

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SECRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

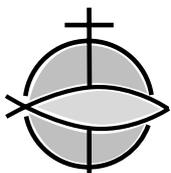
L'ENGAGEMENT SANS RETOUR DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

On se souvient des images impressionnantes des obsèques du pape Jean Paul II, le vendredi 8 avril 2005 : sur l'immense parvis de la basilique Saint-Pierre, face aux évêques et aux délégués de toutes les Églises chrétiennes, non loin des chefs d'État, les représentants des grandes traditions religieuses du monde dans toute leur diversité. Par deux fois, à l'invitation du Pape, ils étaient venus le rejoindre à Assise ; spontanément, ils étaient encore à Rome.

Sans doute a-t-on moins prêté attention à l'engagement du nouveau pape, Benoît XVI, dès le lendemain de son élection, lors de l'eucharistie concélébrée avec les cardinaux en la chapelle Sixtine, le 20 avril : « *En inaugurant son ministère, le nouveau Pape sait que son devoir est de faire resplendir devant les femmes et les hommes la lumière du Christ ; non la sienne, mais celle du Christ. C'est avec cet engagement que je m'adresse à vous tous, y compris à ceux qui adhèrent à d'autres religions ou simplement sont à la recherche d'une réponse aux questions fondamentales de la vie, et à qui ne l'a toujours pas trouvée. Avec simplicité, avec affection, je veux vous assurer que l'Église entend poursuivre avec eux un dialogue ouvert et sincère, à la recherche du véritable bien de l'homme et de la société.* »

L'étude que propose ici le père **François BOUSQUET** précise, du point de vue catholique, le contexte du dialogue interreligieux, le chemin parcouru depuis le concile Vatican II, les difficultés rencontrées, des chantiers ouverts ou à ouvrir.

François BOUSQUET, prêtre du diocèse de Pontoise, est professeur à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris, et directeur-adjoint de l'ISTR (Institut de sciences et théologie des religions). Il a enseigné aussi à l'ISEO (Institut supérieur d'études œcuméniques). Philosophe, théologien, homme de terrain, son champ de recherches actuel l'engage en théologie fondamentale dans le domaine de la théologie des religions, au service du dialogue interreligieux.



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

Pour traiter dans le format ce qui m'est demandé, décrire et analyser ce qu'il en est du dialogue interreligieux du côté catholique, je me limiterai à quatre points. D'abord j'esquisserai un historique assez bref : depuis 1964, en quarante ans, l'espace d'une génération, beaucoup de choses se sont passées qui dessinent une trajectoire impressionnante, dont la forme commence à être repérable en brochant sur le fond de la multiplicité des événements. À cause de cela, je relèverai en second lieu quelques « tendances lourdes », comme diraient les sociologues, c'est-à-dire ce sur quoi on ne reviendra pas, et qui à ce titre appellera nécessairement des prolongements. Troisièmement, même si je

ne puis ici livrer que quelques flashes, à mes risques et périls, je donnerai des indications sur la diversité des dialogues en fonction des aires ou traditions culturelles et religieuses : car il n'est plus possible de parler du dialogue en général : il faut maintenant procéder religion par religion, courant par courant, rite par rite, bref, entrer dans la particularité et la complexité qui se déploient devant nous. Ici, bien évidemment, ni la réflexion, ni les possibles ne sont les mêmes partout. Enfin, quatrièmement, j'énoncerai plusieurs questions en débat, ou qui méritent une étude approfondie, aussi bien théologiquement, qu'au plan du dialogue pratique, et même de l'œcuménisme.

I. QUELQUES DISTINCTIONS ET UN PEU D'HISTOIRE

DEUX DISTINCTIONS DE MÉTHODE IMPORTANTES

Sciences des religions, dialogue interreligieux et théologie des religions

Première distinction utile : il ne faut pas confondre, même si elles sont connexes, sciences des religions, dialogue interreligieux, et théologie des religions. L'opération, intellectuelle et spirituelle, n'est pas la même.

Les sciences des religions, par méthode, s'efforcent d'objectiver les contenus, quelle que soit l'adhésion à la tradition étudiée ou le refus de s'y reconnaître. Cette mise à distance est méthodique, relève de la méthode scientifique, et ne préjuge en rien des valeurs en cause ; au contraire, c'est un moyen de combattre les préjugés ; et il serait hautement irresponsable, voir dangereux, de s'occuper du dialogue interreligieux sans un minimum de connaissance objective des religions, traditions, sagesse et spiritualités qui traversent l'espace social comme les mentalités. La déontologie ici doit être très rigoureuse.

Mais ensuite, vient une autre opération, celle du dialogue, de la rencontre, où l'autre est regardé à hauteur d'homme, de visage à visage. Ici, ni les uns ni les autres ne mettent entre parenthèses ce qu'ils professent, ce à quoi ils croient. Mais ce n'est pas parce qu'ils tiennent pour vraie leur foi ou leur religion, qu'ils en déduisent aussitôt que tout le reste est faux. Ce qui met en route la démarche du dialogue interreligieux, c'est le fait d'être saisi dans la rencontre par la qualité de l'expérience spirituelle de l'autre, et de sa tradition. On a envie alors d'échanger, comme le langage dit bien. Certes, le mot de dialogue commence à s'user, parce qu'il a trop servi, parfois un peu à tout. Aussi la tendance porte maintenant à requalifier ce que le dialogue désigne en deux directions : soit comme rencontre, ce qui dit bien combien l'implication des partenaires touchés par cette rencontre doit être mutuelle, soit comme médiation, un concept très travaillé actuellement, si l'on réfléchit davantage à l'aspect collectif et très concret, socialement, de ce qu'implique la rencontre. L'essentiel du dialogue est la réciprocité : je fais crédit à mon interlocuteur du meilleur de ce

qu'il dit et de ce qu'il veut, comme j'attends d'ailleurs qu'il le fasse pour moi-même. Et nous parlons ensemble sous l'horizon d'une vérité plus grande vers laquelle nous nous tournons, comme d'ailleurs en toute conversion, tout en tenant fermement, sans la mettre en parenthèses, à notre foi et à la tradition à laquelle nous appartenons.

La troisième opération est celle de la théologie (chrétienne dans notre cas) des religions. Cette opération est *ad intra* : des chrétiens essaient de comprendre, à partir d'une altérité ou d'une différence qui met l'intelligence en route, les traditions religieuses *à partir des ressources que leur donne leur foi chrétienne*, conjuguée avec ce qu'ils peuvent connaître de l'autre. On le voit : c'est à partir de la foi, et en direction de ceux qui partagent notre foi, que le discours se déploie, avec la confiance que cela nous conduira plus loin aussi bien dans l'intelligence de la foi que dans l'intelligence du monde. L'acte de comprendre est ici la clé : car ce n'est pas vraiment comprendre que de ramener à l'identique, au déjà connu ou à soi-même ; le véritable acte de compréhension – qui consiste à *prendre-ensemble*, et à faire les bonnes relations, les bons rapports – est toujours une ouverture, s'apparentant ainsi à l'acte de foi lui-même : il comprend qu'il y a aussi, grâce à Dieu, du mystère dans l'autre comme en nous-mêmes, ce mystère qui n'arrête pas la pensée, mais nous donnera toujours plus à penser, car il vient de Dieu...

Permettez-moi d'ajouter **une sous-distinction : il ne faut pas confondre œcuménisme et dialogue inter-religieux**. L'œcuménisme vise comme but ultime l'unité de l'Église, comme le Christ le commande ; le dialogue interreligieux n'envisage pas d'aboutir à une religion commune, au sens minimal du mot. Celle-ci en effet risquerait bien de n'être qu'une réduction des traditions

au plus petit dénominateur commun (« il y a quelque chose au-dessus de nous... »), sans grande signification, sinon de diviser encore plus l'humanité, en produisant une religion de plus, aussi artificielle que l'était le culte de l'Être suprême. Le dialogue interreligieux vise simplement une rencontre et un échange en profondeur, pour le bien de la communauté humaine, pour la paix, pour que nous allions plus loin ensemble, en nous convertissant davantage à Dieu qui nous appelle et qui, lui, un jour, nous rassemblera en lui.

Quatre grandes formes ou niveaux de dialogue

La seconde distinction préliminaire que je voudrais faire, pour plus de clarté, est classique, et codifiée depuis un texte romain de 1984, sur « L'attitude de l'Église devant les croyants des autres religions » [1]. Sont décrits là quatre grandes formes ou niveaux de dialogue.

D'abord le dialogue de la vie, dans les quartiers, dans la vie quotidienne, à l'école, au travail, entre voisins et concitoyens, etc. : la convivialité quotidienne des familles et des groupes qui se connaissent et vivent ensemble, disséminés les uns au milieu des autres.

La seconde forme est le dialogue de l'action : on travaille ensemble, en général pour des actions humanitaires, au-delà des différences confessionnelles ou appartenances, à tout ce qui sert la santé et la libération des humains (deux grandes versions, déjà, du salut pour le monde, salut-guérison et salut-liberté, tout ce qui aide l'homme à advenir comme humain, sous l'horizon de l'espérance, d'une manière solidaire). Ce n'est pas si facile à réaliser, mais très parlant quand cela advient, montrant qu'il y a des différences confessionnelles qui ne séparent pas quand il s'agit de l'avenir de l'homme.

[1] « L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission », n° 28 à 35. Cf. *Documentation catholique*, n° 1880, 2 sept. 1984.

La troisième forme est le dialogue proprement théologique, qui ne s'improvise pas, et réclame des hommes et des femmes de *métier*, qualifiés, connaissant bien non seulement leur propre religion, mais celle de l'autre, avec aussi la sensibilité suffisante, l'amitié, pour être en empathie avec non seulement les dogmatiques, ou les sages quand il n'y a pas de dogmatique, mais avec la sensibilité religieuse fondamentale de l'autre, qui détermine sa manière « d'être au monde », d'apprécier les situations et les événements, de communiquer, de réagir.

La quatrième forme, qui demande de ne pas avoir négligé les autres étapes du vécu et du réfléchi avant d'en arriver là, est le dialogue de l'expérience religieuse et de la prière. En distinguant, ce qui n'est pas une subtilité, « être ensemble pour prier » et « prier ensemble » : en effet, il est rien moins qu'évident de *prier ensemble*, si l'on y regarde de près. Par exemple, il n'est pas question d'imposer à des musulmans la forme trinitaire de la prière chrétienne, ce qui les blesserait profondément. Pourtant, nous pouvons *être ensemble pour prier*, non seulement entre monothéistes, mais avec les membres des religions traditionnelles ou africaines, et les grandes traditions sapientielles et religieuses de l'Asie, bref, avec tout orant, même si les formes de la prière sont très diverses, les voies d'accès à Dieu aussi, pour ne pas parler des représentations que nous nous faisons de Dieu et qu'engage inévitablement la structure même de la prière. En tout cas, préparer ou guider une « prière inter-religieuse » ne s'improvise pas (que le cadre soit familial ou celui de grands événements publics, heureux ou malheureux) ; cela demande beaucoup de vigilance et de savoir-faire pour que chacun et tous y soient à l'aise.

QUELQUES REPÈRES SUR LE CHEMIN DES QUARANTE DERNIÈRES ANNÉES

Je prendrai comme point de départ un discours de Paul VI aux cardinaux, le 24 juin 1964, où il présentait le dialogue comme

« démonstration de la dimension catholique de l'Église », de son universalité. Aussitôt après il récidivait dans l'encyclique *Ecclesiam suam*, un texte qui n'a pas pris une ride, daté du 6 août 1964, disant que « l'Église se fait conversation ». Ce changement d'esprit est vraiment celui du Concile. Pour faire bref, je ne retiendrai que trois moments : celui du Concile, les trente ans de l'après-Concile et un épisode récent : la déclaration *Dominus Iesus*.

Au moment du Concile

Le texte majeur est celui de *Nostra aetate* qui traite des relations avec les autres religions. Je passe sur l'histoire complexe de ce texte, qui au début devait être une déclaration sur les relations entre juifs et chrétiens, mais a été transformé au cours des versions successives. Jean XXIII désirait avec ténacité qu'il aboutisse, se souvenant de son ami Jules Isaac, qui avait tant souhaité que les chrétiens sortent, par rapport au judaïsme, de la culture du mépris. Le schéma s'est encore élargi après le voyage de Paul VI en Inde. En son aboutissement, c'est un texte tout à fait extraordinaire, vraiment neuf dans l'histoire de l'Église, même si l'on peut dire que dans sa composition il demeure assez ecclésiocentré, disposant en cercles plus ou moins rapprochés du centre qu'est l'Église, le judaïsme, l'islam, puis les autres.

Retenons cette phrase de *Nostra aetate* (n° 2) : « *L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses.* » On notera qu'est déjà présente l'articulation entre dialogue et annonce, en même temps que le

mouvement et le chemin que représente la fin du « rejet » au profit du « respect sincère ». C'est considérable : l'Église marque la différence qui la sépare d'avec les sociétés humaines toujours portées à diaboliser l'autre, le différent, l'inconnu. Elle se veut surtout à l'écoute de l'Esprit, toujours à l'œuvre, qui la précède sur le chemin des hommes, y compris les voies religieuses.

Un deuxième texte doit être mentionné, qui n'est pas secondaire, dans la déclaration *Dignitatis humanae* reconnaissant le droit à la liberté religieuse (n° 2). Il semble étonnant quand on pense aux réactions et déclarations de l'Église du XIX^e siècle face à la revendication de liberté au plan politique. Cette liberté est une *insanitas*, disaient certains textes de l'époque, non pas une stupidité, mais quelque chose qui touche à la santé du corps social. Certes, des intérêts historiques se mêlaient souvent au souci spirituel dans ces déclarations, en raison des embarras causés par les États pontificaux, ou de la difficulté à « digérer » la Révolution dans un système séculaire où l'Église et l'État s'étaient accommodés l'un de l'autre. Mais il faut comprendre que, sur le fond, l'Église n'a jamais été libérale, si la liberté libérale est celle du renard dans le poulailler, où les gros mangent les petits. Elle tient pour une liberté « pour » et « avec », une liberté solidaire.

Pour autant, ce qui arrive avec la déclaration du Concile sur la liberté religieuse est différent. Il a fallu d'abord surmonter le sophisme de la minorité conservatrice, et faire tomber son argument : « l'erreur n'a pas de droit », en montrant que ce sont des personnes, et non des idées, qui sont des sujets de droit. La pointe de ce texte ne doit pas être ignorée : la liberté religieuse revendiquée *n'est* absolument *pas* une liberté d'*opinion*. Elle est fondée sur la dignité de la personne, elle est une marque de la transcendance de la personne, par rapport à toute pression, de l'État comme des opinions et de l'opinion publique. Les discours de Jean Paul II, prononcés dans les pays ayant besoin de retrouver un meilleur

régime de liberté, sont clairs : il faut d'abord, pour restaurer celle-ci, commencer par la liberté religieuse, et la dignité de la personne. De plus, dans *Dignitatis humanae* (n° 2) la liberté de conscience ou liberté religieuse est assortie, comme tout droit, d'un devoir, celui de chercher la vérité et de la suivre. On remarquera, pour les débats actuels, combien il ressort aussi d'une telle position que la religion n'est pas une affaire privée.

Un troisième texte mérite une mention spéciale, *Gaudium et spes* (n° 22, § 5) : il y est question du chrétien qui, dans la vie, se dirige vers la résurrection, associé au mystère pascal, mais en ajoutant cette phrase qui n'a pas fini de faire réfléchir : « *Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels invisiblement, agit la grâce.* » Des voix l'avaient déjà dit. Mais le texte poursuit : « *En effet, puisque le Christ est mort pour tous* » (on tient, comme de raison à la volonté salvifique universelle de Dieu : le Christ est mort pour tous), « *et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît* » – et cela fait quarante ans que les théologiens travaillent pour connaître cette façon ! – « *la possibilité d'être associés au mystère pascal* » (il faut souligner *possibilité* et *tous*). Quelle est donc cette forme de vie, « associée au mystère pascal », qui permet de reconnaître dans l'autre, non pas quelque rapport vague à du divin, mais le mystère trinitaire du Dieu unique, incarné en son Fils Jésus, le Crucifié-Ressuscité dont l'Esprit est à l'œuvre en ce monde jusqu'à la fin ? Celle du don, assurément, de la charité, qui vient de Dieu et mène à Dieu.

Depuis le Concile

S'offre à nos yeux, et travaille dans la mémoire collective, une succession impressionnante de gestes et de paroles, dès Paul VI, mais plus encore tout au long du pontificat de Jean Paul II. C'est la continuité de la séquence, la lame de fond qu'elle représente, qui sur-

prend le plus, une direction sans repentir, énergique, constante, voulue, cohérente. L'énumération en est serrée (sans même mentionner les parallèles œcuméniques, rassemblés dans le livre de Jean-Claude Basset^[2]). Reprenons la chronologie.

- 1979.** *Redemptor hominis* de Jean Paul II, texte dont on retiendra ici qu'il replace la démarche entreprise dans la perspective de la bonne nouvelle du salut pour tous. On peut ajouter à cela, dès le début, les déclarations faites par le pape, lors de ses voyages apostoliques, je pense en particulier à celle faite à Manille en 1980.
- 1984.** Vingt ans après *Ecclesiam suam*, le texte, mentionné plus haut, sur « L'attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions ».
- 1985.** La rencontre à Casablanca entre Jean Paul II et des jeunes musulmans, qui a eu un retentissement considérable dans tout le monde musulman.
- 1986.** La visite du Pape à la synagogue de Rome (en notant qu'au fil des temps les gestes envers les juifs et les musulmans s'équilibrent, ce qui est une manière d'atténuer les perturbations récurrentes occasionnées par les conflits au Moyen-Orient, tandis que l'articulation entre judaïsme et christianisme est toujours réaffirmée).
- 1986 encore.** D'abord l'encyclique *Dominum et vivificantem* sur l'Esprit Saint, et aussitôt après, le 27 octobre, la première rencontre d'Assise, dont la force symbolique n'a toujours pas fini aujourd'hui de diffuser ses effets ; en particulier dans l'inconscient collectif, dans la mesure où celui-ci associe toujours plus ou

moins religions et violence : Assise rendait visible, et en quel lieu !, la capacité des religions de rassembler et de dynamiser les hommes pour la paix.

- 1990.** *Redemptoris missio*, texte majeur, qui rappelle que la nécessité du dialogue ne relève pas de quelque stratégie, comme il est dit au n° 56 : « *Le dialogue n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais il est une activité qui a ses motivations, ses exigences, sa dignité propres. Il est demandé par le profond respect que l'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui souffle où il veut, a opéré en l'homme.* » Cela n'a donc rien à voir avec la position qui dirait : « *Croyants de tous les pays, unissez-vous devant un monde mécréant.* » Ce n'est pas non plus une ruse qui cacherait quelque prosélytisme : il ne s'agit de rien moins que du respect à avoir pour ce qu'opère l'Esprit Saint.
- 1991.** Un texte commun, équilibré et stimulant, rédigé par la Congrégation pour l'évangélisation des peuples et le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux : *Dialogue et annonce* car dialoguer non seulement n'est pas abandonner la mission, mais cela fait partie constitutive de la mission, car annoncer ne peut se faire que dans le dialogue.
- 1994.** Un texte sur *Contemplation et dialogue*, qui appellerait davantage de commentaires, aujourd'hui où se réfléchit beaucoup la question de la spiritualité du dialogue.
- 1996.** La Commission théologique internationale (CTI) publie une étude très substantielle sur « Le christianisme et les religions », qui s'efforce de traiter en profondeur quelques débats en cours.

[2] JEAN-CLAUDE BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Le Cerf, 1996, *Cogitatio Fidei*, n° 197)

1998. La Conférence des évêques de France publie un texte sur le rapport avec les musulmans [3].

Depuis 2000. Le rythme a pour ainsi dire augmenté : en plus des démarches de repentance à l'occasion du Jubilé, on relèvera, en 2000 le voyage du Pape à Jérusalem (et sa prière au Mur des Lamentations) ; son voyage en 2001 à Damas, avec la visite à la mosquée des Omeyyades ; en 2003 enfin, une seconde assemblée d'Assise (Assise II), etc.

Vraiment, il s'agit d'une orientation de fond : nous avons là une continuité impressionnante de gestes accompagnés de paroles (j'emploie à dessein ce vocabulaire à la fois prophétique et sacramentaire). L'Église catholique ne reviendra pas sur son engagement fondamental dans le dialogue interreligieux, qui est pour elle une question spirituelle, où il en va de l'Esprit dont elle a à témoigner. Il faut être conscient qu'en tout cela Jean Paul II a été le leader, en première ligne, obligeant parfois la lourde « machine » qui ne le comprenait pas bien à mieux percevoir à l'échelle planétaire les enjeux du chemin parcouru et restant à parcourir, l'invitant à y engager toute sa détermination de foi et d'espérance.

Dominus Jesus

Je ne dirai que quelques mots de l'épisode constitué par *Dominus Jesus*, sur lequel je me suis exprimé par ailleurs avec précision en temps opportun [4]. Je reste touché d'avoir vu et entendu tant de chrétiens participants à des groupes de dialogue, et aussi leurs interlocu-

teurs, en plein désarroi, inquiets d'être remis en cause jusque dans leur conscience.

Et cependant, on risque de ne plus faire attention aux questions de fond sur lesquelles le document attirait l'attention, et dont nous constatons le bien-fondé dans le domaine de la recherche, chez nous comme en Inde. Il faut réaffirmer par exemple qu'il n'y a pas deux économies du salut, ce qui risquerait de dissocier l'Esprit et le Verbe ; ou bien encore que le *Logos* n'est pas plus grand de n'être pas incarné, ce qui invite à une nouvelle évaluation, chez nous comme en Asie, du rapport qu'entretient notre culture avec le corps et le temps, ou encore de la valeur qui est donnée à l'histoire concrète. Il ne s'agit pas d'un débat entre Orient et Occident : l'Occident comme l'Inde n'a pas été « toujours-déjà » en harmonie avec la foi chrétienne, et il a plus que jamais besoin d'être évangélisé. Quand Paul prêchait à Athènes, la culture grecque, familière avec le concept d'immortalité de l'âme, n'était pas du tout prête à accepter la résurrection des corps. Il a fallu quatre siècles pour que l'impact évangélique dans la culture grecque rende possible, avec les Pères cappadociens en particulier, une autre philosophie grecque, chrétienne, si neuve. Aucune évangélisation des mentalités n'est instantanée : laissons aux chrétiens de l'Inde le temps de la foi agissant sur les valeurs de leur culture.

Nous sommes entrés dans ce qu'il faut bien appeler, vu l'ampleur des mutations en cours, une nouvelle époque patristique, où les pasteurs et les théologiens, au plus près de la vie des chrétiens et du *sensus fidei*, doivent oser prendre en charge une nouvelle traduction de la

[3] « Catholiques et musulmans : un chemin de rencontre et de dialogue », *À la veille de l'an 2000*, Assemblée plénière des évêques de France, Lourdes 1998, coédition Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 1999, pp. 27-50.

[4] « Réflexions sur *Dominus Jesus* dans le cadre du dialogue interreligieux », *Prêtres diocésains*, n° 1382, Paris, décembre 2000, pp. 441-450.

« *Dominus Jesus* : questions posées dans le cadre du dialogue interreligieux », *Transversalités*, revue de l'Institut catholique de Paris, n° 78, Paris, 2001, pp. 11-29.

tradition dans les cultures contemporaines, religieuses et séculières, à nouveaux frais, patiemment, en faisant jouer la régulation entre chercheurs, en laissant jouer au niveau intellectuel aussi le principe de subsidiarité dans l'exercice de l'autorité.

Bref, à propos de *Dominus Jesus*, nous devons, nous catholiques, nous rappeler ceci. Nous ne faisons pas tant une interprétation

juridique des textes du Magistère, comme si le dernier annulait tous les précédents ; au contraire, dans la foi, nous les recevons, avec un respect que nous a appris la lecture de l'Écriture, de manière organique, en tenant compte de l'ensemble, avec ses tensions internes, les niveaux d'autorité auxquels ils veulent se situer, la diversité de leurs finalités, etc. Vouloir rester solidaires n'empêche pas de se parler.

*
**

II. LES TENDANCES MARQUANTES SUR QUARANTE ANS

UNE TRAJECTOIRE TRÈS LISIBLE

Nous voyons se dessiner une trajectoire sans repentance, contre toutes forces contraires.

Des transformations sont cependant observables : on est passé d'une volonté de dialogue tous azimuts à une phase où il s'agit maintenant d'analyser les réalités religieuses de manière très précise et détaillée. C'est que le concept de religion n'est pas univoque. Très surdéterminé en Occident, il y est marqué, en partie sous l'influence chrétienne de la séparation entre Dieu et César, par la distinction du religieux et du séculier. Or ceci est souvent sans objet dans ce que l'on appelle les religions traditionnelles, où « la religion » se confond avec les cultures ethniques, car le rapport au monde y est de toute façon sacré. Par ailleurs on aurait du mal à nommer la « religion » en Asie comme en Occident : il y est bien difficile en effet de concevoir une religion qui impliquerait une appartenance exclusive. Dans cette région du monde s'amalgament à un fond religieux traditionnel (au sens technique qu'on vient de décrire) des spiritualités et des sagesse qui peuvent tout à fait cohabiter sans problème et mêler leurs courants, dans les cultures comme dans les psychologies. C'est pourquoi il devient urgent de thématiser, dans les grandes traditions spirituelles millénaires comme dans le monde séculier contemporain, ce que signifie la diversification des modes d'appartenance.

De même, au plan de l'analyse, il va falloir travailler sur les différentes versions du judaïsme, du christianisme, de l'islam, etc. ; et à l'intérieur de ces différentes versions, sur les courants transversaux qui se retrouvent d'une religion à l'autre, par exemple les fondamentalismes et intégrismes.

À l'intérieur même du christianisme, je trouve notable la tension maintenue entre dialogue et annonce (cf. le texte de 1991), tension qui n'est pas facile à honorer.

Troisième point : l'émergence, de plus en plus marquante, de la méthodologie de la FABC (Fédération des Conférences des évêques d'Asie), avec un texte qui s'appelle : « *Ce que l'Esprit dit aux Églises. Orientations pastorales et théologiques de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie* », publié l'été 1999. Cette méthodologie consiste à ne jamais séparer, si l'on veut comprendre l'articulation entre religions et sociétés, trois aspects : la religion, la culture et les pauvres. Je donnerai volontiers deux exemples.

Dans la jeune théologie africaine, on observe une oscillation constante entre d'une part la volonté d'inculturation, qui a parfois pris la forme d'une « ethno-théologie », un retour à une supposée « authenticité » des traditions, et d'autre part une sorte de théologie de la libération, même si celle-ci ne s'est jamais implantée en Afrique (pour des raisons historiques qu'il faudrait développer, et sauf un moment, lors de l'apartheid en Afrique du Sud). L'enjeu n'est pas un banal équilibre entre tradition et modernité ou avenir ; car la culture n'est pas seulement ce qui provient de la tradition, mais sa forme dans l'actualité telle qu'elle est. En fait, le processus de dissolution de la tradition, et la sécularisation (qui a pour double origine une économie financière et le développement de technologies qui modifient les rapports sociaux), atteignent tout le monde, y compris les sociétés dites traditionnelles, qui ne le sont plus vraiment, à regarder les grandes mégapoles africaines, et leurs populations brassées, déstructurées. La religion s'est transformée, la culture s'est transformée, les rapports sociaux ont été modifiés : il faut tout regarder.

Second exemple : l'Inde, avec son nord et son sud. Mais surtout, une double tentative d'inculturation de la foi : tantôt en direction de l'Inde brahmanique, avec la mystique de l'advaita, la non-dualité (cf. les tentatives de Le Saux et Montchanin) ; et d'un autre côté, la théologie dalit, en faveur des intouchables : devenir chrétien, parce que de non-homme, sans lieu social de reconnaissance, hors-caste, l'on devient ce que l'on est : humain à part entière, enfant de Dieu...

Je ne m'attarderai pas à commenter l'épistémologie sous-jacente, mais elle est forte, qui, d'une part, n'oppose pas, tout en les distinguant, religion et culture (c'est capital pour traiter comme il faut la question mal posée des « doubles appartenances »), et, d'autre part, appelle à penser au rôle de la religion dans la culture à partir de ce savoir des pauvres, leur « force historique » comme dirait Gustavo Gutiérrez. Non seulement les pauvres sont souvent mieux à même de désigner la vérité du réel, parce qu'ils en pâtissent, alors qu'en profiter rend aveugle, mais, à partir du mystère de la Croix, ils permettent de lire la gloire de Dieu à partir de l'« envers de l'histoire », sa face souffrante.

DES DÉPLACEMENTS THÉOLOGIQUES

À présent, pointons un certain nombre de déplacements théologiques, très bien analysés par Christophe Roucou [5].

— Nous n'avons pas fini, afin de réfléchir comme il faut à la pluralité des religions, de méditer sur l'attitude spirituelle qu'a rappelée Vatican II, au nom même de la mission : l'Église n'est ni à côté du « monde », ni au-dessus, ni contre, mais au cœur du monde.

— Corrélativement, commentait Christophe Roucou, l'idée de mission est passée d'une pratique de la *plantatio Ecclesiae*, où l'Église s'implantait avec ses œuvres, au geste qui est celui du Fils envoyé en mission par le Père, celui de commencer par rejoindre et vivre avec... Que l'on pense aux moines de Tibhirine. J'ai entendu : « Mais pourquoi sont-ils restés là ? Il savaient bien que c'était impossible de convertir qui que ce soit ! » Alors qu'en fait, leur témoignage missionnaire était de demeurer au milieu d'un peuple, en partageant avec lui le risque de la violence qui lui était faite. Et cela parle fort !...

— On est passé de la problématique médiévale, encore très prégnante dans les trente ans après le Concile, du « salut des infidèles » (un concept relativement familier : le salut est surtout envisagé individuellement, il faut que la conscience soit droite même si elle reste à éclairer, etc.), à la reconnaissance de la valeur des traditions religieuses elles-mêmes. On n'est pas sauvé *malgré* sa tradition, mais *avec*, et parfois *grâce à*, dans certaines conditions évidemment.

— De plus en plus, c'est notable en particulier dans des textes de Jean Paul II, grandit la reconnaissance de la présence de l'Esprit à l'œuvre dans des éléments de traditions religieuses, et non pas seulement dans les consciences individuelles, et la validité de toute prière « authentique ». Cette trajectoire s'amplifie, elle appelle à un travail sur les critères de discernement.

— Une précision plus grande a été apportée concernant le concept de conversion : la conversion dont il est question dans le dia-

[5] CHRISTOPHE ROUCOU, « Évolution de la pensée récente de l'Église catholique sur la rencontre des religions », *Documents Épiscopats*, n° 2/1994.

logue interreligieux n'a rien à voir avec le but que se propose le prosélytisme : ramener à soi-même ; mais il s'agit prioritairement de se convertir ensemble à Dieu, toujours plus grand.

Dix ans après les analyses de Christophe Roucou, tout cela s'est confirmé et amplifié. Il me semble qu'un chantier majeur s'est dessiné, surtout après les guerres du Golfe et le 11 septembre. Le point le plus fort, symboliquement, on l'a déjà dit pour Assise, sera de manifester que les religions sont pour la paix,

contre la violence, qu'elles sont susceptibles de rassembler les hommes, et non pas de les diviser, en suscitant des « guerres saintes » : aucune guerre n'est sainte ! Les religions doivent, comme Bergson distinguait déjà les morales « par pression » et les morales « par aspiration », entraîner les humains en haut et en avant, dans une communion et une fraternité radicale, et non pas contraindre et violenter les personnes et les peuples. La contribution des religions pour la paix : tel est l'axe, pour l'action et pour l'évangélisation, comme pour l'analyse théologique.



III. LES DIVERSITÉS SELON LES AIRES CULTURELLES ET RELIGIEUSES

Je ne puis ici qu'être allusif, dans cette sorte de tour du monde, à faire ensemble. Je retiendrai :

À propos du dialogue judéo-chrétien, la particularité catholique : les commissions qui s'en occupent sont rattachées aux organismes œcuméniques de l'Église catholique, même s'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'œcuménisme. Mais cela veut souligner que le dialogue entre chrétiens et juifs est tout à fait spécifique, et ne peut être mis sur le même plan que le dialogue avec les autres religions. D'ailleurs, en fait, ce dialogue peut être paradigmatique pour tous les autres types de dialogue.

L'islam : il est impressionnant de lire plus de cinq cent quatre-vingt déclarations communes islamo-chrétiennes recensées dans deux volumes publiés à Beyrouth par Juliette Haddad. La France a la communauté juive la plus importante d'Europe en même temps qu'une forte présence musulmane, surtout maghrébine (en Allemagne, elle est turque, en Angleterre, pakistanaise). Du coup, l'impact chez nous du conflit du Moyen-Orient est fort : l'Église ici peut beaucoup pour la paix entre les communautés des trois religions abrahamiques.

Mais, évidemment, il faut bien distinguer ce qui se passe selon les régions du monde. En Europe, l'engagement des catholiques est assez fort pour aider les musulmans à vivre leur religion dans le contexte européen, avec cette conviction que l'Islam, qui est à la veille de grandes décisions – un peu comme les chrétiens juste au début de la Réforme – doit être encouragé dans une réflexion fondamentale, aussi bien sur le statut du Coran comme Écriture sainte que sur les rapports entre religion et société. D'un autre type est la présence

de l'Église en Algérie et dans les pays du Maghreb, autre chose encore les situations et les enjeux dans des pays comme le Soudan, les pays du Sahel, l'Indonésie...

L'Inde : on y voit une présence « sociale » importante de l'Église (de différents rites : syro-malabar, syro-malankar, latin) au regard du nombre (quinze millions de chrétiens pour plus d'un milliard d'indiens, eux-mêmes traversés de mille diversités de cultures et de langues). Mais la portée est grande du service rendu par l'école et l'hôpital. Au plan de la recherche théologique l'Inde est actuellement le laboratoire le plus actif.

La Chine : un immense monde où la présence chrétienne est celle que l'on sait, infime, divisée, courageuse ; sans oublier la diaspora chinoise, non seulement en Asie, mais en Californie et en Europe. Mgr Jin, à Shangaï, a coutume de dire : la question n'est pas Confucius, mais la conversion des mentalités marquées par cinquante ans d'athéisme communiste, et maintenant la chasse au dollar...

Les mondes bouddhistes : Dennis Gira fait remarquer qu'en France nous connaissons surtout la version tibétaine du bouddhisme, qui n'est qu'une toute petite partie de l'immense « arbre bouddhique ». Une mention spéciale devrait être faite à propos des Vietnamiens et des Coréens, habitués à une tradition millénaire de confluence religieuse entre bouddhisme, confucianisme, taoïsme, chamanisme parfois, etc. En tout cela, un discernement doit être fait, dans ces formes religieuses, à propos du rapport entre sagesse et quête du salut (ou plutôt de la délivrance), entre religion et « civilité », entre pratiques culturelles « humanisantes », et donc compatibles avec le devenir-chrétien, et celles qui ne sont pas porteuses d'avenir. Ce discernement ne peut être

opéré que de l'intérieur, par les chrétiens mêmes qui appartiennent à ces cultures, et non pas à partir de principes externes énoncés hors expérience.

Les religions traditionnelles : en Afrique, comme partout, et c'est heureux, ce n'est pas parce qu'il y a un chrétien de plus qu'il y a un Africain de moins. Mais le temps est venu de retourner la maxime : non pas seulement Ecclesia in Africa, mais maintenant Africa in

Ecclesia... Y aura-t-il place, comme Paul VI l'avait déjà réclamé à Kampala, pour une manière d'être africain dans l'Église ?

Faut-il mentionner enfin, surtout dans les mondes anglo-saxons (Amérique du Nord, Australie), un intérêt renouvelé pour les religions autochtones, même si c'est souvent en réaction à la modernité, avec une pointe d'utopie, et peut-être aussi avec une mauvaise conscience envers des cultures détruites.



IV. LES POINTS EN DÉBAT RELEVANT DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Plusieurs chantiers de recherche sont ouverts, que j'énumérerai brièvement :

L'appréciation du religieux lui-même, et son rapport à la sécularité, les mutations du religieux dans les sociétés sécularisées (avec la question des sectes, tout comme l'intervention ou non de l'État dans les questions religieuses).

La recherche autour de l'expression « Église sacrement du Royaume ». Il ne s'agit pas ici du tout de minimiser l'Église comme « sacrement du salut », terme remis à l'honneur par Vatican II, mais de favoriser un retournement significatif, une conversion du regard pour ainsi dire, en passant d'une préoccupation du salut un peu trop égocentrée, ou angoissée, à l'accueil de la grâce prévenante de Dieu qui vient à nous, comme le prêche Jésus, avec son Règne. La logique sacramentelle de l'Église, comme signe effectif du Royaume, peut en être renouvelée.

Il me semble qu'il conviendrait de reprendre autrement, en théologie, les travaux du père Dupuis. Comment, sans détriment pour l'annonce de l'Évangile, déployer une théologie chrétienne qui tienne effectivement compte du pluralisme religieux, sans minimiser celui-ci comme un épisode destiné à ne pas durer, sans l'ériger non plus (comme y invite la réaction romaine) en pluralisme « de droit », ce qui le sacrifierait en l'état. Je pense que même si les religions évoluent à la vitesse de la dérive des continents, elles sont trop profondes en l'homme pour être étrangères, jusque dans leur diversité, à son destin d'enfant de Dieu ; ce qui n'autorise pas à les penser comme immuables, depuis la création jusqu'au paradis, puisqu'elles sont toutes historiques. La chance des chrétiens pour penser cela est que, selon leur foi, l'irruption de l'Éternel en personne dans le temps donne à tous et cha-

cun de l'avenir. J'en déduis qu'il faut laisser le temps aux traditions religieuses de se convertir, à partir du meilleur d'elles-mêmes, à l'esprit ou à l'Esprit qui les anime, c'est-à-dire à partir de ce qu'elles mettent en œuvre du souffle de Celui que nous appelons Saint en tant qu'Esprit.

La question, en arrière, est celle d'une sortie des problématiques épuisées : je pense à la typologie, issue des discussions avec des théologiens nord-américains comme Hick et Knitter : exclusivisme, inclusivisme, pluralisme, etc. Le défaut majeur a été de penser en termes de « centrisme » : ecclésiocentrisme, christocentrisme, théocentrisme, etc. En effet, le passage de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme (utile, mais risqué s'il signifiait une coupure entre la tête et le corps) n'est pas de même nature que le passage suivant, proposé par les « pluralistes », entre christocentrisme et théocentrisme : ce n'est certainement pas en se décentrant du Christ que l'on se centrera davantage sur Dieu.

Nous devons être vigilants à ne pas en rester au dialogue entre les trois grands monothéismes, pour nous ouvrir à l'Asie, à tout ce continent spirituel, dont l'Inde reste comme la matrice, en sachant d'ailleurs qu'en Asie beaucoup de questions, avant d'être théologiques, sont d'abord anthropologiques : ce n'est pas le même rapport au monde, au corps, au temps, à l'action, qu'en Occident, de même que le concept de « délivrance » n'est pas exactement le même concept que celui de « salut », etc.

Au plan œcuménique, au-delà d'un certain unanimisme des idées, je ne mentionnerai qu'une embûche, mais lourde : la non-concertation dans la mission, grave obstacle au dialogue interreligieux. Catholiques et protestants

de toutes dénominations, nous ne pouvons plus en rester à une présence sur le terrain qui est chaotique, contradictoire, traversée de christianismes antagonistes, voire radicalement incompatibles entre eux, comme entre fondamentalistes et « libéraux » : le contre-témoignage est trop patent, et la Bonne Nouvelle rendue non seulement inaudible, mais irrecevable.

Je terminerai en disant combien je crois, pour le dialogue, à la chance de la « catholicité » en ce temps de mondialisation, à la recherche d'une unité dans la diversité (et non pas dans l'uniformité). L'Église ici a beaucoup d'atouts et de savoir-faire, au bénéfice de la paix dans le monde. Certes, nous buterons

encore sur les imbroglios socio-historiques ou politico-religieux (comme naguère ceux de la Bosnie, et aujourd'hui, toujours et encore, hélas, du Moyen-Orient). Le nom de Dieu y est mêlé à son contraire, la violence et la mort. Mais nous pouvons leur opposer l'énergique défense de la paix, pour laquelle l'inter-religieux peut beaucoup, en ne guérissant pas seulement les symptômes mais les causes de la maladie. Il y a deux sortes d'efficacité : celle du typhon, et celle de la sève. Au fond, soyons attentifs à la réelle efficacité, mais par osmose, du dialogue de la vie, de l'action, de la prière : l'annonce de l'Évangile se joue au niveau des communautés locales, sur le terrain, au plus près de la vie concrète des populations.

*
**

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

106, rue du Bac, 75341 Paris cedex 07, tél. 01 45 49 69 74, fax 01 45 49 66 30

Site : <http://www.cef.fr> – e.mail : documents.episcopat@cef.fr – Dépôt légal : juin 2005

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Mgr Stanislas Lalanne, secrétaire général de la Conférence des évêques de France ■ SECRÉTARIAT DE RÉDACTION/MAQUETTE : Annie Dedieu ■ RESPONSABLE ADMINISTRATIF : Thomas Poignavent ■ IMPRESSION : INDICA, 27 rue des Gros-Grès, 92700 Colombes ■ ABONNEMENT POUR 1 AN : France 52 € - Étranger 64 €. Règlement par chèque à l'ordre de l'Association Saint-Denys (ASD).

Toute reproduction interdite