt sur la foi catholique traditionnelle qui rappelle que, en Jésus Christ, le Dieu dont la bonté est pleine de surprises embrasse l'humanité tout entière.

12. ÉGLISE CATHOLIQUE DE MONTRÉAL, *Proposer aujourd'hui Jésus Christ. Projet diocésain d'éducation à la foi*, Montréal, 2003, p. 10.

L'effet du dialogue interreligieux sur les partenaires

Le dialogue interreligieux n'est pas un simple échange d'informations; il est plutôt une conversation au cours de laquelle les partenaires révèlent leur pensée religieuse et s'engagent à s'écouter mutuellement. Ce respect attentif à l'autre est le fruit du personalisme, une philosophie dont Martin Buber et Gabriel Marcel furent les initiateurs, une pensée sensible au mystère de tout être humain. Le dialogue interreligieux est donc très différent du débat interconfessionnel du passé, où chacun défendait ses croyances religieuses comme étant les seules vraies et essayaient de cacher le côté sombre de sa propre tradition. Le débat interconfessionnel constituait alors pour les participants un effort apologétique. Le dialogue interreligieux est au contraire une conversation animée par la confiance mutuelle; les partenaires y révèlent la foi de leur tradition tout en admettant que cette foi soit vécue de façon imparfaite. Les partenaires se rendent compte que les religions ne sont jamais ce qu'elles voudraient être; en fait, elles désirent toutes se renouveler et devenir plus fidèles à leur vocation divine.

Un bon exemple de cette nouvelle honnêteté se trouve dans la Déclaration de Louvain faite en 1976 par la Conférence mondiale des religions pour la paix¹³; les membres, y compris les catholiques, admettent, humblement et avec regret, que leur tradition religieuse a souvent appuyé des chefs politiques injustes et béni des guerres et des conquêtes coloniales. Les membres reconnaissent également que les valeurs les plus authentiques de leur tradition appuient l'engagement des croyants pour la justice et la paix. Dans cette déclaration, tous les membres promettent d'œuvrer, à l'intérieur de leur propre tradition, dans l'intérêt d'un renouveau spirituel soucieux de la justice et de la paix.

Le dialogue interreligieux fait découvrir aux participants qu'ils partagent l'expérience d'être minoritaires dans leur propre tradition. Dans toutes les religions, y compris dans le catholicisme, les croyants ouverts aux autres religions et socialement engagés pour la paix sont minoritaires,

13. La Conférence mondiale des religions pour la paix, the World Conference of Religions for Peace (WCRP) : [www.wcrp.org/].

ce qui les oblige à se défendre et à persuader leurs coreligionnaires de s'ouvrir à cette nouvelle voie. Il n'est donc pas étonnant que le dialogue interreligieux mène à l'amitié entre les participants et encourage leur coopération dans la sphère spirituelle et dans les projets sociaux. Ces liens d'amitié sans frontières sont aptes à produire, chez les participants, une nouvelle intelligence de leur foi, dérangeante pour des croyants qui n'avaient jamais vécu de telles expériences.

Un bel exemple de coopération spirituelle est le Dialogue interreligieux monastique (DIMMID), un institut qui favorise et organise des rencontres internationales entre moines catholiques et moines bouddhistes et hindous¹⁴. Ce mouvement audacieux, approuvé par la hiérarchie catholique, a conduit à de nouvelles réflexions théologiques¹⁵.

Les relations fraternelles des moines cisterciens de Tibhirine, en Algérie, avec les musulmans du village sont devenues tristement célèbres avec l'assassinat des moines, en 1996, dans des conditions qui n'ont jamais été éclairées¹⁶. Ces moines, natifs de France, aimaient le peuple algérien, admiraient sa culture et la piété musulmane de son peuple ; ils se sentaient liés par respect et amitié aux gens du village, des agriculteurs pour la plupart. Les écrits de Christian de Chergé, supérieur du monastère, révèlent la source spirituelle à l'origine de l'ouverture de l'Église catholique à l'islam et à d'autres religions. Au nom de Jésus Christ, l'Église est appelée à promouvoir la réconciliation et le vivre ensemble dans la paix partout dans le monde, encourageant les peuples à approfondir la spiritualité de leur propre tradition. Dans une lettre envoyée à ses amis français, Christian de Chergé parle des conditions créées par la guerre civile en Algérie et de la possibilité qu'ils puissent, lui et ses confrères moines, être assassinés. « Si cela nous arrive, écrit-il, je ne veux pas que l'on nous regarde comme des martyrs, car nos amis musulmans qui s'opposent à la violence sont également menacés, et nous voulons rester en solidarité avec eux. » Le dialogue spirituel des moines de Tibhirine appuyait un projet social, le vivre-ensemble

14. Le site Internet de l'institut est [www.dimmid.org]. On y trouve son nouveau journal *Dilatato Corde*, consacré au dialogue sur l'expérience religieuse et les pratiques spirituelles.

15. Fabrice BLÉE, *Le désert de l'altérité*, Montréal, Médiapaul, 2004.

16. John KISER, *Passion pour l'Algérie : les moines de Tibhirine*, Paris, Nouvelle Cité, 2006.

des chrétiens et des musulmans dans la société foncièrement musulmane d'Algérie. Je vois dans l'expérience dramatique de ces moines l'émergence d'une nouvelle forme de catholicisme.

Après la chute du régime d'apartheid en Afrique du Sud, le théologien protestant Charles Villa-Vicencio a publié un livre¹⁷ regroupant des entrevues au cours desquelles des leaders politiques évoquaient les raisons profondes de leur engagement public contre les lois de l'apartheid, au péril de leur liberté et même de leur vie. Il est étonnant de constater que les auteurs chrétiens donnent des raisons chrétiennes tirées de l'Évangile, que l'auteur musulman donne des raisons musulmanes tirées du Coran, que les auteurs hindous et bouddhistes présentent des raisons religieuses tirées de leur propre tradition, et que les auteurs laïcs apportent des raisons éthiques tirées de la tradition humaniste. Ici, le pluralisme religieux et culturel n'a pas empêché l'unité dans la vérité, et la communion dans le même sacrifice. Il faut reconnaître, en même temps, que la majorité des croyants de ces différentes communautés religieuses ne se sont pas engagés contre l'apartheid ; même chose chez les laïcs ou non-croyants : seule une minorité a résisté activement. Pour moi, la lutte commune contre l'apartheid symbolise l'unité dans la vérité, réalisable par la famille humaine malgré les différentes appartenances religieuses et malgré le désaccord entre croyants et laïcs ou non-croyants.

Dans les années 1990, la Macédoine était la seule république qui, née de l'éclatement de l'ancienne Yougoslavie, avait échappé à la violence, même si les tensions y étaient considérables. La majorité de la population appartenait à l'Église orthodoxe macédonienne, une minorité importante était musulmane albanaise. Il y avait aussi de petites communautés catholiques, méthodistes et juives. Dans leur dialogue, les leaders religieux du pays, avides de préserver la paix sociale, ont décidé d'adopter un discours respectueux du pluralisme religieux, favorisant ainsi la coopération. À cette occasion, Asghar Ali Engineer, un penseur musulman invité, a dit que les chrétiens et les musulmans avaient reçu la mission de convertir le monde à leur foi ; cependant, s'ils s'engageaient dans cette voie en Macédoine, ils risquaient fort de

17. Charles VILLA-VICENCIO, *The Spirit of Freedom : South African Leaders on Religion and Politics*, Berkeley, University of California Press, 1996.

provoquer une explosion de violence. Dans la perspective musulmane, a-t-il ajouté, la paix a la priorité sur la mission : en Macédoine, le respect de l'autre est un impératif divin. Tous ont été d'accord que, pour eux, il s'agissait de choisir entre le dialogue et la mort¹⁸.

Ces exemples concrets démontrent que le dialogue interreligieux a un effet transformateur sur les religions qui y participent. Elles s'y trouvent appelées à un renouveau spirituel et à une plus grande fidélité aux valeurs les plus profondes de leur propre tradition. Ces exemples montrent aussi que le dialogue interreligieux mène à l'amitié au-delà des frontières et à la coopération au service du bien commun. Animés par le dialogue, les participants se réapproprient autrement leur propre tradition religieuse. Nous verrons plus loin qu'un tel dialogue n'est possible que dans des conditions sociales favorables.

L'approche herméneutique des « signes des temps »

Le penseur musulman Asghar Ali Engineer, comme nous l'avons vu, lisait le Coran à la lumière de la situation menacée de la Macédoine. Cette même approche herméneutique, tenant compte des « signes des temps », a été adoptée par Vatican II ainsi que par les papes Jean XXIII et Jean-Paul II. Après l'Holocauste et les autres crimes contre l'humanité perpétrés pendant la Deuxième Guerre mondiale, Jean XXIII s'est demandé si les Écritures permettaient à l'Église de s'ouvrir aux « autres » et de se solidariser avec ceux et celles qui sont « dehors ». Relisant la Bible dans la situation concrète de l'après-guerre, il trouvait dans le récit de la *Genèse* l'annonce de la grande dignité de tout être humain, et dans les lettres de saint Paul, l'orientation gratuite de l'humanité vers le Christ, deux vérités révélées justifiant le respect de l'Église envers « les autres » et la solidarité avec eux¹⁹. Le pape y lisait la Bible en tenant compte des signes des temps.

18. Asghar Ali ENGINEER, « Da'wah or Dialogue? », dans *Journal of Ecumenical Studies*, n° 39, hiver-printemps 2002, p. 26.

19. JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, n° 10.

Le concile Vatican II a suivi la même approche herméneutique. La *Déclaration sur les relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes* commence par les deux mots *Nostra Ætate*, à notre époque. Dans le monde de maintenant, déchiré par des guerres, des idéologies politiques, des religions en rivalité et de massives inégalités économiques, l'Église, à l'écoute de l'Écriture, se sent appelée à repenser sa mission et à se consacrer à un ministère de réconciliation.

Pour promouvoir la paix, gravement menacée par la guerre froide, Jean-Paul II convoqua la rencontre interreligieuse d'Assise, en 1986 ; il y adopta une attitude favorable à l'égard du pluralisme religieux, appuya la prière en commun et favorisa la coopération des religions au service de la paix.

Certains chrétiens conservateurs soulignent que, dans le Nouveau Testament, Jésus demande à ses disciples et à tous les croyants de proclamer l'Évangile à travers le monde. Aucun texte biblique, disent-ils, n'invite les fidèles à dialoguer avec les adeptes d'autres religions. Il est vrai que l'Église ancienne s'est définie comme un jardin fermé, un peuple élu, un corps mystique, hors duquel il n'y avait pas de salut. Le concile de Florence, au XV^e siècle a même défini que :

[...] ceux qui se trouvent en dehors de l'Église, non seulement païens, mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques, ne peuvent devenir participants à la vie éternelle, mais iront « dans le feu éternel qui est préparé par le diable et ses anges » (*Mt 25, 41*) à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient agrégé²⁰.

Ce n'est pas ici le lieu de présenter la lente évolution doctrinale qui, dans l'Église catholique, a conduit, au XX^e siècle, surtout après la Deuxième Guerre mondiale, à reconnaître que la grâce divine est offerte à tous les humains. Cette évolution doctrinale a été nourrie par la réflexion sur le message du quatrième évangile, où il est dit que la parole de Dieu s'adresse à tous (*Jn 1, 1-9*) et sur l'enseignement de saint Paul qui affirme que le monde entier a été réconcilié dans le Christ (*2 Cor 5, 17-19*). Selon Vatican II : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation

20. Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, § 1351, p. 387.

ultime 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 pascal²¹. »

L'affirmation de cette vérité, au XX^e siècle, n'implique pas l'idée arrogante que les penseurs catholiques de notre temps sont plus intelligents ou plus fidèles à l'Évangile que les penseurs catholiques des siècles précédents. Ce qui a changé de façon dramatique, c'est le contexte historique. L'émergence de la société pluraliste, mondialisée et déchirée par des conflits sanglants, où chaque personne est libre de définir ses valeurs, a exigé une relecture des Saintes Écritures convainquant les catholiques que, partout dans le monde pécheur, le Dieu de miséricorde est à l'œuvre par son amour.

Réfléchissant sur cette évolution doctrinale, je suis maintenant convaincu que le pluralisme religieux fait partie de la providence de Dieu et qu'il est une manifestation de Sa présence universelle. L'Église de Jésus Christ se réjouit de la pluralité religieuse et en rend grâce à Dieu. Je suis donc impressionné par les paroles de Jean-Paul II prononcées devant l'assemblée d'Assise en 2002.

Avec un émerveillement chaque jour renouvelé, nous constatons la variété avec laquelle la vie humaine se manifeste, des deux pôles féminin et masculin jusqu'à une multiplicité de dons caractéristiques, propres aux diverses cultures et traditions, qui constituent un univers linguistique, culturel et artistique aux formes et aux facettes multiples. C'est une multiplicité qui est appelée à s'associer par la rencontre et le dialogue pour l'enrichissement et la joie de tous.

J'ai proposé, dans un petit ouvrage récent, que l'évolution doctrinale et la pratique pastorale de l'Église nous permettent de définir plus clairement, pour notre temps, la relation entre proclamation et dialogue interreligieux²². La mission divine de l'Église a deux facettes : d'une part, l'Église proclame l'Évangile aux personnes qui cherchent la vérité, qui vivent dans la confusion, qui n'ont ni foi ni espérance,

21. *Gaudium et Spes*, n° 22.

22. Gregory BAUM, *Étonnante Église*, Montréal, Fides, 2006, p. 193-194.

et qui sont victimes d'idéologies destructrices; d'autre part, devant les adeptes des grandes religions, sa mission est le témoignage, le dialogue et la coopération.

Pour éviter tout malentendu, j'ajoute que se réjouir de la pluralité des religions et en rendre grâce à Dieu n'impliquent aucunement le relativisme ou l'idée que toutes les religions se valent. Les catholiques croient que Dieu a révélé la plénitude de la vérité en Jésus Christ et chargé l'Église de la proclamer dans le monde entier; mais, selon le concile Vatican II, les catholiques reconnaissent aussi que des rayons de cette vérité illuminent l'humanité dès le commencement – *Ecclesia ab Abel*²³ – et guident les chercheurs de toutes les religions et traditions de sagesse.

L'Église peut-elle apprendre quelque chose des autres religions ?

La première réponse à cette question est négative. En Jésus Christ, Dieu a révélé la plénitude de la vérité, sa Parole définitive, le mystère de sa vie trinitaire – une lumière inépuisable qui n'a pas besoin d'être complétée par une autre source. C'est la position officielle souvent présentée par le magistère pontifical. En Jésus, Dieu s'est totalement communiqué : il ne manque rien à la vérité révélée.

Par contre, la compréhension de cette vérité révélée est le résultat d'un développement doctrinal guidé par l'Esprit Saint, dans lequel l'Église est en dialogue avec la culture de son temps et utilise des idées véhiculées par d'autres traditions. Pour mieux comprendre la Révélation et pour découvrir sa puissance rédemptrice dans les conditions concrètes de l'Histoire, l'Église s'engage dans une quête théologique ouverte aux voix des autres. *Ecclesia docens* (l'Église enseignante) reste toujours *ecclesia discens* (l'Église qui apprend). Le concile Vatican II a bien exprimé que la recherche d'une meilleure compréhension de la Révélation implique le dialogue avec des idées venant d'autres sources.

23. *Lumen Gentium*, n° 2.

Dès les débuts de son histoire, l'Église a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples, et de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes, ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures²⁴.

Cette affirmation ne prête pas à controverse. Dans l'Antiquité, l'Église était en dialogue avec le platonisme et le néoplatonisme, en dépit de leurs origines païennes; elle en tirait des idées qui, adaptées convenablement, contribuaient à rendre la révélation divine plus intelligible. Au Moyen-Âge, le dialogue se faisait plutôt avec la pensée aristotélicienne. Pendant tout ce temps, l'Église n'a pas hésité à adopter des rites et des symboles de traditions païennes, tout en leur donnant un nouveau sens, comme l'arbre de Noël et les œufs de Pâques. Ce n'est qu'après la Réforme et le concile de Trente que l'Église catholique s'est mise à se méfier des idées et des pratiques ne venant pas de sa propre tradition. Cette nouvelle étroitesse s'est manifestée dans le veto ecclésiastique contre l'œuvre missionnaire des Jésuites en Inde et en Chine, qui cherchaient à incarner l'Évangile dans la culture religieuse de ces régions. Ce ne fut qu'au XX^e siècle que des catholiques ont recommencé le dialogue avec d'autres traditions philosophiques et religieuses. Célèbres entre toutes, l'ouverture spirituelle de Jules Monchanin et de Henri de Saux à la sagesse hindoue, l'admiration de Louis Massignon envers la piété musulmane, et plus tard, le dialogue de Thomas Merton et des moines contemporains avec des moines bouddhistes.

La promotion récente de l'« inculturation » par le magistère ecclésiastique a amené les catholiques d'Asie et d'Afrique à se rapprocher des religions pratiquées dans leur région. Dans son encyclique *Redemptoris missio*, Jean-Paul II définit l'inculturation comme l'incarnation de l'Évangile dans les cultures locales ou particulières ainsi que l'intégration de ces cultures dans la vie de l'Église.

24. *Gaudium et Spes*, n° 44.

L'inculturation signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines. C'est donc un processus profond et global qui engage le message chrétien de même que la réflexion et la pratique de l'Église. Mais c'est aussi un processus difficile, car il ne doit en aucune manière compromettre la spécificité et l'intégrité de la foi chrétienne²⁵.

Puisque, dans la grande majorité des pays, la culture se construit par l'intégration des symboles et des valeurs religieuses, culture et religion ne sont pas des réalités strictement séparables. Il est donc inévitable que l'inculturation de la foi catholique dans une région implique une ouverture à la culture régionale et au dialogue avec les valeurs et les symboles religieux. Pour se réaliser pleinement dans un pays et devenir « catholique » au sens profond du mot, l'Église catholique doit se mettre à l'écoute des peuples et de leurs penseurs pour apprendre comment il faut prêcher et célébrer l'Évangile.

Il arrive souvent que les catholiques, minoritaires dans leur pays, soient impressionnés par la sagesse et la piété propres à la religion de la majorité. Voici une déclaration publiée en 1987 par le Comité consultatif théologique de la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie (FABC) :

Son expérience des autres religions a conduit l'Église en Asie à apprécier positivement leur rôle dans l'économie divine du salut. Cette appréciation se fonde sur les fruits de l'Esprit perçus dans la vie des croyants des autres religions : le sens du sacré, l'engagement dans la quête de la plénitude, la soif de réalisation personnelle, le goût de la prière et de l'engagement, le désir de renoncement, le combat pour la justice, l'aspiration à une bonté humaine fondamentale, l'esprit de service, l'abandon à Dieu et l'attachement au transcendant dans leurs symboles, leurs rites et jusque dans leur vie, même si la faiblesse humaine et le péché ne sont pas absents²⁶.

25. *Redemptoris Missio*, n° 52.

26. Le texte est cité dans Jacques DUPUIS, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis, 1997, p. 220, et traduit en français par Albert Beaudry; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 335.

L'affinité expérimentée par des catholiques asiatiques pour la religion pratiquée dans leur région a effrayé le cardinal Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, ce qui le conduisit à dénigrer les traditions religieuses asiatiques. Le 20 mars 1997, le magazine français *l'Express* publia une entrevue avec le cardinal dans laquelle ce dernier exposait les dangers du dialogue interreligieux. Troublé par la sympathie des catholiques pour le bouddhisme, il dit :

Si le bouddhisme séduit, c'est parce il apparaît comme une possibilité de toucher à l'infini, à la félicité sans avoir d'obligations religieuses concrètes. Un autoérotisme spirituel, en quelque sorte. Quelqu'un avait justement prédit, dans les années 1950, que le défi de l'Église au XX^e siècle serait non pas le marxisme, mais le bouddhisme.

Cette remarque révèle le climat intellectuel qui prévaut à la congrégation romaine. C'est à ce moment qu'on a censuré des écrits théologiques des prêtres asiatiques comme Anthony de Mello, SJ, et Tissa Balasuriya, OMI.

En mai 1998, un synode spécial pour l'Asie se tint à Rome. Le 9 novembre 1999, Jean-Paul II publia l'exhortation apostolique *Ecclesia in Asia* dans laquelle il répondait à plusieurs questions soulevées par le synode. On y trouve une remarque qui ne correspond pas à l'appui enthousiaste qu'il offrait normalement au dialogue interreligieux. Voici ses paroles : « Avec l'Église répandue dans le monde entier, l'Église en Asie franchira le seuil du troisième millénaire chrétien s'émerveillant devant tout ce que Dieu a fait depuis ces commencements jusqu'à maintenant et, forte de savoir que "tout comme au premier millénaire, la Croix fut plantée sur le sol européen, au second millénaire sur le sol américain et africain, on puisse, au troisième millénaire, recueillir une grande moisson de foi sur ce continent si vaste et si vivant"²⁷. » Pour la Congrégation pour la doctrine de la foi, c'était le moment de jeter le soupçon d'hétérodoxie sur le jésuite Jacques Dupuis, dont l'œuvre de théologie avait justifié de façon magistrale la sympathie spirituelle de l'Église pour les grandes religions d'Asie du Sud.

27. Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*, 1999, n° 1. Le pape cite ici son propre discours donné lors de la 6^e Assemblée plénière de la Fédération des conférences épiscopales de l'Asie, Manille, 15 janvier 1995.

Cette négativité habitait encore le cœur de Benoît XVI au commencement de son ministère, symbolisé par la remarque hostile à l'égard de l'islam faite à Regensburg en 2006.

Cette phase de négativité est dépassée. J'ai suivi la lente évolution de la pensée de Benoît XVI à l'égard du pluralisme religieux²⁸. Ses paroles prononcées à Jérusalem, en 2009, et en Angleterre, en 2010 – je les ai citées plus haut – montrent son appui au dialogue interreligieux, pas seulement pour des raisons pratiques rendant possible le vivre ensemble, mais aussi pour des raisons proprement théologiques, menant à la transcendance. Voici un autre extrait de son discours prononcé en Angleterre.

C'est ainsi que toute croyance religieuse authentique nous oriente, au-delà de l'aspect immédiat et utilitaire, vers le transcendant. Elle nous rappelle la possibilité et l'impératif d'une conversion morale, le devoir de vivre en paix avec notre prochain, l'importance de mener une vie intègre. Comprise correctement, elle nous apporte des lumières, elle purifie nos cœurs et elle nous inspire un agir noble et généreux, au profit de la famille humaine tout entière. Elle nous incite à cultiver la pratique des vertus et à rejoindre les autres avec amour, dans le plus grand respect pour les traditions religieuses différentes de la nôtre.

Certains catholiques conservateurs prétendent que Benoît XVI, lorsqu'il s'adresse à des non-catholiques, fait souvent des concessions diplomatiques qui ne correspondent pas à ses convictions profondes, et qu'il ne les répète pas dans ses discours adressés aux catholiques. À leurs yeux, l'ouverture œcuménique et interreligieuse du concile Vatican II n'est qu'un exercice de « relations publiques », et non un aveu théologique. Je trouve cela difficile à accepter.

Je me souviens que d'une seule occasion où le cardinal Ratzinger a fait une concession diplomatique contraire à ses convictions profondes. Dans son dialogue public avec Jürgen Habermas, à Munich en 2004, un an avant de devenir Benoît XVI, il s'est dit d'accord avec l'idée de ce philosophe allemand que la société juste se fonde sur la raison

28. Gregory BAUM, « Interreligious Dialogue : A Roman Catholic Perspective », dans *Global Media Journal*, Édition canadienne, 2011.

pratique. Dans son discours, il a admis alors que la loi naturelle, perçue par la raison métaphysique, était devenue un instrument émoussé (*ein stumpfes instrument*) pour deux raisons : *primo*, parce que nous sommes aujourd'hui plus conscients de la pluralité des civilisations; *secundo*, parce que nous savons aujourd'hui que la nature humaine a évolué lentement sur des milliers d'années. Devant les catholiques, le cardinal continue cependant à défendre la loi naturelle.

Les conditions qui favorisent le dialogue interreligieux

J'ai défini, dans cet article, le dialogue interreligieux comme une conversation animée par la confiance mutuelle entre partenaires cherchant à comprendre la foi et la religion de l'autre. Il y a bien des situations où une telle conversation n'est pas possible.

Un dialogue entre l'esclave et son maître est impossible : l'esclave ne dit pas la vérité de peur d'être puni, et le maître ne dit pas la vérité de peur de perdre son autorité. Le pouvoir et les privilèges inégaux entre communautés religieuses rendent difficile la confiance mutuelle requise pour le dialogue. Si la mémoire d'une persécution subie dans le passé est encore vivante et génère du ressentiment, le dialogue n'est presque pas possible. Une certaine liberté personnelle et collective est nécessaire pour pouvoir dépasser les blessures du passé et s'ouvrir à un partenaire appartenant à la communauté qui les a provoquées. Dans certaines situations, le dialogue interreligieux exige un échange de repentir et de pardon. Dans tous les cas, il est une œuvre d'amour, une ouverture à l'autre, un geste d'humilité.

Même s'il n'y a jamais eu d'actes injustes ou d'expressions méprisantes entre des communautés religieuses, le dialogue interreligieux exige une certaine conversion spirituelle. Si l'Église vise d'abord son propre bien-être, sa croissance et son influence bénéfique dans le monde, elle se doit de regarder les autres religions en rivales. Et alors, entre rivales, il y a des négociations, des compromis et des accords, mais il ne peut y avoir un dialogue animé par la confiance mutuelle et par le désir de comprendre l'autre. Cette observation renvoie à un problème théologique discuté aujourd'hui dans les Églises chrétiennes.

Dans le passé, l'ecclésiologie qualifiait le but que l'Église poursuivait par l'expression « *bonum ecclesiae* », c'est-à-dire le bien-être et l'auto-réalisation de l'Église. C'est cette ecclésiologie qui a guidé les politiques pastorales de l'Église ainsi que ses actes et prises de position dans la société. Mais la constitution *Gaudium et Spes* du concile Vatican II, explorant les relations de l'Église *ad extra*, décrit autrement le but que doit poursuivre l'Église : par sa prière et son action, elle vise le *bonum humanitatis*, le bien-être et l'auto-réalisation de l'humanité dans la paix. Cette nouvelle orientation a été bien exprimée par Paul VI dans son discours d'ouverture de la quatrième session du Concile : « Dans ce monde, l'Église n'est pas une fin, mais un moyen : elle est au service du bien commun de l'humanité²⁹. » Pour éviter que les religions se voient comme des rivales, ce qui rend difficile le dialogue entre elles, il faut que chacune d'elles définisse son but dans ce monde comme la promotion du bien commun au nom de sa foi en la transcendance.

29. Ce texte de Paul VI (1966) est cité dans Joseph RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, New York, Paulist Press, 2009, p. 201.

Table des matières

Première partie 19

L'Esprit Saint comme fondement du dialogue interreligieux..... 21

Peter C. Phan, Université de Georgetown

La dimension politique des religions : condition d'un dialogue pour la paix..... 43

Fabrice Blée, Université Saint-Paul

Conditions fondamentales du dialogue interreligieux..... 67

Catherine Cornille, Université de Boston

Deuxième partie 81

Le dialogue malgré tout. Relations difficiles en terre d'islam..... 83

Aldo Bernardi, osst

**La relation intrareligieuse selon Panikkar
et le féminisme interreligieux..... 103**

Denise Couture, Université de Montréal

Troisième partie 127

**Intolérance et ouverture à d'autres convictions
religieuses dans l'Ancien Testament 129**

Walter Vogels, Université Saint-Paul

**La rencontre de l'« autre ». Quelques remarques
sur Actes 10, Actes 14 et Actes 17 155**

Christian Dionne, Université Saint-Paul

Quatrième partie..... 199

**L'« affaire Jacques Dupuis »
et l'avenir de la théologie chrétienne des religions 201**

Achiel Peelman, OMI, Université Saint-Paul

**L'Église catholique et le dialogue interreligieux.
Un Magistère incertain..... 219**

Gregory Baum, Université McGill

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Interpellations théologiques contemporaines

Le dialogue interreligieux cristallise les défis et les promesses d'une Église en devenir, désireuse de trouver sa place dans un monde marqué par un pluralisme de masse. Cela induit une transformation des consciences et un changement de posture radical où l'autre croyant n'est plus considéré comme une menace à sa propre foi, mais le lieu privilégié de son expression.

Cet ouvrage propose quelques pistes de réflexion soulevées lors du 47^e congrès de la Société canadienne de théologie. De quelle façon le dialogue invite-t-il le chrétien à repenser sa relation à l'Église et à la mission? Les Écritures légitiment-elles une posture dialogique? Quelles sont les promesses et les limites de ce dialogue lorsqu'il implique des réalités contextuelles qui dépassent la simple dimension religieuse et spirituelle?

Les collaborateurs et collaboratrices qui ont participé à ce congrès partagent leurs éléments de réponse, tous sensibles à l'exhortation de la *Première lettre de Paul aux Thessaloniens* : « N'éteignez pas l'Esprit... »

Gregory BAUM met en relief les hésitations du magistère ecclésiologique en matière de dialogue. Fabrice BLÉE se questionne sur la dimension politique des religions, et Aldo BERARDI soulève les difficultés inhérentes du dialogue entre musulmans et chrétiens.

Par ailleurs, Catherine CORNILLE réfléchit sur les conditions fondamentales du dialogue interreligieux, alors que Denise COUTURE souligne la contribution spécifique des pratiques féministes à ce dialogue. Christian DIONNE, pour sa part, s'attache à en démontrer l'importance dans la rencontre de l'« autre ».

Quant à Peter C. PHAN, il s'interroge sur le Saint-Esprit comme fondement du dialogue interreligieux, tandis qu'Achiel PEELMAN offre une vue d'ensemble du conflit entre la Congrégation pour la doctrine de la foi et le théologien Jacques Dupuis. Enfin, Walter VOGELS analyse les concepts d'intolérance et d'ouverture aux autres religions dans l'Ancien Testament.

Sous la direction de Fabrice BLÉE et Achiel PEELMAN.

NOVALIS	novalis.ca	34,95 \$ / 26,50 €
	ISBN: 978-2-89646-523-1	
	 9 782896 465231	