



Le dialogue interreligieux dans une société pluraliste

Jacques Dupuis SJ

Dans le contexte présent du pluralisme religieux le dialogue interreligieux est devenu de première importance pour la vie du monde. Pour que ce dialogue puisse être fructueux, il est nécessaire que les chrétiens aient une évaluation positive des autres traditions religieuses. Il faut ajouter que dans la situation actuelle du monde le dialogue devient encore plus impératif. Des événements récents qui ont secoué le monde et qui continuent à le troubler profondément en sont une preuve choquante. Le monde semble incapable de maintenir la paix entre les peuples: par ailleurs, les religions qui devraient être un élément conduisant à la paix universelle ont souvent été utilisées à travers l'histoire pour promouvoir des conflits et des guerres parmi les peuples du monde. Hans Küng a écrit: „Il ne peut y avoir de paix parmi les nations sans paix entre les religions. Il ne peut y avoir de paix entre les religions sans dialogue entre les religions. Il ne peut y avoir de dialogue entre les religions sans recherche d'un fondement théologique”. Cela veut dire que pour assurer la paix dans le monde un dialogue interreligieux sincère est nécessaire, qui soit fondé théologiquement sur une évaluation positive des traditions religieuses.

On ne peut nier qu'à travers les siècles le christianisme a souvent entretenu une évaluation négative des autres religions, d'où ont suivi des attitudes également négatives au sujet de leurs membres. En tant que chrétiens nous devons être conscients de ce passé contentieux, si nous voulons évaluer de façon honnête les événements récents et la situation présente du monde. Les questions à poser sont donc les suivantes: Quelle nouvelle évaluation théologique des autres traditions religieuses devons-nous

en tant que chrétiens entretenir et promouvoir? Quelles nouvelles attitudes à l'égard des membres des autres religions devons-nous entretenir et promouvoir parmi les autres?

L'autorité doctrinale de l'Eglise a insisté récemment sur la nécessité et l'importance du dialogue interreligieux dans le monde d'aujourd'hui. Il vaut la peine de citer quelques documents récents, spécialement adaptés à notre temps. Dans la lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, au début du nouveau millénaire (2001) le pape Jean Paul II parlait du „grand défi du dialogue interreligieux”. Et il ajoutait: „Dans la situation d'un pluralisme culturel et religieux plus prononcé, tel qu'on l'entrevoit pour la société du nouveau millénaire, le dialogue interreligieux est important également comme gage assuré de paix et pour éloigner le spectre funeste des guerres de religion qui ont baigné de sang tant de périodes de l'histoire de l'humanité. Le nom du Dieu unique doit devenir toujours d'avantage ce qu'il est, un nom de paix et un impératif de paix” (n. 55). Quelques années auparavant, dans la lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* qui annonçait le nouveau millénaire désormais proche (1994), le pape proposait à toute l'Eglise une attitude de pénitence pour les péchés des chrétiens à travers les siècles à l'égard des membres des autres religions. Il écrivait: „Un chapitre douloureux, sur lequel les fils de l'Eglise ne peuvent pas ne pas se tourner en esprit de pénitence, consiste en l'acquiescence manifeste, spécialement pendant certains siècles, à des méthodes d'intolérance et même de violence au service de la vérité” (n. 35). Et il ajoutait: „A la veille du nouveau millennium les chrétiens doivent se mettre humblement devant le Seigneur pour s'interroger sur les responsabilités qu'ils ont eux aussi au sujet des maux de notre temps” (n. 36). Pendant une célébration solennelle de pénitence et de pardon qui se tint à Rome à la Basilique Saint Pierre en mars 2000, il appartint au Cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi, de reconnaître publiquement et de demander pardon parce que „des hommes d'Eglise aussi, au nom de la foi et de la morale, ont parfois eu recours à des méthodes non évangéliques sous prétexte de la défense de la vérité”. Ces paroles discrètes cachent beaucoup de péchés. Pardonne et demander pardon furent le ton général de la cérémonie. On espé-

rait, de la part de tous, dans l'Eglise et dehors d'elle, une purification de la mémoire et des mémoires qui puisse conduire à des attitudes réciproques renouvelées et ouvertes.

Mais, pour importante que soit la purification des mémoires, elle ne suffit pas d'elle-même. Une purification du langage et de la pensée théologique est aussi nécessaire. A part les attitudes souvent hostiles entretenues dans le passé vis-à-vis des membres des autres traditions religieuses, il faut mentionner les évaluations traditionnellement négatives et dérogatoires de leur patrimoine culturel et religieux qui ont traversé les siècles. La prétention d'être „la seule vraie religion” fut exprimée de façon idéologique dans l'axiome „Hors de l'Eglise point de salut”. L'Eglise était considérée comme „l'arche de Noé” hors de laquelle on se trouvait irrémédiablement perdu. Qu'un tel axiome, entendu de façon rigide, soit resté pendant des siècles la doctrine officielle de l'Eglise, est objet de honte, pour laquelle nous devons demander pardon à Dieu et aux hommes.

La terminologie théologique en usage même aujourd'hui chez beaucoup de prédicateurs et théologiens garde encore des traces d'expressions au sujet des „autres” qui sont clairement péjoratives. On parle encore de „païens”, et même d' „infidèles” et de „non-croyants”. „Infidèles” à qui ou à quoi, peut-on demander! Le terme même de „non-chrétiens” devrait être considéré comme offensif. Que penserions-nous si les „autres” nous considéraient et nous appelaient „non-hindous” ou „non-bouddhistes”? Les gens doivent être appelés sur la base de l'auto-compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, non d'une évaluation étrangère préjudicielle.

Le monde pluri-ethnique, pluri-culturel et pluri-religieux de notre temps requiert, de toutes parts, un „saut de qualité”, proportionnel à la situation, si nous désirons jouir de relations mutuelles positives et ouvertes, caractérisées par le dialogue et la collaboration entre les peuples, les cultures et les religions du monde. Rien moins qu'une vraie conversion des personnes et des groupes religieux ne suffira à porter la paix entre les religions, sans laquelle, comme il a été rappelé précédemment, il ne peut y avoir de paix entre les peuples.

Qu'entend-on alors par une conversion mutuelle? Une telle conversion requiert tout d'abord une vraie „sympathie” ou „im-pa-

thie”, qui nous aidera à comprendre les „autres” comme ils se comprennent eux-mêmes, non pas comme nous, souvent à cause de préjugés traditionnels tenaces, pensons savoir qu’ils sont. Ce qui est requis est un accueil, sans restriction, des autres en leur différence, en leur identité irréductible. Le défi, mais aussi la grâce du dialogue interreligieux consiste en cet accueil des autres dans leur différence.

Le présent exposé aura deux parties. Dans la première on se demande quel est, du point de vue chrétien, le fondement théologique du dialogue interreligieux; dans la seconde, on en analyse, d’une part le défi, et d’autre part, les fruits et les bénéfices.

Le fondement théologique du dialogue

Pour établir le fondement des „relations de l’Eglise avec les religions non chrétiennes”, et celui du dialogue interreligieux en particulier, la déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II affirmait que „tous les peuples forment „(...) une seule communauté; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s’étendent à tous” (1). Le dialogue doit donc s’instaurer sur un double fondement: la communauté qui a son origine en Dieu à travers la création, et sa destinée en lui par l’entremise du salut en Jésus Christ. Rien n’est dit concernant la présence et l’action de l’Esprit de Dieu à l’oeuvre dans tous les hommes et dans toutes les traditions religieuses elles-mêmes.

On sait en effet que ce n’est que progressivement que le Concile a redécouvert l’efficacité de l’Esprit et que les fruits de cette redécouverte se trouvent principalement dans la constitution *Gaudium et spes* . Il faut reconnaître, en outre, que le Concile a pris acte de l’efficacité universelle de l’Esprit de Dieu parmi tous les hommes, dans les aspirations terrestres de l’humanité universelle, telles la paix et la fraternité, le travail et le progrès, plutôt que dans leurs aspirations et actions proprement religieuses.

Que l’Esprit de Dieu soit universellement présent et à l’oeuvre dans la vie religieuse des „autres” et dans les traditions religieu-

ses auxquelles ils appartiennent, comme il l'est parmi les chrétiens et dans l'Eglise, devait être une redécouverte postconciliaire. L'importance de cette vision pour le fondement théologique du dialogue interreligieux ne peut échapper à l'attention: il en constitue un troisième élément de base. Mais une telle vision ne s'est imposée que lentement. On n'en trouve pas trace dans le magistère de Paul VI. Pour le voir, il suffit de remarquer que dans l'exhortation *Evangelii nuntiandii* (1975), qui résume le travail du synode des évêques sur l'évangélisation dans le monde moderne, l'Esprit n'apparaît qu'en tant qu'il stimule l'Eglise et la rend apte à remplir sa mission évangélisatrice (75), laquelle consiste premièrement et principalement en l'annonce de l'Evangile.

La présence et l'action universelle de l'Esprit de Dieu parmi les „autres” et dans leurs traditions religieuses représentent la contribution la plus importante de Jean-Paul II au fondement théologique du dialogue interreligieux. Il n'est pas nécessaire de citer tous les textes. Il suffira d'en rappeler les idées principales. Le pape affirme que la „ferme croyance” des adeptes des autres religions est „elle aussi un effet de l'Esprit de vérité à l'oeuvre au-delà des limites visibles du Corps mystique” (*Redemptor hominis* 6). Dans l'important discours qu'il a prononcé devant les membres de la curie romaine le 22 décembre 1986 le Pape a voulu justifier théologiquement l' „événement” de la journée mondiale de prière pour la paix, tenue à Assise deux mois auparavant. Revenant alors sur le fondement théologique du dialogue tel qu'il avait été exposé au Concile – unité d'origine et de destinée en Dieu de tout le genre humain à travers la création et la rédemption – il y voyait un „mystère d'unité” qui rassemble tous les êtres humains, quelles que soient les différences présentes dans les circonstances de leurs vies: „Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante”(3)¹. Et il insiste: A la lumière de ce double „mystère d'unité”, „les différences de tout genre, et en premier lieu les différences religieuses, dans la mesure où elles sont réductrices du dessein de Dieu, se

¹ Voir Commission Pontificale „Iustitia et Pax”, Assise. Journée mondiale de prière pour la paix (27 octobre 1986), 25-26.

révèlent en effet comme appartenant à un autre ordre (...). [Elles] doivent être dépassées dans le progrès vers la réalisation du grandiose dessein d'unité qui préside à la création" (5). Malgré ces différences, perçues parfois comme des divisions insurmontables, tous les hommes „sont inclus dans le grand et unique dessein de Dieu, en Jésus Christ" (*ibid.*). „L'unité universelle fondée sur l'événement de la création et de la rédemption ne peut pas ne pas laisser une trace dans la vie réelle des hommes, même de ceux qui appartiennent à des religions différentes" (7). Ces „semences du Verbe" répandues parmi les autres constituent le fondement concret du dialogue interreligieux encouragé par le Concile.

A ce „mystère d'unité", fondement du dialogue, le Pape ajoutait toutefois un troisième élément, c'est-à-dire la présence agissante de l'Esprit de Dieu dans la vie religieuse des „autres", spécialement dans leur prière: „Nous pouvons en effet retenir", écrit-il, „que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme"(11).

Il faudrait citer longuement le texte de l'encyclique *Dominum et vivificantem* (1986) sur l'Esprit Saint, dans laquelle le Pape élargit son discours par un développement théologique d'un souffle puissant sur la présence universelle de l'Esprit tout au long de l'histoire du salut, depuis l'origine et, après l'événement Jésus Christ, bien au-delà des limites de l'Eglise. Il suffira ici d'évoquer encore l'encyclique *Redemptoris missio* (1990), où il est dit explicitement que la présence de l'Esprit s'étend non seulement à la vie religieuse des individus, mais touche également les traditions religieuses auxquelles ils appartiennent: „La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions" (28).

A travers ces textes, c'est la même doctrine qui émerge graduellement: l'Esprit Saint est présent et à l'oeuvre dans le monde, dans les membres des autres religions et dans les traditions religieuses elles-mêmes. Toute prière authentique (même adressée à un Dieu encore inconnu), les valeurs et les vertus humaines, les trésors de sagesse cachés dans les traditions religieuses, et donc également le dialogue et la rencontre authentique

entre leurs membres, sont autant de fruits de la présence agissante de l'Esprit.

De son côté, le document *Dialogue et annonce* (1991), dans le sillage de Jean-Paul II, rappelle le „mystère d'unité”, triple fondement théologique du dialogue interreligieux, basé sur l'origine commune et l'unique destinée du genre humain en Dieu, sur le salut universel en Jésus Christ, et sur la présence active de l'Esprit dans tous les hommes” (28). La raison fondamentale de l'engagement de l'Eglise dans le dialogue „n'est pas simplement de nature anthropologique; elle est aussi théologique” (38). L'Eglise doit entrer en un dialogue de salut avec tous les hommes de la même façon dont Dieu est entré en un dialogue plurimillénaire de salut avec le genre humain, un dialogue qui est toujours en cours. „Dans ce dialogue de salut, les chrétiens et les autres sont tous appelés à collaborer avec l'Esprit du Seigneur ressuscité, Esprit qui est universellement présent et agissant”(40).

A la recherche du fondement théologique du dialogue interreligieux, il faut également souligner l'universalité du Règne de Dieu, dont les membres des autres traditions religieuses peuvent être membres à juste titre et auquel ils participent avec les chrétiens. Ce quatrième élément fondamental n'est pas mentionné comme tel de manière explicite dans les documents rappelés ci-dessus. On en trouve cependant une allusion dans le document *Dialogue et annonce* (1991), là où il affirme: „Il découle, de ce mystère d'unité, que tous ceux et toutes celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus Christ par son Esprit. Les chrétiens en sont bien conscients, grâce à leur foi, tandis que les autres demeurent inconscients du fait que Jésus Christ est la source de leur salut. Le mystère de salut les atteint, néanmoins, par des voies connues de Dieu, grâce à l'action invisible de l'Esprit du Christ” (29).

Le Règne de Dieu universellement présent dans le monde représente la présence universelle du mystère de salut en Jésus Christ. Que tous soient membres coparticipants du Règne de Dieu signifie que tous partagent le même mystère de salut en lui. On en devine facilement la portée pour une théologie des religions et du dialogue. Le Règne de Dieu, universellement présent et partagé, constitue le quatrième élément du fondement théolo-

gique du dialogue interreligieux. Tous les hommes ont accès au Règne de Dieu dans l'histoire à travers l'obéissance au Dieu du Règne dans la foi et la conversion. La théologie des religions et du dialogue doit montrer la façon dont les „autres” participent à la réalité du Règne de Dieu dans le monde et dans l'histoire, en s'ouvrant à l'action de l'Esprit. Répondant par la pratique sincère de leur tradition religieuse à l'appel que Dieu leur adresse, les croyants des autres religions deviennent en vérité – sans en avoir toutefois formellement conscience – membres actifs du Règne. A travers la participation au mystère du salut, ils sont membres du Règne de Dieu déjà présent dans l'histoire, et leurs traditions religieuses contribuent elles-mêmes de façon mystérieuse à la promotion du Règne de Dieu dans le monde.

Il s'ensuit d'importantes conséquences pour le dialogue interreligieux. Ce dialogue a lieu entre des personnes qui sont déjà liées entre elles dans le Règne de Dieu inauguré dans l'histoire en Jésus Christ. En dépit de la différence de leurs appartenances religieuses, ces personnes sont déjà en communion les unes avec les autres dans la réalité du mystère du salut, bien qu'il reste entre elles une distinction au niveau du „sacrement”, c'est-à-dire de l'ordre de la médiation du mystère. La communion dans la réalité est toutefois plus essentielle et a plus de poids que les différences au niveau du signe. Cela explique la communion profonde en l'Esprit que le dialogue interreligieux est en mesure d'établir, s'il est sincère et authentique, entre les chrétiens et les autres croyants². Cela nous montre également pourquoi le dialogue interreligieux est une forme de co-partage, de donner et recevoir; pourquoi il n'est pas, en un mot, un processus unidirectionnel: non pas un monologue, mais un „dialogue”. La raison en est que la réalité du Règne de Dieu est déjà partagée dans l'échange réciproque. Le dialogue rend explicite cette communion préexistante dans la réalité du salut, qui est le Règne de Dieu venu pour tous en Jésus.

Rien ne fournit probablement au dialogue interreligieux une base théologique aussi profonde et une motivation aussi vraie,

² Cf. Abhishiktananda (H. Le Saux), *The Depth-Dimension of Religious Dialogue*, Vidyaiyoti 45 (1981), 202-221.

que la conviction que, en dépit des différences qui les distinguent, ceux qui appartiennent aux diverses traditions religieuses marchent ensemble – comme membres coparticipants du Règne de Dieu dans l'histoire – vers la plénitude de Règne, vers la nouvelle humanité voulue par Dieu pour la fin des temps, dont ils sont appelés à être cocréateurs sous la conduite de Dieu.

Les défis et les fruits du dialogue

Engagement et ouverture

Les conditions de possibilité du dialogue interreligieux ont occupé une place importante dans le débat sur la théologie des religions. C'était pour rendre le dialogue réalisable que les théologiens „pluralistes” préconisaient le passage du paradigme du christocentrisme à celui du théocentrisme, c'est-à-dire de l'inclusivisme au „pluralisme”. En effet, comment – pensaient-ils – le dialogue pourrait-il être sincère, ou simplement honnête, si les chrétiens s'y engageaient avec une idée préconçue, un préjugé préconstitué concernant une unicité „constitutive” de Jésus Christ, Sauveur universel de l'humanité? De l'avis des „pluralistes”, une christologie „constitutive” et „inclusive”, selon laquelle toute l'humanité est sauvée par Dieu dans l'événement Jésus Christ, ne laisse pas place à un authentique dialogue. Le dialogue, fait-on remarquer, ne peut être sincère que s'il a lieu sur un pied d'égalité entre les partenaires. L'Eglise et les chrétiens peuvent-ils alors être sincères dans leur volonté déclarée d'entrer en dialogue s'ils ne sont pas disposés à renoncer aux prétentions traditionnelles au sujet de Jésus Christ Sauveur „constitutif” de l'humanité? Le problème de l'identité religieuse en général, et de l'identité chrétienne en particulier, est impliqué dans cette question, ainsi que celui de l'ouverture aux „autres” que le dialogue exige.

Tout d'abord, on ne peut, sous prétexte d'honnêteté dans le dialogue, mettre, même temporairement, sa propre foi „entre parenthèses” (en pratiquant une *epochè*), en s'attendant – comme

on l'a suggéré – redécouvrir éventuellement le bien-fondé de cette foi à travers le dialogue lui-même. Au contraire, l'honnêteté et la sincérité du dialogue exigent spécifiquement que les partenaires y entrent et s'y engagent dans l'intégrité de leur foi. Tout doute méthodique, toute restriction mentale sont ici hors de propos. En fût-il autrement, on ne pourrait plus parler de dialogue interreligieux ou entre les fois religieuses. Après tout, à la base de toute vie religieuse authentique il y a une foi qui lui confère son caractère spécifique et son identité propre. Cette foi religieuse n'est pas plus négociable dans le dialogue interreligieux qu'elle ne l'est dans la vie personnelle. Il ne s'agit pas d'une commodité qui puisse être morcelée ou échangée; c'est un don de Dieu, dont on ne peut disposer à la légère.

De même que la sincérité dans le dialogue n'autorise aucune mise entre parenthèses de la foi, même provisoire, son intégrité interdit à son tour tout compromis à son sujet et toute réduction. Le dialogue authentique ne s'accommode pas de tels expédients. Il n'admet ni le „synchrétisme” qui, en quête d'un terrain commun, tente de surmonter les oppositions et contradictions entre les fois des différentes traditions religieuses par quelque réduction de leur contenu; ni l'„éclectisme” qui, à la recherche d'un dénominateur commun entre les diverses traditions, choisit parmi elles des éléments épars et les combine en un amalgame informe et incohérent. Pour être vrai, le dialogue ne peut chercher la facilité, qui est d'ailleurs illusoire.

Plutôt, sans vouloir dissimuler les contradictions entre les fois religieuses, le dialogue doit les reconnaître là où elles existent et y faire face avec patience et de manière responsable. Dissimuler les différences et contradictions éventuelles équivaldrait à tricher et aboutirait en fait à priver le dialogue de son objet. Après tout, le dialogue cherche la compréhension dans la différence, dans l'estime sincère des convictions autres que les convictions personnelles. Par conséquent, il pousse chacun des partenaires à s'interroger sur les implications, pour sa propre foi, des convictions personnelles des autres.

Donc, s'il va de soi que, dans la pratique du dialogue interreligieux, les chrétiens ne peuvent dissimuler leur propre foi en Jésus Christ, de leur côté, ils reconnaîtront à leurs partenaires

qui ne partagent pas leur foi, le droit et le devoir imprescriptibles de s'engager dans le dialogue en maintenant leurs convictions personnelles – et même les revendications d'universalité qui peuvent faire partie de leur foi. C'est dans cette fidélité aux convictions personnelles, non négociables, acceptées honnêtement de part et d'autre, que le dialogue interreligieux a lieu „d'égal à égal” – dans leurs différences.

De même que le sérieux du dialogue interdit d'atténuer le ton des convictions profondes qui caractérisent les deux partenaires, son ouverture exige de ne pas absolutiser, par incompréhension ou par intransigeance, ce qui est relatif. En toute foi et conviction religieuse le danger existe, et il est réel, d' „absolutiser” ce qui n'est pas absolu.

L'engagement dans la foi personnelle et l'ouverture à l' „autre” doivent donc se combiner. Une christologie „constitutive” qui professe le salut universel dans l'événement Jésus Christ semble rendre possibles l'un et l'autre. L'identité chrétienne est liée à la foi en la médiation „constitutive” et en la „plénitude” de la révélation divine en Jésus Christ, mais on doit les entendre sans réductionnisme, d'une part, et sans exclusivisme, de l'autre.

Foi personnelle et expérience de l'autre

Si le dialogue présuppose l'intégrité de la foi personnelle, il requiert également l'ouverture à la foi de l'autre dans sa diversité. Chaque partenaire du dialogue doit entrer dans l'expérience de l'autre en s'efforçant de comprendre cette expérience de l'intérieur. Pour ce faire, il doit s'élever au-dessus du niveau des concepts en lesquels cette expérience s'exprime de manière imparfaite, pour atteindre, autant que faire se peut, à travers et au-delà des concepts, l'expérience elle-même. C'est cet effort de „com-prehension” et de „sym-pathie” que R. Panikkar appelle le dialogue „intrareligieux”, condition indispensable du vrai dialogue interreligieux³. On l'a décrit comme une technique spirituelle qui consiste à „passer au-delà et à faire retour”. „Passer au-delà”

³ R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris 1985.

veut dire rencontrer l'autre et l'expérience religieuse qu'il porte en lui, en même temps que sa vision du monde ou *Weltanschauung*.

„Connaître la religion de l'autre signifie bien plus qu'être informé au sujet de sa tradition religieuse. Cela implique d'entrer dans la peau de l'autre, de marcher avec ses souliers, de voir le monde, en un sens, comme l'autre le voit, de poser les questions de l'autre, de pénétrer dans le sens qu'a l'autre d'être un hindou, un musulman, un juif, un bouddhiste, ou quoi que ce soit”⁴.

A partir de ces prémisses, nous devons nous demander s'il est possible, et jusqu'à quel point, de partager deux fois religieuses différentes, en faisant sienne chacune d'elles et en les vivant toutes deux à la fois en sa propre vie religieuse. D'un point de vue totalisant, cela semble impossible. Même en faisant abstraction de tout conflit intérieur qui pourrait surgir dans la personne, chaque foi religieuse constitue un tout indivisible et requiert un engagement total. Il semble impossible que pareil engagement total de la personne puisse être partagé, pour ainsi dire, entre deux objets. Être chrétien ne signifie pas seulement trouver en Jésus des valeurs à promouvoir ou même un sens à sa propre vie; c'est se livrer et se consacrer tout entier à sa personne, trouver en lui son chemin vers Dieu.

Cela veut-il dire, toutefois, que le concept de „chrétien à trait d'union” est contradictoire en soi – qu'on ne peut être hindou-chrétien, bouddhiste-chrétien ou quoi que ce soit de semblable? C'est là le problème qui – pour employer une expression plus plaisante – s'appelle aujourd'hui le problème de la „double appartenance” religieuse. Affirmer a priori qu'une telle double appartenance est totalement impossible serait contredire l'expérience, car de pareils cas ne sont ni rares ni inconnus. C'est ici le cas de rappeler que la théologie des religions ne peut se contenter de déductions a priori à partir de principes doctrinaux traditionnels, mais qu'elle doit, au contraire, suivre une méthode en premier lieu inductive, c'est-à-dire partir de la réalité vécue pour en chercher ensuite le sens à la lumière du donné révélé. Or, on ne peut pas nier qu'un nombre non négligeable de personnes, dont la sincérité

⁴ F. Whaling, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, Londres 1986, 130-131.

et la loyauté son au-dessus de tout soupçon, on fait et font actuellement l'expérience qui consiste à combiner, dans leur vie de foi et de pratique religieuse, leur foi chrétienne et leur engagement total envers la personne de Jésus avec des éléments d'une autre expérience de foi et un autre engagement religieux. Les deux éléments peuvent se combiner l'un et l'autre dans l'expérience personnelle à des degrés différents et de diverses manières.

On doit cependant tenir compte des diverses acceptions possibles du concept de double appartenance. Etre „hindou-chrétien” peut signifier unir en soi la culture hindoue et la foi chrétienne. L'hindouisme ne serait pas alors, à proprement parler, une foi religieuse, mais une philosophie et une culture qui, avec les corrections nécessaires, pourraient servir de véhicule à la foi chrétienne. Le problème de l'„hindou-chrétien” serait alors celui de l'inculturation” de la foi et de la doctrine chrétiennes dans un milieu hindou. Il est évident qu'en pareil cas le concept d'„hindou-chrétien” ne présenterait en principe aucune difficulté. Mais cette explication correspond-elle pleinement à la réalité? L'hindouisme, sans être principalement et uniformément doctrinal, comporte, néanmoins, dans la vie concrète des hommes et des femmes, une véritable foi religieuse. D'ailleurs la distinction entre religion et culture est difficile à manier, surtout dans les traditions orientales. Représentant, comme elle le fait, l'élément transcendant de la culture, la religion en est difficilement séparable.

Peut-on cependant tenir ensemble et faire siennes la foi hindou – ou bouddhiste – et la foi chrétienne? Il est nécessaire à ce propos de faire preuve de discernement. Il est certain qu'il y a des éléments des autres fois qui sont en harmonie avec la foi chrétienne et peuvent se combiner avec elle et lui être intégrés. Ils serviront à l'enrichir, s'il est vrai que les autres fois contiennent des éléments de vérité et de révélation divine. Il peut toutefois y avoir d'autres éléments qui contredisent formellement la foi chrétienne et ne sont donc pas assimilables.

Quoi qu'il en soit, et avec les cautions que nous avons indiquées, il est certain que le dialogue interreligieux, pour être vrai, exige des deux partenaires en effort positif pour entrer, dans la mesure du possible, dans l'expérience religieuse et dans la vision globale l'un de l'autre. Il s'agit de la rencontre, à l'intérieur de

la même personne, de deux façons d'être, de voir et de penser. Ce dialogue „intra-religieux” est une préparation indispensable à l'échange entre les personnes dans le dialogue interreligieux.

Enrichissement réciproque

L'interaction entre le christianisme et les religions asiatiques, hindouisme et bouddhisme en particulier, a été conçue de façons différentes par divers promoteurs du dialogue interreligieux. Dans cette variété d'opinions il ne semble pas que tout soit clair ni aisé; ni que tout doive être tenu pour acquis. Que peut-on néanmoins conclure concernant les fruits du dialogue, si nous nous fondons sur les principes énoncés plus haut? En premier lieu nous devons nous rappeler que l'agent principal du dialogue interreligieux est l'Esprit de Dieu qui anime les personnes. L'Esprit est à l'oeuvre dans les deux traditions impliquées dans le dialogue, la tradition chrétienne et l'autre; le dialogue ne peut donc pas être un „monologue”, c'est-à-dire un processus unilatéral. C'est aussi le même Dieu qui accomplit des oeuvres salvifiques dans l'histoire humaine et qui parle aux êtres humains au fond de leur coeur. Le même est à la foi le „Tout Autre” et le „fondement de l'être” de tout ce qui est; le transcendant „au-delà” et l'immanent „au fond”; le Père de notre Seigneur Jésus Christ et le Soi au coeur du soi. Le même Dieu est présent et agissant des deux côtés du dialogue.

Les partenaires chrétiens ne se limiteront donc pas à donner, mais ils recevront aussi quelque chose. La „plénitude” de la révélation en Jésus Christ ne les dispense pas d'écouter et de recevoir. Ils ne détiennent pas le monopole de la vérité divine. Ils doivent plutôt se laisser posséder par elle. Même sans avoir entendue la révélation de Dieu en Jésus Christ, leurs interlocuteurs dans le dialogue peuvent en effet être plus profondément soumis à cette Vérité qu'ils cherchent encore, mais dont les rayons irradiant leurs traditions religieuses (cf. *Nostra aetate* 2). On peut dire en toute certitude que, par le dialogue, les chrétiens et les autres „marchent ensemble à la recherche de la vérité” (*Dialogue et mission* 13).

Les chrétiens ont quelque chose à gagner du dialogue. Ils en tireront un double avantage. D'un côté, ils gagneront un enri-

chissement de leur propre foi. Grâce à l'expérience et au témoignage des autres, ils pourront découvrir de façon plus profonde certains aspects, certaines dimensions du mystère divin qu'ils avaient moins clairement perçus. En même temps, ils gagneront une purification de leur foi. Le choc de la rencontre soulèvera souvent des questions et forcera les chrétiens à réviser certaines présomptions gratuites et à détruire des préjuges profondément enracinés, ou à renverser des conceptions ou perspectives excessivement restreintes, exclusives et négatives à l'égard des autres traditions. Les bénéfices du dialogue constituent en même temps un défi pour le partenaire chrétien.

Les fruits et les défis du dialogue vont donc de pair. Toutefois au-dessus et au-delà de ces bénéfices certains, il faut dire que la rencontre et l'échange ont valeur en eux-mêmes. Ils sont fin en soi. Si dès le départ ils supposent une ouverture à l'autre et à Dieu, ils opèrent aussi une ouverture plus profonde à Dieu de chacun à travers l'autre.

Ainsi, le dialogue ne sert pas de moyen en vue d'une fin ultérieure. Ni d'un côté ni de l'autre, il ne tend à la „conversion” d'un partenaire à la tradition religieuse de l'autre. Il tend plutôt à une conversion plus profonde de l'un et l'autre à Dieu. Le même Dieu parle au coeur des deux partenaires: le même Esprit est à l'oeuvre en tous. C'est le même Dieu qui appelle et interpelle les partenaires l'un par l'autre, par l'intermédiaire de leur témoignage réciproque. Ils deviennent ainsi – peut-on dire – l'un pour l'autre et réciproquement, un signe conduisant à Dieu. La fin propre du dialogue interreligieux est, en dernière analyse, la conversion commune des chrétiens et des membres des autres traditions religieuses au même Dieu – le Dieu de Jésus Christ – qui les appelle ensemble en les interpellant les uns par les autres. Cet appel réciproque, signe de l'appel de Dieu, est sans aucun doute évangélisation mutuelle. Il construit, entre les membres des divers traditions religieuses, la communion universelle qui marque l'avènement du Règne de Dieu, de la création nouvelle voulue par Dieu.