

**Université Catholique de Louvain
Faculté de Théologie
Sciences des religions**



**POUR UNE ARTICULATION ENTRE LA DIMENSION
THEORIQUE ET PRATIQUE DU DIALOGUE
INTERRELIGIEUX AUJOURD'HUI**

Par

**KIBETE NKWAR GUISLAIN
(Noma 8426-08-00)**

**Mémoire présenté en vue
de l'obtention du
diplôme de Master
en Sciences des Religions
Finalité approfondie**

Promoteur : Prof. Henri DERROITTE

Année académique 2010-2011

DEDICACE

Je dédie ce travail

*à tous ceux et celles qui aiment le dialogue interreligieux
et lui donnent une place de choix dans leur vie.*

AVANT-PROPOS

Le présent travail se situe dans le cadre de notre master en sciences des religions. Il est le résultat de nos études antérieures et présentes, des contacts, échanges et discussions que nous avons eus avec le Professeur Derroitte Henri, de beaucoup de gens et d'amis. Il nous a surtout été inspiré par le voyage que nous avons effectué en Inde. Ce voyage nous a rendus sensible à la problématique du pluralisme et du dialogue interreligieux.

La rédaction et l'élaboration de ce travail n'ont pas été faciles. Il nous est arrivé des moments de découragement liés à nos multiples occupations et surtout à ma santé et à cette de ma nièce Plamedi Kibete Laleen-a-ntal. Mais grâce aux conseils et encouragements des amis et connaissances, nous avons pu tenir bon.

Nous disons toute notre gratitude au Professeur Derroitte Henri qui a accepté de diriger ce mémoire de master. Nous le remercions pour sa grande patience et sa compréhension. Malgré la lenteur due aux raisons évoquées plus haut, il a toujours accepté de nous accompagner, de nous guider et de nous stimuler. Ses remarques et considérations nous ont aidé à prendre une bonne orientation et à enrichir davantage notre travail pour le rendre plus pertinent.

Nous sommes reconnaissant à l'endroit de tous les professeurs de notre faculté grâce à qui nous avons pu nous initier davantage aux méthodes de la recherche en science des religions. Nous remercions Claude Ozankom, Baudouin Mubesala, et Cyrille Atitung qui nous ont aidé par leurs remarques, conseils lors de multiples échanges.

Pour finir, nous remercions tous ceux et celles qui nous ont encouragé et Guy-Julien Muluku dans le travail de mise en page de ce mémoire de master en sciences des religions.

INTRODUCTION GENERALE

PROBLEMATIQUE

Le pluralisme semble devenu un de thèmes les plus courants de notre époque. Il touche tous les domaines de la vie sociale. La sphère religieuse n'y échappe pas. Il existe aussi un pluralisme religieux. Celui-ci est devenu de nos jours une évidence. Toutefois, il s'avère important de comprendre ce que ce signifie ce pluralisme religieux, ce qu'il revêt comme sens et ce à quoi il invite. En effet, le monde actuel nous met en face d'une pluralité des religions. Les rencontres entre les religions du monde deviennent une réalité incontournable de la mondialisation (F. Bousquet & H. de La Hougue, 2009, 14). Il n'est plus possible d'ignorer ou d'oublier ses voisins, de faire fi de la question de la coexistence et de la cohabitation des traditions religieuses. Certes, cette question n'est pas nouvelle, mais de nos jours, elle se pose avec beaucoup d'acuité.

Pour Jean-Claude Basset, loin d'être un développement qui s'inscrit dans la continuité des traditions religieuses, le pluralisme religieux et surtout le dialogue interreligieux apparaît aujourd'hui imposé de l'extérieur, sous la pression du monde contemporain, particulièrement sensible en Occident. (Basset, 1996, 419). Aujourd'hui, plus que hier, le brassage grandissant des populations, la croissante fréquentation mutuelle de différents croyants et les moyens de communication modernes offrent aux gens la possibilité de connaître d'autres religions de plus près, même si cette connaissance peut paraître superficielle. L'intérêt porté pour les religions amène beaucoup de personnes à aller visiter les lieux de leur émergence, à faire l'expérience de cette pluralité religieuse. La question que se posent bon nombre de croyants serait-elle encore plus exclusivement celle de la véracité de leur religion et de celle des autres ou bien celle de l'utilité de la religion et de sa pertinence pour ses adeptes ?

Il semble que le pluralisme religieux pourrait devenir enrichissant s'il débouchait sur un dialogue interreligieux dans lequel les différents croyants essaieraient de partager sur leur foi, leur spiritualité et leurs convictions religieuses. De plus en plus, grandit une prise « de conscience de la réalité du pluralisme religieux d'une part et l'exigence du dialogue interreligieux, d'autre part »¹. Ce dialogue interreligieux suscite actuellement des impressions, des intuitions et des constats multiples chez les croyants. Dans le souci

¹ X. LACROIX, *Allocution d'ouverture*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 11.

de connaître de plus près d'autres religions, nous avons entrepris un voyage en 2007 en Inde. Notre séjour dans ce pays nous a permis de côtoyer certains hindous et bouddhistes. Depuis lors, un certain nombre de questions ont émergé en nous autour de la problématique du dialogue interreligieux.

À l'heure actuelle, mener une étude sur le dialogue interreligieux n'exigerait-il pas à clarifier les choses, à identifier certains débats qui ont lieu autour de ce thème et à préciser des enjeux inhérents ?

Aujourd'hui, la nécessité de retourner aux sources des traditions religieuses habitent de nombreux croyants. Cet élan est soutenu par le désir de mieux connaître et comprendre ces traditions. Il y a également une curiosité grandissante de s'informer sur les autres religions du monde. Cet intérêt pourrait peut-être aboutir à quelque chose d'enrichissant et permettre une cohabitation pacifique dont l'urgence n'est plus à nier. Les religions tendent de plus en plus à se déterritorialiser. La mobilité des gens fait que ces religions ne restent plus prisonnières de leurs milieux de naissance ; elles se transportent autant que les individus. Elles cohabitent visiblement les unes à côté des autres. Cette nouvelle donne mérite d'être prise en compte. La configuration actuelle du religieux dans le monde pose quelques questions fondamentales. Quel type de dialogue devra-t-on envisager ? Que devra-t-on privilégier dans le dialogue ? Quelles dimensions de dialogue mettre sur pied ou développer pour que le dialogue interreligieux ait des assises et soit le fruit d'une réflexion théologique bien mûrie ? En d'autres termes, doit-on privilégier le dialogue interreligieux dans sa dimension théorique ou pratique ou bien les deux ensemble ? Le présent travail tentera d'éclaircir ces questions et de voir si quelques pistes de solution pourraient s'y dégager. Peut-on aujourd'hui affirmer qu'une meilleure articulation entre la dimension théorique du dialogue et sa dimension pratique pourrait rendre le dialogue interreligieux plus riche, plus significatif et plus pertinent pour les croyants ? Autrement dit, le dialogue pratique (de voisinage ou de proximité) serait-il à même se nourrir du dialogue théologique (intellectuel, spirituel,...) et en même temps le dialogue théorique se laisserait-il enrichir et complété par le dialogue pratique ?

La question transversale qui guide ce travail tourne autour du document *Dominus Iesus*. Ce document du Magistère de l'Eglise catholique a-t-il été un arrêt ou un repli en ce qui concerne la problématique du dialogue interreligieux ? Cette question est-elle en recul depuis l'apparition de *Dominus Iesus* ? Autrement dit, les textes ultérieurs à *Dominus Iesus* sont-ils un arrêt ou un repli, un recul ? Notre préoccupation sera d'élucider

cette question. Et pour bien la cerner, nous serons amené à examiner ce qu'a été le dialogue avant et après *Dominus Iesus* et quels pourraient en être les défis, les enjeux et les implications aujourd'hui.

Une lecture des écrits sur le dialogue interreligieux donne l'impression comme s'il y avait une pensée commune sur ce dialogue. Nous la reproduisons à partir de la pensée des théologiens. La posture que nous voudrions adopter ici est d'aller questionner certains théologiens, dans l'espoir qu'en procédant de cette manière, nous aboutirons peut-être à des résultats tels que les deux dimensions du dialogue ne s'excluraient pas, mais pourraient s'avérer interdépendantes, complémentaires et s'appeler mutuellement.

Une telle démarche exige que nous fassions dans ce travail une sorte de compendium de ce qui a été dit, fait et écrit avant et après le document *Dominus Iesus* pour comprendre ce qui est visé dans le dialogue interreligieux et quelles implications ce dialogue pourrait avoir sur la vie des croyants ou des protagonistes de ce dialogue.

MÉTHODE DU TRAVAIL

Notre hypothèse ou mieux notre question transversale étant connue, il reste à voir quelle méthode utiliser et à quelles sources recourir pour rendre compte de la complexité du dialogue interreligieux. Pour montrer et justifier cette hypothèse, nous nous servirons de la méthode analytique et historique grâce à la laquelle nous pourrions comprendre la problématique du dialogue interreligieux, dégager les défis, les enjeux et les questions que ce dialogue soulève et ainsi postuler une approche globale du dialogue.

DIVISION DU TRAVAIL

Notre travail sera composé de trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous ferons une esquisse du débat autour de la problématique du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux. Il s'agira de voir comment ces questions ont été traitées dans le passé et quels enjeux en découlent. Ce premier chapitre qui se veut historique, parlera du débat chrétien sur le pluralisme religieux. Parler du débat de ce pluralisme religieux nous paraît impérieux et pertinent, car une bonne entrée dans le dialogue interreligieux ne peut se faire que grâce à une meilleure compréhension de ce pluralisme religieux.

Ce débat se veut théologique, intellectuel et met aux prises trois grandes tendances, à savoir l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme. Il donne des balises pour une compréhension plus grande de la problématique du dialogue interreligieux et du

pluralisme religieux. Ce qui importera dans ce débat n'est pas de porter un jugement pour savoir qui a raison et qui a tort, mais de voir comment la confrontation des idées non seulement contribue à la compréhension de la vérité, mais montre également l'inévitable complexité du dialogue interreligieux². Les divergences se justifient, car la tendance à laquelle chacun appartient, le lieu à partir duquel chacun parle et réfléchit déterminent en grande partie les points de vue de chaque théologien et protagoniste. Toutefois, ces divergences ne devraient pas toujours être vues négativement. Car, elles montrent non seulement les limites humaines à appréhender la vérité, mais également la richesse insondable des diverses approches de cette Vérité. Nous présenterons deux documents importants de l'Eglise catholique, à savoir *Dialogue et Annonce* et *Dominus Iesus*. Nous examinerons si ce dernier document marque une rupture ou bien s'inscrit dans la continuité des débats qui l'ont précédé sur le pluralisme et le dialogue interreligieux.

Dans le deuxième chapitre, nous verrons à travers deux revues catholiques, à savoir *Chemins de dialogue* et *Spiritus*, comment la question du dialogue interreligieux se pose après la Déclaration '*Dominus Iesus*' de l'Eglise catholique. Ce document semble ne pas avoir été bien accueilli par certains théologiens chrétiens. Ces derniers l'accusaient de recul par rapport à l'élan pris par l'Eglise catholique vers un dialogue dans le respect des autres traditions religieuses. Trois questions fondamentales constitueront le fil conducteur de l'analyse de ces deux revues, à savoir *Chemins de dialogue* et *Spiritus*. Il s'agira de l'analyse des articles qui parlent du dialogue interreligieux. Ils répondront aux questions liées aux conditions et au contexte du dialogue, mais également aux deux dimensions du dialogue interreligieux, notamment le dialogue théologique, théorique, intellectuel (dimension descendante) et le dialogue pratique, de voisinage, de proximité (dimension ascendante). Grâce à une approche comparative, nous montrerons que les deux revues sont à la fois différentes quant à leurs orientations et objectifs, mais complémentaires quant à la problématique du dialogue interreligieux qu'elles abordent ou posent.

Le troisième chapitre mettra en évidence l'articulation entre la dimension théorique et pratique du dialogue en montrant que les deux dimensions s'appellent mutuellement, se tiennent ensemble. L'absence d'une dimension rendrait l'autre incomplète, sinon limitée. Si l'une semble être plus programmatique, l'autre paraît plus pragmatique. Il sera question de se demander si la prise en compte l'articulation de ces deux dimensions pourraient être en mesure de rendre le dialogue plus significatif pour les croyants

² V. HANSSENS, *Liminaire*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2006), p. 8.

d'aujourd'hui. En d'autres termes, nous nous posons la question de voir comment articuler les deux dimensions de dialogue pour rendre ce dernier pertinent, fructueux et enrichissant pour les croyants. Il sied de noter que la foi énoncée, la foi vécue et la foi célébrée devraient être envisagées ensemble (F. Bousquet & H. de La Houge, 2009, 13).

Au premier abord, le dialogue interreligieux ne s'impose pas du fait de tous les avantages qu'il pourrait offrir aux croyants. Il ne semble pas viser en premier lieu la paix dans le monde et entre les religions. Ceci paraît secondaire. Le dialogue vise des échanges au plan théologique, doctrinal et spirituel afin d'appréhender la vérité, d'avancer dans la connaissance de sa religion et de celle de l'autre, et de s'enrichir mutuellement. Ce dialogue aide les différents croyants à revenir aux sources des questions fondamentales liées à leur foi et à leurs croyances. Le reste n'étant que la conséquence logique du dialogue théologique et spirituel. Les religions ont une responsabilité commune à assumer pour le bien de l'humanité. Il y a des défis communs auxquels il faudrait répondre.

Dans la partie conclusive, nous tâcherons de vérifier si *Dominus Iesus* a été un repli ou bien a constitué une avancée dans le domaine du dialogue interreligieux. Il sera aussi question de se demander si le dialogue interreligieux, dans sa dimension théorique et pratique, reste une entreprise à la fois possible et difficile. Si la réponse s'avère affirmative, ceci ne devrait pas pour autant dispenser les croyants à faire le pas vers les autres pour expérimenter et vivre ce dialogue. Pour y parvenir, il faudra avoir une dose d'humilité et une grande ouverture d'esprit. Ce dialogue reste et restera une option qui n'est pas d'avance acquise. Elle est une démarche qui exige patience, tact et réciprocité.

PREMIER CHAPITRE : L'ETAT DE LA REFLEXION THEOLOGIQUE SUR LE PLURALISME RELIGIEUX AUTOUR DES ANNEES 1990

INTRODUCTION

Le pluralisme religieux est plus que jamais un fait réel qui s'observe un peu partout. Il devient un phénomène incontournable à l'heure actuelle. Et il pose un grand défi au christianisme eu égard à la singularité du Jésus-Christ, Verbe divin, Dieu fait homme. Une telle affirmation ne maqueraient sans doute pas de susciter des discussions et de poser en même temps le problème de la pertinence et de la raison d'être des autres religions.

Il apparaît que le champ théologique chrétien en matière du pluralisme religieux donne lieu à des points de vue divergents, opposés et voire contradictoires. Car, comme le pensent certains théologiens de l'obédience pluraliste, l'unicité et l'universalité de la médiation du Christ absorbent en elles la pluralité des religions. Ce pluralisme religieux est au centre du débat théologique. Ce débat autour de la problématique du dialogue interreligieux et du pluralisme religieux montre bien les divergences entre les théologiens.

Parler du débat théologique sur le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux pourrait avoir un triple objectif. Le premier serait de montrer l'existence des divergences entre les points de vue des théologiens dans la compréhension de la problématique du pluralisme et du dialogue interreligieux. Le deuxième objectif serait de voir que ces divergences se justifient, car la tendance à laquelle on appartient, le lieu à partir duquel on parle et on réfléchit déterminent en grande partie les points de vue des théologiens. Le troisième objectif montrerait que ces divergences ne devraient pas toujours être prises négativement. La prise de conscience de ce pluralisme enrichit le débat, apporte une certaine lumière dans la compréhension même du pluralisme et engage les protagonistes dans de nouveaux chantiers de complémentarité et de cohabitation.

Pour essayer de comprendre le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux, nous n'allons pas prendre la voie magistérielle, mais celle des théologiens qui, dans les recherches qu'ils ont menées et dans leur dialogue les uns avec les autres, ont construit une typologie qui est aujourd'hui fréquemment utilisée : exclusive, inclusive et pluraliste. Cette typologie permet de comprendre la complexité de la problématique du dialogue interreligieux et de repérer les enjeux et les défis que cette problématique soulève. Il sera

aussi question de se demander si ces théologiens sont dans la ligne de l'Eglise catholique, s'ils sont catholiques ou protestants, croyants ou non-croyants. Peut-on mettre en dialogue sans plus un catholique et un protestant sur ce sujet-là ? La confession de l'auteur n'a-t-elle pas quelque chose à voir avec ce qu'il dit ? Ceci veut dire que dans notre présentation, nous devons identifier celui qui parle et d'où il parle. Comment se situent ces débats théologiques par rapport à *Dominus Iesus* ?

Nous tâcherons d'étudier ici les différents courants théologiques ayant fait l'objet des débats sur le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux. Il se dégage plusieurs tendances et « beaucoup d'auteurs récents privilégient une division tripartite d'opinions. Ils distinguent donc trois perspectives: ecclésiocentrique, christocentrique et théocentrique; et de façon parallèle équivalente, trois positions fondamentales respectivement distinguées comme exclusivisme, inclusivisme et pluralisme³ ». Schmidt-Leukel présente le schéma tripartite en ces termes:

« Dans la question de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme, il s'agit de savoir si la connaissance salvifique de Dieu est donnée exclusivement dans le christianisme (exclusivisme); ou bien si, tout en se trouvant aussi dans les autres religions, elle est donnée cependant dans le christianisme sous la forme la plus élevée (inclusivisme); ou bien si, finalement, elle se trouve aussi dans les autres religions sur un pied d'égalité, tout comme dans le christianisme (pluralisme)⁴ ».

Il convient de le signaler déjà, la question de fond qui se pose dans ce débat est bien entendu une question sotériologique. D'où vient le salut ? Qui sauve les hommes et les femmes dans les différentes traditions religieuses ? Dieu ou le Christ ? Le Christ a-t-il une portée universelle ? Le problème ici est en même temps christologique. Le débat nous paraît sérieux. Geneviève Comeau note déjà que « la question du rôle des religions dans le plan divin de salut peut aussi conduire à des impasses, si l'on s'obstine à vouloir sonder les desseins de Dieu⁵ ».

Plusieurs théologiens tels que Karl Barth, Jean Daniélou, Karl Rahner, John Hick, Jacques Dupuis, Paul Knitter se sont investis dans cette réflexion autour de ces questions.

³ J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, p. 135.

⁴ Perry SCHMIDT-LEUKEL est cité ici par Jean RICHARD dans l'article: *Thèses pour une théologie pluraliste des religions*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, 58, 1 (2002), p. 27.

⁵ G. COMEAU, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux. Une chance pour la foi*, Paris, Ed. L'Atelier, 2004, p. 62.

Dans ce chapitre, nous ne nous limiterons pas seulement aux débats théologiques en matière du pluralisme religieux. Nous montrerons, chemin faisant, les limites de chaque approche. Après le tour d'horizon de trois approches de la typologie classique sur le pluralisme religieux, nous ferons allusion au document *Dialogue et Annonce* avant d'aborder la position du Magistère de l'Eglise catholique à travers le document *Dominus Iesus*. C'est en fait ce document qui met en lien les chapitres de ce travail. Ce dernier document reprend la position de l'Eglise catholique romaine qui met la personne de Jésus-Christ au centre du salut de l'humanité.

Le thème étant si vaste, nous ne serons pas en mesure d'entrer dans les détails du sujet et de faire parler tous les protagonistes de ces débats. Le but visé est de montrer que le pluralisme est aujourd'hui incontournable, mais qu'il pose en même temps des problèmes de la valeur et de la pertinence des religions, et aussi des problèmes d'ordre sotériologique et christologique.

Même si ces débats ont eu lieu il y a quelques décennies, les problèmes qu'ils posent et soulèvent sont toujours actuels. Les théologiens qui ont contribué à ces débats nous « donnent d'abord une vue d'ensemble assez originale où l'on découvre l'ampleur des défis et des questions posées par la rencontre entre le christianisme et les autres traditions religieuses⁶ ». La place de Jésus-Christ dans l'économie du salut pose toujours problème aux autres religions. C'est pourquoi Joseph S. O' Leary n'hésite pas de dire que « Le lieu de la vérité absolue n'est pas dans une seule religion mais dans l'espace du débat entre toutes, débat suscité et réglé par le désir de cette vérité. Ce désir restera inassouvi, car son accomplissement signifierait la fin des conditions de l'existence historique humaine⁷ ». De son côté, Monique Aebischer-Crettol affirme que « La question de fond devient dans ces conditions: comment comprendre, dans une optique chrétienne, la Révélation en Jésus-Christ sans porter ombrage à la valeur des autres religions »⁸.

Nous avons opté pour la classification classique qui comprend trois approches: exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Et notons déjà que les protagonistes de ces débats sont nombreux. Nous ne serons pas en mesure de les étudier tous. Nous nous

⁶ H. DE LA HOUGUE, *Présentation*, dans F. BOUSQUET & H. DE LA HOUGUE (dir.), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 12.

⁷ J. S. O' LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1994, p. 47.

⁸ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 2001, p. 151.

référerons à quelques théologiens chrétiens ayant abordé la problématique du pluralisme religieux. Une conclusion récapitulera ce chapitre.

1.1. LA TENDANCE EXCLUSIVISTE

L'exclusivisme est une approche théologique qui met l'accent sur la foi en Jésus-Christ comme condition de possibilité d'avoir le salut. Cet exclusivisme est une pensée qui se veut ancrée dans la Bible et considère celle-ci comme la Parole définitive de Dieu. Quelques références bibliques sont citées pour appuyer cette approche. "Je suis le chemin, la vérité et la vie; nul ne va au Père sinon par moi (Jn 14, 6). "Les dieux qui n'ont pas les cieux et la terre disparaîtront de la terre et de dessous les cieux" (Jérémie 10. 11). « Athéniens, je vois que vous êtes à tous égards extrêmement religieux. J'ai même trouvé un autel avec cette inscription: A un Dieu inconnu! Ce que vous vénerez sans le connaître c'est ce que je vous annonce » (Actes 17. 22-23). Les dernières paroles de Jésus dans l'Évangile de Matthieu disent clairement: "Allez, enseignez toutes les nations... et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit" (Matthieu 28. 19-20). La Bible est ici lue à la lumière du Christ. Ce dernier est la parole incarnée de Dieu.

1.1.1. Sa caractéristique

Ce qui caractérise cette perspective, l'avons-nous dit précédemment, c'est que le salut ne se trouve qu'en Jésus-Christ. Dans l'ordre de la révélation divine et du plan de salut de l'humanité, Jésus-Christ est le sauveur de l'humanité. L'incarnation de Jésus-Christ, son sacrifice unique sur la croix et sa résurrection d'entre les morts sont le gage du salut de l'humanité. C'est à travers lui que Dieu nous sauve. L'un des ténors de cette perspective est Karl Barth⁹. Selon lui, « Dieu qui, par essence, est totalement inaccessible à l'homme, se dévoile lui-même et se communique à l'homme¹⁰ ». Karl Barth ne semble pas accorder à l'homme une véritable capacité d'autodétermination dans l'acte de foi. Chez lui, tout semble s'expliquer par l'action de Dieu lui-même. Et ce Dieu se dévoile à nous par son Fils Jésus-Christ. Pour défendre son exclusivisme, Karl Barth pense que « la théologie ne s'occupera pas de Dieu en soi, ni de l'homme en soi, mais, du moment que Dieu est humain dans sa divinité, son sujet sera précisément Dieu dans sa rencontre avec l'homme et l'homme dans sa rencontre avec Dieu: le dialogue et l'histoire dans lesquels

⁹ Karl BARTH fut un théologien et une de grandes figures du protestantisme au XXème siècle. Il a développé une théologie dialectique qui pose la Parole de Dieu comme seul appui de la foi.

¹⁰ K. BARTH, *Dogmatique*, tome I, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 25.

leur communion se réalise. C'est pour cette raison qu'elle ne peut penser et parler qu'en fixant ses regards sur Jésus-Christ¹¹ ».

La pensée de Karl Barth est au service d'une théologie de la révélation. Dieu créateur et Père ne peut être découvert de façon naturelle. C'est seulement en Jésus-Christ qu'Il prend véritablement sens et se dévoile à l'humanité. Pour Rosino Gibellini, l'exclusivisme développe « la thèse traditionnelle de la théologie chrétienne selon laquelle le Christ est le médiateur unique et exclusif du salut¹² ».

Pour Karl Barth, Jésus-Christ est la seule vérité. Dieu se révèle aux hommes de façon valide en Jésus-Christ. Il est le chemin par lequel nous vient le salut. A en croire Claude Geffré¹³, Karl Barth semble construire une christologie qui exclut tout relativisme. Selon Claude Geffré, Karl Barth ne voit dans le christianisme que la seule religion révélée; les autres religions n'étant que fausses et des idolâtries¹⁴. Il poursuit en disant que « la théologie catholique la plus commune est prête à reconnaître, au-delà de la révélation divine qui coïncide avec l'histoire générale du salut proprement dite, une révélation générale immanente à l'histoire religieuse de l'humanité¹⁵ ». Heinz Zahrnt trouve que chez Barth, « c'est toute la théologie qui devient christologie: elle est la réalisation, le développement et l'explication de ce qui est enfermé dans ce nom, dans cet événement unique où Dieu et l'homme sont réunis¹⁶ ».

Par ailleurs, « L'exclusivisme a été perçu comme un ecclésiocentrisme; le fameux axiome en était le symbole¹⁷ ». Dennis Gira¹⁸ affirme de son côté que « dans le modèle ecclésiocentrique exclusif, les seuls hommes qui soient sauvés sont ceux qui appartiennent visiblement à l'Eglise et qui donc confessent explicitement leur foi en Jésus Christ. La connaissance valable de Dieu est celle qui est donnée à l'homme en Jésus Christ. Le Dieu des autres ne peut être qu'une idole¹⁹ ». Il n'y a pas de demi-mesure. Ou bien on est membre de l'Eglise et le salut est assuré, ou bien on ne l'est pas et donc pas de salut. Joseph Chierampanatt pense que les tenants de l'exclusivisme considèrent les autres traditions religieuses comme ayant une vision très obscurcie de Dieu. Elles ne voient que

¹¹ K. BARTH, *L'humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 37.

¹² R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie chrétienne au XXème siècle*, Paris, Cerf, 1994, p. 591.

¹³ C. GEFFRÉ est un Père Dominicain, théologien français et professeur émérite.

¹⁴ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essai de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006, p. 92.

¹⁵ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 92.

¹⁶ H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu*, Paris, Cerf, 1969, p. 12.

¹⁷ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 49.

¹⁸ Dennis GIRA est théologien français catholique engagé dans le dialogue interreligieux.

¹⁹ Dennis GIRA, *Au-delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Paris, Bayard, 2001, pp. 117-118.

peu de valeur pour le salut. Ces religions ne sont pas de véritables médiations (Cherianpanatt, 2002).

Dans le modèle exclusiviste, le Christ apparaît ici comme une médiation obligée pour avoir le salut de Dieu. La présence de Dieu passe toujours par la médiation de son Fils. Le salut est donc accessible par la foi en Jésus-Christ. Affirmer cela ne fait-il pas offense à d'autres religions ?

Gérard Siegwalt considère l'exclusivisme comme « l'absolutisation d'une compréhension unilatérale, soit de Dieu en tant que celle-ci coupe Dieu du réel, soit de la Bible en tant que sa lettre est coupée de son esprit, soit encore de l'intégrité de la foi en tant que déracinée de la vie²⁰ ». Il poursuit en affirmant que l'exclusivisme ne fait que diaboliser ce qui n'est pas lui et le rejeter dans les ténèbres extérieures (Siegwalt, 2006, 72).

Tout l'effort de cette perspective, note Jacques Dupuis²¹, consiste à montrer qu'en dehors de cette profession de foi en Jésus-Christ, il n'y a pas de salut. Qui ne confesse pas la foi en Jésus-Christ, est d'office exclu. « La seule connaissance valide de Dieu est celle, chrétienne, que l'homme reçoit en Jésus-Christ: le Dieu des autres est une idole²² ».

Une question mérite d'être posée aux théologiens qui désapprouvent l'exclusivisme. Affirmer la singularité du Christ revient-il à dire que l'on met en doute la pertinence des autres religions et qu'on les relègue au second plan? S'il y a quelque chose de beau, de bon, de positif dans les autres religions, et que l'on continue de confesser en vérité sa foi en Dieu, cela suffit-il pour être sauvé? Comme on peut le voir, la caractéristique de l'exclusivisme est de situer le salut dans la seule personne du Christ. Ainsi, les autres religions se voient refuser toute valeur salvifique.

Si les adeptes des autres religions sont supposés être en dehors du salut, il faut en conséquence les évangéliser pour qu'ils soient sauvés. Jean-Marie Ploux note que « l'angoisse du salut de l'autre qui repose sur la conviction qu'il n'y a qu'un chemin de

²⁰ G. SIEGGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique : Système mystagogique de la foi chrétienne*, Tome 5, L'affirmation de la foi. Théologie théologique, Partie 1, *De la transcendance au Dieu vivant*, Genève, Ed. Labor et Fides, p. 72.

²¹ Jacques DUPUIS fut Jésuite belge, théologien. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages. L'un d'eux, « Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux », publié en 1997, fut l'objet d'un examen par la Congrégation pour la doctrine de la foi, dirigée par le Cardinal Joseph Ratzinger. Elle reprochait à Jacques Dupuis le manque de clarté sur l'unicité du rôle du Christ dans le salut de l'humanité et ses ambiguïtés sur la présence de l'action de l'Esprit Saint dans les religions non-chrétiennes.

²² J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* [voir n° 3], p.135.

salut qui soit valable et que les autres sont perdus s'ils ne le suivent pas est une véritable entrave à la liberté intérieure²³ ».

Dans l'exclusivisme, tout le regard est fixé sur Jésus-Christ. Ici, « c'est la particularité de l'événement de Jésus Christ qui prédomine²⁴ ». C'est autant dire que la confession de foi en Jésus-Christ est la seule condition pour avoir le salut. Si la vraie connaissance et la véritable expérience divine ne peuvent se trouver que dans la révélation chrétienne (Cherianpanatt, 2002), cela revient à dire que les autres croyants perdent leur temps et devraient abandonner leurs religions pour embrasser la foi chrétienne et ainsi obtenir le salut.

L'idée qui se dégage de ce qui précède est que considérer la foi sous cet angle de l'exclusivisme, c'est mettre en cause la justice de Dieu, sa miséricorde et sa volonté universelle de sauver tout le genre humain sans distinction. Les théologiens auxquels nous avons fait allusion ne semblent pas partager la perspective exclusiviste développée par Karl Barth. Ils la considèrent comme intransigeante et restrictive. Car elle ne reconnaît pas une valeur salvifique aux autres religions. D'après ces théologiens, cette perspective mérite bien d'être dépassée, si l'on veut faire justice à d'autres religions. Que deviendrait alors un christianisme dans lequel le Christ n'occupe pas la place centrale dans l'œuvre de salut de l'humanité? Ce christianisme se viderait de ce qui fait sa spécificité.

1.1.2. Limites de l'exclusivisme

La lecture que nous pouvons faire des points de vue des théologiens vus jusqu'ici fait état de critique à l'égard de l'exclusivisme. Selon eux, cet exclusivisme n'est plus défendable, car il restreint l'action salvifique de Dieu à la seule confession de foi en Jésus-Christ. Dieu est en mesure de sauver les hommes, où qu'ils soient. José Maria Vigil, théologien espagnol et missionnaire en Amérique Latine, écrit que « les attitudes d'« exclusivisme » religieux sont non viables et injustifiées. Le vieil exclusivisme qui disait « hors de notre religion, il n'y a pas de salut », n'est plus accepté. Nous ne pensons plus que notre religion est la seule véritable, et nous ne percevons plus Dieu comme le « nôtre », mais celui de tous les peuples et de toutes les religions²⁵ ». On pourrait dire que

²³ J-M. PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi?*, Paris, Ed. Ouvrières, 2004, p. 26.

²⁴ D. GIRA, *Au-delà de la tolérance* [voir n° 18], p. 120.

²⁵ J. M. VIGIL, *Spiritualité du pluralisme religieux. Une expérience spirituelle émergente*, dans *Chemins de dialogue*, 23 (2004), p. 184.

scientifiquement cet argument de José Maria Vigil n'est pas admissible. Ce n'est pas parce que l'exclusivisme n'est pas accepté par un nombre de théologiens qu'il devient une erreur ou une faute. Aussi le fait de ne pas accepter l'exclusivisme ne suffit pas pour autant que ce dernier n'existe plus.

Le fait que les autres religions aient des grandes valeurs morales et un élan spirituel qui les habite, permet-il d'affirmer qu'elles sont un espace de salut et de vérité au même titre que le christianisme? Ceux qui combattent l'exclusivisme à cause de la place de choix qu'il accorde au christianisme se demandent si les chrétiens sont meilleurs que les autres croyants. Selon eux, l'exclusivisme n'est donc pas de nature à favoriser un climat de confiance entre les religions. Aussi s'avère-t-il impossible d'entamer un vrai dialogue avec ces traditions religieuses tant que le salut n'est possible que par la confession de foi en Jésus-Christ. Même si la personne du Christ ne posait pas de problème, est-on sûr que le dialogue avec les autres religions irait sur les roulettes ? Peut-on admettre que le dialogue entre l'islam et le judaïsme ou l'islam et l'hindouisme ne souffre d'aucune difficulté ? Si difficulté il y a, comment cela se justifie-t-il encore puisque le Christianisme n'intervient pas ici ?

En outre, ceux qui réclament que les autres religions soient traitées au même titre que le christianisme pensent que l'engagement pris par le Concile Vatican II en reconnaissant le pluralisme religieux constitue un point de non-retour. Claude Geffré note d'ailleurs qu'« il y a aujourd'hui un large consensus parmi les théologiens pour ne pas faire du christianisme un modèle religieux exclusif, qu'il s'agisse de l'absolutisme ecclésiocentrique d'une certaine théologie traditionnelle ou qu'il s'agisse du radicalisme de la position de Karl Barth sur le christianisme comme unique religion de la grâce²⁶ ». En d'autres termes, le dépassement de l'exclusivisme épargne le christianisme de toute prétention et ouvre la voie vers la reconnaissance et le respect des autres traditions religieuses, pense-t-on. Claude Geffré oublie sans doute que dans toute religion, il y a une dose de prétention. Chaque religion se dit être la meilleure, la plus pertinente de toutes aux yeux de ses adeptes.

Les protagonistes du débat sur le pluralisme religieux voient dans l'exclusivisme une faiblesse dans la mesure où ce courant ne fait pas de différence entre religion et révélation. Le fait que Dieu se soit révélé en son Fils Jésus ne veut pas dire que la religion

²⁶ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p.82.

fondée sur ce Fils englobe toute la révélation de Dieu. Là-dessus, John Macquarrie n'a pas hésité de se demander comment Barth ou tout autre théologien qui a une intelligence forcément limitée, le saurait-il²⁷ ? On semble découvrir chez les ténors de l'exclusivisme une limite dans la compréhension de ce qu'est une révélation. Gérard Siegwalt trouve que l'exclusivisme a une mauvaise compréhension de Dieu. Selon lui, le Dieu de l'exclusivisme n'est pas, en puissance et donc pour la foi qui le confesse, le Dieu de tout, puisqu'il est un Dieu de la discrimination, laquelle, à la différence du discernement qui distingue entre les êtres et les choses, sépare et oppose²⁸ ». Aussi, l'exclusivisme fait une approche théorique des autres religions sans pourtant entrer en profondeur pour découvrir d'énormes richesses dont Dieu seul ne peut être que le donateur, pensent les adversaires de ce courant.

Par ailleurs, à en croire Aveline, la grande question que se posent beaucoup de gens aujourd'hui n'est pas d'abord celle de savoir si Jésus-Christ est effectivement l'unique sauveur du monde, mais surtout celle de comprendre cela dans nos sociétés actuelles qui apparaissent éclatées et mondialisées, plurireligieuses et sécularisées²⁹. Nous ne partageons pas ce point d'Aveline. C'est une affirmation qui ne reflète pas toute la réalité. Car il nous semble que malgré la perte de repères et la crise des valeurs en Occident par exemple, il y a encore beaucoup de gens pour qui Jésus-Christ est le Sauveur unique, la seule sinon la vraie voie qui mène vers Dieu.

L'exclusivisme est accusé de ne pas prendre au sérieux les autres religions. Et puisque la théologie de Karl Barth est de nature à concentrer tout sur Jésus-Christ, on voit en elle le risque de méconnaître les valeurs que peuvent avoir d'autres traditions religieuses. Pour Barth, le « Christ est l'instance récapitulative de toutes les alliances possibles entre Dieu et l'humanité³⁰ ». Il est bien vrai que le Christ récapitule tout, mais selon les adversaires de l'exclusivisme, cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien de positif dans les autres religions. Une ouverture aux autres traditions religieuses dans la reconnaissance de ce qu'elles ont de beau fait défaut dans la perspective exclusiviste, pensent les adversaires de l'exclusivisme. Voilà pourquoi ces derniers postulent le dépassement de cette approche.

²⁷ J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, Philadelphia, Trinity Press International, 1990, p. 14.

²⁸ G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* [voir n° 19], p. 72.

²⁹ J.-M. AVELINE, *Le dialogue interreligieux, chemin d'espérance pour l'humanité*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 25.

³⁰ R. PICON, *Le Christ à la croisée des religions. Christologie et pluralisme dans l'œuvre de John B. Cobb*, Paris, Van Dieren Editeur, 2003, p. 78.

José Maria Vigil l'affirme en des termes très clairs : « nous percevons tous que la lumière de Dieu ne s'enferme dans aucune religion. N'importe quelle religion, qui est aussi humaine et culturelle, est incapable d'enfermer en elle toute la richesse de Dieu, pouvant trouver en dehors d'elle, dans d'autres religions, d'autres éclats de lumière de Dieu qu'elle n'a pas captée en elle-même de la même forme ou avec la même intensité³¹ ».

Pour les adversaires de l'exclusivisme, cette tendance semble limiter la liberté de Dieu. Et pourtant note Jean-Marie Aveline, « Dieu se révèle libre d'emprunter une multiplicité de chemins pour rejoindre les hommes. Ce ne sont pas les chemins des hommes vers Dieu qui sont multiples, ce sont les chemins de Dieu vers les hommes qui sont toujours adaptés à la situation culturelle, sociale, religieuse, areligieuse, athée, de chacun. »³²

Les théologiens qui n'empruntent pas la voie magistérielle tentent de prendre leur distance avec cette approche exclusiviste. Geneviève Comeau affirme à ce propos que « beaucoup de catholiques aujourd'hui sont au contraire sensibles à la non-identité entre le Christ et l'Eglise: l'Eglise n'est pas le Christ, mais elle est son témoin dans le monde. Cette orientation cherche à éviter un triomphalisme ecclésial dont on ne veut plus³³ ». Nous pourrions objecter en disant que l'Eglise ne s'est jamais déclarée égale au Christ. Elle tire sa mission du Christ dont elle est l'"Eglise". Elle n'a de sens que reliée au Christ et se référant à Lui. Cette mise au point nous permet d'aborder la deuxième perspective qui est l'inclusivisme.

1.2. LA PERSPECTIVE INCLUSIVISTE

Pour de nombreux théologiens vus jusque-là, la perspective exclusiviste se doit d'être récusée et dépassée ou mieux réinterprétée. Ils trouvent important de prendre en compte la diversité des traditions religieuses. Ils proposent à la place un modèle inclusiviste qui, selon eux, « maintient à la fois la volonté salvifique universelle de Dieu et la nécessaire médiation du Christ³⁴ ». L'on pourrait se demander pourquoi le terme inclusivisme. Il signifie que « toutes les expressions religieuses de l'humanité sont incluses, d'une manière ou d'une autre, dans le projet de Dieu dont le Christ est le

³¹ J. M. VIGIL, *Spiritualité du pluralisme religieux* [voir n° 24], p. 186.

³² J-M. AVELINE, « *Le dialogue interreligieux, chemin d'espérance pour l'humanité* », dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 27.

³³ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 49.

³⁴ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5] p. 50.

centre³⁵ ». Pour l'inclusivisme, les hommes sont inclus dans l'alliance de Dieu. Ils se retrouvent englobés dans la grâce de Dieu. Et les autres religions sont incluses dans le christianisme. Pour les théologiens de l'inclusivisme, les croyants des autres religions sont sauvés non pas par leurs religions particulières, mais par le fait qu'ils sont religieux, par le fait qu'ils sont inclus dans le christianisme. Autrement dit, c'est le Christ qui les sauve dans leurs propres religions respectives.

Ce courant s'inscrit dans la ligne du Concile Vatican II et réhabilite les religions non chrétiennes. Cette perspective se résume en ceci: « le salut, d'où qu'il semble provenir, est en réalité médiatisé par Jésus-Christ, sauveur unique et universel de toute l'humanité³⁶ ».

Dans cette perspective inclusiviste, nous retrouvons ce que l'on appelle "la théologie de l'accomplissement" dont les représentants sont Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar. Ce courant théologique a fait son apparition après la deuxième guerre mondiale et se poursuit jusqu'à nos jours. On le découvre dans les idées et les écrits des théologiens précités et bien d'autres encore. Leurs travaux et écrits ont été d'un apport appréciable pendant le Concile Vatican II et aussi dans l'élaboration des documents du Concile et de l'après-Concile. Il convient aussi de rappeler la théorie des "chrétiens anonymes" qui vient de Karl Rahner.

1.2.1. La théologie de l'accomplissement

Cette théologie est représentée par Jean Daniélou. Contrairement à la perspective exclusiviste, la théologie de l'accomplissement montre une certaine ouverture à l'égard des autres traditions religieuses. Puisque le Verbe divin est entré dans notre humanité, Il l'élève en quelque sorte par sa présence, si bien que toutes les cultures et religions trouvent en lui leur accomplissement.

Ce Verbe de Dieu vient accomplir tout ce qui est contenu dans ces religions. Ainsi, on doit "croire que Dieu est intervenu dans notre histoire, nous apportant le seul principe capable de nous purifier et de nous unir en Lui, et qui n'est autre que Jésus Christ, indissolublement « révélateur" et "rédempteur³⁷ ». Et c'est par le christianisme que le salut de Dieu apporté par Jésus-Christ atteint les adeptes des autres religions. Ce salut est

³⁵ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 50.

³⁶ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 2001, p. 317.

³⁷ H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris, Aubier, 1967, p. 138.

donc une réponse divine exprimée à l'intérieur de chacune des religions. C'est dire que les autres traditions religieuses sont invitées à reconnaître la présence de Dieu en Jésus-Christ en qui se réalise leur accomplissement. Elles sont porteuses de grâces que Dieu communique à travers son Fils. Pour Jean Daniélou, « ce qui constitue le contenu propre du christianisme, ce qui fait en définitive sa transcendance, c'est Jésus Christ, Fils de Dieu, qui nous donne le salut. Les religions naturelles et – c'est ce qui en elles est valable – attestent le mouvement de l'homme vers Dieu ; le christianisme est le mouvement de Dieu vers l'homme qui en Jésus Christ vient le saisir, pour le conduire à Lui³⁸ ».

Pour sa part, Henri de Lubac ne voit pas le christianisme comme venant ajouter quelque chose aux autres religions ; il vient plutôt redresser l'effort religieux de l'homme en le transformant et en le purifiant. Ainsi le christianisme devient effectivement une religion qui relie l'homme à son Dieu³⁹.

L'on ne saurait nier l'influence considérable que cette théologie de l'accomplissement a eue dans les débats conciliaires. Elle continue à occuper une place importante dans la réflexion théologique contemporaine⁴⁰. Cette théorie se trouve réfutée par les théologiens de la tendance pluraliste⁴¹ que nous verrons plus loin.

En effet, l'inclusivisme reconnaît que les autres religions contiennent des 'semences' du Verbe. Elles ont tout cela parce que la grâce du Christ agit en elles. Ces traditions religieuses trouvent leur accomplissement dans le Christ. Ceci implique que les autres religions sont tournées vers le Christ. Le salut n'est plus destiné aux seuls membres de l'Eglise et aux chrétiens, mais à tout le monde. Le Christ mène à l'accomplissement tout ce qu'il y a de vrai et de bon dans les autres traditions religieuses.

Il n'est pas de doute que les tenants de l'inclusivisme proposent ici une approche qui n'est pas exclusive. Chez eux, le christianisme apparaît comme la figure de l'accomplissement des autres traditions religieuses. C'est donc dans le christianisme que les autres religions trouvent en plénitude ce qu'elles possèdent en germe.

De son côté, Henri Maurier objectera que « les théories théologiques des semences du Verbe, de pierres d'attente, de l'accomplissement en Christ de toutes les attentes, sont des théories chrétiennes qui ne peuvent que blesser les partenaires appartenant à d'autres

³⁸ J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953, pp. 113,116.

³⁹ H. DE LUBAC, *Fondement théologique des missions*, Paris, seuil, 1946, p. 72.

⁴⁰ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux*, [voir n° 35], p. 319.

⁴¹ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux*, [voir n° 35], p. 319.

absolus religieux⁴² ». Comme on peut le constater, ceux qui combattent l'exclusivisme au profit de l'inclusivisme pensent faire justice aux autres traditions religieuses en leur reconnaissant certaines « semences ». Mais au fond, leur salut dépend toujours de Jésus-Christ. Celui-ci reste la plaque tournante, la seule voie possible du salut. La théorie des « chrétiens anonymes » apporte-t-elle une solution ? Prend-elle en compte et au sérieux les autres religions ?

1.2.2. La théorie des "chrétiens anonymes"

Cette théorie a été développée par le théologien allemand Karl Rahner autour des années 1960. Elle a sans doute eu un impact sur la rédaction des documents conciliaires, entre autres la déclaration « *Nostra Aetate*⁴³ ». Dans sa théologie, Karl Rahner part des valeurs qu'il concède aux autres traditions religieuses. Sa théorie de « chrétiens anonymes » stipule qu'il n'y a pas que le chrétien qui aura le salut en vertu de la profession de foi explicite en Jésus Christ. Il veut montrer par là qu'« il existe un christianisme implicite, anonyme⁴⁴ » dans les autres religions. Cette thèse veut montrer que Dieu veut le salut de tous et elle se met à l'opposé de l'adage « hors de l'Eglise, pas de salut ». Pour Karl Rahner, tout homme qui mène une vie droite et exemplaire sera sauvé parce qu'il est "chrétien anonyme", c'est-à-dire orienté vers le Christ et sauvé par lui sans en avoir la connaissance. La personne humaine devient alors « pure ouverture à absolument tout, à l'Etre en général⁴⁵ ».

Dans sa grâce infinie, Dieu embrasse tout le monde en Jésus-Christ. Qu'on le sache ou qu'on ne le sache pas, Dieu sauve. Pour Karl Rahner, « le Christ est présent et actif dans le croyant non chrétien (et donc dans les religions non chrétiennes) par son Esprit. D'abord une telle proposition est une évidence dogmatique. Si une foi salutaire peut

⁴² H. MAUNIER, *"Théologie chrétienne des religions non chrétiennes"*, Lumen Vitae, vol. XXXI, 1976, 1, p. 99.

⁴³ *Nostra Aetate* est la Déclaration du Concile Vatican II qui aborde les relations de l'Eglise catholique Romaine avec les religions non-chrétiennes. Elle a été approuvée par 2221 voix contre 88. Elle fut publiée le 28 octobre 1965 par le pape Paul VI. Dès sa publication, cette déclaration apparaît comme un des documents révolutionnaires de l'Eglise en matière des relations avec les religions non-chrétiennes. C'est dans ce document que l'Eglise ouvre la voie au dialogue interreligieux contemporain avec ces religions non-chrétiennes. Elle s'engage à renouveler entièrement les relations des catholiques avec les juifs, les musulmans, le bouddhistes, les hindous et même avec les autres traditions religieuses.

⁴⁴ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983, p. 342.

⁴⁵ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* [voir n°42], p. 32.

exister dans le non chrétien, de fait, sur une vaste échelle, il va de soi qu'une telle foi est rendue possible et se trouve portée par la grâce surnaturelle de l'Esprit⁴⁶ ».

Karl Rahner pense que les autres religions peuvent jouer un rôle positif dans le salut de leurs membres. Il note à ce propos que « si une religion non chrétienne ne pouvait avoir d'entrée de jeu aucune influence positive sur l'histoire surnaturelle de salut d'un individu non chrétien, ou si elle était d'emblée privée d'une telle possibilité, l'événement du salut, dans un tel homme, serait alors pensé de façon totalement a-sociale et an-historique⁴⁷ ».

Le salut est certes en Christ; il peut aussi sauver les hommes dans les autres traditions religieuses. Dieu, étant différent du Christ médiateur, fait bénéficier du salut à beaucoup de personnes qui ne le connaissent pas. Toutes ces personnes sont donc incluses dans le salut du Christ. Karl Rahner les appelle des 'chrétiens anonymes'. Il écrit: « Celui qui [...] assume son existence, et donc son humanité, en silencieuse patience, [...] qui l'assume comme le mystère qui se cache au mystère de l'amour éternel et porte la vie dans le sein de la mort, celui-là – même s'il ne le sait pas – dit oui au Christ⁴⁸ ». Pour Karl Rahner, toute personne a la possibilité de rencontrer le Christ, même dans sa tradition religieuse. Et les autres religions sont incluses dans le dessein de salut de Dieu. Malgré le souci qu'a la théologie de Karl Rahner de n'envoyer personne à la damnation, le fait d'appeler les autres « chrétiens anonymes » ne cache pas une fois de plus la supériorité du christianisme par rapport aux autres religions. Il est donc difficile de séparer le Christ du christianisme. Car, sont chrétiens ceux qui se réclament du Christ. L'inclusivisme vient ajouter un bémol par le fait que même sans professer la foi explicite au Christ, on est « chrétiens anonymes » et donc sauvés par le Christ. Ce que Karl Rahner considère comme respect aux adeptes des autres religions risque malheureusement d'apparaître comme une offense à leur endroit. Certains théologiens ont développé un inclusivisme constitutif-relationnel.

1.2.3. L'inclusivisme constitutif-relationnel

Dans l'inclusivisme, on admet que toute personne animée de bonne volonté, y compris dans les autres traditions religieuses, est donc animée par l'Esprit du Christ Ressuscité. Ici, l'inclusivisme va à la recherche de ce que les autres religions ont de bien.

⁴⁶ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* [voir n°42], p. 353.

⁴⁷ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* [voir n°42] p. 351.

⁴⁸ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi* [voir n°42], p. 258.

C'est pour dire en d'autres termes que « le christocentrisme accepte que le salut puisse se produire dans les religions, mais il leur refuse une autonomie salvifique, à cause de l'unicité et de l'universalité du salut de Jésus Christ »⁴⁹. Si les autres religions sont aussi porteuses de grâces divines répandues sur toute créature par l'Esprit Saint, ne revêtiraient-elles pas par voie de conséquence une fonction salvifique pour leurs membres ? Il apparaît en définitive que cette fonction se rapporte à Jésus-Christ, le seul et unique sauveur. Le Christ devient, pour ainsi dire, une figure d'accomplissement des autres traditions religieuses.

Claude Geffré n'hésitera pas à se placer dans l'inclusivisme, mais tout en se montrant ouvert à d'autres religions. Il note ceci: « Je demeure donc dans l'horizon de l'inclusivisme. Mais j'adopte néanmoins une position pluraliste quant à l'intelligence des rapports du christianisme et des autres religions⁵⁰ ». Pour les théologiens de cette tendance, le salut s'obtient par la médiation du Christ, mais il y a une signification de salut dans les autres religions. Il importe toutefois de souligner qu'il n'y a pas d'automatisme dans le salut. Dieu ne nous oblige pas à accepter son salut. L'homme a la liberté de dire oui ou non à l'offre de salut de Dieu. Pour Jacques Dupuis, « Jésus-Christ, mise à part sa particularité historique, reste l'unique et l'universel médiateur. Cependant il est "constitutif" et "relationnel". Aussi affirme-t-il que 'l'unicité' et l' 'universalité' de Jésus-Christ ne sont ni absolues ni relatives. Nous avons dit qu'elles étaient 'constitutives' dans la mesure où l'événement-Christ exerce une influence universelle: en lui, Dieu a réalisé le salut universel. Une telle universalité peut-elle être appelée 'relationnelle'? Oui, dans le sens qu'elle doit être vue dans le contexte du dessein salvifique global de Dieu pour l'humanité⁵¹ ». Ceci permet de dépasser non seulement les approches exclusives, mais de fustiger tout pluralisme qui méconnaîtrait la place du Christ.

À l'opposé de la théorie de 'l'accomplissement' et des chrétiens anonymes, Jacques Dupuis, Claude Geffré et bien d'autres encore développent un inclusivisme dans lequel les religions non chrétiennes sont vues positivement. Pour eux, le mystère du Christ parvient aux chrétiens par et dans l'Eglise, alors qu'il atteint les adeptes des autres traditions religieuses de manière mystérieuse par le biais de leurs religions respectives.

⁴⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE: *Le christianisme et les religions*, Paris, Centurion, 1997, p.29.

⁵⁰ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 141.

⁵¹ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 460.

Celles-ci peuvent être porteuses de grâce. Claude Geffré note que « sans porter atteinte à l'unicité de la médiation du Christ, il est donc possible de reconnaître les offres de salut dans les autres religions comme des signes ou des manifestations de la volonté universelle de salut de Dieu qui embrasse toute l'histoire de l'humanité. Cette histoire de l'humanité en effet n'a jamais cessé d'être féconde par la présence du Verbe de Dieu et des dons de l'Esprit. Elle n'est pas seulement l'histoire de la quête tâtonnante de Dieu par l'homme, elle est aussi l'histoire de la recherche de l'homme par Dieu. »⁵²

Jacques Dupuis, tout en maintenant le rôle unique et universel du Christ, accepte une pluralité religieuse dans l'unique plan du salut de Dieu. Ainsi se montre-t-il ouvert au salut des autres croyants. Un salut qui ne passe pas nécessairement par la médiation de l'Eglise. Ici, les religions sont vues positivement et grâce au Christ, elles peuvent devenir des moyens par lesquels Dieu sauve leurs adeptes. Jacques Dupuis note qu'« un christocentrisme inclusif et ouvert reste possible et représente, sans doute, la seule voie ouverte à une théologie chrétienne des religions vraiment digne de ce nom⁵³ ». Comme on peut le voir, l'inclusivisme met en exergue deux éléments importants, à savoir d'un côté la place de choix qu'occupe le Christ, médiateur unique et universel du salut et de l'autre, l'affirmation de la valeur positive des autres traditions religieuses. Et l'inclusivisme devient constitutif du fait qu'il met l'accent de manière significative sur la médiation salvifique du Christ qui paraît essentielle.

Les ténors de l'inclusivisme considèrent le Christ comme le médiateur unique et universel. Mais leur prise en compte des autres traditions religieuses et leur grande ouverture à ces dernières apparaissent clairement. Ce qui sous-tend cette perspective est la possibilité du salut en dehors du christianisme. Ceci veut dire que le Christ peut sauver les hommes même en dehors du christianisme. Geneviève Comeau note à ce propos que « le Christ y est considéré comme constitutif du salut de l'humanité; l'événement Jésus Christ, en particulier son mystère pascal de mort et de résurrection, est source de salut pour tous⁵⁴ ».

Ainsi, Claude Geffré n'hésitera pas à dire que « la vérité chrétienne n'est ni exclusive ni inclusive de toute autre vérité⁵⁵ ». En d'autres termes, Dieu veut le salut de l'humanité. Le pluralisme religieux est sans doute voulu par lui. Sinon rien ne lui

⁵² C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 243.

⁵³ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [voir n° 49], p.139.

⁵⁴ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 57.

⁵⁵ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 142.

manquerait de faire de nous une seule communauté de croyants. Selon ce théologien, ce pluralisme rentre dans le plan de Dieu. Ainsi, en dépit de sa particularité historique, Jésus Christ reste unique et universel à la fois. Il y a une pluralité de moyens mis à la disposition des humains, mais Jésus garde son rôle de médiateur et reste la voie unique qui conduit au salut.

Par ailleurs, Monique Aebischer-Crettol affirme que « les deux grands principes chrétiens – la foi en Dieu sauveur universel et la foi en Christ, sacrement du salut – non seulement n’invalident ni ne contredisent, mais pourraient rencontrer les autres fois religieuses de l’humanité⁵⁶ ». Pour sa part, la Commission Théologique Internationale précise que « cette position est sans doute la plus commune parmi les théologiens catholiques, bien qu’il y ait des différences entre eux. Elle cherche à concilier la volonté salvifique universelle de Dieu avec le fait que tout homme se réalise en tant que tel à l’intérieur d’une tradition culturelle, qui trouve dans la religion correspondante son expression la plus élevée et son fondement ultime⁵⁷ ».

La particularité de la foi chrétienne serait de manifester et d’annoncer que la grâce de Dieu est déjà à l’œuvre dans l’humanité. La mort et la résurrection du Christ sont la preuve de l’amour infini de Dieu. Comme disent les ténors de l’inclusivisme, la singularité du Christ ne vient pas biffer la pluralité des religions. Par sa présence, le Christ ne rend pas caduques les autres traditions religieuses. Il vient plutôt les élever.

Ces théologiens de l’inclusivisme se félicitent d’avoir eu le mérite d’aborder et d’articuler la problématique du pluralisme religieux avec compétence et perspicacité. Ils ouvrent de nouvelles questions et de nouvelles trajectoires théologiques qui sont à leurs yeux d’importance capitale pour l’avenir du pluralisme dans le monde. Grâce à leurs productions théologiques, ils ont posé des bases pour des réflexions plus approfondies en matière de pluralisme religieux et de dialogue interreligieux. Tout ceci favorise des recherches ultérieures. Dans une telle entreprise, les théologiens ne sont pas toujours à l’abri de critiques ou de griefs. Citons ici comme exemple le livre de Jacques Dupuis ‘*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*’ qui a été, dès sa parution, contesté par le Saint-Siège. Celui-ci jugeait les positions du théologien dangereuses pour la foi chrétienne.

⁵⁶ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux* [voir n° 35], p. 740.

⁵⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE [voir n° 47], p. 29.

Affirmer de manière très positive que les autres traditions religieuses peuvent être en elles-mêmes porteuses de salut, était une erreur grave. Car pour La Congrégation pour la doctrine de la foi, une telle affirmation paraissait en contradiction avec la mission évangélisatrice qui a pour objectif de faire de tous les hommes des 'disciples du Christ', en référence au commandement explicite du Jésus donné aux apôtres et à leurs successeurs (Mt 28, 18-20). Si les membres des autres traditions religieuses font déjà partie du Règne de Dieu, il n'y a plus de raison qu'on les invite à devenir disciples du Christ.

Pour Jacques Dupuis, '*Dieu veut sauver tous les hommes*' et '*le Christ est le seul Médiateur de ce salut universel*'. Et il présuppose que les chrétiens et les adeptes des autres religions prennent ensemble part au Règne de Dieu. C'est, selon lui, dans une perspective de théologie chrétienne que réside le fondement du dialogue interreligieux. C'est autant dire que cette perspective régnocentrique favorise le dialogue interreligieux entre les religions. Pour le régnocentrisme, Dieu et son Règne sont considérés comme le but de l'histoire; le but vers lequel toutes les religions convergent⁵⁸. Peu importe sa religion, tout homme est en mesure de devenir membre du Royaume de Dieu, de vivre les valeurs de ce Royaume de Dieu⁵⁹.

Dupuis prône à ce propos une médiation universelle du Christ qui est en même temps constitutive. On peut se demander si ceci ne risquerait pas de constituer une entorse au dialogue qu'il encourage. Car il est bien difficile de faire comprendre à un musulman, à un juif... que c'est le Christ qui les sauve dans et à travers leurs religions. D'ailleurs, Gérard Siegwalt trouve que « l'inclusivisme représente un risque non moindre : au lieu d'exclure, il annexe, il est un impérialisme qui absorbe ce qui est autre et ainsi le nie comme autre, comme différent ; l'inclusivisme est à sa manière un exclusivisme, par colonisation de la différence et donc par réduction au même⁶⁰ ».

1.2.4. Critique de la perspective inclusiviste

Les ténors de cette perspective croient avoir fait un pas significatif en reconnaissant que le salut est possible en dehors du Christianisme, même si l'accomplissement se réalise dans ce dernier. Ils pensent qu'ils ont pris en considération ce qu'il y a de beau et de bon dans les autres religions, mais le Christ reste toujours au centre du plan de salut de Dieu.

⁵⁸ *Lumen Gentium*, n°5.

⁵⁹ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [voir n°49], p. 523.

⁶⁰ G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* [voir n° 19], p. 72.

« Ne se trouve-t-on pas ici en face d'un dilemme ? Comment peut-on d'une part considérer le Christ comme le médiateur universel et la seule voie par laquelle Dieu nous communique son salut et d'autre part voir dans les autres relations des germes de salut ? Doit-on dépasser un certain christocentrisme au profit d'un théocentrisme radical pour adopter une voie compatible aux exigences du dialogue interreligieux⁶¹ » ?

La théologie d'accomplissement peut paraître une avancée aux yeux de ses ténors, dans la mesure où l'accent n'est plus mis sur la conversion des adeptes des autres religions. Tout en restant dans leurs religions, ils ont la possibilité d'être sauvés par le Christ. Toutefois, le christianisme garde toujours sa portée universelle : elle est la religion dont le Christ est le fondement. Si l'on ménage les choses pour sauver le dialogue interreligieux, ce dernier est loin de réussir tant que les religions se situent dans des relations d'asymétrie et ne peuvent se mettre au même pied d'égalité. Le christianisme semble ramener les autres traditions religieuses à l'uniformité. C'est ce que Gérard Siegwalt a essayé de démontrer en évoquant la conception de Dieu dans l'inclusivisme. Il note que « le Dieu de l'inclusivisme, s'il n'est pas celui de la discrimination et donc de la séparation et de l'opposition, n'est pas davantage celui du discernement et donc de la distinction mais est le Dieu de l'uniformité, du rouleau compresseur qui, pour être le Dieu de tout, réduit le tout au même, en niant la diversité du tout, et, partant, est réduit, de Dieu vivant et donc de plénitude infinie, à un principe abstrait, unitaire⁶² ».

En outre, ne voir dans les autres religions qu'une préparation à l'Évangile, ne jette-t-il pas un discrédit sur celles-ci ? Peut-on leur reconnaître quelque chose de spécifique ? Car ces religions ne semblent être appréciées non pas pour elles-mêmes et dans ce qu'elles apportent de beau, mais toujours par ce qui en elles ressemble au christianisme. L'on pourrait même dire que l'inclusivisme fait l'éloge d'un christianisme caché dans les autres traditions religieuses. Si l'on croit dépasser l'exclusivisme pour donner du crédit aux autres religions en prônant la perspective inclusiviste, on revient toujours, qu'on le veuille ou non, à la position de supériorité du christianisme. La réalité est que ces traditions religieuses ne vont jamais accepter que leurs membres soient sauvés dans ou en dehors du christianisme par le Christ. Si ces religions n'ont aucune signification en elles-mêmes, aux yeux de leurs adeptes, elles apparaissent comme des voies de salut.

⁶¹ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 74.

⁶² G. SIEGWALT, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [voir n° 49], p. 72.

Si les autres croyants sont convaincus que leurs religions signifient quelque chose pour eux, leur nier une portée salutaire ne porterait-il pas préjudice à leur raison d'être ? Il apparaît, de ce qui précède, que ni l'exclusivisme, ni l'inclusivisme ne semblent mettre à l'aise les autres traditions religieuses. Leur crédibilité y est toujours mise en cause. Le dialogue interreligieux ne peut pas être facile. Il convient de souligner que reconnaître des germes dans les autres religions ne veut pas dire qu'on les approuve au même titre que le christianisme.

Toutefois, l'on doit reconnaître que les ténors de l'inclusivisme manifestent beaucoup d'ouverture par rapport à ceux de l'exclusivisme. Karl Rahner a, par exemple, développé de belles idées en montrant que la grâce de Dieu n'est pas exclusive. Pour lui, le dessein de Dieu concerne tout le monde. Seulement le terme de 'chrétiens anonymes' n'a pas été heureux. La troisième perspective est dite pluraliste et se démarque sensiblement des deux premières.

1.3. L'APPROCHE PLURALISTE

1.3.1. Sa caractéristique

A côté de l'exclusivisme et de l'inclusivisme, s'est développée une autre approche que l'on qualifie de pluraliste. Celle-ci semble être née de la confrontation entre la médiation universelle du salut de l'humanité par le Christ et la prise en compte des autres religions pour arriver à un dialogue interreligieux. Il y a eu ces dernières décennies une prise de conscience de plus en plus aigüe chez certains théologiens qui trouvent qu'il existe d'autres vérités religieuses en dehors du christianisme et pour ainsi dire, indépendantes de celui-ci.

Les théologiens de cette perspective pluraliste préconisent une approche théologique qui ne place plus le Christ au centre du plan de salut de Dieu pour l'humanité, comme on peut le voir dans l'exclusivisme et dans l'inclusivisme. Ils montrent par là qu'il y a d'autres voies différentes du christianisme qui peuvent être des médiations pour le salut des hommes. Les ténors de cette perspective sont entre autres John Hick, Paul F. Knitter et Raimondo Panikkar. Ils trouvent qu'à l'heure du dialogue interreligieux, une option pluraliste qui se veut égalitaire semble la mieux adaptée. De cette manière, le Christ ne serait plus au-dessus des religions, mais côte à côte avec les fondateurs des autres religions. On voit clairement que cette tendance travaille au

détriment de la foi traditionnelle. Elle refuse de placer la personne du Christ au centre de la préoccupation de l'homme en quête de salut.

Comme on peut le voir, le Christ se trouve placé ici ni au centre, ni contre, ni dans ou au-dessus des religions, mais main dans la main avec les autres traditions religieuses et en compagnie d'autres figures religieuses. On remarque une forte opposition au christocentrisme, au profit du théocentrisme, comme si le Christ s'opposait à Dieu. Pourtant affirme Jacques Dupuis, « le christocentrisme de la tradition chrétienne n'est pas opposé au théocentrisme. Il ne met jamais Jésus Christ à la place de Dieu ; il affirme seulement que Dieu a mis Jésus Christ au centre de son plan sauveur pour le genre humain, non comme la fin mais comme la voie, non comme le but de toute quête humaine de Dieu, mais comme le Médiateur universel de l'action salvifique de Dieu à l'égard des personnes⁶³ ». Les ténors de cette tendance reconnaissent à d'autres religions la possibilité d'une vérité qui ne dépend pas du christianisme. John Hick va jusqu'à affirmer « qu'il y a une pluralité de révélations divines, ce qui rend possible une pluralité de réponses humaines salvifiques⁶⁴ ».

Les ténors de cette perspective prônent une possibilité de salut dans la pluralité des religions. Ils trouvent que l'approche christologique ne fait pas droit aux pratiques concrètes des autres traditions religieuses. A ce propos, Rosino Samatha ira jusqu'à dire que « *s'il est vrai que, d'après la tradition la plus ancienne du Nouveau Testament, Jésus-Christ renvoie à Dieu, et qu'il est ainsi lui-même théocentrique ou centré sur Dieu, alors la seule manière d'être centré sur le Christ est d'être centré sur Dieu, mais, dans un monde de pluralisme religieux, être centré sur le Christ n'est pas la seule manière d'être centré sur Dieu*⁶⁵ ».

Puisque nous avons évoqué John Hick, il convient de signaler qu'il est un juriste, un philosophe et un théologien. Il est presbytérien écossais de l'Eglise réformée calviniste. Son discours sur le Christ doit être lu à la lumière de ses compétences en philosophie et en théologie. Il développe un pluralisme radical qui combat l'exclusivisme et l'inclusivisme christologique. Il faut dire que sa pensée théologique a connu une évolution. Dans un premier temps, il a sans doute reconnu la place centrale qu'occupe le Christ dans l'économie du salut de Dieu pour l'humanité. Mais la nécessité d'entrer en

⁶³ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [voir n° 49], p. 289.

⁶⁴ J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, New York, St. Martin's Press, 1985, p. 34.

⁶⁵ R. SAMATHA, *One Christ-many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, p. 92-93.

dialogue avec les autres religions l'a amené à ne plus mettre le Christ au centre de tout. Il fallait ainsi dépasser le christocentrisme pour développer un théocentrisme qui met Dieu au centre de tout. Avec comme conséquence que le bouddhisme se verrait exclu, parce que ne confessant pas un Dieu créateur à la manière des autres religions. Ceci l'amène à affirmer qu'il y a un réel en soi que nous ne pouvons pas connaître dans sa totalité. La préoccupation de Hick est de déconstruire les fondements de la christologie pour arriver à son projet de pluralisme radical. Pour y arriver, il s'en prendra aux dogmes essentiels de la religion chrétienne. A en croire John Hick, « Jésus lui-même n'a jamais enseigné qu'il était Dieu incarné et que cette action aux conséquences inattendues est une création de l'Eglise⁶⁶ ». Pour lui, si l'on admet que le salut est possible à l'intérieur et à l'extérieur du christianisme, il devient alors irréaliste et arbitraire de considérer l'événement-Christ comme la seule et exclusive voie de salut de l'humanité.

De ce qui précède, on comprend que la théologie ne doit plus se faire à partir du Christ, mais de Dieu. Autrement dit, on se détourne du christocentrisme pour se tourner vers le théocentrisme. La conséquence logique serait que la révélation en Jésus-Christ n'est plus unique. Il y a lieu d'admettre plusieurs révélations. Abondant dans le même sens que John Hick, Monique Aebisher-Crettol dira que « *c'est en relation aux différentes manières d'être humain ou humaine, développées à l'intérieur des civilisations et des cultures de la terre que le Réel, appréhendé à travers le concept de Dieu, est spécifiquement comme le Dieu d'Israël, ou la Sainte Trinité, ou en tant que Shiva ou Allah, etc.*⁶⁷ ».

Pour John Hick, il existe une réalité transcendante qui est le centre de gravité de salut vers lequel convergent toutes les religions, y compris le christianisme. En d'autres termes, cette Réalité transcendante devient pour lui le centre de convergence de toutes les religions. Au cœur de sa pensée se trouve l'existence d'une réalité ultime à laquelle les différentes religions sont des légitimes réponses. Dans son livre, 'The fifth dimension', Hick affirme que « *Ceci signifie que les différentes religions du monde – chacune avec sa propre Ecriture sacrée, pratiques spirituelles, formes de croyance, fondateurs ou grands maîtres, mémoires communes, expressions culturelle dans des voies de la vie, lois et coutumes, formes d'art etc., cet ensemble pris comme des totalités historiques complexes*

⁶⁶ J. HICK, *The Fifth Dimension : An exploration of the spiritual realm*, Oxford, Oneworld, 2004, p. 2.

⁶⁷ M. AEBISHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux* [voir n° 35], p. 437.

*constituent des différentes réponses humaines à l'ultime Réalité transcendante à laquelle toutes ces religions dans leurs différentes voies rendent témoignage*⁶⁸ ».

Dans la perspective pluraliste, il convient de mentionner aussi Paul F. Knitter, professeur émérite de théologie. Il développe en même temps une théologie de la libération et une théologie pluraliste des religions. Il pense pour sa part qu'« *une manière de fonder et de justifier cette nouvelle conception (pluraliste: le Christ avec les religions) est de la regarder comme le stade le plus récent d'une évolution 'naturelle' dans la théologie catholique des religions, allant de l'ecclésiocentrisme (Christ/Eglise contre les religions) vers le christocentrisme (le Christ dans ou au-dessus) puis désormais vers le théocentrisme*⁶⁹ ». Selon cette perspective, la connaissance du salut de Dieu est donnée à toutes les religions. Celles-ci se trouvent de ce fait sur le même pied d'égalité. Il essaie de convaincre les chrétiens en leur montrant « *qu'on abandonne en aucun cas le témoignage chrétien contenu dans la Bible et la Tradition, mais au contraire qu'on le comprend plus profondément et dès lors, le raffermir, lorsqu'on remplace, dans les relations envers les personnes d'autres fois religieuses, l'approche christocentrique habituelle par une approche théocentrique*⁷⁰ ».

Si dans le christocentrisme, le salut tourne autour de la personne du Christ (pour le christocentrisme inclusif), il n'en va pas de même dans la troisième approche. Le pluralisme est vu chez les théologiens du pluralisme comme une acceptation positive de la diversité dans son irréductibilité. Chaque religion devient un moment de l'unique économie de salut par Dieu. D'où le besoin d'ouverture, d'écoute, de respect.

Knitter reconnaît en Jésus un vrai sauveur, mais il atteste du même coup qu'il n'est pas le seul sauveur. « *Sans nier que d'autres puissent également être médiateurs du salut, on reconnaît en Jésus le médiateur qui l'exprime le mieux; l'amour de Dieu se révèle le plus clairement dans sa personne et dans son œuvre, et il est ainsi le paradigme pour les autres médiateurs*⁷¹ ».

Considérer Jésus Comme le seul sauveur, serait donc limiter Dieu, pense Knitter. Il écrit à ce propos: « *le Dieu que je connais en Jésus et pour le Règne de qui je travaille est*

⁶⁸ J. HICK, *The Fifth Dimension* [voir n° 65], p. 222.

⁶⁹ P. F. KNITTER, *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*, dans *Concilium*, 203 (1986), p. 134-135.

⁷⁰ Paul KNITTER, *Horizonte der Befreiung, Auf dem weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, Bernd JASPERT (Ed.), Francfort-sur-le-Main, 1997, p. 20 cité par Monique AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux* [voir n° 35], p. 483.

⁷¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE [voir n° 47], p. 30.

un Dieu d'amour pur et sans limites, un Dieu qui désire communiquer avec tous et qui désire stimuler les hommes et femmes à travailler pour un monde d'amour et de justice. C'est un Dieu qui ne peut pas être confiné, un Dieu qui, tout en parlant vraiment de Jésus, révèle que Dieu ne peut pas parler seulement en Jésus⁷² ».

Les ténors du pluralisme mettent sur pied un modèle de théologie qui ne voit pas le Christ au-dessus de tous. Le christianisme n'est plus au-dessus des autres religions, mais il trouve sa place dans la grande ronde des religions qui gravitent comme des étoiles autour de la Réalité fondamentale.

C'est pour dire que les religions du monde ou toute expérience religieuse, de n'importe quelle forme qu'elle soit, chrétienne, bouddhiste, hindouiste, islamique, vaudou, etc., est comprise comme une voie qui conduit à Dieu. Elles « *partagent toutes, la reconnaissance que la réalité divine ultime est infinie et transcende son appréhension pour l'esprit humain⁷³* ». La conséquence logique de telles affirmations est que le christianisme n'a aucune légitimité de s'arroger le droit de supériorité sur d'autres formes d'expérience religieuse.

Cette approche considère que la Réalité transcendante se situe au-delà de toute intelligence et aucune religion ne peut prétendre l'atteindre. Toutes les religions, bien que fort différentes par leurs rituels et pratiques religieuses, participent donc à la ronde du salut. Et ce salut est à chercher dans cette Réalité fondamentale. Cette option n'affirme pas que toutes les religions sont les mêmes, mais qu'en elles il y a possibilité de trouver le salut. « *Cela signifie que toutes les religions sont orientées de diverses manières vers ce qu'elles considèrent comme la Réalité centrale ou l'Absolu divin⁷⁴* ».

A la suite de John Hick, Joseph S. O'Leary affirme que « *ces formations hétérogènes que nous appelons les religions sont des antennes braquées sur le ciel de l'inconnu. Elles reçoivent des signaux qui semblent en venir, qui sont difficiles à déchiffrer mais dont la puissance déborde les cadres provisoires préparés pour leur réception⁷⁵* ».

⁷² P. F. KNITTER, *The Uniqueness of Jesus*, Maryknoll, New York, 1997, p. 15.

⁷³ K. BLASER, *La théologie du XXème siècle. Histoire - Défis – Enjeux*, Lausanne, L'Age d'homme, 1995, p. 386.

⁷⁴ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* [voir n°49], p. 130.

⁷⁵ J. S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux* [voir n° 7], p. 10.

1.3.2. Critique de l'approche pluraliste

Il convient de noter que l'approche pluraliste tout comme les deux autres qui précèdent n'est pas exempte de critique. Si la Réalité transcendante est insaisissable, comment Hick sait-il que toutes ces religions ont la même valeur et validité? Sur quelle base dit-il que « *nous avons autant de raisons de croire que le message bouddhiste, le message musulman, et les autres messages ont une pertinence universelle que nous en avons de croire que notre message chrétien a une pertinence universelle*⁷⁶ »? Qu'est-ce qui nous permet de dire que toutes les religions, en dépit de leurs imperfections apparentes, sont des formes et voies pour atteindre la Réalité transcendante? C'est quoi finalement la réalité fondamentale?

Geneviève Comeau lance une critique l'approche pluraliste qui « *demande aux religions pour entrer en dialogue, d'abandonner leurs traditions et leurs prétentions à la vérité, pour rejoindre la vision religieuse de la philosophie occidentale des Lumières*⁷⁷ ». Avec la notion de la Réalité ultime ou fondamentale, apparaît le risque que les religions soient nivelées et mises sur le même pied d'égalité. Dans cette optique, Geneviève Comeau affirme que cette « *Réalité ultime, ...a été également critiquée comme un risque de nivellement et de banalisation des diverses perspectives*⁷⁸ ».

Wolfhart Pannenberg, après une appréciation critique de la révolution copernicienne de Hick, parvient à observer qu'il ne suffit pas de prôner le théocentrisme à la place du christocentrisme, mais de montrer comment arriver à connaître cette Réalité fondamentale autour de laquelle gravitent les religions en dehors de la foi chrétienne et d'autres perspectives religieuses⁷⁹.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'approche pluraliste s'écarte de la théologie traditionnelle chrétienne qui met Jésus au centre de la révélation chrétienne et qui le considère comme le médiateur unique et universel du salut. Car le Christ est le Fils de Dieu. Et sans peut-être s'en rendre compte, cette approche vide les traditions religieuses de leur spécificité. A partir de quoi peut-on dire que les religions sont égales?

⁷⁶ J. HICK, *The Uniqueness of Jesus* [voir n° 70], p. 81.

⁷⁷ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 60.

⁷⁸ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 61.

⁷⁹ W. PANNENBERG, *Religions, pluralism and conflicting truth claims. The problem of a theology of the World Religious Christian Uniqueness reconsidered the myth of a pluralistic theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1996, pp.97-98.

Si l'on admet que Jésus Christ ne joue pas un rôle essentiel dans l'économie du salut de l'humanité, le christianisme se vide alors de sa spécificité.

Dès lors, les différentes traditions religieuses apparaissent, en effet, comme des expressions culturelles, relatives et contingentes dans leur rapport au divin. Le relativisme conduit finalement à l'affirmation d'une Réalité transcendante dont on ne peut finalement rien dire, et à la rencontre des religions au niveau de leur rôle d'humanisation, de pacification et de libération du monde. Ce qui reviendrait à dire que la vérité des religions ne s'éprouve et ne se vérifie que dans leur capacité pratique de faire advenir le "Règne de Dieu". Cette option paraît dangereuse. Car le bien-fondé des religions dépasse le rôle utilitaire qu'elles ont à jouer dans l'humanité.

Après le tour d'horizon fait sur le grand débat concernant le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux, il nous semble important de présenter le document *Dialogue et Annonce* du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux avant de passer à la Déclaration *Dominus Iesus*.

1.4. DIALOGUE ET ANNONCE

Le document *Dialogue et Annonce* a été publié le 19 mai 1999 par le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'Evangélisation des peuples. Ce document est une réflexion qui porte sur le dialogue et l'Annonce. Il relève les caractéristiques de ces deux termes et montre en même temps qu'ils ont des liens réciproques. Le dialogue s'avère être la première préoccupation du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (*Dialogue et Annonce*, 3). *Dialogue et Annonce* s'adresse aux catholiques, mais est proposé à l'attention des chrétiens des autres Eglises et il espère que les croyants des autres religions lui accorderont une certaine attention (*Dialogue et Annonce* 7).

Ce document note qu'il y a une nouvelle prise de conscience du pluralisme religieux. Celle-ci est rendue possible par la rapidité des moyens de communication, la mobilité des peuples et l'interdépendance (*Dialogue et Annonce* 4,1). Ces religions ont plus que jamais une tâche à remplir dans le monde. Le dialogue interreligieux ne va pas de soi. Ce document reconnaît lui-même que des difficultés réelles peuvent surgir dans le dialogue. Le contexte n'est pas toujours le même. Tout dépend d'une région, d'un pays à un autre. Ces nombreuses difficultés sont dues aux facteurs humains ; on peut mentionner : « *Un enracinement insuffisant en sa propre foi; une connaissance et une compréhension*

insuffisantes de la croyance et de la pratique des autres religions, pouvant mener à un manque d'appréciation de leur signification et parfois même à de fausses interprétations; des différences culturelles qui proviennent de niveaux différents d'instruction ou du recours à des langues différentes; des facteurs socio-politiques ou certaines séquelles du passé; une mauvaise compréhension de termes tels que conversion, baptême, dialogue, etc.; une suffisance, un manque d'ouverture, qui conduisent à une attitude défensive, voire à l'agressivité; un manque de conviction à l'égard du dialogue interreligieux, que certains peuvent considérer comme une tâche réservée à des spécialistes et que d'autres considèrent comme un signe de faiblesse ou même comme une trahison de la foi; le soupçon au sujet des motivations du partenaire dans le dialogue; un esprit de polémique, quand on exprime des convictions religieuses; l'intolérance, souvent aggravée lorsqu'elle est associée à des facteurs politiques, économiques, raciaux et ethniques; et un manque de réciprocité dans le dialogue, pouvant mener à un sentiment de frustration; certains traits du climat religieux actuel : matérialisme croissant, indifférence religieuse et multiplication des sectes qui crée de la confusion et soulève de nouveaux problèmes» (Dialogue et Annonce, 52).

Ce document donne certaines orientations doctrinales et pastorales devant les questions qui émergent autour du dialogue interreligieux : si le dialogue interreligieux est devenu tellement important, l'annonce du message évangélique a-t-elle perdu son urgence? L'effort pour amener des personnes à entrer dans la communauté de l'Eglise est-il devenu secondaire ou même superflu (Dialogue et Annonce, 4, 3)?

Le dialogue est vu ici comme un élément constitutif de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Ceci veut dire que le dialogue n'exclut pas la mission, car ils sont intimement liés. L'annonce se trouve être au centre de l'évangélisation. L'annonce et le dialogue, chacun à sa place, sont considérés tous les deux comme des composantes et des formes authentiques de l'unique mission évangélisatrice de l'Eglise. Tous deux tendent à la communication de la vérité salvatrice (Dialogue et annonce, 2).

Dialogue et Annonce reste dans la ligne de la doctrine de l'Eglise catholique. Pour elle, le dialogue ne supprime ou ne remplace pas l'annonce ; il reste partie intégrante de l'annonce. Le dialogue ne semble pas être commandé par les défis et les enjeux du monde actuel, mais il fait partie de la mission de l'Eglise catholique. Voir le dialogue sous cet angle pourrait déjà poser problème, même si ce document recommande le respect que l'on doit aux autres traditions religieuses.

Nous passons à la Déclaration *Dominus Iesus* qui nous permet d'écouter aussi le magistère de l'Eglise. Ses points de vue et ses positions encouragent-ils le débat et le dialogue ou bien freinent-ils ces derniers? Peut-on parler en termes d'avancée ou de recul sur la voie du dialogue interreligieux et du pluralisme religieux? Nous allons nous référer à la déclaration *Dominus Iesus*'.

1.5. LA DÉCLARATION "DOMINUS IESUS"

Dominus Iesus est la déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Elle fut approuvée par le pape Jean Paul II, le 16 juin 2000 et signée le 6 août 2000 par l'actuel pape Benoît XVI, alors préfet de cette Congrégation.

Pourquoi une telle déclaration? Quel en est le but? *Dominus Iesus* apparaît comme une mise au point qui s'adresse aux catholiques, et de façon particulière à tous ceux qui sont engagés dans l'œcuménisme ou le dialogue interreligieux. Cette déclaration est une réponse à la situation de l'Eglise en Asie. A travers cette Déclaration, le Magistère assume la tâche qui lui revient, celle de la garde de la Tradition. Comme on le verra dans la suite, "*Dominus Iesus*" reprend ici les positions classiques de l'Eglise en affirmant que le Christ est le sauveur et le médiateur unique. Nous pouvons déjà le constater, il paraît difficile de concilier l'approche pluraliste avec la tradition séculaire de l'Eglise qui considère Jésus-Christ comme la révélation définitive de Dieu faite à l'humanité. Selon cette Congrégation, cette mise au point s'avérerait nécessaire. En raison des dérives de la théologie des religions, du relativisme et de l'indifférentisme, il était temps de recadrer le dialogue. Aussi, « *la pérennité de l'annonce missionnaire de l'Eglise est aujourd'hui mise en péril par des théories relativistes, qui entendent justifier le pluralisme religieux, non seulement de facto mais aussi de jure (ou en tant que principe). Elles retiennent alors comme dépassées des vérités comme par exemple le caractère définitif et complet de la révélation de Jésus-Christ, la nature de la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions, l'inspiration des livres de la Sainte Écriture, l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth, l'unité de l'économie du Verbe incarné et du Saint-Esprit, l'unicité et l'universalité salvifique du mystère de Jésus-Christ, la médiation salvifique universelle de l'Église, la non-séparation, quoique dans la distinction, entre le Royaume de Dieu, le Royaume du Christ et l'Église, la subsistance de l'unique Église du Christ dans l'Église catholique*⁸⁰ ».

⁸⁰ *Dominus Iesus*, n°4.

Pour mieux comprendre la portée des mises au point faites dans '*Dominus Iesus*', il importe de se référer à ce que nous avons développé précédemment dans ce chapitre. Ce sont les prises de position de certains théologiens dans les débats autour du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux qui ont poussé la Congrégation pour la doctrine de la foi à publier cette déclaration. Référence faite à la situation de l'Eglise en Asie qui, en contact avec les autres religions, arrive à nuancer ses positions sur ce qui concerne le dialogue avec les autres croyants avec lesquels les chrétiens partagent le même espace vital. Cette déclaration vise aussi certains théologiens à cause de leurs prises de position dans le débat sur le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux. Quelques noms méritent d'être mentionnés, à savoir Jacques Dupuis, Raymond Panikkar, Hans Küng et Aloysius Pieris.

Cette déclaration fustige le relativisme et les théories relativistes prônées par ces théologiens. Jean-Marc Aveline va jusqu'à dire que cette Déclaration « *sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise, a suscité de nombreuses réactions, parfois hostiles et souvent interrogatives : l'Eglise aurait-elle renoncé à son engagement dans le dialogue interreligieux ? Pour se garder de la tentation du relativisme, ne risquerait-elle pas de succomber à celle de l'absolutisme*⁸¹ » ? "Pour remédier à cette mentalité relativiste toujours plus répandue, il faut réaffirmer avant tout que la révélation de Jésus-Christ est définitive et complète"⁸². Et la Déclaration de poursuivre: « *Est donc contraire à la foi de l'Eglise la thèse qui soutient le caractère limité, incomplet et imparfait de la révélation de Jésus-Christ, qui complèterait la révélation présente dans les autres religions. La cause fondamentale de cette assertion est la persuasion que la vérité sur Dieu ne pourrait être ni saisie ni manifestée dans sa totalité et dans sa complétude par aucune religion historique, par le christianisme non plus par conséquent, et ni même par Jésus-Christ*⁸³ ».

Pour les ténors du pluralisme, il y a possibilité pour Dieu de sauver les croyants par et dans leurs religions respectives. Il n'est pas important de devenir d'abord chrétien pour être sauvé par Dieu. Cette prise de position avait déjà été l'objet d'une mise en garde à l'endroit des théologiens engagés dans le dialogue interreligieux, en l'occurrence les théologiens de l'Asie et Jacques Dupuis. Cette déclaration fut aussi inspirée par la crainte que les chrétiens catholiques subissent l'influence de la spiritualité de grandes religions

⁸¹ J-M. AVELINE, *À la rencontre du bouddhisme*, dans *Chemins de dialogue*, 16 (Décembre 2000), p. 10.

⁸² *Dominus Iesus*, n°5.

⁸³ *Dominus Iesus*, n°6.

asiatiques qui les entourent. Les théologiens catholiques d'Asie avaient publié une déclaration dans laquelle ils affirmaient que ces traditions religieuses non chrétiennes pouvaient aussi beaucoup leur apprendre.

'*Dominus Jesus*' rappelle trois aspects importants. Elle souligne tout d'abord que Jésus est l'unique médiation du salut. Les autres médiations tirent leur valeur de la sienne propre, qui est "exclusive, universelle et absolue". Ensuite, La plénitude du salut du Christ appartient à l'Eglise catholique, le Christ et l'Eglise ne peuvent pas être séparés. L'Eglise est nécessaire au salut. Enfin, l'Eglise du Christ continue à exister "en plénitude" dans la seule Eglise catholique.

Cette déclaration a créé un malaise dans le chef de beaucoup de gens et a suscité tant de critiques. Richard Bergeron ne manquera pas de faire remarquer que « *Dominus Iesus entrave le débat théologique, réduit au silence certains théologiens des religions, jette le doute sur toutes les tentatives d'élaboration d'un nouveau paradigme théologique et met fin à la discussion par un recours à la confession de foi*⁸⁴ ».

Parlant de la déclaration *Dominus Iesus*, Claude Geffré note de son côté: « *elle me semble manifester un certain recul par rapport à l'encyclique Redemptoris Missio de Jean Paul II et au document Dialogue et annonce publié par le conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Il semble que la déclaration réinterprète le jugement positif prononcé par le Concile sur les religions non chrétiennes en fonction d'un ecclésiocentrisme et d'un christianocentrisme qui relèvent d'une théologie préconciliaire*⁸⁵ ».

Claude Geffré poursuit en faisant remarquer que « la Déclaration *Dominus Iesus* obéit à une logique d'absolutisation tant dans sa manière de comprendre le dialogue interreligieux que le dialogue œcuménique. On serait tenté de dire que le texte de la déclaration [...] demeure encore dans la problématique d'une théologie du salut des infidèles qui légitime des possibilités de salut en dehors de l'Eglise à partir d'une interprétation moins restrictive de l'adage « hors de l'Eglise point de salut⁸⁶ ».

⁸⁴ R. BERGERON, *Hors de l'Eglise plein de salut. Pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse*, Paris, Médiaspaul, 2004, p. 88.

⁸⁵ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 243.

⁸⁶ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n°13], p. 290.

Cette déclaration a non seulement frustré mais aussi choqué les partenaires du dialogue interreligieux et œcuménique. Elle a aussi suscité de vives réactions aussi bien chez les catholiques que chez les protestants.

Ces réactions font état du recul considérable que *Dominus Iesus* a provoqué. Mais l'objectif visé par "*Dominus Iesus*" était de protéger le caractère unique du Christ. D'aucuns voient dans cette déclaration une attitude qui s'oppose au pluralisme religieux et qui limite la grâce de Dieu qui pénètre tout l'univers. '*Dominus Iesus*' apparaît pour eux comme une approche limitative du dialogue à cause de son christocentrisme exclusif. Toutefois, on ne peut pas s'étonner que le Magistère défende l'unicité du Christ, autrement la foi chrétienne serait compromise. Doit-on vraiment penser qu'en affirmant le caractère unique du Christ, l'Eglise opte pour le sectarisme? Nous ne pensons pas.

CONCLUSION

Les réflexions théologiques sur le pluralisme religieux sont abondantes et viennent enrichir les débats sur une problématique toujours actuelle et incontournable de nos jours. Il s'avérerait important de savoir ce qu'a été la réflexion théologique autour du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux avant le document *Dominus Iesus*. C'est dans le débat sur cette problématique que nous avons pu connaître le point de vue de certains théologiens. Le problème de fond qui se pose ici est donc christologique et sotériologique. Car on se rend de plus en plus compte que la problématique du pluralisme religieux s'attaque surtout à la christologie. Et elle n'omet pas l'aspect sotériologique. Il apparaît difficile de parler de salut dans les autres traditions religieuses sans faire allusion à la christologie. Tout semble toujours tourner autour de la personne de Jésus-Christ et du rôle qu'il a à jouer dans l'économie du salut de l'humanité. C'est la position officielle de l'Eglise catholique Romaine que rappelle *Dominus Iesus*. Les tenants du pluralisme radical pensent qu'en mettant le Christ non plus au-dessus, mais à côté des autres fondateurs, il devient possible de dialoguer avec les autres religions. Ceci ne semble pas être évident, l'avons-nous vu.

Dans ce chapitre, nous avons passé en revue les trois principaux paradigmes : l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme. Dans l'exclusivisme, toute l'attention est focalisée sur la personne de Jésus-Christ. Le plan de Dieu pour sauver l'humanité passe par le Christ et lui seul. Jésus-Christ est donc la condition sine qua non pour avoir accès au salut. En dehors de Jésus-Christ, il n'y pas de salut. Cette perspective ne semble pas

prendre au sérieux les autres traditions religieuses, affirment les adversaires de cette approche. La critique formulée à l'égard de cette approche est qu'elle jette un discrédit sur les autres religions, au point de ne leur reconnaître aucune valeur salvifique.

Contrairement à l'exclusivisme, l'inclusivisme laisse des ouvertures en soulignant la volonté universelle de Dieu de sauver l'humanité par la médiation du Christ. C'est dire que le salut est possible en dehors du christianisme. Le Christ sauve les autres croyants dans leurs religions respectives. Ils ne sont donc pas obligés de devenir chrétiens pour avoir accès au salut de Dieu en Jésus-Christ. C'est pour dire que le Christ reste toujours présent et actif dans les autres religions par l'action de l'Esprit saint. Si bien que l'on peut reconnaître des éléments de grâce dans ces religions. Celles-ci sont donc porteuses de dons de Dieu. Ceci revient à dire qu'à elles seules, ces religions ne valent pas grand-chose. C'est finalement dans le Christ qu'elles trouvent leur plénitude.

La critique qui a été formulée à l'endroit de l'inclusivisme est qu'il méconnaît la spécificité des autres religions et leur valeur salvifique pour leurs membres. La pertinence de ces religions est mise ici en cause, car elles n'ont pas de signification en elles-mêmes, mais toujours dans leur rapport avec le Christ.

Le pluralisme quant à lui considère toutes les religions comme des voies de salut pour leurs adeptes. Ainsi, aucune religion n'a le monopole de salut et de vérité. Les croyants rencontrent Dieu dans leurs religions respectives.

Il y a des divergences notables entre les uns et les autres quant à la compréhension du pluralisme religieux et à la possibilité de salut dans les autres religions. Loin d'être vus négativement, ces différents points de vue constituent une énorme richesse et montrent à suffisance que les humains sont en quête de la vérité sur Dieu. Une vérité qui ne se donne pas totalement à voir. Les réflexions qui y ont été développées sont de nature à enrichir notre entendement du pluralisme. Et les débats sur le pluralisme religieux sont la preuve de la fécondité d'une théologie des religions qui prend en compte ce que chaque croyant vit de particulier dans sa propre tradition religieuse. Il nous paraît très important de discuter même sur ce qui divise les théologiens. Car si on ne discute plus de ce qui nous sépare, de ce qui nous différencie, le dialogue peut-il encore avoir de sens ?

Toutefois, malgré les divergences de points de vue, toutes les trois approches admettent que Dieu veut le salut de toute l'humanité (1 Tim 2:4) et, par conséquent, il intervient pour réaliser ce salut dans l'histoire de l'humanité. Ce qui les différencie les

unes des autres, c'est leur manière d'appréhender ce salut. Sans doute, le contexte et le milieu à partir duquel ces théologiens réfléchissent peuvent influencer l'orientation à prendre pour appréhender les choses. Il s'observe par exemple une grande prise en compte du dialogue chez les théologiens asiatiques, parce que leur expérience quotidienne les confronte avec d'autres religions dont il faut tenir compte. Et cela donne lieu à des perspectives et à des approches différentes.

Au regard de tous les débats qui ont fait l'objet de ce chapitre, peut-on croire en l'avenir du pluralisme religieux? Il nous semble que ces débats sur le pluralisme religieux continueront à faire leur chemin. Etant donné la complexité de la problématique du pluralisme religieux, l'on peut admettre que les théologiens auront difficile à se mettre d'accord. D'ailleurs, l'important ne se situe pas là. Mais il n'est pas facile d'arriver à un consensus quant à la signification réelle du pluralisme, à sa pratique et surtout à la question relative à la possibilité du salut au sein des autres religions. Pourra-t-on arriver un jour à un compromis qui avaliserait les souhaits des protagonistes? Cette question reste ouverte.

Certes, les débats et échanges s'avèrent importants, car ils aident à connaître et à comprendre davantage le mystère de salut de Dieu pour l'humanité. Ils ont permis des avancées dans la compréhension du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux. Tant que les religions continueront à exister, le problème de leur pertinence ne manquera de se poser et au travers de cela, leur dimension salutaire. Et puisque la révélation de Dieu est un mystère, les hommes ne l'épuiseront pas. Dieu cessera d'être Dieu le jour où les hommes connaîtront toute la vérité sur Lui. Certes, ces débats élargissent des horizons de pensée, mais en même temps, ils courent le risque de conduire à des excès.

A quoi assiste-t-on depuis la sortie du document « *Dominus Iesus* » ? Les réflexions sur le pluralisme et le dialogue interreligieux ont-elles évolué ou bien sont-elles restées stagnantes ? Peut-on parler en termes de changement de paradigme, d'orientation ? Les théologiens restent-ils toujours dans le sillage des débats des années 1990 ? Jusque-là, nous avons vu les perspectives qui ont émergé autour des débats théologiques sur le pluralisme religieux et du dialogue interreligieux avant *Dominus Iesus*. Que dire de l'après *Dominus Iesus* ? Les chapitres qui suivent nous aideront à cerner toutes ces questions. Grâce à l'analyse de deux revues théologiques d'expression française, objet du deuxième chapitre, nous verrons si les théologiens se situent dans la continuité des mises

au point de Dominus Iesus ou bien s'il y a eu un effort de changer la donne en privilégiant le dialogue entre les religions.

DEUXIEME CHAPITRE : IMPLICATIONS EXISTENTIELLES DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX À TRAVERS DEUX REVUES FRANCOPHONES DE 2001 À 2005

INTRODUCTION

Le débat théologique chrétien sur le pluralisme religieux, objet de notre premier chapitre, a souligné les divergences de points de vue entre les théologiens. Ceci montre bien la complexité des rapports entre le christianisme et les autres religions. En dépit de ces divergences, le dialogue semble être la voie qui peut permettre aux religions et aux croyants de se rencontrer pour échanger, pour approfondir certains aspects de la foi et de la spiritualité des religions.

Dans ce deuxième chapitre, nous tenterons répondre à quelques questions pour mieux cerner la problématique du dialogue interreligieux aujourd'hui. Personne n'oublie la nécessité de ce dialogue dans la société contemporaine. Qu'entend-on par ce dialogue et quelles doivent en être la portée et les implications pour les hommes de ce temps ? Ce dialogue est-il possible partout ? Ne rencontre-t-il pas des obstacles ? Le pratique-t-on à toutes les échelles de la société ? Y a-t-il des conditions préalables à ce dialogue ?

Aujourd'hui, il existe une littérature abondante sur le pluralisme religieux et le dialogue interreligieux. C'est pourquoi nous avons choisi de concentrer nos réflexions sur deux revues catholiques, à savoir *Chemins de dialogue* et *Spiritus*. Ces réflexions nous permettent de faire une étude comparative de ces deux revues. Il s'agira de voir si elles abordent le thème de dialogue interreligieux, si chacune a quelque chose de spécifique, s'il y a de part et d'autre une attention particulière accordée au dialogue interreligieux. Nous tâcherons aussi de voir si les articles analysés se démarquent du document *Dominus Iesus* ou bien restent dans son sillage, s'il y a encore une grande insistance sur la place centrale que doit occuper la personne de Jésus Christ dans l'économie du salut de l'humanité. Notre préoccupation est d'analyser les articles de ces revues qui parlent du dialogue interreligieux. Ce dernier est un thème très vaste.

Nous n'allons pas aborder tous les aspects que ce dialogue interreligieux comprend et implique. Trois questions principales vont orienter notre réflexion sur le dialogue interreligieux. Ce sont des questions que nous poserons aux articles de ces deux revues pour orienter notre étude comparative. Ces trois questions sont les suivantes : 1) Le

dialogue interreligieux est-il soumis à un certain nombre de conditions par rapport à l'identité des interlocuteurs ? 2) Est-ce que le dialogue interreligieux est exactement identique quel que soit le contexte sociologique dans lequel il se développe ? 3) Le dialogue interreligieux doit-il prendre une voie descendante⁸⁷ ou ascendante⁸⁸ ? Est-ce par la rencontre de la vie ou bien ce sont les autorités qui doivent vivre et décider du dialogue ?

Ces trois questions n'ont pas été choisies au hasard. Les deux premières questions servent de complément au premier chapitre. Dans ce dernier, nous avons montré comment le pluralisme religieux était devenu irréversible. Ce pluralisme pourrait peut-être devenir bénéfique si les religions acceptaient de dialoguer. Mais on ne dialogue pas n'importe comment. Il y a des conditions requises pour tout dialogue. En outre, partout, le dialogue ne sera pas vécu de la même manière. L'entrée et le déroulement du dialogue dépendent largement des contextes du milieu. Notre analyse consiste à repérer les articles liés aux conditions et au contexte du dialogue. La troisième question a été choisie parce qu'elle prépare déjà le troisième chapitre qui porte sur l'articulation entre les deux dimensions de dialogue. Autrement dit, cette question a de lien avec le troisième chapitre. Il s'agit ici de voir s'il y a des articles qui abordent cette question sur le dialogue par voie descendante et ascendante.

Ce serait une tâche très difficile de lire les articles de tous les numéros des deux revues précitées, relatifs à nos questions de départ. Nous avons jugé opportun de commencer l'analyse des articles dans les cinq premières années qui ont suivi le document *Dominus Iesus*⁸⁹ d'août 2000. Ce point de départ n'est pas fortuit. *Dominus Iesus*, l'avons-nous déjà dit, est un document important du Magistère de l'Eglise catholique romaine qui a été diversement reçu. Il a provoqué des remous dans le monde catholique et non catholique par le fait de son insistance sur l'unicité et l'universalité du mystère du Christ et de l'Eglise. Certains théologiens ont vu dans ce document du Magistère un frein à l'élan pris vers le dialogue entre les différentes religions. Pour certains, c'était une difficulté réelle de parler après du dialogue.

⁸⁷ La « voie descendante » renvoie ici à la hiérarchie, aux chefs spirituels, aux théologiens et experts.

⁸⁸ « Voie ascendante », renvoie à la base, aux simples chrétiens.

⁸⁹ « *Dominus Iesus* » est une Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi publiée en août 2000. Elle est une mise au point doctrinale à propos de différentes positions concernant la recherche en théologie des religions. C'est une Déclaration qui a été assez mal reçue dans certains milieux théologiques.

Choisir ce document pour point de départ nous conduit aussi à nous demander si la réflexion théologique à la suite de *Dominus Iesus* fait obstacle au dialogue ou bien le stimule et lui donne un souffle nouveau et une nouvelle orientation. Revient-on sur le débat sur le pluralisme religieux dans ces articles ou bien l'a-t-on dépassé ?

Nous ferons une présentation plus ou moins exacte de ces deux revues, en étudierons les objectifs et montrerons les contextes de leur création pour comprendre la mission qu'elles s'assignent. Il sera question de montrer, par rapport à l'analyse, ce qui émerge comme perspective. Cela nous permettra de faire la synthèse de chaque revue pour les questions que nous nous poserons. Une autre tâche qui nous revient sera de comparer les deux revues pour voir si elles abordent de la même manière la problématique du dialogue interreligieux. Autrement dit, nous verrons si ce thème de dialogue se situe au centre de leurs réflexions.

Notre méthode consistera d'abord à parcourir tous les articles des revues *Chemins de dialogue* et *Spiritus* allant de 2001 à 2005. Ensuite nous essayerons de voir lesquels répondent ou abordent les trois questions importantes que nous nous sommes posées au début de ce chapitre. Enfin, nous en établirons une liste exhaustive et les analyserons en suivant un ordre ascendant. Nous ferons ressortir la problématique abordée dans chaque article, toujours en lien avec les questions-clés. Par un travail de synthèse, nous reprendrons les idées maîtresses qui émergent de chaque revue à partir de notre analyse. Il nous restera à faire une comparaison entre les deux revues pour voir si elles abordent le dialogue de la même manière et si le dialogue interreligieux a fait du recul ou a évolué depuis *Dominus Iesus*. Nous commençons notre investigation par la revue *Chemins de dialogue* et finirons par la revue *Spiritus*.

2.1. PRÉSENTATION DE *CHEMINS DE DIALOGUE*

2.1.1. Bref aperçu historique

Nous ne pouvons pas analyser la revue *Chemins de dialogue* sans remonter à ses origines. Et ceci nous amène impérativement à parler de l'Institut Catholique de la Méditerranée (ICM). C'est un établissement privé d'enseignement supérieur, associé à l'Université catholique de Lyon. À ce titre, il participe à la mission des universités catholiques en France, mission définie par les documents pontificaux *Sapientia christiana* et *Ex corde ecclesiae*. Cette institution est gérée par un Conseil d'administration dans lequel siègent, en tant que membres de droit, l'archevêque de Marseille, le recteur et le

président de l'Université catholique de Lyon, d'autres évêques de la Province ecclésiastique.

À en croire Paul Bony et Jean-Marc Aveline, tout a commencé par le croisement de deux événements survenus en juin 1991 : la célébration du Synode diocésain et la fermeture du Séminaire interdiocésain de Marseille. *« Le séminaire interdiocésain venait de fermer ses portes... Les besoins pastoraux et le petit nombre de prêtres se conjuguèrent pour presser les responsables du diocèse d'aller tout droit à l'essentiel... Comment l'Eglise allait-elle rester fidèle à sa mission d'annoncer l'Evangile dans ce grand carrefour de la Méditerranée⁹⁰ »* ? Et lors du Synode diocésain, l'Eglise catholique de Marseille avait exprimé quelques préoccupations parmi lesquelles son souci d'être mieux informée sur les religions présentes à Marseille et ainsi se préparer davantage à vivre la rencontre avec les croyants de différentes religions. Ce Synode exprimait le souhait de voir des occasions et des lieux de dialogue interreligieux se créer. Il n'était pas simplement question de s'informer et de se former, mais de cohabiter avec les autres croyants et d'agir ensemble⁹¹.

Le texte synodal disait ceci : *« Chrétiens, nous vivons dans une société pluraliste où nous côtoyons d'autres façons de penser, de vivre. Les critiques que nous entendons ou l'indifférence que nous constatons nous invitent à approfondir notre foi, à être au clair avec nous-mêmes⁹² »*.

En plus de cela, ce Synode invitait les chrétiens à *« la découverte des autres religions et des nouveaux courants religieux »*. Il s'avérait très important de prendre en compte la pluralité religieuse et culturelle présente dans la région. Une pluralité qui se vivait au quotidien. Cette situation réclamait non seulement une bonne entente et de bonnes relations, mais elle posait une question théologique et devenait un lieu théologique⁹³.

L'élément principal de l'ICM est l'Institut de sciences et de théologie des religions (ISTR), créé en octobre 1992 à l'initiative du cardinal Coffy, archevêque de Marseille, selon les orientations définies lors du Synode diocésain de 1991. Les pionniers avaient

⁹⁰ *Chemins de dialogue*, 1 (1993), p. 13.

⁹¹ R. COFFY, *Enjeux théologiques et pastoraux du dialogue interreligieux*, dans *Chemins de dialogue*, 1 (1993), p. 28.

⁹² Cf. Synode diocésain de Marseille de 1991, cité par P. BONY et J-M. AVELINE, *À l'origine de l'ISTR de Marseille*, dans *Chemins de dialogue*, 1 (1991), p. 13.

⁹³ P. BONY et J-M. AVELINE, *À l'origine de l'ISTR de Marseille*, dans *Chemins de dialogue*, 1 (1993), p. 15.

envisagé dès le départ un Institut de Théologie des Religions, mais celui-ci deviendra un Institut de Sciences et de Théologie des Religions. C'était une manière de créer un espace pour l'histoire et les sciences humaines afin de permettre des approches variées du phénomène religieux aux prises avec la modernité⁹⁴.

À l'issue du Synode, une résolution fut prise de créer un service d'information et de formation sur les religions. C'est ce qui a donné lieu à la fondation de l'ISTR de Marseille. Et le 3 mai 1993, sera créée la revue *Chemins de Dialogue*.

2.1.2. Le groupe à l'origine de la revue '*Chemins de dialogue*'

Cette revue n'est pas le fruit d'un jour, mais de tout un processus qui s'est mis en place et qui a évolué jusqu'à faire naître la nécessité d'avoir un outil de communication. C'est pour dire que beaucoup y ont contribué de loin ou de près. Toutefois, il importe de mentionner quelques noms qui ont initié cette revue et lui ont donné forme.

Le comité de rédaction est composé de Jean-Marc Aveline, directeur à l'époque de l'ISTR, de Paul Bony, professeur à l'ISTR, d'Olivier Passelac, secrétaire et de Christian Salenson, responsable de la coordination de la revue et professeur à l'ISTR. *Chemins de dialogue* est une revue scientifique à la hauteur de sa tâche grâce à l'impulsion de départ qui a été donnée par les pionniers. Cette revue a été mise en place pour contribuer à la mission de l'Eglise. Et comme organe de communication, elle « *se fera l'écho des initiatives pastorales et des recherches théologiques suscitées par le dialogue interreligieux* »⁹⁵.

La situation de Marseille, carrefour des cultures et des religions et la nécessité du dialogue interreligieux dans le monde ont certainement motivé les initiateurs à baptiser la revue sous le nom de « Chemins de dialogue ». Comme le dit le Cardinal Robert Coffy, « *Marseille a un nombre important d'églises, mais elle a aussi des synagogues, des mosquées ou des salles de prière et des pagodes. Le sabbat, la prière du vendredi soir ou le ramadan sont pratiqués par des personnes qui habitent près de chez nous : la même rue ou le même quartier. Aussi les croyances et les pratiques non-chrétiennes font partie de notre environnement. Elles nous sont devenues familières* »⁹⁶. Et « *ouvrir les chemins*

⁹⁴ P. BONY et J-M. AVELINE, *À l'origine de l'ISTR de Marseille* [voir n° 91], p. 16.

⁹⁵ C. SALENSON et J-M. AVELINE, *Chemins de dialogue*, dans *Chemins de dialogue*, 1 (1993), p. 9.

⁹⁶ R. COFFY, *Enjeux théologiques* [voir n°89], p. 27.

*de dialogue : tel est l'objectif de l'Institut de Sciences et de Théologie des Religions, créé en octobre 1992 à l'initiative de l'Eglise de Marseille*⁹⁷ ».

2.1.3. La périodicité de la revue et son évolution

La revue *Chemins de dialogue* est publiée en langue française. Elle est, dès sa création, bisannuelle. Même aujourd'hui, elle reste une revue bisannuelle. Elle n'est plus désignée sous l'appellation de la publication de l'Institut de Sciences et de Théologie des Religions. Elle est devenue une revue théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux.

Il convient aussi de noter que cette revue est maintenant bien organisée. Il y a un directeur d'édition, un comité qui coordonne la rédaction, quelqu'un qui s'occupe de la composition. Il n'y a pas de différence quant à la couverture. On continue d'utiliser les peintures d'André Gence. L'éditorial porte le nom de Liminaire. Le comité de rédaction qui anime la revue fait appel à des spécialistes de différentes religions pour enrichir les réflexions. Ce comité veille à ce que la revue évolue dans « l'esprit d'Assise »⁹⁸

2.1.4. Les objectifs de la revue

Comme organe de communication et de diffusion de l'ISTR, la revue *Chemins de dialogue* a été créée dans le contexte du pluralisme religieux qui marque désormais la société française. Et c'est dans le but de soutenir et de favoriser le dialogue interreligieux. Sa mission est aussi « *d'apporter une contribution de type universitaire au dialogue interreligieux, dans la ligne du Concile Vatican II* »⁹⁹ ».

Par ailleurs, *Chemins de dialogue* offre aux lecteurs des outils et des éléments de réflexion sur la rencontre des religions. Elle porte à leur connaissance des initiatives de rencontres entre les croyants de différentes religions. Elle met aussi à leur disposition des textes de référence sur et pour le dialogue. A travers la revue *Chemins de dialogue*, « *l'ISTR souhaite servir et stimuler bien au-delà de Marseille, la rencontre entre les*

⁹⁷ C. SALENSON et J-M. AVELINE, *Chemins de dialogue* [voir n°93], p. 9.

⁹⁸ « L'Esprit d'Assise », cette expression est du pape Jean-Paul II et date du 27 octobre 1986. Elle rappelle la rencontre des chefs religieux rassemblés par l'audace prophétique de Jean-Paul II à Assise pour prier pour la paix dans une atmosphère fraternelle.

⁹⁹ C. SALENSON et J-M. AVELINE, *Chemins de dialogue* [voir n°93], p. 9.

*croyants de diverses religions, pour que celles-ci soient facteurs de paix et d'unité entre les hommes, dans le respect de leurs différences*¹⁰⁰ ».

Comme revue théologique, *Chemins de dialogue*, apporte sa contribution dans le développement d'une théologie des religions. Elle contribue à l'approfondissement des questions théologiques que pose à la foi chrétienne la rencontre de différentes religions et traditions religieuses.

2.1.5. Analyse des articles de la revue *Chemins de dialogue*

L'exercice auquel nous nous soumettrons sera de lire tous les articles de *chemins de dialogue* allant de 2001 à 2005 et de repérer ceux qui répondent à nos questions du départ. Nous dirons un mot sur l'auteur de chaque article et résumerons brièvement le propos général de l'article. Nous développerons des éléments de réponse à notre questionnement. Il sera aussi question de voir si l'approche du dialogue interreligieux dans ces articles a évolué après le document *Dominus Iesus* ou bien si cette approche est toujours tributaire la période avant *Dominus Iesus*.

Le travail consistera ici à noter d'abord les articles qui seront analysés. Par après, nous présenterons chaque article en suivant l'ordre de numéros de publication.

2.1.5.1. Les articles de 2001

- *Eglise d'Algérie*
- *La modernité : un défi pour le christianisme et l'islam*
- *Chrétiens et musulmans. Dialogue 'monothéiste' ?*
- *Mystiques et dialogue interreligieux*
- *Dialogue islamo-chrétien*

Dans le n°17 (mai), je présente un article

***Église d'Algérie*¹⁰¹**

Henri Marcel Sanson est un père Jésuite, figure emblématique franco-algérienne. Chercheur, penseur et écrivain, ses écrits sont incontournables pour tous ceux qui s'intéressent à l'Algérie de la deuxième moitié du XXe siècle. Il est né en 1917, à Seiches-sur-le-Loir, en France dans une famille paternelle originaire d'Evreux et une famille maternelle musulmane originaire de l'Oranais. Jésuite depuis 1940, Algérien en Algérie, Français en France. Il est titulaire d'un doctorat ès lettres soutenu, en 1952, à

¹⁰⁰ C. SALENSON et J-M. AVELINE, *Chemins de dialogue* [voir n°93], p. 10.

¹⁰¹ H. SANSON, *Église d'Algérie*, dans *Chemins de dialogue*, 17 (2001), p. 191-204.

l'université d'Alger. Fondateur et directeur du Secrétariat social d'Alger et chercheur au CNRS de France. Il est décédé le 26 octobre 2010 à La Chauderaie (Francheville) à Lyon.

Il ressort de son article que le dialogue interreligieux peut avoir lieu entre différentes personnes. Le statut social, la culture, la nationalité et la religion des partenaires ne devraient pas constituer un obstacle majeur au dialogue. Des rencontres interpersonnelles sont possibles à tous les niveaux, pas seulement au niveau des autorités officielles de différentes religions. L'Eglise d'Algérie fait régulièrement l'expérience de dialogue entre les chrétiens et les musulmans. Dans ce pays, les gens cohabitaient les uns à côté des autres dans un climat apparemment paisible.

Il y a des objectifs précis et limités, en des domaines aussi variés que le voisinage, le travail, les affaires, l'affection, l'amour, le sport, les sciences, l'art. Une réelle solidarité qui se vit et se manifeste sous différentes formes : aides, services, dons, prises en charge, bibliothèques entre l'Eglise et les autres membres de la société algérienne. Cela est aussi une manière de vivre le dialogue au niveau ascendant.

Dans le n° 18 (octobre), je présente quatre articles

***A. La modernité : un défi pour le christianisme et l'islam*¹⁰²**

Claude Geffré est un théologien et dominicain français, né en 1926 à Niort (Deux-Sèvres). Il a fait des études de philosophie et de théologie. Il est docteur en théologie. Il a été professeur de théologie dogmatique, fondamentale, de sciences religieuses, d'herméneutique et de théologie des religions. Claude Geffré pense que si l'on veut qu'il y ait un dialogue interreligieux et que celui-ci réussisse, on doit savoir purifier son imaginaire qui se nourrit bien souvent de stéréotypes, de frustrations et de craintes. Sans ce travail de purification de soi, on ne saurait dialoguer convenablement avec les adeptes des autres religions.

Aussi, dans le contexte de la modernité, les religions, en l'occurrence le christianisme et l'islam sont appelés à abandonner leurs rivalités traditionnelles pour s'engager dans une émulation réciproque pour devenir responsables d'une cause commune pour le bien du monde. Rien ne sert de s'éterniser dans les conflits ; il faudrait plutôt ouvrir de voies nouvelles pour un dialogue islamo-chrétien qui cherche à apporter

¹⁰² C. GEFFRE, *La modernité: un défi pour le christianisme et l'islam*, dans *Chemins de dialogue*, 18 (2001), p. 17-46.

sa contribution à l'humanité par des engagements concrets en matière de justice, de paix, de respect de l'homme, de l'écologie et de lutte contre la pauvreté.

Le dialogue entre ces deux religions est un enjeu considérable pour l'avenir du monde. Le christianisme et l'islam peuvent contribuer à rendre le monde convivial et habitable s'il y a un dialogue vrai entre eux. Selon Claude Geffré, face à une culture moderne qui se montre dominante à l'échelle mondiale, ces deux religions peuvent jouer un rôle de contre-culture pour sauver l'homme.

B. Chrétiens et musulmans. Dialogue « monothéiste » ?¹⁰³

Luc Moreau est un père dominicain et docteur en théologie. Il pense que l'on peut entrer en dialogue avec n'importe quel adepte d'une religion donnée, mais l'on ne doit pas perdre de vue que la qualité des relations humaines est importante et que l'on doit pouvoir négocier ensemble, en partenaires égaux. C'est un dialogue de liberté où chacun apprend à être modeste, sans se préoccuper de l'emporter sur l'autre.

Le dialogue vrai peut avorter s'il n'y a pas une connaissance mutuelle au préalable de ce qu'est l'autre. D'où la nécessité de sortir de la violence pour tenter de reconnaître qu'il nous faut bâtir ensemble l'humanité. Un certain nombre de règles humaines de liberté et d'égalité sont à respecter même en ce qui concerne les matières religieuses. Cet article souligne aussi l'importance de l'écoute réciproque. Dans le dialogue, l'écoute et la parole ne peuvent se vivre que dans le respect et l'estime. Ce dialogue devient riche et fécond lorsqu'il se base sur un même sens de l'homme et que les protagonistes ont des repères communs ; au cas contraire, il risque de devenir superficiel.

En outre, on constate que le dialogue interreligieux est une réalité existentielle. C'est un dialogue interpersonnel. Il n'est l'apanage de personne. Ce dialogue devient parfois difficile au niveau des institutions et des représentants officiels. Ce sont les relations humaines, parfois les plus simples, les plus ordinaires et concrètes, qui aident les protagonistes du dialogue à revoir leur théologie du dialogue inter- et intra-religieux, leurs conceptions du dialogue œcuménique, et leurs visions des choses. Certes, les gens peuvent disserter en spécialistes des religions sur leurs origines, leurs conceptions religieuses et morales plus ou moins parentes, sur les fins dernières et leurs différents

¹⁰³ L. MOREAU, *Chrétiens et musulmans. Dialogue monothéiste*, dans *Chemins de dialogue*, 18 (2001), p. 47-72.

« mythes ». De tels échanges ne sont pas à mépriser, ils sont même précieux : On pourrait parler de dialogue laïc interreligieux.

***C. Mystiques et dialogue interreligieux*¹⁰⁴**

Jean-Marie Ploux est prêtre de la Mission de France, théologien enseignant à l'École de la mission. Pour lui, l'entrée en dialogue ne signifie pas mettre sa foi et ses convictions entre parenthèses. Cela ne veut pas dire non plus oublier ce que l'on est en face des autres. On n'affûte pas ses armes avant d'aller en dialogue. En d'autres termes, pour entrer dans le dialogue authentique, chaque partenaire est appelé à se garder de toute prétention à vaincre ou à convaincre à tout prix l'autre. Ce qui ne veut pas dire que l'on renie son identité, sa foi mais on la risque sans faire de la conscience que l'on en a ou de l'expression de cette conscience un préalable filtrant qui fait que l'on évite ou que l'on élude certains questionnements.

Chacun est appelé à avancer jusqu'au point où ce qui habite l'autre en sa différence vienne aussi à nous habiter nous-mêmes. Le vrai dialogue devient possible si l'on attend finalement quelque chose de l'autre, mais également si l'on accepte soi-même de devenir autre. Un vrai dialogue doit amener les uns à chercher Dieu avec les autres, en stationnant dans le jardin des autres. Ceci permet d'avoir accès à des sources et des fontaines inattendues qui peuvent devenir source de réjouissance dans la simplicité du cœur.

***D. Dialogue islamo-chrétien en Tunisie*¹⁰⁵**

Jordi Llambrich fut Séminariste en formation à Avignon pour le diocèse de l'Hérault au moment où il a écrit cet article. Selon lui, le dialogue interreligieux dépend des contextes. Ce dialogue est vécu autrement selon que l'on se trouve dans telle ou telle autre région du monde. En Afrique du Nord, la réalité chrétienne diffère des pays du Proche-Orient où le nombre de chrétiens arabes reste minoritaire. Il est souvent étonnant de rencontrer un arabe chrétien en Tunisie par exemple. Car ce pays compte 99% de musulmans.

L'Eglise accorde de l'intérêt à la question du dialogue et au cours de l'histoire, un certain nombre de rencontres ont été organisées entre les communautés. Ces rencontres ont été un élément déterminant dans le dialogue des croyants en Tunisie, même si l'on sait que ces rencontres n'ont pas débouché sur des déclarations officielles communes.

¹⁰⁴ J.-M. PLOUX, *Mystiques et dialogue interreligieux*, dans *Chemins de dialogue*, 18 (2001), p. 221-259.

¹⁰⁵ J. LLAMBRICH, *Dialogue islamo-chrétien en Tunisie*, dans *Chemins de dialogue*, 18 (2001), p. 263-273.

Toutefois, elles ont été l'occasion de mieux se connaître et de réfléchir sur les problématiques qui touchaient la vie en société.

Force est de constater qu'il y a non seulement des rencontres entre communautés, mais également des publications des groupes de recherche de différentes religions sur différents thèmes. A en croire l'auteur, la Tunisie contemporaine semble être méfiante à l'égard de l'islam intégriste et s'ouvre progressivement au dialogue interreligieux. Il n'y a pas jusqu'ici des déclarations officielles déjà élaborées, mais l'on voit par contre des gestes et signes d'ouverture dans les relations quotidiennes entre les adeptes des deux traditions religieuses musulmane et chrétienne

2.1.5.2. Les articles de 2002

- *L'Emir, homme de dialogue*
- *La violence dans les religions*
- *Le paradoxe christologique, clé herméneutique du dialogue*
- *Thèses pour une théologie pluraliste des religions*
- *Dialoguer, pourquoi ?*
- *Le pape Jean-Paul II et les musulmans*
- *Chrétiens et musulmans sous le regard de Dieu*
- *Visite du pape Jean-Paul II à la synagogue de Rome*

Dans le n°19 (juin), nous présenterons quatre articles

***A. L'Emir, homme de dialogue*¹⁰⁶**

Henri Teissier fut un évêque catholique franco-algérien, archevêque émérite d'Alger. Malgré les épreuves et les menaces du terrorisme des années 1990, il est resté en Algérie avec comme ambition de découvrir et de susciter des frères.

Cet article nous donne l'exemple d'un homme de dialogue, un homme ouvert à d'autres croyants. C'est l'Emir. Tout en restant fidèle à sa foi islamique, l'Emir s'est montré très ouvert et plein de respect à l'endroit des non-musulmans, des chrétiens. Dans sa vie, l'Emir Abdelkader est resté en lien aussi bien avec les autres chefs religieux qu'avec les personnes ordinaires qui le fréquentaient. Il a collaboré avec la hiérarchie catholique au sujet de l'échange des prisonniers. Quoique musulman et respectant sa religion et sa conviction, il a tissé de bonnes relations avec les chrétiens. Ses liens avec les adeptes de la religion chrétienne ne faisaient que s'élargir.

¹⁰⁶ H. TEISSIER, *L'Emir, homme de dialogue*, dans *Chemins de dialogue*, 19 (2002), p. 29-47.

Sa détention en France ne l'a pas empêché de rester en relation avec les responsables catholiques de France à différents niveaux. Il était aussi en contact avec beaucoup de « laïcs ». Ceux-ci venaient régulièrement lui rendre visite. Ceci témoigne du respect et de l'estime réciproques entre l'Emir et tout particulièrement les chrétiens. C'est pour dire que le dialogue exige l'accueil de l'autre, sa protection.

Dans l'imaginaire de beaucoup de chrétiens qui l'ont connu, L'Emir était devenu, pour ainsi dire, le symbole d'un islam sûr de ses convictions mais en même temps respectueux des autres religions, en l'occurrence le christianisme. Il est resté fidèle à sa conviction religion et à sa religion malgré son ouverture au christianisme. Il pourrait être considéré comme l'un des précurseurs du dialogue islamo-chrétien de l'époque contemporaine.

B. La violence dans les religions¹⁰⁷

François Chirpaz est agrégé de philosophie ; il a enseigné à Annecy, puis à Lyon. Comme Maître de conférences, il a été invité dans plusieurs universités pour prononcer des conférences. Il a publié des articles dans nombre de revues dans plusieurs pays. François Chirpaz a en outre animé plusieurs séminaires entre autres à Paris et à Lyon. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages. Cet auteur parle de la violence qui fait partie intégrante de la vie sociale. Elle ne cesse d'y renaître et elle n'épargne pas la religion, même si cette religion réfute un type de relation qui soit fondée sur la force nue et sans contrôle. François Chirpaz montre que l'intolérance prend naissance quand la proximité de l'autre homme, différent de nous par ses mœurs et ses coutumes, tend à devenir insupportable à une communauté particulière donnée. Surtout si cette communauté se sent menacée dans son intégrité et son identité.

François Chirpaz appelle la violence religieuse l'intolérance. Cette dernière surgit lorsque la proximité est soupçonnée de devenir envahissante et de déposséder une communauté de ses façons de vivre et de ses croyances. Une telle proximité devient dangereuse, envahissante et prête à détruire la façon de vivre d'une communauté. L'intolérance conduit au rejet de l'autre et ce rejet utilise souvent la force brutale pour se défendre, se sauvegarder soi-même.

La violence est soit au-dedans, soit en dehors de la religion. Il y a une invitation à demeurer attentifs pour être en mesure de déjouer l'emprise de la violence et ainsi

¹⁰⁷ F. CHIRPAZ, *La violence dans les religions*, dans *Chemins de dialogue*, 19 (2002), p. 113-133.

contrôler constamment l'usage de la force. Les gens qui entrent en dialogue ou qui vivent les uns à côté des autres sont appelés à exorciser la peur que l'on a réciproquement. Une certaine humilité est nécessaire pour se tenir devant Dieu en vérité et chercher à garder une approche pacifiée de l'homme différent de sa croyance. Sans cela, il devient difficile d'avoir une rencontre effective, un dialogue vrai.

Dans la religion comme partout ailleurs dans la vie sociale, l'espace spécifiquement humain ne s'ouvre que lorsque les hommes demeurent attentifs à déjouer l'emprise de la violence et à imposer un constant contrôle à l'usage de la force.

C. Le paradoxe christologique, clé herméneutique du dialogue¹⁰⁸

Pour Claude Geffré, le dialogue interreligieux ne peut avoir lieu que si les protagonistes affichent dès le départ une attitude d'ouverture et de compréhension. Le respect de la différence s'avère importante. Dans un tel dialogue, l'égalité entre les protagonistes devient un préalable important. Et dans le dialogue entre chrétiens et musulmans, ces derniers ont souvent l'impression que le dialogue ne se passe pas entre partenaires égaux en dignité.

Pour qu'il y ait dialogue, il faut une attitude d'ouverture et de compréhension entre les protagonistes. Aussi l'égalité entre les partenaires devient le préalable nécessaire à tout dialogue. Le respect de l'autre dans sa différence s'avère important. L'on ne doit pas perdre de vue que la pratique du dialogue interreligieux invite à définir la singularité chrétienne en termes de relation à l'altérité. Chacun est invité à reconnaître l'autre, l'étranger, dans sa différence et dans la limite qu'il nous impose. Il y a aussi une invitation à rester fidèle à sa tradition religieuse dans le dialogue interreligieux. Un pluralisme dans l'ordre de la vérité doit être reconnu, mais cela ne doit pas conduire à un relativisme généralisé.

Pour Claude Geffré, le dialogue conduit le croyant à la redécouverte de sa propre vérité et l'invite à la recherche d'une vérité plus haute et plus compréhensive. Un dialogue interreligieux dans lequel les protagonistes se sentent égaux ne peut être possible que si l'on dépasse une fausse absolutisation et une fausse universalisation du christianisme.

¹⁰⁸ C. GEFFRE, *Le paradoxe christologique, clé herméneutique du dialogue*, dans *Chemins de dialogue*, 19 (2002), p. 161-182.

***D. Thèses pour une théologie pluraliste des religions*¹⁰⁹**

Jean Richard est professeur à la faculté de théologie et de sciences religieuses à l'Université Laval au Canada. Aujourd'hui, il est Professeur émérite. Il affirme qu'un authentique dialogue interreligieux présuppose une attitude qui est pluraliste, une attitude pleinement ouverte à la vérité de l'autre. Une attitude qui est aussi pleinement consciente de la profonde différence qui existe entre les cultures et les religions. La différence radicale des autres religions invite au dialogue pour les atteindre et les comprendre. Ceci suppose que les autres doivent dire quelque chose de leurs religions. C'est leur témoignage qui permet de les connaître finalement.

Pour que la rencontre se fasse, une base commune et un terrain commun s'avèrent importants. Il faut qu'il y ait aussi un élément d'universalité dans sa propre religion. Le dialogue interreligieux exige par conséquent un regard critique sur sa propre religion. L'autre ne pourra être effectivement rencontré que si l'on est en mesure de s'élever au-dessus de ses propres particularités religieuses. Sans cet effort, il devient donc difficile de parvenir à un dialogue authentique. Souvent, le dialogue interreligieux rate le rendez-vous dès lors que se profile le sentiment de supériorité.

Dans le n°20 (septembre), nous présenterons quatre articles

***A. Dialoguer, pourquoi?*¹¹⁰**

Jacques Levrat est né en 1934 à Lyon. Il a été ordonné prêtre en 1960. Il est envoyé au Maroc pour exercer son ministère auprès des chrétiens travaillant comme coopérants au Maroc. Il est docteur en théologie et co-fondateur du GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien). Il a écrit plusieurs ouvrages sur le dialogue, entre autres « La force du dialogue ».

L'auteur souligne la nécessité de créer des lieux de contact, de rencontre entre les adeptes de différentes traditions religieuses. Car tant qu'on reste les uns et les autres, limités à nos petits univers, l'autre apparaîtra toujours comme une menace. Ainsi s'installent la peur et la méfiance qui paralysent les relations. Le dialogue interreligieux exige qu'on accueille et qu'on écoute l'autre ; que l'on s'ouvre à son histoire et à sa tradition. Le repli sur soi, sur ses certitudes et sur son univers culturel ne permet pas le dialogue. La «Source» qui est devenue une des meilleures bibliothèques de la recherche

¹⁰⁹ J. RICHARD, *Thèses pour une théologie pluraliste des religions*, dans *Chemins de dialogue*, 19 (2002), p. 183-206.

¹¹⁰ J. LEVRAT, *Pourquoi dialoguer?*, dans *Chemins de dialogue*, 20 (2002), p. 39-55.

scientifique, devient le signe visible et sensible que chrétiens et musulmans peuvent travailler ensemble et ainsi apprendre à se connaître, à se respecter et à tisser des liens d'amitiés et à construire finalement une atmosphère de paix et de fraternité.

Pour l'auteur, assez de confiance et d'estime réciproques permettent de lancer les différents croyants dans une nouvelle aventure, dans le dialogue. L'écoute et l'accueil de l'autre tel qu'il est et tel qu'il se veut être, aide à purifier notre regard et à le renouveler. Entrer vraiment en dialogue exige que l'on purge sa mémoire et son imaginaire de ce qui les encombre, de ce qui pollue et fait écran, de ce qui empêche de porter un regard serein et positif sur l'autre.

Le dialogue peut se faire aussi au niveau de la recherche. "La Source", une des bibliothèques à Rabat (Maroc), devient non seulement un lieu de recherche scientifique, mais également le lieu de rencontres naturelles et vraies entre musulmans et chrétiens, un lieu d'échanges fraternels et de dialogue. Dans de tels espaces, se tissent de vraies amitiés. Un travail d'ensemble est à l'œuvre. Les croyants musulmans et chrétiens apprennent à se connaître, à se respecter et à construire un climat de paix, de convivialité et de fraternité. Les chrétiens et musulmans ont compris la nécessité de créer des lieux de rencontre, des lieux communs, des lieux où l'on apprend à s'accueillir les uns les autres. Ces lieux peuvent prendre des formes diverses: art, sport, association humanitaire.

Dans son expérience de collaboration avec les musulmans, Jacques Levrat montre combien les uns et les autres ont pu bénéficier des apports mutuels. Ceci les a stimulés à la recherche et a permis à chacun d'approfondir sa propre tradition pour être à même de répondre aux questions de l'autre. Entrer en dialogue, c'est écouter mais aussi interroger l'autre, pas pour le juger, mais pour comprendre son secret. L'écoute et le questionnement deviennent ainsi une des conditions du dialogue. Jacques Levrat souligne aussi que notre connaissance des autres est parfois partielle, partielle, simpliste et caricaturale. Nous n'avons que quelques cliqués, quelques stéréotypes sur les religions des autres. Un travail intellectuel paraît indispensable dans la connaissance de la tradition de l'Autre et dans la découverte de ses richesses. Aussi, le dialogue ne peut se faire que dans la réciprocité et il exige que l'on reconnaisse ses limites, que l'on assume les différences. Ce discours conduit à la connaissance, à l'estime, au respect et à l'enrichissement mutuels.

B. Le Pape Jean-Paul II et les musulmans¹¹¹

Roger Michel est un père Rédemptoriste. Il est diplômé de l'institut pontifical d'études arabes et islamiques à Rome. Il est un fin connaisseur de l'islam. Il est islamologue. Il enseigne à l'Institut de Sciences et Théologie des Religions (ISTR) de Marseille et collabore au Service national pour les Relations avec l'islam (SRI) de l'Eglise Catholique en France.

Cet auteur trouve que chez le pape Jean-Paul II, le dialogue interreligieux repose sur la confiance. Cette confiance présuppose la justice et la miséricorde. On doit apprendre à être humble et à accepter les différences importantes entre les chrétiens et les musulmans. Ainsi la condition de dialogue devient un vrai désir de connaître l'autre, de s'ouvrir à lui, d'apprendre de lui. Pour arriver à un véritable dialogue, chaque partenaire doit rester enraciné dans sa tradition respective. Que peut-on apporter à l'autre si l'on n'est pas enraciné dans sa propre tradition religieuse ? L'enracinement permet d'accepter les différences et d'éviter certains écueils.

Roger Michel voit en ce pape un réel engagement au dialogue. Ses visites, voyages, contacts et discours ont creusé le sillon du dialogue entre chrétiens et musulmans. Il s'implique en qualité de responsable religieux et entraîne les autres au dialogue. Aux musulmans du monde entier, le pape exprime la disponibilité de l'Eglise catholique à travailler avec eux, à vivre comme des partenaires pour le bien commun de tous. Une compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans permet de ne pas vivre en opposition constante comme ce fut le cas dans le passé, mais dans un esprit de partenariat pour le bien de l'humanité. Les initiatives du pape montrent bien que le dialogue peut aussi emprunter la voie descendante (dialogue initié par le sommet, la hiérarchie, les chefs spirituels), mais qui n'exclut pas l'autre qui est ascendante (dialogue au niveau de la base).

C. Chrétiens et musulmans sous le regard de Dieu¹¹²

Les croyants chrétiens et musulmans sont invités à favoriser l'amitié et l'union entre les hommes. Il y a aussi une insistance sur le respect des personnes, de leur liberté religieuse. C'est pour dire que chrétiens et musulmans ont des responsabilités communes. Ils sont appelés à travailler ensemble. Ceci nécessite la reconnaissance et le respect des

¹¹¹ R. MICHEL, *Le pape Jean-Paul II et les musulmans*, dans *Chemins de dialogue*, 20 (2002), p. 57-65.

¹¹² JEAN-PAUL II. *Le Souverain Pontife, Chrétiens et musulmans sous le regard de Dieu*, dans *Chemins de dialogue*, 20 (2002), p. 129-142.

différences. Pour qu'il y ait dialogue et respect, il faut la réciprocité entre les croyants, réciprocité dans différents domaines et surtout dans celui de la liberté religieuse.

D. Visite du Pape Jean-Paul II à la synagogue de Rome¹¹³

Le pape Jean-Paul II affirme que le respect de la diversité ne doit pas être banni. C'est au travers de cette diversité que les efforts des hommes peuvent tendre à la plus grande compréhension entre les peuples et les nations. La liberté fondamentale de l'homme doit être mise en exergue. Liberté de pensée, de conscience, liberté religieuse. Dignité, liberté et droits de l'homme sont en fait des éléments qui, non seulement accompagnent, mais favorisent et stimulent le dialogue. Le dialogue ne semble pas être possible sans la suppression de tout préjugé entre juifs et chrétiens. Et le dialogue doit se faire dans le respect des convictions intimes des uns et des autres, dans la collaboration.

2.1.5.3. Les articles de 2003

- *Le dialogue interreligieux, chemin de l'espérance*
- *La théologie chrétienne en débat avec l'islam : Bilans et perspectives*
- *Le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux. Sa mission – ses objectifs*
- *Ouverture du Séminaire d'étude : 'Dialogue et vérité : Les enjeux de la médiation interreligieuse*
- *Les enjeux politiques et sociaux de la médiation interreligieuse*
- *Dialogue interreligieux et médiation : Approche psychosociologique*
- *Unité de l'Europe et pluralité des identités religieuses, spirituelles et culturelles*
- *La minorité musulmane en Inde. Tension entre culture, religion et politique*
- *Le Liban entre conflit et dialogue*
- *Quel dialogue islamo-chrétien au Mali ?*

Dans le n°21(mai), nous présenterons neuf articles

A. Le dialogue interreligieux, chemin de l'espérance¹¹⁴

Jean- Marc Aveline est Prêtre du diocèse de Marseille. Ordonné en 1984. Etudes à l'Institut Catholique de Paris. Licencié en philosophie. Il est docteur en théologie de l'Institut Catholique de Paris et de l'université Laval. Vicaire épiscopal chargé de la formation. Chargé de cours à la faculté de théologie de l'université Catholique de Lyon. Directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée. Il a été professeur de théologie dogmatique au Séminaire interdiocésain de Marseille. Il est Directeur-Fondateur de l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille (1992-2002). Depuis 2002, il

¹¹³ « Visite du Pape Jean-Paul II à la synagogue de Rome », dans *Chemins de dialogue*, 20 (2002), p. 143-161.

¹¹⁴ J.-M. AVELINE, *Le dialogue interreligieux, chemin d'espérance*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 25-40.

est directeur de l'Institut catholique de la Méditerranée ; il est aussi vicaire général du diocèse de Marseille et consultant au Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux.

Selon cet auteur, un vrai dialogue demeure une interpellation réciproque des acteurs. Entrer en dialogue ne veut pas dire se convertir à la foi de l'autre ni demander à l'autre de se convertir à notre foi. Il signifie plutôt se convertir dans l'accueil de la liberté. Le dialogue interreligieux se doit d'être vécu en vérité, sans camoufler les différences, les divergences qui existent entre diverses doctrines et rites. Il importe également de dépasser les préjugés, les amalgames, les rancœurs entre les protagonistes du dialogue.

L'auteur met aussi en évidence la liberté de Dieu et le sacrement de l'amitié sur lesquels se fonde le dialogue interreligieux. Et si les protagonistes du dialogue interreligieux veulent que celui-ci soit vrai et qu'il réussisse, ils doivent éviter le comparatisme stérile qui n'avance à rien. Car chaque religion est unique et a ses raisons d'être. Elle a un message à donner à ses adeptes. Dans le dialogue, on est tenu à l'acceptation des différences, au respect de l'altérité.

***B. La théologie chrétienne en débat avec l'islam : Bilans et perspectives*¹¹⁵**

Jean-Marie Gaudeul est prêtre. Il est docteur en études arabes et islamiques. Il est professeur à l'Institut catholique de Paris et responsable du secrétariat de l'Eglise de France pour les relations avec l'islam (SRI).

L'ignorance de l'autre peut biaiser le dialogue et conduire déjà à des préjugés hâtifs. La connaissance de l'autre, de sa religion, de sa doctrine est une disposition préalable à entrer en dialogue. L'auteur note qu'il y a très peu de chrétiens qui se donnent la peine d'étudier par exemple l'islam dans ses textes, dans sa langue d'origine. A l'inverse, très peu de croyants musulmans connaissent vraiment quelque chose du christianisme. Ce manque d'intérêt fait que l'on arrive parfois à se fabriquer des caricatures qui tronquent la vérité de l'autre.

Il y a là une invitation à accepter l'autre tel qu'il est et non pas tel qu'on le rêve. Il revient à notre partenaire à se définir comme il veut. D'où le renoncement à un monologue entre la pensée et l'idée que l'on se fait de l'autre. Jean-Marie Gaudeul souhaite que l'on n'enferme pas son partenaire et sa religion dans le passé, mais qu'on lui donne la chance d'évoluer.

¹¹⁵ J.-M. GAUDEUL, *La théologie chrétienne en débat avec l'islam: Bilans et perspectives*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 61-67.

***C. Le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux. Sa mission – ses objectifs*¹¹⁶**

Michael Fitzgerald est évêque. Il est docteur en Théologie de l'Université Pontificale Grégorienne et diplômé en arabe de l'École des Études Orientales et Africaines de l'Université de Londres. Il a été professeur à l'Université de Makerere à Kampala (Ouganda) et à l'Institut Pontifical pour les Études Arabes et Islamiques à Rome. Il a été Secrétaire du Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux et par après Président de ce Conseil Pontifical. Aujourd'hui, il est nonce apostolique en République arabe d'Égypte et délégué auprès de l'organisation de la Ligue des États arabes.

Pour Michaël Fitzgerald, le dialogue interreligieux peut se faire aussi au niveau des institutions officielles. Nous le voyons à travers la mission du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux. C'est une structure particulière qui a pour mission de favoriser le dialogue avec une catégorie déterminée de personnes, ceux qui croient en Dieu ou à l'Absolu sans être nécessairement chrétiens. Ce dicastère organise des rencontres formelles avec les responsables de l'Eglise pour les encourager dans les voies du dialogue ou avec les représentants d'autres religions. La voie descendante est aussi importante dans le dialogue. Les visites reçues et rendues par le Magistère sont des voies qui encouragent le dialogue interreligieux malgré les difficultés et les différentes visions que les traditions religieuses peuvent avoir. Le Conseil Pontifical a déjà eu des rencontres sous formes de colloques et d'échanges avec les autres religions dans l'effort de maintenir et de favoriser le dialogue entre les religions.

***D. Ouverture du Séminaire d'étude: "Dialogue et vérité: Les enjeux de la médiation interreligieuse"*¹¹⁷**

Vincent Hanssens, Professeur émérite à l'Université catholique de Louvain, responsable du projet de la Fédération internationale des universités catholiques sur le dialogue interreligieux. Il a été vice-recteur de l'UCL. Il est engagé dans le dialogue interculturel et interuniversitaire.

Cet article souligne la nécessité de l'écoute et de l'ouverture à l'autre dans le dialogue interreligieux. Celui qui s'engage au dialogue est confronté à une délicate articulation entre d'une part la nécessaire écoute et l'ouverture à l'autre et d'autre part

¹¹⁶ M. FITZGERALD, *Le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux. Sa mission–ses objectifs*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 69-81.

¹¹⁷ V. HANSENS, *Ouverture du Séminaire d'étude: Dialogue et vérité : Les enjeux de la médiation interreligieuse*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 91-98.

l'exigence de fidélité à ses propres valeurs, à sa propre tradition religieuse. C'est une des conditions préalables pour entrer en dialogue. Vincent Hanssens distingue dans ce dialogue interreligieux trois échelons qui lui paraissent importants. Il y a d'abord l'échelon intrapersonnel. Cette démarche touche la personne elle-même et l'image que l'on a ou que l'on se fait de soi-même dans le dialogue. Cela concerne aussi l'identité que l'on croit avoir, les motivations qui animent la personne. Il y a ensuite l'échelon interpersonnel. Ceci renvoie à l'image que l'on a de l'autre, de la façon dont on le définit, de ce que l'on attend de lui.

Les projections faites sur l'autre sont aussi mises en évidence. Et enfin l'échelon contextuel. La démarche du dialogue est conditionnée et cadrée par un certain nombre de règles. Des malentendus peuvent surgir dès lors que ces règles sont méconnues ou pas prises en compte.

***E. Les enjeux politiques et sociaux de la médiation interreligieuse*¹¹⁸**

Gilbert Joubertjean Diacre permanent, marié, père d'un enfant. Aumônier de prison. Docteur en droit, docteur ès- lettres. Il est professeur d'université. Il enseigne à l'I.S.T.R. Il est directeur- adjoint à l'Institut Catholique de la Méditerranée. Il est chargé de cours à la faculté de droit et à l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix- en-Provence.

Une connaissance préalable des cultures, idéologies, philosophies et des religions des partenaires s'avère importante dans le dialogue interreligieux. Si l'on ne prend pas tout ceci en compte, il n'est pas étonnant que l'on arrive facilement à des incompréhensions, à des frustrations ou à des replis identitaires.

Pour Gilbert Jourberjean, un dialogue authentique suppose une remise en question radicale de soi. Une réciprocité entre le Je et le Tu est requise. Entrer en dialogue exige un esprit d'écoute, d'ouverture attentive et respectueuse. Dans le dialogue interreligieux, on doit dépasser la simple tolérance passive pour déboucher sur l'esprit d'accueil, d'écoute, de partage dans le respect des différences. Celles-ci deviennent enfin le lieu d'enrichissement.

¹¹⁸ G. JOURBERJEAN, *Les enjeux politiques et sociaux de la médiation interreligieuse*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 99-104.

***F. Dialogue interreligieux et médiation : Approche psychosociologique*¹¹⁹**

Si l'on veut arriver à un vrai dialogue interreligieux, on doit éviter à tout prix le déni réciproque de l'autre. Se comporter comme détenteur de la vérité et faire comme si l'autre n'existait pas, ne peut en aucun cas favoriser le dialogue. Le déni de reconnaissance donne souvent lieu à des malentendus. Ce mode d'être détruit la relation.

Le dialogue exige aussi que l'on accepte positivement l'autre, qu'on le reconnaisse dans son existence propre. Cette reconnaissance s'oppose au déni. Dans le dialogue, il y a alternance entre parole et écoute. L'écoute de l'autre est nécessaire et exige une certaine maîtrise de soi.

Ecouter veut dire se garder de juger, d'évaluer. Ceci n'est pas toujours évident ; d'où la nécessité de médiation dans le dialogue interreligieux. Etre médiateur n'est cependant pas une tâche de moindre importance. Cela exige une formation appropriée et des dispositions nécessaires. Le médiateur devrait avoir un savoir-faire et un savoir-être.

***G. Unité de l'Europe et pluralité des identités religieuses, spirituelles et culturelles*¹²⁰**

Joseph Doré est Archevêque émérite de Strasbourg. Il est Docteur en Théologie. Pendant six ans, il a été directeur et professeur au Grand Séminaire de Nantes puis pendant dix ans au Séminaire des Carmes. A partir de 1971, il a été tour à tour professeur à l'Institut Catholique de Paris, doyen et Président de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses de Bruxelles. Il est membre de la Commission de Théologie Internationale depuis 1992 et Consultant du Conseil Pontifical de la Culture et membre de la Commission historique et théologique de préparation du Grand Jubilé de l'An 2000.

L'auteur se demande comment le dialogue interreligieux entre les différents partenaires peut-il servir la cause de l'unité de l'Europe. Cet article donne quelques conditions relatives pour arriver à un dialogue interreligieux, à savoir le respect que l'on doit à l'autre comme autre, l'accueil de l'autre et de son identité, de sa différence par rapport aux autres et le crédit que l'on donne à sa capacité de comprendre et à sa volonté de transparence ; il y a aussi le refus de manipuler l'autre ; le refus de toute duplicité à son endroit. La première condition se résume en ceci : la reconnaissance de l'autre.

¹¹⁹ V. HANSSENS, *Dialogue interreligieux et médiation: approche psychosociologique*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 145-164.

¹²⁰ J. DORE, *Unité de l'Europe et pluralité des identités religieuses, spirituelles et culturelles*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 189-211.

La deuxième condition est de tenir compte de l'authenticité soi. Etre en mesure de savoir qui l'on est. Et cela permet de se différencier des autres. Ce n'est pas par la mise entre parenthèses de sa foi que le dialogue interreligieux adviendra. Aussi tout dialogue suppose un lieu d'échange, un objet de dialogue. Il convient de savoir sur quoi dialoguer. Le terrain du dialogue sera élargi en fonction du partenaire qui est en face de soi.

Il s'avère que le dialogue interreligieux dépend du contexte. Dans celui de l'Europe où il y a d'énormes brassages de populations, le dialogue interreligieux est affronté à la question de l'homme, de l'être-homme, du sens de la condition humaine. Dans ce dialogue, se recherche l'unité humaine. Malgré les divergences, un point commun relie les religions ; c'est la recherche de l'unité de la vision humaine. Si les religions que contient l'Europe accusent des diversités énormes, la vision que chacune a de l'homme, de l'être humain peut les rassembler. La pluralité de religions est à même de contribuer à l'unité de l'Europe.

H. La minorité musulmane en Inde. Tension entre culture, religion et politique¹²¹

Michaël Amaladoss est un Jésuite indien et ancien assistant de la Compagnie de Jésus. Il est docteur en théologie ; il enseigne la théologie à la Faculté Vidyajyoti (Delhi) en Inde. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles sur la théologie chrétienne des religions, le dialogue interreligieux, la spiritualité, l'inculturation et sur les questions de justice sociale.

Dans certaine partie de l'Inde, la diversité religieuse est reconnue, affirmée et se trouve protégée par l'autorité publique. Le rôle des religions sur l'espace public n'est pas de moindre importance. Dans la pratique, il y a des tensions entre hindous et musulmans qui ne cessent d'augmenter. Et ceci rend difficile le dialogue. L'auteur note aussi l'utilisation abusive de la religion à des fins politiques.

L'augmentation de la violence socioreligieuse oblige les gens à se rassembler en ghettos en vue de se défendre et de se protéger. Dans une telle atmosphère, il est bien difficile d'entrer en dialogue. Il s'avère que le dialogue interreligieux dépend aussi du contexte du pays, de la région. En Inde, ces tensions ne peuvent que bloquer, empêcher ou rendre difficile le dialogue entre les adeptes de différentes religions, en l'occurrence les hindous, les bouddhistes, les chrétiens et les musulmans. Les luttes et les tensions

¹²¹ M. AMALADOSS, *La minorité musulmane en Inde. Tension entre culture, religion et politique*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (2003), p. 217-223.

entre ces religions sont parfois planifiées et ont lieu avec l'accord tacite de la classe politique.

Selon l'auteur, la pauvreté, la crise économique accentuent les tensions et les rivalités surtout entre hindous et musulmans. Grâce aux progrès économiques, ces tensions pourraient peut-être être réduites. Un dialogue interreligieux s'avère nécessaire pour permettre l'entente et l'enrichissement mutuel et pour réduire les tensions. Ceci reste une entreprise difficile.

***I. Le Liban entre conflit et dialogue*¹²²**

Abbas El Halabi est membre du Comité National du Dialogue islamo-chrétien (Liban) et représentant de la communauté druze au sein de la commission nationale pour le dialogue islamo-chrétien.

L'auteur souligne que le dialogue intercommunautaire exige la reconnaissance et le respect de l'autre. Respect de particularités de chacun afin de réussir une intégration en harmonie avec l'appartenance communautaire. Reconnaissance du droit de l'autre à la différence. Si l'on veut qu'il y ait stabilité sociale et politique, il faut qu'on reconnaisse et qu'on respecte les spécificités de chacun.

Au Liban, le dialogue n'a pas lieu seulement entre différentes religions, en l'occurrence l'islam et le christianisme ; il se fait aussi entre communautés de différentes confessions (chrétiens de rites orientaux et occidentaux ; musulmans de rites Sunnite, Chiite, Druze et Alawite).

Le Proche-Orient est bouleversé par des confrontations militaires et politiques basées surtout sur des arguments d'ordre idéologique. Mais, il s'agit surtout d'une confrontation de religions. Le Liban illustre en matière de dialogue interreligieux un des dosages intéressants que l'on peut retenir, étudier et améliorer.

L'auteur montre que la justice politique et civile est un élément important pour la garantie de la stabilité dans des pays qui comprennent de nombreux groupes religieux ethniques ou raciaux. Bien souvent, la situation d'instabilité, de guerres et de conflits constitue un frein à un véritable dialogue entre les adeptes de différentes religions. Les lieux et les contextes sont donc déterminants pour une entrée en dialogue et pour sa réussite, pour une coexistence qui soit pacifique.

¹²² A. EL HALABI, *Le Liban entre conflit et dialogue*, dans *Chemins de dialogue*, 21 (200, p. 225-235.

Dans le n°22 (décembre), nous présenterons un article

***Quel dialogue islamo-chrétien au Mali ?*¹²³**

Joseph Stamer est un père missionnaire d'Afrique. Il a fait des études en théologie, en arabe et en islamologie. Il vit au Mali depuis 1962. Il est directeur intérimaire du Centre foi et rencontre ; il gère l'Institut de formation islamo-chrétienne (IFIC) au Mali.

L'auteur pense que le dialogue vrai exige une certaine égalité des partenaires. Lorsqu'on regarde les chiffres des croyants au Mali, force est de constater qu'il y a une inégalité entre musulmans et chrétiens. La religion chrétienne est marginale dans ce pays. Joseph Stamer estime que la convivialité et la tolérance font la richesse de l'islam au Mali. C'est au niveau le plus bas que chrétiens et musulmans expérimentent le dialogue vrai par la collaboration dans les divers chantiers de la construction du pays. Les domaines de collaboration sont la promotion humaine, l'éducation, la santé ou les affaires sociales. Bon nombre de musulmans travaillent dans les œuvres caritatives, éducatives ou sociales qui sont initiées par l'Eglise catholique.

Joseph Stamer fait état de l'existence de petites communautés chrétiennes qui sont immergées dans la majorité musulmane. Elles ont des liens d'amitié avec des musulmans et ne cessent de rendre un service désintéressé en vue de créer un espace de liberté. Ceci permet de créer un espace de reconnaissance pour l'ensemble de la minorité chrétienne au Mali. Il existe aussi des rencontres plus ou moins officielles entre personnalités religieuses pour permettre des échanges sur des questions qui touchent la foi. Toutefois, il n'y a pas une structure permanente qui essaie d'organiser et de stimuler pareilles rencontres.

Il arrive parfois que les pouvoirs publics provoquent des rencontres entre les responsables religieux du christianisme et de l'islam à l'occasion des événements exceptionnels ou des situations cruciales. Ces rencontres ne vont pas loin. Elles se limitent souvent aux échanges de salutations protocolaires ou à des formules de politesse. Ces initiatives viennent souvent du côté catholique et manque de réciprocité du côté musulman.

Pour une bonne partie de la population malienne, la religion chrétienne n'est guère plus qu'un phénomène marginal qui ne la concerne pas : « religion des Blancs » pour les uns, religion de « ceux qui sont dans l'erreur » pour d'autres... Alors quel dialogue peut-

¹²³ J. STAMER, *Quel dialogue islamo-chrétien au Mali ?*, dans *Chemins de dialogue*, 22 (2003), p. 119-129.

il y avoir entre Maliens musulmans et chrétiens ? Du côté des textes officiels, rien ne s'oppose donc à un dialogue entre chrétiens et musulmans (mais la réalité sur terrain est tout autre). Au Mali, les gens ont le souvenir d'une longue cohabitation entre certains foyers musulmans et les adeptes de la religion traditionnelle. Ces populations se côtoient aussi.

Ce qui fait l'originalité de la situation malienne est qu'il y a un dialogue de la vie au quotidien. Chrétiens, musulmans et adeptes de la Religion traditionnelle vivent intimement mêlés. Ils habitent les mêmes espaces, travaillent ou étudient les uns à côté des autres. Il existe des visites réciproques ; ils se partagent les joies et les peines. Il arrive que les membres d'une même famille soient de religions différentes. Cela ne les empêche pas de vivre la solidarité familiale. C'est une expérience enrichissante du dialogue qui se fait dans le respect mutuel et au niveau de la base.

Pour l'auteur, le dialogue islamo-chrétien au Mali est d'abord le fait de la vie de tous les jours, mais une autre forme de dialogue doit nécessairement intervenir pour garantir la convivialité traditionnelle. On pourrait dire que les chrétiens, les musulmans et les adeptes de la religion traditionnelle se rencontrent. Ce qui est déjà important. Mais ce serait intéressant si ces rencontres pouvaient déboucher sur un dialogue interreligieux où les échanges porteraient aussi sur la doctrine ou la spiritualité de chaque religion respective.

2.1.5.4. Les articles de 2004

- *La Rome Pontificale vue par les musulmans*
- *Violence, religion, spiritualité*
- *Le dialogue du christianisme avec les autres traditions religieuses et la doctrine de la Trinité*
- *Le GRIC : Groupe de recherche islamo-chrétien*

Dans le n° 23 (Juillet), nous présenterons trois articles

***A. La Rome Pontificale vue par les musulmans*¹²⁴**

Maurice Borrmans est un père de la Société des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Docteur ès lettres de Paris-Sorbonne, il a vécu vingt ans en Algérie et en Tunisie et a enseigné, pendant longtemps, le droit musulman et l'histoire des relations islamo-chrétiennes au Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica (PISAI) de Rome. Il a été

¹²⁴ M. BORRMANS, *La Rome Pontificale vue par les musulmans*, dans *Chemins de dialogue*, 23 (2004), p. 125-137.

directeur de la revue trilingue « Islamochristiana » et a participé à de nombreux colloques islamo-chrétiens en diverses capitales de la Méditerranée. Il a publié de nombreux ouvrages sur le dialogue islamo-chrétien.

Le dialogue interreligieux se fait ici de manière descendante. Le Saint-Siège s'engage dans les relations diplomatiques qui rendent possible la rencontre des chrétiens avec l'islam. L'auteur note les nombreuses visites des papes Paul VI et Jean-Paul II dans certains pays musulmans et les échanges de vœux avec de nombreux pays arabes avec lesquels le Vatican entretient des relations diplomatiques.

Le nombre toujours grandissant des nonciatures et ambassades dans les pays musulmans montre cet effort de dialogue et d'échanges entre le Vatican et ces pays. Ces relations diplomatiques facilitent la rencontre avec les croyants musulmans. Maurice Borrmans signale aussi les multiples activités et initiatives prises par les Papes Paul VI, Jean-Paul II et le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux afin de créer un cadre où les relations entre les chrétiens et les musulmans deviennent possibles.

Les nombreux responsables musulmans se rencontrent à Rome avec les autorités catholiques pour tenter de traiter certains problèmes et de donner des conférences sur des sujets divers. C'est aussi une façon de vivre le dialogue. Le Souverain Pontife accorde une attention particulière à l'égard des populations musulmanes. Le Saint-Siège essaie à sa manière de pratiquer le dialogue, voire de l'encourager avec les musulmans. Un dialogue aux multiples visages, en dépit des incompréhensions et divergences.

Les nombreux voyages du pape Jean-Paul II en pays musulmans montrent à suffisance le désir de se rencontrer avec les adeptes de l'islam pour rechercher et susciter le dialogue. Un dialogue qui se fait au niveau des chefs spirituels, mais également au niveau de la base. Dans ses contacts, le pape rencontre aussi des populations musulmanes et des Etats islamiques. Tout dialogue interreligieux ou interculturel avec les pays musulmans contient des dimensions politiques et sa réussite dépend en grande partie de situations locales. Le contexte est toujours important et influence souvent le déroulement du dialogue, sa réussite ou son échec.

Dans son effort de dialogue, la Rome pontificale se trouve souvent confrontée à un islam aux nombreux visages et aux expressions contradictoires. La Rome Pontificale devient le lieu du dialogue interreligieux où les musulmans trouvent auprès du pape et de

Vatican, compréhension, réconfort et amitié, nonobstant les difficultés et les divergences énormes.

B. Violence, religion, spiritualité¹²⁵

L'auteur veut montrer que la violence est présente dans la vie de la personne, que l'on soit croyant ou non. Dans le passé, les croyants ont eu à se faire du tort.

Pour qu'il y ait dialogue, chaque tradition religieuse est appelée à ne pas idéaliser son histoire, à ne pas s'enfermer dans une auto-satisfaction ou auto-glorification. Chaque tradition devrait assumer ses responsabilités. A la base de tout dialogue, il faut qu'il y ait le respect de l'Autre, de la Création, de la vie et de sa dynamique.

C. Le dialogue du christianisme avec les autres traditions religieuses et la doctrine de la Trinité¹²⁶

Risto Jukko est un pasteur luthérien finlandais. Il est docteur en théologie. Il voit dans le dialogue interreligieux l'effort à comprendre son interlocuteur, sa foi, sa religion. Pour qu'il y ait dialogue, il faut exclure tout sentiment de supériorité et d'absolutisme à l'égard de l'Autre. L'entrée en dialogue a aussi pour visée d'apprendre quelque chose de l'autre. Toutefois, chacun conserve sa propre foi et sa conviction religieuse spécifique. L'histoire de chacun n'est pas sacrifiée, elle est prise en compte.

Pour l'auteur, la condition préliminaire du dialogue semble être la compréhension de ses propres limites et la capacité de les traverser. Et c'est l'autre qui nous aide à nous découvrir. Il apparaît clairement que le dialogue peut devenir le lieu possible de rapprocher des croyants.

Dans le n°24 (Décembre), nous allons présenter un article

Le GRIC : Groupe de recherche islamo-chrétien¹²⁷

Mohammed Benjelloun-Touimi est agrégé de langue et littérature arabes. Il est membre fondateur du GRIC à Rabat (Maroc). Il est aussi professeur honoraire. Le Groupe dont il est membre fondateur est né à l'initiative des universitaires musulmans et chrétiens. Ils n'ont aucun mandat officiel ou officieux. Ici, le dialogue est amorcé au

¹²⁵ J. LEVRAT, *Violence, religion, spiritualité*, dans *Chemins de dialogue*, 23 (2004), p. 139-149.

¹²⁶ R. JUKKO, *Le dialogue du christianisme avec les autres traditions religieuses et la doctrine de la Trinité*, dans *Chemins de dialogue*, 23 (2004), p. 199-211.

¹²⁷ M. BENJELLOUN-TOUIMI, *Le GRIC : groupe islamo-chrétien*, dans *Chemins de dialogue*, 24 (2004), p. 115-124.

niveau des scientifiques et dans le but de collaborer pour arriver à une connaissance de plus en plus grande de l'autre et de la vérité. Ces universitaires ont été formés aux exigences de la rigueur et de la recherche scientifique. Ils connaissent très bien leur tradition respective et celle des partenaires. Il y a ici une recommandation à rester fidèle à sa propre foi et à s'ouvrir à l'autre. L'objectif poursuivi par le Groupe est de garantir la liberté de la recherche.

Ce que visent ces chercheurs, c'est mettre en lumière les nombreuses convergences entre leurs différentes visions de foi et en même temps valoriser les divergences fondamentales qui pourraient exister entre eux. Leur travail se fait avec un regard critique porté les uns sur les autres. Car on ne se connaît vraiment soi-même qu'en tenant compte du regard de l'autre sur soi. L'auteur souligne la nécessité de reconnaître l'autre dans sa vérité propre, par l'authentique respect du message dont il vit et de la communauté où il s'insère. Le dialogue ne doit pas faire perdre la foi des partenaires ; il les aide à la mieux comprendre. L'autre nous aide à connaître davantage notre religion et à l'approfondir. Le dialogue nous permet aussi de mieux connaître la religion de l'autre. La fidélité à sa foi, à sa religion reste une des conditions préalables pour arriver à dialoguer et pour faire réussir le dialogue.

Ce que le groupe vise, c'est aider leurs communautés respectives à dépasser les blocages à tous les niveaux et à avoir pour souci de répondre aux défis du temps présent. Les membres voulaient rompre avec le dialogue des sourds pour essayer de créer des espaces de rencontre. Les initiatives du groupe ne concernent pas que les chrétiens et les musulmans. Elles sont ouvertes à d'autres religions. Les communautés sont invitées à retourner à la source de leurs traditions pour se ressourcer et à combattre tout esprit d'exclusion, à s'engager dans une vision critique des traditions séculaires. A en croire Henri de La Hougue, la permanence du GRIC montre à suffisance que le dialogue théologique dans la confiance et le respect mutuel entre les musulmans et les chrétiens est aussi bien possible que fécond (H. de La Hougue, 2009, 50).

2.1.5.5. Les articles de 2005

- *Six interrogations pour les juifs et les chrétiens*
- *L'héritage de trois monothéismes et l'avenir de l'Europe*

Dans le n°25 (Juin), nous allons présenter un article

***Six interrogations pour les juifs et les chrétiens*¹²⁸**

Jean-Marie Lustiger fut est un dignitaire de l'Église catholique romaine, archevêque de Paris de 1981 à 2005 ; il fut créé cardinal en 1983 et fut membre de l'Académie française. Il est mort en 2007 à Paris.

L'auteur atteste que le dialogue doit amener le croyant à clarifier sa propre position et celle de l'autre. Et cela suppose que l'on doit veiller au respect mutuel et à l'abandon de tout préjugé. Le dialogue interreligieux consisterait aussi à découvrir en l'autre un autre soi-même, c'est-à-dire un croyant, mais bien entendu différent, dans un espace où chacun serait amené à se connaître soi-même.

Le contexte de la modernité stimule et oblige les Juifs et les Chrétiens à s'engager dans des actions communes pour la cause de l'homme, de sa dignité et de ses droits. Des initiatives communes favorisent le dialogue, les échanges et surtout le service du bien pour l'humanité entière dans divers domaines. Dans des sociétés devenues aujourd'hui pluralistes, les croyants ont le devoir de se rencontrer et de voir comment se mettre ensemble en vue du bien de l'humanité.

Dans le n°26 (Novembre), nous allons présenter un article

***A. L'héritage de trois monothéismes et l'avenir de l'Europe*¹²⁹**

Le dialogue interreligieux dépend de certains milieux et contextes. Et dans le cadre de l'Europe, confrontée à la mondialisation, le dialogue interreligieux entre les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et islam) peut aider l'Europe et surtout servir de valeur exemplaire au service de la communauté mondiale. Un esprit d'entente et une certaine convivialité entre ces religions permettraient de garder les valeurs telles que le sens de l'homme, la paix, la justice.

Le dialogue interreligieux entre les trois religions monothéistes (Judaïsme, Christianisme et Islam) devrait en faire des instances de sagesse. En dépit des divergences doctrinales profondes qui existent entre ces trois traditions religieuses, le dialogue entre elles devient enjeu important. C'est donc la situation de l'Europe confrontée à la

¹²⁸ J.-M. LUSTIGER, *Six interrogations pour les juifs et les chrétiens*, dans *Chemins de dialogue*, 25 (2005), p. 181-194.

¹²⁹ C. GEFFRÉ, *L'héritage de trois monothéismes et l'avenir de l'Europe*, dans *Chemins de dialogue*, 26 (2005), p. 37-65.

mondialisation et au brassage des populations qui commande ce dialogue et le rend indispensable.

2.1.6. Synthèse des articles sélectionnés

Il importe de signaler déjà que les articles que nous avons analysés ont été écrits par des experts, des théologiens de renommée. Nous avons constaté que certains de ces articles épinglent les conditions liées à l'identité des interlocuteurs dans le dialogue interreligieux. Ces articles nous permettent de répondre à la première question que nous avons formulée au début de ce chapitre : Le dialogue interreligieux est-il soumis à un certain nombre de conditions par rapport à l'identité des interlocuteurs ? Cette question est donc relative aux conditions préalables pour qu'il y ait un véritable dialogue interreligieux. Parmi ces conditions, on pourrait citer : le respect de l'autre et de son identité ; la place importante accordée à la différence. Car en dialogue, on ne doit pas mettre en veilleuse les différentes identités, ce qui fait la singularité d'une religion et sa spécificité par rapport aux autres religions. Dans le dialogue, il faut se garder d'avoir peur de confronter sa vision de choses, ses convictions religieuses à celles des autres.

Le fait d'entrer en dialogue ne veut pas dire que les partenaires doivent renoncer à leur foi et aux valeurs que portent leurs religions. Si l'on est ancré de façon profonde dans sa foi, on pourra être en mesure de partager avec conviction quelque chose de sa foi, de s'accepter et d'accepter l'autre partenaire, de l'accueillir. Entrer en dialogue exige de renoncer à se croire au centre du monde, à penser que tout doit se faire selon notre souhait. Une dose d'humilité est importante dans l'entrée en dialogue.

En effet, il y a un double mouvement à effectuer lorsqu'il s'agit du dialogue interreligieux: connaître suffisamment sa propre tradition religieuse et connaître aussi celle de l'autre. Ceci peut déjà faire éviter les malentendus. Une ouverture d'esprit à l'autre peut déjà créer un climat de confiance. Raimond Panikkar va jusqu'à considérer l'ouverture comme l'essence du dialogue (2003, 21). Il n'y a pas de dialogue possible s'il n'y a pas au préalable cette ouverture, cet élan intérieur vers l'autre.

Il semble que le dialogue interreligieux a la chance de réussir si les partenaires savent avoir un esprit critique sur leur propre religion et respectent la religion et la liberté religieuse des autres. Un travail de purification de soi, un rejet des préjugés, des stéréotypes, de peur et de méfiance peuvent déjà aider dans le dialogue, à condition de considérer comme les autres comme des partenaires égaux. Parlant des conditions de

dialogue, Claude Geffré souligne que les préjugés spontanés doivent être dépassés (Geffré, 2006, 17).

Nous partageons ces idées selon lesquelles le dialogue interreligieux doit répondre à un certain nombre de conditions. Toutefois, nous sommes bien conscient que les conditions préalables à un véritable dialogue ne sont pas faciles. Le dialogue semble être une entreprise difficile. Il faut un effort de dépassement pour chaque partenaire qui veut s'engager dans le dialogue. Dans le processus dialogique, la question qui se pose n'est pas d'abord celle de savoir quelle religion est meilleure que les autres, mais de dialoguer en vue de se connaître et de s'enrichir mutuellement.

D'autres articles se rapportaient à la deuxième question : Est-ce que le dialogue interreligieux est exactement identique quel que soit le contexte sociologique dans lequel il se développe ? Il est mis ici en évidence le fait que le dialogue dépend des contextes, des milieux. Il peut être facilité ou bloqué selon que l'on se trouve dans tel contexte, milieu ou dans tel autre. Dans des lieux où la cohabitation entre les croyants de différentes religions ne pose pas problème, les gens auront facilité à dialoguer, à se comprendre, à se respecter.

Il est bien vrai qu'il faut un certain nombre de conditions pour que le dialogue réussisse, mais personne ne doit pas perdre de vue que tout dépend aussi en grande partie du caractère et des dispositions intérieures de ceux qui s'engagent dans le dialogue. Car, ce ne sont pas d'abord des religions qui dialoguent, mais des personnes concrètes ayant leur tempérament et marquées par leurs milieux, leurs contextes de vie, leurs histoires, leurs itinéraires de vie, leurs blessures passées.

C'est dire que la pratique du dialogue n'est pas automatique. Elle est conditionnée par les contextes et les milieux. Ce dialogue est vécu et pratiqué différemment selon que l'on est dans telle ou telle autre partie de l'humanité, dans telle ou telle autre nation ou région. Là où il y a la paix et moins de conflits, les adeptes de différentes religions auront plus de facilité à dialoguer. Tandis que là où il y a la guerre, les tensions, les inégalités, l'instabilité, le dialogue entre communautés deviendra difficile, sinon impossible. Plus il y a des tensions, des rivalités, moindre sera la chance pour que ce dialogue réussisse. Le dialogue interreligieux vécu en Afrique ou en Asie sera, par exemple, différent de celui pratiqué en Europe et en Amérique. Selon Henri de La Hougue, parler de dialogue ne signifie pas la même chose dans un contexte communautaire marqué par des années de

conflits entre chrétiens et musulmans, dans les pays où la présence chrétienne est minoritaire et où l'islam serait majoritaire (H. de La Hougue, 2009, 43).

Malgré les différences évidentes, les divergences et les tensions, certains croyants réussissent à développer une collaboration dans divers domaines de la vie. Cette collaboration peut se traduire par un engagement commun dans la recherche scientifique ou dans l'effort commun à relever les défis que posent la modernité et la mondialisation au monde actuel. Les rivalités traditionnelles devraient être parfois mises de côté pour essayer de sauver l'humanité. Dans certaines régions et dans certains pays, il est fait mention de dialogue de vie ; d'une vie partagée au quotidien avec les adeptes des autres religions.

Nous avons rencontré quelques articles relatifs à la troisième question : Est-ce que le dialogue interreligieux doit plutôt prendre une voie descendante ou ascendante ? Est-ce par la rencontre de la vie ou bien ce sont les autorités qui doivent décider du dialogue ? Nous avons vu que le dialogue interreligieux peut se faire au niveau de la base, c'est-à-dire chez les simples adeptes ou croyants. Ce dialogue peut aussi se faire au niveau des chefs religieux, des experts et des théologiens. Le dialogue empreint donc ces deux voies. Ceci revient à dire qu'il n'est le monopole de personne, même si l'on ne perd pas de vue que le dialogue est fréquent entre les experts, les théologiens et les chefs spirituels. Il est bien possible que les simples personnes puissent aussi entrer en dialogue. Et c'est à ce niveau qu'on parlera souvent de dialogue social où les adeptes de différentes religions se mettent ensemble pour une cause commune.

Nous avons pu constater que le dialogue au niveau de la base ne porte pas sur les échanges théologiques ou doctrinaux. C'est dans la majorité des cas un dialogue de vie, de proximité, de collaboration et de solidarité entre les croyants.

Il y a sans doute des rencontres qui se font entre les adeptes de différentes religions, mais les articles que nous avons lus font davantage écho de rencontres entre chrétiens et musulmans. C'est entre ces deux religions que l'on constate l'effort à dialoguer, à se rencontrer. Ceci ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'articles ou d'écrits qui rendraient compte du dialogue entre d'autres traditions religieuses. Après l'analyse de la revue *Chemins de dialogue*, nous passons à celle de *Spiritus*.

2.2. PRÉSENTATION DE *SPIRITUS*

2.2.1. Bref aperçu historique

Comme nous l'avons fait précédemment avec la revue *Chemins de dialogue*, nous essayerons d'analyser la revue *Spiritus*. Savoir comment et dans quelle circonstance est née cette revue nous paraît important. C'est une façon de situer cette revue dans le temps et dans l'espace et de se demander qui en était l'initiateur et pour quel but l'a-t-on créée. *Spiritus* est un outil commun d'échanges, d'expériences et de recherche missiologique. Cette revue est née et s'est développée à une époque charnière de la mission. A cette époque, on assiste à une grande mutation historique, celle de la décolonisation, de l'accession de nombreux peuples à l'indépendance et de l'inauguration de nouveaux rapports entre colonisés et colonisateurs.

La revue *Spiritus* est une publication en langue française. Elle a été fondée en 1959 en France par les Pères Spiritains. Avec le temps, cette revue sera éditée par neuf sociétés missionnaires, masculines et féminines et aujourd'hui par douze instituts religieux.

Au départ, c'est avec le soutien de la congrégation du Saint-Esprit que la revue *Spiritus* se dit dès ses premiers numéros ouverte à la collaboration ; collaboration avec tous les missionnaires. Cette intention deviendra réalité à partir du numéro 20 de septembre 1964 avec la création d'une association qui regroupe quatre instituts missionnaires de fondation française. Dans le numéro 20, nous lisons ceci : « On ne voit guère comment, sans toucher à la théologie de ces vocations (missionnaires), on pourrait se désintéresser de structures que l'Eglise s'est données précisément pour leur offrir un accueil, une formation et un soutien appropriés »¹³⁰.

2.2.2. La périodicité de la revue et son évolution

La revue *Spiritus* apparaît aujourd'hui quatre fois l'an : en mars, en juin, en septembre et en décembre. Il convient de souligner qu'après une première période qu'on pourrait qualifier d'identification, où la revue donnait l'impression de lier son combat à la promotion et à la défense des sociétés missionnaires considérées institutionnellement, on voit un changement au numéro 30. *Spiritus* continue, bien sûr, d'être la voix des instituts religieux, mais elle donne la parole aux éléments libres et critiques et à tous ceux qui s'interrogent sur les signes des temps. L'accent n'est plus mis seulement sur

¹³⁰ EDITORIAL, *Mission sans missionnaires*, dans *Spiritus*, 20 (1964), p. 228.

l'identification complète, mais surtout sur l'affirmation plus nette d'une autonomie dans la recherche. C'est cette manière de voir et de comprendre la visée de *Spiritus* qui ne cessera de s'affirmer par la suite. Dans le numéro 30 par exemple, se manifestera le souhait de voir *Spiritus* devenir un lieu d'expression non plus seulement pour les Européens, mais également pour les Africains, les Asiatiques et le Sud-américains. Ceci se trouve confirmé par Athanase Bouchard lorsqu'il écrit : « Pour ce qui nous concerne, nous pouvons dire que jamais *Spiritus* ne se reposera, jamais *Spiritus* ne se vantera d'avoir atteint son but, tant que ne s'y exprimeront pas à égalité, dans une même unité de vocation et de charisme, authentiquement, spécifiquement missionnaires, des voix asiatiques, africaines, sud-américaines, aussi bien qu'européennes. Ceux qui ont à cœur, tout au travers du monde, ce programme et cette ambition de *Spiritus*, sont invités à nous aider à atteindre le plus vite possible ce but »¹³¹.

En décembre 1966, quatre instituts féminins s'associent à la gestion et à l'édition de *Spiritus*. C'est un événement qui se veut symbolique. Ainsi la rédaction de la revue peut proclamer avec force son intention de donner de plus en plus la parole aux femmes: « Nous n'ambitionnons que d'aider à une maturation en provoquant une vaste interrogation des femmes missionnaires. Qu'elles-mêmes nous disent ce qu'elles pensent de ce qui est, en premier ressort, l'affaire de leur vie ». On lit à travers ces propos une sorte de décléricalisation de la réflexion sur la mission qui devient laïque.

La réflexion sur la mission n'est plus le seul apanage des missionnaires clercs. Elle devient affaire de tous. C'est ce qui ressort de l'introduction du numéro 40 de février 1970 : « Pour l'avenir qui est devant nous, *Spiritus* entend demeurer un instrument de recherche au service du charisme missionnaire et scruter pour ce faire, les appels que l'Esprit-Saint ne cesse de nous adresser pour un meilleur service de l'Evangile. Moins que jamais, les missionnaires ne peuvent faire l'économie d'une réflexion sur leur vocation, leur engagement, leur style de vie. Plus que jamais, ils ont besoin de discerner quelle est la volonté de Dieu sur eux en cette période de l'histoire et d'aspirer aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie qui édifie l'Eglise et montre les chemins du Seigneur¹³² ».

En outre, le souhait de *Spiritus* est de rester une plate-forme d'études sur la mission, un lieu d'échanges et de dialogue où tous les missionnaires, hommes et femmes, sont instamment invités à faire part de leurs expériences et de leurs recherches pour un soutien

¹³¹ A. BOUCHARD, *Les missionnaires de l'avenir*, dans *Spiritus*, 30 (1967), p. 19.

¹³² EDITORIAL, dans *Spiritus*, 40 (1970), p. 3.

et un progrès mutuels. Ainsi le sous-titre de la revue devient: *recherche et expérience missionnaires*. Le terme "spiritualité", étant ambigu, sera laissé de côté.

2.2.3. Les objectifs de la revue

La revue *Spiritus* a été fondée dans le but d'encourager, de stimuler et de diffuser les réflexions pour soutenir l'action missionnaire, ses exigences spirituelles et sa fécondité pour la sainteté (de) des personnes. Une place importante est accordée à la spiritualité missionnaire. La triple orientation de cette revue est donc son insistance sur l'étude des sources scripturaires et théologiques, sur l'étude des modèles : Jésus, les Apôtres, les missionnaires des différentes époques de l'Eglise et enfin sur la réflexion à partir des situations ou de l'expérience existentielle. Cette revue a aussi comme objectif d'éclairer le chrétien dans son souci de porter témoignage et de vivre sa foi. Elle vient ainsi fortifier son dynamisme. *Spiritus* veut aussi contribuer à la valorisation de la vocation missionnaire. C'est une manière de témoigner de l'Evangile partout dans le monde.

Cette revue a aussi pour mission de contribuer à la mise en place d'une nouvelle méthode missionnaire en vue d'aider les missionnaires dans leur ministère. Le numéro 16 de septembre 1963 le dit clairement : « Si l'on veut d'une part réactiver l'esprit missionnaire des vieilles chrétientés et aider d'autre part les jeunes à sortir de l'état de mission ; si l'on veut de surcroît préparer une relance de l'évangélisation universelle, il est essentiel et urgent de commencer par s'entendre clairement sur la nature et sur l'actualité de la mission¹³³ ».

Cette revue se fait aussi le devoir de mettre en communication les expériences, les interrogations et les découvertes faites au sein de nouvelles églises dans les milieux de première mission.

2.2.4. Analyse de la revue *Spiritus* de 2001-2005

Pour ce qui est de l'analyse de cette revue, nous procédons de la même manière comme nous l'avons fait plus haut avec la revue *Chemins de dialogue*.

¹³³ *Espoirs missionnaires du Concile*, dans *Spiritus*, 16 (1963), p. 228.

2.2.4.1. Les articles de 2002

- *Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain*
- *Le dialogue est notre demeure*
- *Quand un dialogue porte du fruit*
- *Témoigner du dialogue inter-générationnel*
- *Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérité(s) ?*
- *Le « Dialogue » comme mode d'être de l'Eglise en Afrique*
- *La dimension spirituelle du dialogue*
- *Jésus, un être de dialogue*
- *Introduction et importance du dialogue dans la missiologie*

Dans le N°169 (Se convertir au dialogue), nous allons présenter neuf articles

***A. Le Dialogue, structure fondamentale de l'être humain*¹³⁴**

Madame Maryse Laval est formatrice au sein de l'équipe de formateurs au Centre Spirituel du Châtelard et au Centre Manrèse à Clamart (92). Elle anime sessions et retraites et accompagne des personnes en recherche spirituelle.

Selon l'auteure, le dialogue a comme condition la nécessité d'ouverture à l'égard de l'Autre. On s'engage à hauteur d'homme en consentant à ce qui arrivera. Une autre condition indispensable au dialogue est la reconnaissance mutuelle. Ceci n'est pas possible sans une dose d'humilité. Chaque protagoniste devrait se retrouver dans une relation d'égal à égal. Il ne s'agit pas de mettre tout le monde dans le même moule ; il ne s'agit pas non plus d'égalitarisme, car chacun garde sa singularité. Dans l'entrée en dialogue, chacun y trouve sa place en respectant l'autre.

***B. Le dialogue est notre demeure*¹³⁵**

L'Abbé Jean-Yves Baziou est prêtre du diocèse de Quimper. Il est théologien et enseigne à l'Université catholique de Lille. Pour lui, le dialogue appelle l'ouverture à l'autre. Il y a une relation d'échange qui s'établit entre les partenaires. L'accès à l'identité humaine passe par le dialogue. On devient capable de se comprendre et de se définir grâce aux moyens d'expression. L'être humain passe de l'état de nature à celle de la culture grâce au langage. Chacun a besoin de l'autre pour pouvoir s'identifier. Et l'identité et la singularité adviennent par le dialogue avec les autres. C'est dans la rencontre que se fait la communication avec l'autre qui attend reconnaissance dans les échanges. Le dialogue ouvre à autrui. Chacun sort de soi pour rejoindre l'autre. C'est parfois en contact avec l'autre que l'on se retrouve soi-même. Le dialogue transforme les

¹³⁴ M. LAVAL, *Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain*, dans *Spiritus*, 169 (2002), p. 437-447.

¹³⁵ J.-Y. BAZIOU, *Le dialogue est notre demeure*, dans *Spiritus*, 169 (2002), p. 448-457.

partenaires ; mais chacun reste fidèle à sa tradition. Personne ne reste intact après être entré en dialogue avec l'autre. Dialoguer conduit à reconnaître les autres comme des égaux, c'est-à-dire comme ayant une singularité aussi respectable que la sienne. Il n'y a de dialogue possible qu'à la condition de considérer l'autre comme aussi capable que soi de liberté et de vérité.

***C. Quand un dialogue porte du fruit*¹³⁶**

Michel Deneken est Doyen de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université Marc Bloch de Strasbourg et membre du Groupe des Dombes. Pour lui, le dialogue ne peut avoir lieu que si chaque partenaire reconnaît que l'autre est aussi épris de vérité, capable de fidélité à sa tradition, soucieux de son identité et porteur d'une communauté. Autrement dit, chaque partenaire a le devoir de vérité à l'égard de sa tradition religieuse et de celle qu'il rejoint dans le dialogue. Chacun essaie d'intégrer les données de l'autre.

Tout dialogue passe par des avancées spectaculaires, des progressions, des régressions et des surprises. L'auteur parle aussi de dialogue œcuménique. Il ne s'agit pas ici de renoncer aux identités de chaque confession. Ce que l'on cherche, c'est de purifier ces identités de leurs lacunes, de leurs excroissances, unilatéralismes et de leur refus. Dans ce cas, le dialogue œcuménique permet la mise à jour de ce sur quoi repose le socle doctrinal. Le dialogue veut dire faire du temps à soi et à l'autre.

***D. Témoigner du dialogue inter-générationnel*¹³⁷**

Françoise Blaise Kopp est mariée et mère de famille. Elle travaille actuellement à l'Université catholique de Lyon au Centre Interdisciplinaire d'Éthique. Elle est directrice de l'UNIVA (Université Vie Active). Comme psychologue, elle intervient, dans des groupes divers, dans le domaine de la vie relationnelle.

L'auteure parle du dialogue inter-générationnel. Il s'agit d'abord de reconnaître que l'esprit n'a pas d'âge. Chacun a sa place dans la génération. Chaque génération est unique puisque chacune est née à une époque particulière, dans une histoire particulière, et a connu un mode d'éducation particulier.

Pour que se déploie une harmonie entre les générations, les relations doivent, avant tout, être nourries d'un profond respect des personnes, de leur âge, de leur rythme, que ce soit au début ou à la fin de leur vie.

¹³⁶ M. DENEKEN, *Quand un dialogue porte du fruit*, dans *Spiritus*, 169 (2002), p. 465-478.

¹³⁷ F. B. KOPP, *Témoigner du dialogue intergénérationnel*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 479-483.

E. Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérité(s) ?¹³⁸

Joseph Cheriampanatt est un prêtre missionnaire dans le Nord de l'Inde. Il donne des cours dans différents instituts de théologie. Il a obtenu un doctorat en théologie sacramentaire à l'Université catholique de Louvain. Selon lui, le dialogue devient possible et sincère entre les adeptes des autres religions si la foi personnelle ne s'affaiblit pas ou n'est pas mise en veilleuse. L'entrée en dialogue ne veut pas dire renoncement à sa foi. On y reste attaché, mais le dialogue peut aider à découvrir d'autres réalités sur sa propre foi, voire à l'approfondir. Même si l'on entre désarmé en dialogue, on y va avec sa foi, ses convictions propres.

F. Le « Dialogue » comme mode d'être de l'Eglise en Afrique¹³⁹

Augustin Ramazani Bishwende est prêtre du diocèse d'Uvira en République Démocratique du Congo. Il est doctorant en Théologie de l'Université des sciences humaines de Strasbourg et en Sciences sociales des religions à l'École pratique de Hautes Etudes (Sorbonne) en France.

L'auteur se réfère au document 'Ecclesia in Africa' dans lequel les évêques africains montre l'importance du dialogue à l'intérieur de l'Eglise Famille, entre les Eglises avec les autres religions et avec le monde contemporain. Chaque chrétien est appelé à entrer dans un dialogue d'amour. Les évêques pensent que l'esprit de la famille africaine prépare un terrain favorable au dialogue interreligieux. Il y a l'insistance à entrer en dialogue avec l'islam, les religions traditionnelles africaines et les autres religions du monde, car tous sont enfants d'un même Père et membres de la grande famille humaine.

Dans le contexte de l'Afrique, il y a des guerres, des conflits, des tensions entre ethnies, peuples, tribus, clans ; il y a des situations d'injustices, de violence, de haine. Il existe aussi des divergences entre foi chrétienne et cultures africaines. Voilà pourquoi le dialogue s'avère nécessaire. L'auteur se pose la question de savoir s'il est possible de vivre le vrai dialogue en Afrique. Selon lui, l'homme africain a, de par sa tradition, certaines dispositions à vivre le dialogue. Il est un être de relation. Il ne se réalise qu'à travers des réseaux de relations qu'il a tissées dans la société. L'accueil, la solidarité et la fraternité font partie de son quotidien. Une autre disposition est la palabre. Celle-ci

¹³⁸ J. CHERIAMPANATT, *Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérité(s) ?*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 484-493.

¹³⁹ A. RAMAZANI BI BISHWENDE, *Le dialogue comme mode d'être de l'Eglise en Afrique*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 494-505.

occupe une place importante dans la vie de l'Africain. Elle est le lieu de résolution des conflits, de réflexion sur les différentes étapes de la vie de l'Africain.

Ainsi la famille africaine devient le lieu de dialogue, de fraternité, de communion, de solidarité, d'amour. L'Africain trouve dans ces valeurs des prédispositions pour mieux vivre le dialogue. Ce dialogue a lieu non seulement avec le monde visible, mais également avec le monde invisible, en l'occurrence le monde des esprits, des morts, des ancêtres, etc.

***G. La dimension spirituelle du dialogue*¹⁴⁰**

Gérard Chabanon est un prêtre, missionnaire d'Afrique. Il était provincial de sa congrégation en France, et président de l'Association Spiritus au moment où il a écrit cet article. Selon Gérard Chabanon, le dialogue ne peut être possible que s'il y a une ouverture à l'autre, un désir sincère de connaître l'autre et réciproquement. En dialoguant avec son partenaire, l'auteur découvre en l'autre (témoin de Jéhovah) un missionnaire. Le dialogue permet de laisser tomber les préjugés que l'on pourrait avoir sur les autres.

Les échanges permettent d'entrer dans la compréhension de l'expérience des autres, dans leur vie quotidienne et leur vision du monde. Les échanges peuvent porter sur la vie, les expériences humaines et surtout sur la foi. L'auteur pense que le dialogue ouvre des perspectives nouvelles. Il existe des temps de communion spirituelle qui rapprochent les croyants, tels que le partage d'un repas peut déboucher sur le dialogue, sur la rencontre, en dépit de nombreuses divergences théologiques qui séparent les protagonistes.

***H. Jésus, un être de dialogue*¹⁴¹**

Jacques Matthey est pasteur, théologien et exégète. Il est coordinateur du département « Mission et évangélisme » au Conseil Œcuménique des Églises. Jacques Matthey trouve en Jésus un homme qui était en dialogue permanent avec ses contemporains. Il semble faire preuve d'une grande ouverture. Les récits bibliques le confirment. Jésus est présent lors des fêtes. On le voit souvent en dialogue de type théologique ou religieux avec les gens qu'il rencontre.

Jésus a eu de grands entretiens avec divers interlocuteurs, hommes et femmes. Ces entretiens ressemblent à des dialogues authentiques. Dans leur contenu et argumentation, ils visent la conversion et la confession de foi des partenaires de Jésus. Il y a chez lui un

¹⁴⁰ G. CHABANON, *La dimension spirituelle du dialogue*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 506-513.

¹⁴¹ J. MATTHEY, *Jésus, un être de dialogue*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 514-525.

esprit d'ouverture, de dialogue. Mais l'enseignement de Jésus a un but : aider ses interlocuteurs à découvrir la foi et à l'affermir. Jésus ne force et n'oblige personne ; il propose la foi à ses interlocuteurs.

I. Introduction et importance du dialogue dans la missiologie¹⁴²

Maurice Pivot est prêtre de St Sulpice et Professeur de théologie fondamentale. Il est l'auteur de l'ouvrage « Un nouveau souffle pour la mission ». Pour lui, le dialogue ne devient possible que là où chacun prend en compte la parole de l'autre. Ceci suppose le respect que l'on doit à l'autre, à ses convictions. Ce dialogue n'est pas le fruit d'un jour. C'est un long itinéraire qui exige persévérance et conversion mutuelle. Les interpellations réciproques peuvent aider chaque partenaire à approfondir sa relation au mystère, à Dieu.

2.2.4.2. Les articles de 2003

- *Des pierres sur le chemin, perspectives de dialogue interreligieux à partir de scénarios de conflit*
- *La montée du fondamentalisme en Inde*
- *Dialogue interreligieux en Afrique du Sud*
- *Un nouvel exode : sortir de l'arrogance*
- *Lieux parvis et dynamiques d'échanges*

Dans le N°170 (Quand l'autre blesse), nous allons présenter un article

Des pierres sur le chemin, perspectives de dialogue interreligieux à partir de scénarios de conflit¹⁴³ (Paulo Suess)

Paulo Suess est docteur et professeur de missiologie, assesseur théologique du CIMI (Conseil Indigéniste Missionnaire) et Président de l'IAMS (Association Internationale d'Études de la Mission). Il pense que l'entrée en dialogue dépend du contexte dans lequel on se trouve. Il y a des contextes qui peuvent favoriser le dialogue. D'autres par contre le rendent difficile, voire impossible. Dans le contexte des pays latino-américains où l'on distingue entre démocratie raciale et politique, on voit naître des inégalités liées à l'origine ethnique, au milieu social de naissance ; il n'est pas étonnant que ce dialogue paraisse difficile. La couleur de la peau joue un grand rôle dans la place que l'on pourra occuper dans la société. Et les inégalités entre les Indiens, les Noirs et les Blancs constituent des obstacles aux rencontres vraies. Là où les frontières

¹⁴² M. PIVOT, *Introduction et importance du dialogue dans la missiologie*, dans *Spiritus*, 169 (2002), 526-537.

¹⁴³ P. SUESS, *Des pierres sur le chemin, perspectives de dialogue interreligieux à partir de scénarios de conflit*, dans *Spiritus*, 170 (2003), 79-94.

ethnoculturelles et religieuses sont érigées, il y a moins de place pour le dialogue et moins de chance que celui-ci réussisse. L'exclusion et la non-reconnaissance des autres sont des écueils pour un dialogue véritable.

Dans le dialogue interreligieux, chacun n'est pas obligé de sacrifier ses raisons au profit des raisons d'une autre religion. Chaque partenaire n'entre pas d'abord au dialogue pour renoncer à sa propre expérience spirituelle, à sa tradition religieuse. Et ce dialogue devrait se passer dans une ambiance réciproque, dans la tolérance. Le dialogue peut beaucoup instruire, mais l'on n'y va pas d'abord pour convertir l'autre ou pour se laisser convertir. Le dialogue devient possible si les gens vivent dans des conditions de vie où il existe une symétrie socioculturelle. Là où les injustices, la discrimination, la marginalisation et les inégalités apparaissent de manière criante, il devient difficile, voire impossible de dialoguer.

Dans le N°171 (La Tentation fondamentaliste), nous présenterons un article :

***La montée du fondamentalisme en Inde*¹⁴⁴**

Antony Samy Savarimuthu est un prêtre du diocèse de Palayamkottai, au Tamil Nadu en Inde. Il est docteur en droit canonique, recteur du grand séminaire interdiocésain pour les six diocèses du Sud Tamil Nadu et professeur invité à la faculté de droit canonique de Bangalore. Pour lui, le dialogue interreligieux dépend des contextes. Le pluralisme religieux est perceptible dans la société indienne. Il y a de grandes religions mondiales qui sont nées sur le sol indien. On pourrait citer en l'occurrence l'hindouisme, le bouddhisme, le sikhisme, le jaïnisme. Le judaïsme, le christianisme et l'islam y sont présents.

Dans un pays comme l'Inde, il n'est pas toujours facile de faire l'expérience du dialogue interreligieux. La mobilisation se fait parfois au nom de l'hindouisme. Ce qui fait que toutes les différences doivent être masquées. Les chrétiens et musulmans sont parfois considérés comme ennemis et étrangers. Dans une telle situation, il devient donc difficile d'arriver à un dialogue vrai entre les religions. Si toutes les religions existantes sont mises sous le même chapeau de l'hindouisme, le dialogue ne peut que s'avérer difficile. Une telle posture méconnaît la place, le rôle et la pertinence des autres religions. Et rien d'étonnant que cela conduise parfois à une sorte de fondamentalisme.

¹⁴⁴ A. S. SAVARIMUTHU, *La montée du fondamentalisme en Inde*, dans *Spiritus*, 171 (2003), 206-217.

L'auteur note que l'Inde a réellement été un pays de différentes religions. Elle a toujours respecté cette diversité en offrant à chaque tradition religieuse le temps et l'espace en vue de l'épanouissement de leurs doctrines et pratiques. Mais depuis un certain temps, le fondamentalisme hindou tend à se développer et à affirmer sa suprématie par rapport aux autres religions. Les chrétiens et musulmans sont parfois objets de représailles de la part des hindous. Ce fondamentalisme hindou est loin d'être seulement un problème religieux. Il est également un problème humain ; il méconnaît la dignité de certaines personnes.

Dans le N°172 (L'Esprit en liberté), nous allons présenter un article :

***Dialogue interreligieux en Afrique du Sud*¹⁴⁵**

Didier Lemaire, originaire d'Orléans, est prêtre et missionnaire d'Afrique. Il a été en mission au Malawi de 1969 à 1987, puis en Afrique du Sud, particulièrement à Soweto. Avec une équipe de Pères Blancs, il est responsable pastoral d'Orange Farm, ville champignon-bidonville au sud de Johannesburg.

L'auteur parle de rencontres interreligieuses en Afrique du Sud sous l'Apartheid. Ces rencontres réunissaient les adeptes de différentes religions, entre autres les chrétiens, les musulmans, les juifs, les hindous, les bouddhistes. Leurs activités étaient centrées sur deux axes principaux. Le premier reposait sur le partage et le témoignage de l'expérience religieuse. L'autre axe se rapportait à la paix et au rôle que devaient jouer ces religions dans les luttes anti-Apartheid, sur le futur Etat qui devrait être fondé sur le droit et la justice. C'est le contexte de l'Apartheid qui commande et justifie cet engagement au dialogue.

Des conférences ont été organisées sur divers sujets comme la liberté de conscience, la liberté de culte, l'éducation religieuse, le droit à l'information,... Une déclaration sur les droits et devoirs des religions fut adoptée et transmise à la commission de révision de la Constitution. Certains événements comme l'assassinat d'un jeune catholique, ont souvent réuni évêques, pasteurs, imams, rabbins, hindous pour prendre la parole et faire une prière. Le deuil était devenu celui de tous les croyants. Les différents croyants se sont engagés dans des actions de protestation contre l'Apartheid et en faveur du dialogue interreligieux. Cet enthousiasme pour le Dialogue interreligieux a sensiblement diminué

¹⁴⁵ D. LEMAIRE, *Dialogue interreligieux en Afrique du Sud*, dans *Spiritus*, 173 (2003), p. 291-296.

lorsqu'on a assisté à une nouvelle Afrique du Sud. Comme on peut le constater, le contexte du pays favorise ou non l'engagement pour le dialogue interreligieux.

Dans le N°173 (Mission sur les parvis), nous allons présenter deux articles :

***A. Un nouvel exode : sortir de l'arrogance*¹⁴⁶**

Paul Bony est prêtre de Saint Sulpice, et professeur à l'I.S.T.R. de Marseille. Il est spécialisé en exégèse biblique. Il intervient aussi dans des séminaires africains (Tchad, Bénin). Il a des liens d'accompagnement et de formation en Mission Ouvrière.

Selon lui, un obstacle majeur à l'accueil des partenaires se nomme « arrogance ». L'arrogance sous ses différentes formes. Il s'agit de l'arrogance du croyant devant Dieu et devant son partenaire. L'arrogance des contestataires prend ici la figure de l'outrecuidance : elle oublie Celui qui seul est le maître du jeu : Dieu. L'attachement à sa voie propre constitue un obstacle au dialogue interreligieux. Dans le cadre des juifs, ce qui provoque leur refus de l'Évangile c'est justement l'attachement à leur voie propre considérée comme la figure définitive du dessein de Dieu. Et c'est souvent le maintien de la différence, et même de la barrière, qui sépare Israël des autres Nations. La grande tentation est de croire que l'on possède la Vérité, pas les autres.

***B. Lieux parvis et dynamiques d'échanges*¹⁴⁷**

Maurice Pivot développe l'idée de dialogue et de solidarité. C'est dans cette double ligne du dialogue et de la solidarité que se fait un travail d'apprentissage d'une sortie de soi, d'un décentrement qui permettent au « souci de soi » et à la « sollicitude pour autrui » d'avancer ensemble. Pas de dialogue sans solidarité effective qui fonde la vérité du dialogue ; pas de solidarité sans dialogue, qui seul peut arracher la solidarité à une dérive de dépendance et de domination de celui qui sait ce qui est bien pour l'autre.

La « rencontre des peuples » en dialogue ne vise pas leur conversion, entendue comme changement d'appartenance religieuse, mais la promotion d'une communion de croyants qui se veulent libres et égaux. En dialoguant de multiples manières, les divers croyants font croître la vie, la communion, l'harmonie dans une humanité qui cherche un mode de vie de plus en plus global. Les religions sont mises au défi d'apporter leur part de profondeur spirituelle aux mouvements qui marquent l'humanité d'aujourd'hui. Comme le sabbat, c'est pour la vie des humains que les religions sont faites.

¹⁴⁶ P. BONY, *Un nouvel exode : sortir de l'arrogance*, dans *Spiritus*, 173 (2003), p. 449-458.

¹⁴⁷ M. PIVOT, *Lieux parvis et dynamiques d'échanges*, dans *Spiritus*, 173 (2003), 459-466.

Le dialogue entre les religions et leur collaboration sont donc un impératif pour la réalisation du projet de Dieu. Chrétiens et non-chrétiens sont envoyés les uns vers les autres à œuvrer pour leur commune croissance et leur enrichissement.

2.2.4.4. Les articles de 2004

- *Dialogue interreligieux et représentations de Dieu*
- *Le dialogue islamo-chrétien : un défi*
- *Dans un monde pluraliste, être disciple de Jésus. L'originalité du vécu chrétien dans le temps*
- *Le religieux dans la vie au Japon*

Dans le N°174 (Figures de Dieu et Mission), nous allons présenter deux articles :

***A. Dialogue interreligieux et représentations de Dieu*¹⁴⁸**

Marie Hélène Robert est Sœur Missionnaire de Notre Dame des Apôtres. Au moment où elle a écrit cet article, elle était professeur de Français, elle poursuivait des études à l'Institut Catholique de Lyon en vue d'un doctorat en théologie. Son travail de maîtrise a été publié chez Profac sous le titre : Révélation du Royaume et actualité de la Mission.

Son point de vue est que le dialogue n'est possible que si les partenaires savent transformer leurs schémas sur Dieu. Dieu n'est pas l'apanage d'une seule religion, d'une poignée de personnes. L'auteur montre qu'aucun fondamentaliste convaincu d'une religion ne souhaiterait entrer en dialogue avec les croyants d'autres religions si ce dialogue doit remettre en question ou transformer sa vision de Dieu qu'il a héritée d'une tradition sûre, éprouvée par le temps.

Selon l'auteure, nos représentations de Dieu sont faussées dès lors que nos représentations de l'autre n'évoluent pas dans le sens d'un amour de plus en plus universel, qui suppose donc dialogue, respect, bienveillance. Le dialogue interreligieux devient ainsi l'appel à un « chemin de modification de nos représentations de Dieu dans le sens de croissance, d'approfondissement. Et c'est la rencontre de l'autre qui permet cela.

L'auteure évoque ici un certain type de dialogue qui soit fondé sur la reconnaissance de l'autre comme porteur de richesses insoupçonnées. Souvent, les pratiques de nos rencontres sont tributaires de l'image que nous avons de l'autre, du fait

¹⁴⁸ M. H. ROBERT, *Dialogue interreligieux et représentations de Dieu*, dans *Spiritus*, 174 (2004), p. 81-95.

de ce lien entre représentation de Dieu et représentation de l'autre. C'est lorsque je reconnais en l'autre une part de moi-même, de ma propre quête, de ma tradition religieuse, que je peux entrer en dialogue avec lui.

Ainsi, dit l'auteure, j'acquies une profondeur qui transforme de fait mes représentations de Dieu. En d'autres termes, le dialogue n'est pas seulement dialogue avec l'autre, mais l'autre représente quelque chose qui existe en moi. De telle sorte que le dialogue avec l'autre est en même temps dialogue entre des éléments qui existent en moi-même. »

Ma tradition peut s'enrichir, et partant transformer mon regard au contact de l'autre dans un mouvement qui me renvoie paradoxalement à moi-même. Le risque de la rencontre de l'autre me donne alors d'appriivoiser en moi cette part d'inconnu, d'altérité, de mystère, qui est peut-être la plus profonde représentation de Dieu. Ce qui unit les religions, la foi, est aussi ce qui les différencie dans leur identité propre ; il me faut dépasser les représentations faussées que je porte sur mes conceptions et sur celles de l'autre.

Le dialogue interreligieux est ce lieu le plus propice à un renouvellement de la réflexion théologique, dont le fruit comme le gage sont un déplacement de nos représentations de Dieu. Puisque les religions offrent des représentations de Dieu différenciées, le fait que certains de leurs adeptes entrent en dialogue met en rapport leurs représentations et par là peut les modifier. Les religions, si elles acceptent cette interaction, ne sont plus alors des systèmes plus ou moins élaborés qui traduisent ce qu'ils auront perçu, compris, reçu de Dieu, mais de véritables chemins, dynamiques, de représentations. Ce qui est une chance pour chaque religion, et pour chaque croyant. Pour faire bref, le dialogue interreligieux permet une évolution possible de représentation de Dieu.

B. Le dialogue islamo-chrétien : un défi¹⁴⁹

Dominique Deville est une religieuse NDA, Maradi (Niger). Selon elle, une des conditions pour qu'il y ait un véritable dialogue interreligieux, c'est d'éviter l'ignorance de l'autre, de sa religion. Si l'on persiste dans l'ignorance, il y a risque de se faire de fausses idées sur l'autre, d'imaginer des choses négatives ou positives sur sa pensée. La peur et l'ignorance sont deux écueils à éviter.

¹⁴⁹ D. DEVILLE, *Le dialogue islamo-chrétien : un défi*, dans *Spiritus*, 174 (2004), 131-134.

Des cercles de réflexions seraient un endroit idéal où l'on apprendrait à mieux comprendre, connaître l'autre et sa religion et arriver ainsi à un respect mutuel. Il convient de noter aussi que le dialogue interreligieux peut se faire à deux niveaux : au niveau de simples croyants et au niveau des chefs religieux de la ville. C'est intéressant de voir les évêques du Niger envoyer des paroles chrétiennes aux musulmans à la fin du mois de Ramadan. Il est aussi signalé que pour une première fois, les imams de l'Association islamique auraient envoyé leurs vœux à l'occasion de Noël aux chrétiens pour montrer leur sympathie.

Dans le pays comme le Niger, majoritairement musulman, les chrétiens sont parfois l'objet de discrimination. Ils vivent souvent dans la peur parce qu'ils sont incapables d'expliquer ce qu'ils croient. Ils ont également peur d'être l'objet de ségrégation parce qu'ils sont minoritaires. Il n'est pas facile pour les chrétiens de tenir bon dans leur foi.

L'absence des « cercles de réflexion » et de partage entre chrétiens et musulmans à différents niveaux, fait défaut. Et pourtant cela aiderait à mieux comprendre la religion de l'autre pour arriver ainsi à se respecter mutuellement. Cela aiderait aussi à vaincre la peur. Le dialogue permet une meilleure compréhension des religions

Dans le N°175 (Questions de temps), nous présenterons un article :

***Dans un monde pluraliste, être disciple de Jésus. L'originalité du vécu chrétien dans le temps*¹⁵⁰**

Gilles Couvreur est prêtre et théologien de la Mission de France. Il a passé la plus grande partie de sa vie dans les banlieues, comme prêtre ouvrier ou en paroisse. Il fait partie des équipes de réflexions de la Mission de France.

L'auteur parle de la diversité culturelle et religieuse dans certaines banlieues de la France. On assiste à un brassage de populations venant de diverses origines. Malgré leurs différences, ces populations se côtoient. C'est une pluralité culturelle et religieuse. Gilles Couvreur pense que l'on ne devrait pas toujours considérer la différence comme source de violence ou obstacle à un vivre ensemble. La différence pourrait aussi être perçue positivement comme source d'enrichissement mutuel.

Dans ces banlieues, se côtoient les différentes religions. Celles-ci et leurs pratiques semblent devenir des objets interchangeables. Les religions semblent faire partie de

¹⁵⁰ G. COUVREUR, *Dans un monde pluraliste, être disciple de Jésus. L'originalité du vécu chrétien dans le temps*, dans *Spiritus*, 175 (2004), p. 200-210.

marchandises. On les utilise au moment opportun et selon le goût de chacun. Les gens pratiquent une sorte de syncrétisme, de ratatouille interreligieuse.

Le fait d'habiter dans un monde pluraliste invite les croyants à adopter une double démarche dans la rencontre de l'autre. L'effort à faire devrait d'une part consister chercher à connaître l'autre tel qu'il est et non pas tel nous l'imaginerions ou souhaiterions qu'il soit. Et d'autre part, accepter son hospitalité et le découvrir tel qu'il se comprend lui-même.

Dans le N°176 (Radicalité évangélique et dynamique missionnaire), nous présenterons un article :

***Le religieux dans la vie au Japon*¹⁵¹**

Emi Mase Hasegawa est Research Instructor à l'Université CISMOR Doshisha, au Japon. Disons-le, le Japon est une société multiculturelle et multireligieuse. Cependant, la religion y joue un rôle mineur dans la sphère publique. Elle est une affaire privée. En parlant de la vie moderne, Raimond Panikkar note dans le même sens que la religion se voit exclue non seulement de l'école, mais aussi du bureau, du parlement, de la place du marché ; bref, de la vie publique (2003, 14). Le gouvernement japonais garde la neutralité. Il n'intervient pas dans l'observance religieuse ; par contre, il protège le droit de pratiquer sa foi religieuse. Le shintoïsme est considéré comme la religions la plus ancrée dans la culture japonaise.

Les différentes religions comme le Bouddhisme, le Taoïsme, le Confucianisme, et le Christianisme s'y greffent et cohabitent sous forme de petites branches qui perfectionnent la forme d'un arbre bonsaï dont le tronc est le shintoïsme. A cause de la cohabitation, les gens arrivent facilement à faire la synthèse des différentes religions. La plupart de Japonais ne voient pas d'inconvénient à assister aux fêtes shintoïstes, chrétiennes ou bouddhistes dans leur vie quotidienne. Ils fréquentent les lieux de pèlerinage, les temples, les églises, et n'hésitent pas à y rendre un culte d'adoration.

Cette façon de considérer la diversité de la vie religieuse préserve une pleine harmonie. L'harmonie de la diversité joue un rôle important dans la situation religio-culturelle japonaise depuis des milliers d'années. On comprend que le contexte d'un pays, d'une région, d'une contrée joue un rôle important dans le dialogue interreligieux, dans l'usage que l'on fait des religions en place. Pour montrer comment le religieux s'articule

¹⁵¹ E. MASE HASEGAWA, *Le religieux dans la vie au Japon*, dans *Spiritus*, 176 (2004), p. 403-408.

dans la vie japonaise, on dit souvent qu' « un Japonais naît shintoïste, il est chrétien quand il se marie, mais il meurt bouddhiste.

Le pluralisme religieux au Japon n'est pas seulement une théorie, mais il est vécu tous les jours dans le respect des autres croyances. Pour les Japonais, les multiples affiliations religieuses sont de nombreuses voies différentes que l'on peut suivre. Dans le contexte du christianisme ou de l'islam, on ne saurait tolérer de telles affiliations qui seraient sans doute taxées de vagabondage spirituel. Il semble que la vie religieuse au Japon est caractérisée par une symbiose de plusieurs religions. La plupart de Japonais sont en même temps bouddhistes et shintoïstes. Le pluralisme religieux est non seulement préservé, mais également respecté. Les Shintos, les Bouddhistes et les Chrétiens apprécient mutuellement leur sentiment religieux.

2.2.4.5. L'article de 2005

- *Bien faire et laisser dire*

Dans le N°178 (Les raisons de la colère), nous allons présenter un article :

Bien faire et laisser dire¹⁵²

Le Père Jòzef Glinka est membre de la Société du Verbe Divin et professeur émérite à l'université Airlangga à Sourabaya en Indonésie. Dans ce pays, la constitution garantit à chaque citoyen la liberté de confession et de pratique religieuse. Les religions reconnues officiellement sont l'islam, le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme. Il existe aussi des citoyens qui confessent le confucianisme, les religions tribales, autrefois appelées « religions païennes ». En Indonésie, il existe essentiellement deux courants d'islam : l'islam réformé, connu sous le nom de Muhammadiyah, et l'islam traditionnel appelé Nahdlatul Ulama (NU). La majorité d'Indonésiens adhèrent à ce dernier. L'islam Muhammadiyah n'est pas tolérant. Il est antichrétien et combat le christianisme. Les non-musulmans sont souvent discriminés ; on leur refuse même l'accès aux postes d'employé de l'Etat, la non-promotion des enseignants et des professeurs chrétiens. Les étudiants non-musulmans sont aussi discriminés lors des examens.

L'auteur a lui-même été objet de discrimination parce qu'étant missionnaire et professeur catholique. Il a été menacé d'expulsion et d'exclusion de l'université d'Etat à cause de sa profession religieuse. Un tel contexte rend difficile le dialogue entre les

¹⁵² J. GLINKA, *Bien faire et laisser dire*, dans *Spiritus*, 178 (2005), p. 16-20.

religions et prive aux autres la liberté de confesser leur foi dans leurs religions respectives.

2.2.5. Synthèse des articles sélectionnés de la revue *Spiritus*

Quelques articles de cette revue se rapportent à la première question. Il y a un certain nombre de conditions liées à l'identité des interlocuteurs. Chacun ne va pas au dialogue pour sacrifier ou renoncer aux raisons qui sont au fondement de sa religion pour en épouser d'autres. En entrant en dialogue, chaque partenaire porte avec soi sa religion, ses convictions. La mise en veilleuse de sa foi, de ses convictions religieuses risquerait de ne pas donner de chance à un dialogue véritable. Voilà pourquoi chaque partenaire est appelé à rester fidèle à sa foi. Chacun doit être accepté avec ses convictions ; d'où l'esprit de tolérance qu'il faudra cultiver pour réussir le dialogue interreligieux. Un minimum de respect mutuel doit être requis.

Pour notre part, nous pensons que le dialogue ne peut être possible que si l'on essaie de ne pas tomber dans l'ignorance de l'autre et de sa religion. La connaissance de l'autre et de sa tradition religieuse épargne une vision erronée, et empêche d'imaginer au préalable des choses qui seraient positives ou négatives chez l'autre partenaire. Le discours sur les conditions du dialogue est beau et encourageant ; cependant il n'est pas du tout facile de se défaire des préjugés que chacun pourrait avoir sur les autres. L'entrée en dialogue ne change pas totalement l'individu. Celui-ci entre en dialogue avec toute sa personne, avec tout ce qu'il est.

Il ressort qu'il y a des différences entre les religions. Elles ne doivent pas être effacées, dissimilées. Chaque croyant porte les richesses propres de sa religion. Selon Claude Geffré, le respect de l'autre dans sa différence est la première condition de dialogue (Geffré, 2006, 17). Sans ce respect, il devient difficile de dialoguer.

En outre, le dialogue peut réussir ou avoir lieu si les partenaires se sentent égaux. Si personne ne se montre supérieur à l'autre partenaire. Mais une question mérite d'être posée. De quelle égalité s'agit-il ici ? Comment peut-on mesurer cette égalité ? Et jusqu'où va-t-elle ? Le fait d'être de religions différentes, d'avoir un parcours différent, un niveau de connaissance ou de formation différente pose déjà un problème à la soi-disant égalité. Il peut arriver qu'un partenaire s'estime consciemment ou inconsciemment supérieur ou inférieur à un autre partenaire. Il est facile d'évoquer l'égalité comme faisant partie des conditions d'un dialogue vrai, mais la question de son évaluation et de son

appréciation demeure. Toutefois, ces questions n'empêchent pas les interlocuteurs à se dépasser pour arriver à dialoguer. Un effort est demandé aux partenaires en dialogue de transformer leurs représentations de Dieu, de l'Absolu, de ne pas rester avec des idées figées dans leur compréhension de Dieu. Il faut noter que Dieu est au-delà de ce que l'homme peut en dire. L'idée que chacun se fait de Dieu n'est pas nécessairement meilleure que celle des autres. Les représentations, les idées fondamentalistes sont souvent de nature à bloquer le dialogue ou à le rendre difficile, voire impossible. Voilà pourquoi le juste milieu devrait être trouvé entre fondamentalisme et pluralisme pour que personne ne tombe dans les excès. Chaque partenaire doit avoir à l'esprit que la religion de l'autre peut aussi renfermer des richesses énormes. Non seulement ma tradition religieuse porte des valeurs, mais peut-être celle des autres.

Le contexte dans lequel les partenaires du dialogue se trouvent joue aussi un rôle important dans la pratique du dialogue interreligieux. Nous avons trouvé des articles qui abordent cette question. Comme nous l'avons dit précédemment, le contexte peut soit favoriser le dialogue, soit le bloquer ou l'empêcher, en dépit de la bonne volonté que les partenaires peuvent avoir. Il y a des régions, des pays où ce dialogue peut paraître possible. D'autres, par contre, auraient de la peine à voir naître le dialogue à cause des situations d'injustices, d'inégalités, d'intolérance et des problèmes ethnoculturels que les populations vivent. L'exclusion des autres et leur non-reconnaissance sont des obstacles réels au dialogue interreligieux. Les problèmes sociétaux ont également des impacts sur le religieux, et donc sur le dialogue interreligieux.

Là où la liberté religieuse est acquise, et que la religion est une affaire privée, le dialogue peut devenir possible. C'est souvent dans un tel contexte que le syncrétisme est le plus fréquent. Dans un tel cas, les croyants ont souvent tendance à faire la synthèse des religions, c'est-à-dire chacun va puiser dans les religions existantes ce dont il a besoin. La religion devient une sorte de marchandise à la portée de tous. Chacun s'en sert selon son goût. Par contre, là où une religion est majoritaire et n'accepte pas la liberté religieuse, les rivalités élisent domicile. Les fondamentalistes ne tardent pas à émerger et à exclure ceux et celles qui ne partagent pas leur religion ou croyance.

Le dialogue interreligieux ou le contact avec les adeptes de différentes religions peut emprunter aussi bien la voie ascendante que descendante. Ceci veut dire qu'il y a possibilité de dialogue autant chez les simples croyants que chez leurs représentants. Le dialogue, s'il a lieu, peut se jouer à deux niveaux : ascendant et descendant. Ces deux

niveaux ne s'excluent pas. C'est soit par et à partir de la rencontre de vie, soit par les échanges théologiques ou doctrinaux que le dialogue est amorcé.

2.3. QUELQUES PERSPECTIVES QUI SE DÉGAGENT DES DEUX REVUES

Il convient de noter que ces articles de *Chemins de dialogue* et de *Spiritus*, allant de 2001 à 2005, ne reviennent plus de façon générale sur les remous et les polémiques suscités par le Document *Dominus Iesus*. Le débat sur le pluralisme religieux n'y est pas présent de façon explicite. Toutefois, personne n'ignore que l'Eglise n'a pas changé sa position sur la place que Jésus Christ occupe dans l'économie du salut.

Notons que le pluralisme religieux semble être devenu une évidence. La question de savoir si toutes les religions se valent ou bien laquelle d'entre elles a prééminence sur les autres ne revient pas dans les articles analysés. Mais cela ne veut pas pour autant dire que le débat sur cette question est clos, révolu ou ne se pose plus.

La plupart de réflexions sont plus orientées vers les conditions qui favorisent le dialogue interreligieux et qui sont aussi liées à l'identité des partenaires. Cette idée se retrouve dans les deux revues.

En outre, le regard ne semble plus être fixé sur les querelles d'autrefois entre les religions. L'accent paraîtrait être plutôt mis sur le rôle que les religions ont à jouer dans le monde contemporain. Elles demeurent cette conscience qui rappelle aux hommes et au politique certaines valeurs à ne pas bafouer. Les sociétés contemporaines ont besoin d'une certaine éthique pour ne pas aller à la dérive. Il y a des initiatives communes qui sont prises dans certains endroits par les croyants de différentes religions pour construire un monde paisible, pour favoriser une bonne cohabitation.

Même si certains articles des deux revues tentent de répondre aux trois questions principales autour desquelles ont porté nos réflexions, force est de constater qu'il y a une nette différence entre les deux revues. Ce qui a été dit au niveau de leurs objectifs respectifs se reflète dans le choix et la publication des articles. *Chemins de dialogue* aborde de manière plus abondante et plus large la problématique du dialogue interreligieux en citant des exemples concrets de dialogue, plus particulièrement entre chrétiens et musulmans. La grande majorité d'articles traitent de ce thème de dialogue. D'ailleurs le titre même de la revue en dit beaucoup.

Tandis que *Spiritus* a une orientation plus missionnaire et sélectionne davantage les articles ayant trait à la mission, à la missiologie et à la spiritualité missionnaire. Mais la mission ne se fait pas en vase clos. Sur son chemin, la mission est impérativement confrontée au problème et à la question du dialogue interreligieux. Nous avons trouvé des articles ayant trait au dialogue et répondant à aux questions qui ont orienté ce deuxième chapitre.

La question relative aux conditions du dialogue interreligieux quant à l'identité des partenaires trouve beaucoup de réponses dans les deux revues. Mais la mise en pratique de ce dialogue dans la quotidienneté de la vie n'est pas toujours évidente. Quelques exemples ont été donnés dans certains articles de *Chemins de dialogue* et moins dans *Spiritus*. Dans cette revue, les contextes de certains pays bloquent le dialogue ou les initiatives pour le dialogue interreligieux. Et la conclusion à laquelle nous sommes arrivé est que là où émerge un certain fondamentalisme, il y a moins de chance que le dialogue ait des assises. Au lieu du dialogue, c'est plutôt l'exclusion qui s'ensuit.

La nécessité du dialogue interreligieux est ressentie partout et chez beaucoup de gens. Il y a quelques initiatives qui sont prises et des efforts qui sont déployés par certains croyants pour se rencontrer et dialoguer ; pour travailler dans la collaboration, lutter pour une cause commune dans différents domaines. L'objectif étant de sauver l'humanité. Certaines amitiés et certains rapprochements naissent grâce au dialogue. Le dialogue est indispensable dans la vie de l'homme. Comme le dit Raimond Panikkar, l'homme ne peut accéder à sa pleine humanité sans dialogue, sans une vie dialogique (2003, 12). Mais ce dialogue reste tout de même une entreprise pas facile. Il n'est pas toujours et partout une préoccupation pour la grande majorité de gens.

Nous vivons aujourd'hui dans un monde aux multiples tendances religieuses, identités et origines. Pour qu'il y ait harmonie et paix, et pour que la diversité soit mise à profit et devienne une grande richesse pour l'humanité, il faudra que des peuples, des personnes, des croyants et des tendances philosophiques dialoguent. Et il n'y a aujourd'hui aucune tradition religieuse qui peut se dire puissante pour remplir seule la mission qui est la sienne dans la société (Raimond Panikkar, 2003, 16), qui peut se suffire elle-même. Les uns ont besoin des autres. Ce rêve ne peut devenir possible que par le dialogue.

Par ailleurs, lorsqu'on prend connaissance de la somme des conditions et préalables au dialogue, on peut se demander s'il est vraiment possible d'arriver à un véritable dialogue interreligieux. C'est possible, avons-nous pu l'observer en parcourant les articles, mais rien n'est donné à l'avance. Le dialogue reste un chemin. Ce chemin peut être emprunté de deux manières : par le dialogue intellectuel, théologique, spirituel,... et par les échanges, les rencontres et contacts quotidien, par la pratique, par les relations de voisinage et de proximité. Autrement dit, le dialogue intellectuel, spirituel, théologique et doctrinal devrait être aussi traduit en actes. Il faudra une praxis du dialogue pour que la connaissance intellectuelle ne reste pas à un niveau purement abstrait. Chaque niveau du dialogue est appelé à y contribuer. Toutefois, l'urgence de l'action, de la praxis ne peut pas faire oublier l'importance d'autres aspects du dialogue (Raimond Panikkar, 2003, 18). Ceci fera l'objet du troisième chapitre.

CHAPITRE 3 : LA NECESSAIRE ARTICULATION ENTRE LA DIMENSION THÉORIQUE ET PRATIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

INTRODUCTION

L'intérêt qui grandit pour le dialogue interreligieux suscite des espoirs, des problèmes, des défis et des questions qu'il faudra explorer avec prudence et tact pour qu'aucune tradition religieuse ne se sente lésée et surtout pour le bien de l'humanité. Lorsqu'on se réfère au document *Dominus Iesus* et qu'on l'adopte comme document de base pour les chrétiens, pourrait-on affirmer qu'il contribue à l'avancée ou au recul du processus du dialogue interreligieux ? Permet-il aux religions et aux adeptes d'aller au dialogue ? Comment articuler les rapports entre les religions pour qu'elles deviennent le lieu d'où jaillissent de nouvelles énergies qui ne font plus place à des guerres et conflits, à la violence et à l'intolérance ? Comment faire pour favoriser une connaissance toujours plus grande et mutuelle entre les croyants, un approfondissement théologique et spirituel des différentes doctrines ? Quelle option prendre pour qu'on arrive à une cohabitation pacifique, à l'émergence d'une société où les différences deviennent un enrichissement ? Toutes ces questions méritent d'être prises en compte si l'on veut espérer à un dialogue véritable entre les croyants de différentes traditions religieuses.

Le dialogue interreligieux peut certes, aider et aide déjà les croyants de différentes religions à se rencontrer pour échanger sur la foi, sur l'Absolu ou la transcendance afin de progresser dans la connaissance de la vérité et de s'enrichir mutuellement. Ce dialogue peut aussi permettre aux croyants de contribuer à la construction d'un monde pacifique et plus humain.

Il n'est pas de doute que « se rencontrer existentiellement, c'est accéder à un certain mystère de communication, à une certaine présence vivante. C'est s'être rendu disponible pour se laisser envahir par la présence de l'autre¹⁵³ ». Un tel dialogue demande une préparation sérieuse et un cadre bien approprié.

Beaucoup d'ouvrages et d'articles ont été et continuent d'être publiés sur le dialogue interreligieux. Ce sont des recherches théoriques sur les conditions philosophiques, théologiques, éthiques et sociales du dialogue interreligieux. En outre,

¹⁵³ R. GIRAULT, *Dialogues aux frontières de l'Église*, Paris, Ed. Ouvrières, 1965, p. 42.

des groupes de rencontre interreligieuse ont été formés pour essayer d'approfondir cette problématique du dialogue interreligieux.

Toutefois, à côté de cette dimension plus protocolaire, plus académique, intellectuelle et structurée, ne serait-il pas mieux de faire en sorte que le dialogue interreligieux passe aussi par le dialogue au quotidien ? Certes, le discours sur le dialogue interreligieux montre des avancées en matière du pluralisme. Comment faire en sorte que ces avancées deviennent significatives pour les croyants. A côté du dialogue des experts, ne serait-il pas mieux d'envisager le dialogue dans la vie de tous les jours, dans les relations de voisinage, dans une fraternité plus large ? L'objectif que s'assigne ce chapitre est de tenter de montrer que le dialogue de voisinage aurait besoin du dialogue des experts. Et le dialogue des experts serait plus complet s'il débouchait sur le dialogue pratique, de voisinage, de proximité.

Il sera ici question de montrer que le dialogue des experts et théologiens garde toute son importance, car il a largement contribué à la compréhension du concept même du dialogue interreligieux. Cependant, lui adjoindre une dimension plus pratique, le rendrait encore plus pertinent et plus fructueux. C'est dire d'ores et déjà que ces deux dimensions se tiennent et se complètent. Un dialogue qui se veut véritable ne doit pas se passer de ces deux aspects qui ne s'excluent pas, mais se complètent.

L'articulation entre les deux dimensions du dialogue interreligieux n'est pas une découverte qui vient de nous. Cette question a déjà été abordée bien avant nous. Nous la soulevons parce que nous pensons qu'elle peut aider à éviter le clivage entre les deux dimensions du dialogue interreligieux. Dans ce chapitre, nous nous inspirons aussi du document *Dialogue et Annonce*¹⁵⁴ » de mai 1991. Il aborde cette problématique du dialogue en soulignant les deux aspects dont le dialogue interreligieux devrait tenir compte. Dans le premier point de ce chapitre, nous soulignerons l'importance et la pertinence du dialogue intellectuel, en mettant en exergue le dialogue des experts et des théologiens, mais également celui au niveau des échanges et des expériences spirituelles. Dans le deuxième point, nous parlerons de l'autre facette du dialogue théorique que nous dénommons le dialogue pratique, le dialogue au quotidien ou bien le dialogue de proximité. Nous montrerons que c'est au niveau de ce dialogue pratique que les croyants

¹⁵⁴ *Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*. Document du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, 1991.

peuvent assumer une responsabilité commune pour le bien de l'humanité. Une conclusion récapitulera les idées développées pour montrer la pertinence du discours théorique et sa mise en pratique pour un enrichissement intégral.

3.1. DE LA DIMENSION THÉORIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX: DIALOGUE INTELLECTUEL ET INSTITUTIONNEL

Bien souvent, lorsqu'on parle de dialogue interreligieux, beaucoup de gens pensent en premier lieu au dialogue des experts, des théologiens et des chefs spirituels. Le dialogue théorique est « le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres¹⁵⁵ ». Dans les milieux académiques et intellectuels se tiennent des colloques, des conférences et des symposiums sur le dialogue interreligieux. Les experts ressentent un besoin impérieux de renforcer leur connaissance et leur compréhension des autres religions dans la recherche de la vérité. Le cardinal Francis Arinze note que « lorsque nous parlons de 'dialogue d'échange', nous pensons aux experts du christianisme et des autres religions qui se rencontrent pour échanger des informations sur leurs croyances religieuses respectives et sur les traditions dont ils ont hérité. Ils écoutent en profondeur la religion des autres telle qu'elle est représentée par des représentants compétents et qualifiés de ces traditions religieuses¹⁵⁶ ».

Il convient de signaler déjà que le but du dialogue interreligieux n'est pas un accord par l'abandon de sa foi, mais bien la compréhension réciproque et une reconnaissance mutuelle. La finalité du dialogue interreligieux n'est ni le syncrétisme, ni la confusion, ni la conversion de l'autre, mais la propre conversion à Dieu, à l'Absolu de chacun, dans la reconnaissance et le respect de l'autre partenaire. Dans cet élan, « nos chemins ne seraient pas tracés pour se mêler, se confondre, se détruire, mais pour nous faire progresser, à la fois séparément et ensemble, dans une même direction, vers un même sommet »¹⁵⁷.

A en croire Claude Geffré, « le dialogue des religions n'a pas pour but de rechercher une unité mythique entre les membres de diverses religions [...]. Le nouveau dialogue entre les religions dont nous sommes les témoins au début du vingt et unième

¹⁵⁵ *Dialogue et Annonce*, 42, 3.

¹⁵⁶ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants. Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*, France, Médiaspaul, 1998, p. 16.

¹⁵⁷ P. DOGNETON, *La rencontre des religions. Théologie et pratique du dialogue*, Paris, Aubin, 1995, p. 22.

siècle garde tout son sens comme échange de paroles et écoute mutuelle, sur un pied d'égalité, des croyants de chaque tradition religieuse¹⁵⁸».

Ceci montre déjà l'importance que revêt le dialogue des experts, des théologiens et des moines. Il faut une réflexion académique, intellectuelle pour que ce dialogue se développe et s'approfondisse et ainsi apporter un grand éclairage aux protagonistes sur la Vérité, l'Absolu. '*Dialogue et annonce*' souligne « qu'une évaluation théologique correcte de ces traditions, au moins en termes généraux, demeure un présupposé nécessaire pour le dialogue interreligieux¹⁵⁹ ».

Il s'agit pour les théologiens de débattre de certains sujets et problématiques d'ordre théologique ou doctrinal. Et les gens ne dialoguent pas par plaisir de dialoguer. Ils visent quelque chose dans le dialogue. Ce dernier permet de comprendre mieux la religion de l'autre et d'approfondir aussi sa propre religion. Raymond Panikkar abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que « le dialogue change la perception que les participants ont d'eux-mêmes, et que les religions concernées ont d'elles-mêmes¹⁶⁰ ». En d'autres termes, « envers les autres croyants, l'ouverture implique que l'on soit prêt à réviser ses idées préconçues à leur endroit, de même que les préjugés incrustés, les généralisations de longue date et les jugements sommaires¹⁶¹ ».

Ce qui est visé dans le dialogue interreligieux n'est pas de chercher à avoir à tout prix raison sur son interlocuteur. « Le dialogue dialogique ne cherche pas à triompher dans une lutte d'idées, ni à parvenir à un accord qui supprimerait la diversité réelle des opinions... il cherche à agrandir le domaine de la compréhension en général, chacun des participants approfondissant le sien et ouvrant une place possible pour ce qui n'est pas (encore ?) compris¹⁶² ». Dans ce sens, le dialogue interreligieux intellectuel n'a pas pour préoccupation de faire une étude comparative des religions du monde pour savoir laquelle est pertinente ou pas. Là n'est pas l'objectif d'un vrai dialogue interreligieux. En d'autres termes, « on ne peut pas réduire la rencontre des religions à une comparaison de doctrines. Chaque religion est comme une galaxie, donnant forme simultanément à ses propres critères de vérité et de réalité¹⁶³ ».

¹⁵⁸ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 354.

¹⁵⁹ *Dialogue et Annonce*, 14.

¹⁶⁰ R. PANIKKAR, *L'inévitable dialogue. Dieu, Yahweh, Allah, Bouddha...*, Paris, Ed. Relié, 2008, p. 49.

¹⁶¹ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 104

¹⁶² R. PANIKKAR, *L'inévitable dialogue* [voir n° 157], p. 59.

¹⁶³ R. PANIKKAR, *L'inévitable dialogue*, [voir n° 157], p. 60.

Un tel dialogue s'avère très important et doit continuer à faire son chemin. C'est « le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres¹⁶⁴ ». Autrement dit, le dialogue des experts vaut la peine et permet d'enrichir les débats, de se connaître mutuellement et de cerner les enjeux autour des questions relatives au pluralisme et à la rencontre des religions. Il conduit à une connaissance plus profonde des autres religions. « Les autres, ces chercheurs, de vérité, sont aussi des sources de connaissance¹⁶⁵ ». C'est en même temps une voie ouverte vers la compréhension de ce qui peut unir ou diviser les croyants. Ce dialogue ne se limite pas seulement au niveau intellectuel et institutionnel. Il touche aussi le domaine de la spiritualité.

Le dialogue interreligieux ne se passe pas seulement entre les théologiens et les experts; il est aussi expérimenté par les chefs spirituels. Des rencontres sont parfois organisées dans ce sens. La rencontre d'Assise de 1986 nous paraît être l'une des rencontres les plus importantes où certains chefs religieux se sont retrouvés pour prier ensemble pour la paix dans le monde. Ce dialogue interreligieux est aussi centré sur le partage des expériences religieuses et spirituelles entre les différentes traditions religieuses. C'est dans et par le dialogue que les protagonistes arrivent à entrer « en résonance avec l'expérience de l'autre, à voir le monde un peu de son point de vue¹⁶⁶ ». On parle par exemple du dialogue des moines de religions différentes. Le dialogue devient le lieu où les croyants partagent leurs expériences spirituelles.

Ce qui a été dit jusqu'ici montre qu'une théorisation du dialogue est pertinente et importante. Sans une réflexion théorique sur le dialogue, il devient difficile de comprendre les enjeux de ce dialogue et les défis qu'il pose aux protagonistes. Les experts et les théologiens posent des bases sur lesquelles le dialogue peut être amorcé. Car, si ces bases font défaut, sur quoi devrait-on fonder ce dialogue? Et serait-on en droit de parler encore de dialogue interreligieux? Toutefois, ce dialogue a besoin aussi d'être traduit dans la réalité quotidienne de la vie des humains pour ne pas rester un discours purement intellectuel, sans incidence sur la vie.

¹⁶⁴ *Dialogue et Annonce*, 42,3.

¹⁶⁵ R. PANIKKAR, *L'inévitable dialogue* [voir n° 157], p. 75.

¹⁶⁶ D. GIRA et F. MIDAL, *Jésus, Bouddha. Quelle rencontre possible ?* Paris, Fayard, 2006, p. 131.

3.2. DE LA DIMENSION PRATIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX: DIALOGUE DE PROXIMITÉ OU DE VOISINAGE, DIALOGUE AU QUOTIDIEN

Dans le premier point de ce chapitre, nous avons parlé du dialogue intellectuel et institutionnel pour le différencier de la dimension pratique du dialogue. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a absolument pas de place pour une pratique dans le dialogue théologique. Il y a aussi des amitiés qui naissent parmi les protagonistes du dialogue intellectuel ou institutionnel. C'est pour dire qu'il y a possibilité de pratique dans le dialogue théorique. Mais ce n'est pas une pratique à grande échelle.

Notre objectif est de montrer, à la lumière de ce que disent certains auteurs, que la dimension théorique du dialogue intellectuel serait complet, riche et plus pertinent s'il débouchait aussi sur la dimension pratique du dialogue, c'est-à-dire « le dialogue de la vie, où les gens s'efforcent de vivre dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, partageant leurs joies et leurs peines, leurs problèmes et leurs préoccupations humaines¹⁶⁷ ». D'où la nécessité de promouvoir et d'encourager aussi un dialogue de voisinage ou de proximité. La dimension pratique vient en quelque sorte enrichir et compléter la dimension théorique du dialogue. Il n'est pas question ici d'opposer les deux dimensions. La pratique a grand besoin de la théorie; autrement, sur quoi devrait-on dialoguer, échanger ou discuter? La théorie a autant besoin de la pratique pour être complète et pour signifier quelque chose pour les croyants d'aujourd'hui.

C'est dire qu'un dialogue interreligieux qui se limiterait seulement à son aspect théorique manquerait d'implication sur les autres croyants et apparaîtrait plus comme affaire d'une poignée d'individus. La réflexion de Jean-Marie Ploux vient appuyer cette idée. Il pense que "le dialogue déborde largement le cadre des institutions. Il se tient au gré de la vie quotidienne entre celles et ceux qui partagent le même "espace-temps"¹⁶⁸". Ce dialogue de voisinage ou de proximité équivaut en quelque sorte au dialogue de vie dont parle le cardinal Francis Arinze. Il affirme que c'est une forme de dialogue interreligieux qui se trouve à la portée des croyants de différentes religions vivant en contact les uns avec les autres¹⁶⁹. C'est par des rencontres occasionnelles ou régulières entre les différents croyants que ce qui est dit dans le dialogue intellectuel peut trouver des assises.

¹⁶⁷ *Dialogue et Annonce*, 42,1.

¹⁶⁸ J-M PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi?* Paris, Ed. Ouvrières, 2004, p.15

¹⁶⁹ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 14.

C'est grâce à ce dialogue de voisinage que peuvent advenir la paix, l'unité pour une cause commune et noble, l'enrichissement réciproque.

Cependant, personne ne peut perdre de vue que le dialogue interreligieux ne veut pas dire absence de conflit ou de tensions. Le dialogue interreligieux n'étant pas le lieu où l'on gomme les différences, il y aura toujours place à des tensions, à des malentendus, à des incompréhensions. Car aucune religion n'accepterait de nier sa spécificité pour adhérer à celle de l'autre. Toutefois, par le dialogue, les adeptes de différentes religions « peuvent être conduits à vaincre des préjugés invétérés, à réviser des idées préconçues et même parfois à accepter que la compréhension de leur foi soit purifiée¹⁷⁰ ».

Parler du dialogue interreligieux, c'est finalement aussi passer d'une simple cohabitation à une cohabitation dialogale et dans les échanges. « Cette coexistence pacifique entre les religions n'est pas rien, surtout si elle s'accompagne de respect et d'estime pour des traditions spirituelles qui font vivre en profondeur des milliers et des millions d'hommes [...] Il faut dépasser la simple coexistence pour entrer dans un réel dialogue interreligieux [...] Seul ce dialogue pourra soutenir dans la durée et affermir cette rencontre pacifique entre religions¹⁷¹ ». S'il y a échange entre les croyants, la coopération et la collaboration deviennent possibles et les rendent responsables les uns des autres de la même humanité. Une meilleure collaboration et compréhension entre les croyants les rendent capables de relever les grands défis qui se posent au monde actuel. Le dialogue de voisinage ou de proximité montre qu'il est possible aux croyants de différentes religions de dialoguer au quotidien dans leur milieu de vie avec les voisins; ce dialogue peut petit à petit créer un climat de confiance et enfanter l'amitié. Grâce à cela, la collaboration peut naître dans tous les plans et devenir enrichissante pour chacun.

La proximité ou le voisinage peut aider les croyants à se connaître, à dissiper leurs préjugés et à se prendre au sérieux. Certes, le rapprochement enrichit, tandis que l'évitement ne fait qu'éloigner les uns des autres et les appauvrir.

¹⁷⁰ *Dialogue et Annonce*, 49.

¹⁷¹ FRÈRES ET PRÊTRES DU DIOCÈSE DE RABAT, *Vivre la rencontre au quotidien*, dans *Chemins de dialogue*, 16 (2000), p. 196.

3.3. LE DIALOGUE AU QUOTIDIEN AVEC LES AUTRES CROYANTS

Le dialogue avec les adeptes des autres traditions religieuses dans la vie quotidienne est aussi important. « Si on réduisait celui-ci à l'échange théologique, le dialogue pourrait être facilement considéré comme un produit de luxe dans la mission de l'Eglise, et donc un domaine réservé à des spécialistes¹⁷² ».

Car, dans la religion, il n'y a pas seulement une relation verticale allant de la transcendance aux hommes et des hommes à la transcendance. Il existe aussi une ligne horizontale allant de l'homme à l'homme. La religion n'est rien sans les croyants. Ce sont eux qui donnent sens à la religion par leurs engagements et leur acte de foi. Et comme le dit Fabrice Blée, « on ne rencontre jamais l'islam ou le bouddhisme, mais des hommes et des femmes qui se disent porteurs de ces traditions et qui sont reconnus comme tels par une communauté donnée¹⁷³ ». Et ces personnes vivent dans un espace, un environnement qui ne manque pas d'avoir une influence sur elles. Ces personnes habitent des espaces bien précis et c'est là, dans leur quotidien, que le dialogue théologique des experts peut se traduire en acte.

En outre, José Maria Vigil affirme que « les religions ne se rencontrent plus les unes avec les autres seulement dans les livres religieux qui traversent les frontières, mais aussi dans la rue, dans les moyens de communication, dans les escaliers des logements, dans les unions matrimoniales, dans les migrations, de partout¹⁷⁴ ». Au Mali, par exemple, chrétiens, musulmans et adeptes de la religion traditionnelle africaine vivent mêlés. Ils habitent les mêmes villages ou villes, travaillent et étudient ensemble, se rendent visite, se côtoient et se partagent joie et peines¹⁷⁵. C'est une manière de vivre le dialogue de proximité, de voisinage. « Une juste appréciation des autres traditions religieuses présuppose normalement un contact étroit avec celles-ci. Cela implique, à côté des connaissances théoriques, une expérience réelle du dialogue interreligieux avec les membres de ces mêmes traditions¹⁷⁶ ».

¹⁷² *Dialogue et Annonce*, 43.

¹⁷³ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue, creuset d'une nouvelle conscience écologique*, dans *La Chair et le Souffle*. Revue internationale de théologie et de spiritualité, Vers une écospiritualité I jalons, volume 3, 1 (2008), p.81.

¹⁷⁴ J. M. VIGIL, *Spiritualité du pluralisme religieux* [voir n° 24], p. 186.

¹⁷⁵ J. STAMER, *Quel dialogue islamo-chrétien au Mali ?*, dans *Chemins de dialogue*, 22 (2003), p. 106.

¹⁷⁶ *Dialogue et Annonce*, 14.

Il s'avère important d'insister aussi sur le dialogue ou les échanges à la base. Car, c'est souvent à la base, chez les gens ordinaires que l'on signale des actes de violence, d'intolérance, de fanatisme à outrance, de fondamentalisme, d'antisémitisme et de vandalisme allant jusqu'à la destruction des lieux de culte, des tombeaux.

Le dialogue de voisinage ou de proximité peut devenir le lieu par excellence du dialogue interreligieux. Grâce au voisinage et à la proximité, le dialogue interreligieux peut se traduire en actes, devenir efficace et significatif pour ceux qui s'y engagent. De cette manière, le dialogue ne reste plus seulement enfermé dans les livres, les colloques,... En bref, dans sa dimension théorique. Il devient aussi présence et contact. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y a de contact et de présence que dans le dialogue pratique. Les prêtres et frères du diocèse de Rabat attestent ceci : « vivre parmi les Marocains (musulmans) transforme notre manière d'adhérer au Christ et de le célébrer. Notre foi se purifie ; nous relativisons certains de nos modes d'expression et nous sommes appelés à contempler le travail de l'Esprit présent chez les autres, chez tout autre¹⁷⁷ ».

En ce 21ème siècle, il n'est plus possible de vivre replié sur soi, d'être un îlot au milieu d'un grand fleuve infranchissable. Le monde est devenu un village planétaire, plus qu'il ne l'était hier. Les différentes cultures et religions se croisent au gré des circonstances. Il est difficile aujourd'hui de ne vivre qu'avec ses coreligionnaires ou les gens de sa culture et de sa provenance. Il va sans dire que la rencontre de toutes ces cultures et religions ne peut se faire sans choc et heurts, sans un sentiment de mépris et de rejet réciproque. Car nous avons, les uns et les autres, une mémoire, une histoire entachée de blessures. Rien d'étonnant que parfois, « on se recroqueville, on se barricade, on se protège de tout, on se ferme, on rumine, on ne cherche plus, on n'explore plus, on n'avance plus, on a peur de l'avenir et du présent et des autres¹⁷⁸ ». Et c'est justement là que le dialogue de voisinage et de proximité devient pertinent et peut libérer les croyants de leur peur, de leurs hésitations réciproques.

Dans les villes, il arrive parfois que les habitants du même immeuble ne se connaissent pas et ne se parlent pas; ils s'évitent et ne témoignent aucun intérêt les uns pour les autres à cause de leurs différences, de ce qu'ils ont vécu dans le passé et des préjugés souvent non fondés. C'est comme si l'autre n'existait pas pour nous. Et pourtant « il y a des droits inhérents à la dignité de la personne humaine, que nul ne devrait dénier

¹⁷⁷ FRÈRES ET PRÊTRES DU DIOCÈSE DE RABAT, *Vivre la rencontre au quotidien* [voir n° 168], p. 190.

¹⁷⁸ A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Bernard Grasset, 1998, p. 162.

à ses semblables à cause de leur religion, de leur couleur de la peau, de leur nationalité, de leur sexe, ou pour toute autre raison¹⁷⁹». L'autre ne peut pas entrer dans mon univers de pensée parce qu'il est différent de moi par la provenance, la culture et la religion, pensent certaines personnes.

Ces présupposés et sentiments ne sont pas de nature à favoriser un vivre ensemble sans difficultés. Ils entraînent des stigmatisations et créent des stéréotypes. Sans tarder, la peur et la méfiance y élisent domicile. Une pareille ambiance ne peut que conduire à l'intolérance et aux conflits avec tout ce qu'ils ont comme corollaires. Ainsi la cohabitation devient difficile, voire insupportable. Il convient de souligner que « l'approche existentielle suppose l'accueil de l'altérité, l'hospitalité des différences, ce qui ne va pas de soi¹⁸⁰ ». La meilleure façon de réussir dans le dialogue est de développer l'hospitalité.

En prenant le chemin du dialogue au quotidien, il nous semble que les croyants ne seront plus vus les uns les autres comme des étrangers, des ennemis ou comme une menace pour leur existence, mais comme des humains, des contemporains avec qui ils devront cheminer ensemble sans se haïr ou s'éviter. Dans la pratique, laisser l'autre occuper la place qui lui revient, admettre qu'il pense et agisse différemment de nous, n'est pas souvent toléré. Dennis Gira pense que la tolérance, conçue comme « ce minimum sans lequel des personnes de milieux très différents auraient du mal à coexister, doit être accompagnée d'un véritable respect qui se manifeste par un intérêt authentique et un désir de comprendre, d'apprendre et de partager¹⁸¹ ». Il ne suffit pas seulement de tolérer la présence de l'autre, mais voir en lui un semblable et donc partie prenante de la même humanité. Ce qui ne veut pas dire que les différences sont effacées. Car chacun garde ses convictions religieuses.

Ce dialogue au quotidien qui commence entre les voisins « n'apparaît plus seulement comme un échange cordial [...] mais comme une rencontre authentique dans un plein respect de l'altérité¹⁸² ». Cette altérité n'est plus vue comme une menace, mais elle devient le lieu privilégié où le dialogue se vit et s'exprime. Fabrice Blée n'a-t-il pas raison quand il dit qu'« on peut lire tous les livres sur une cohabitation saine, formuler

¹⁷⁹ A. MAALOUF, *Les identités meurtrières* [voir n°175], p. 141.

¹⁸⁰ G. CAFFIN, *D'Assise à la cour de récréation. Pédagogie du dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1999, p. 41.

¹⁸¹ D. GIRA, *Au-delà de la tolérance* [voir n° 18], p. 25.

¹⁸² F. LENOIR, *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, p. 393

toutes sortes de décrets sur le vivre ensemble, rien n'y fera tant qu'on ne s'engagera pas à entrer dans l'univers de l'autre et à l'accueillir en soi, en dépit des idées qu'on se fait de lui et de ses croyances¹⁸³». Dans la rencontre, l'altérité ne doit pas être vue comme une aliénation de sa culture ou de sa tradition religieuse. Au contraire, elle vient creuser un espace de rencontre entre les personnes au cœur même de l'expérience religieuse. Ainsi, grâce à l'autre, nous pouvons découvrir le nouveau visage de Dieu¹⁸⁴.

Dans le dialogue, il y a des passerelles qui peuvent se faire de façon très concrète grâce à la proximité et à l'amitié. Bien souvent, le dialogue interreligieux durable et respectueux commence par l'histoire d'une amitié, d'une proximité, et par des habitations réciproques qui portent du fruit. De cette manière, les croyants ne s'excluent pas, mais ils se complètent. Leurs familles, leurs immeubles, leurs quartiers, leur lieu de travail, leurs écoles et associations deviennent ainsi de véritables carrefours où des diverses traditions religieuses peuvent se rencontrer pour dialoguer. Un dialogue de personne à personne dans une expérience de vie concrète. Toutefois, «l'accueil de l'autre en soi et l'apprentissage du dialogue sont les choses les plus difficiles qui soient¹⁸⁵». Le voisinage ou la proximité exige la communication.

3.4. LE DIALOGUE PAR ET GRÂCE À LA COMMUNICATION

Il est vrai que les croyants de différentes traditions religieuses partagent la même existence et vivent les uns à côté des autres. La question qui pourrait se poser ici est de savoir si ces croyants sont à même d'établir des relations de bon voisinage là où ils cohabitent. Cohabiter ne veut pas nécessairement dire dialoguer ou se communiquer. Une personne peut vivre en face d'une autre sans engager un dialogue, sans entrer en contact avec elle. Dans la perspective du voisinage et de la proximité, la cohabitation se doit de déboucher sur le dialogue. La communication s'établit dans et par le dialogue. Et du dialogue véritable naissent la confiance, l'acceptation mutuelle et la communion. Il nous semble que c'est de cette manière que le dialogue interreligieux peut devenir un lieu d'enrichissement mutuel. Toutefois, chacun reste au service de la voie qu'il a choisie et qui le mène à la vérité et à la vie et peut avoir le désir de le partager¹⁸⁶.

¹⁸³ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue* [voir n° 170], p. 80.

¹⁸⁴ G. CAFFIN, *D'Assise à la cour de récréation* [voir n° 177], p. 41.

¹⁸⁵ J. MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 33.

¹⁸⁶ J-M PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi?* [voir n° 165], p. 26.

Un dialogue sincère et dans le respect de chacun aidera les croyants à accepter une cohabitation réelle et pacifique et à admettre que leurs voisins ne soient pas nécessairement de la même religion qu'eux. La cohabitation à elle seule ne suffit pas. Il importe de tenter de créer une relation avec l'autre par le dialogue et la communication pour approfondir chacun sa foi et avancer dans la connaissance mutuelle des croyances respectives.

Si chacun reste dans son petit coin et évite le contact, il n'apprendra rien de l'autre et de sa religion. Mais en dialoguant, en se parlant, la connaissance de l'autre, de sa croyance devient possible. C'est le dialogue quotidien entre les personnes du même immeuble, du même quartier, du même village qui peut changer le regard que nous portons les uns sur les autres. Certes, les contacts de la vie quotidienne entre les différents croyants peuvent conduire à des échanges fructueux sur l'expérience religieuse¹⁸⁷.

La cohabitation dans le dialogue et la communication sont capables de faire naître de véritables rencontres et d'établir une certaine convivialité entre les personnes et les croyants. Et il n'est pas de doute que « la simple coexistence prend tout son sens dans la rencontre¹⁸⁸ ». C'est une rencontre interpersonnelle qui, si elle est prise au sérieux, peut déboucher sur la convivialité et la compréhension mutuelle, sur une amitié vraie et sincère.

Un des lieux par excellence de la cohabitation sont les foyers mixtes. Ici, la cohabitation débouche sur la communication et peut rendre possible un dialogue interreligieux vécu dans le concret et expérimenté de jour au jour. Il devient possible de faire de la différence une plus grande richesse¹⁸⁹. Les peurs et les blocages qui constituaient des freins et des barrières à la communication et au dialogue peuvent ainsi faire place à la relation et à la communion. Ceci n'est pas toujours facile à traduire dans le concret de la vie.

Il peut se créer une interaction entre l'autre et nous. Mais cela ne va pas de soi. Car « on ne saurait rayer d'un trait de plume ou noyer dans de pieuses exhortations morales les différends historiques et les différences qui nous séparent et nous opposent parfois dans ce que nous portons de plus essentiel, à savoir notre foi en Dieu et notre conception

¹⁸⁷ G. COMEAU, *Grâce à l'autre* [voir n° 5], p. 14.

¹⁸⁸ M. BUBER, *Le Je et le Tu*, Paris VI, Ed. Montaigne, 1938, p. 33.

¹⁸⁹ I. LEVY, *Vivre en couple mixte. Quand les religions s'emmêlent...*, Paris, Presse de La Renaissance, 2007, p.15.

de l'homme, du destin humain¹⁹⁰ ». Car il s'agit ici d'un engagement exigeant. Mais par-delà leurs différences, certaines personnes réussissent dans ces mariages mixtes.

Le dialogue facilite une cohabitation entre les différents croyants. Et la cohabitation ne devient pacifique que par et grâce au dialogue et à la communication. La coexistence interreligieuse n'est possible que si les gens savent se côtoyer, se parler, partager leurs fois et convictions religieuses; pas pour se convertir, mais pour se connaître. Pour connaître l'autre, il faut aller vers lui, prendre le temps de le rencontrer, de le découvrir, d'échanger avec lui. Chemin faisant, le dialogue interreligieux peut s'établir et devenir le lieu par excellence où chacun apporte du sien.

3.5. LE DIALOGUE DE VOISINAGE OU DE PROXIMITÉ POUR UNE CAUSE COMMUNE

Le dialogue de proximité et de voisinage ou mieux le dialogue pratique est aussi un « dialogue des œuvres, où il y a collaboration en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme¹⁹¹ ». Les bons rapports de voisinage et de proximité entre les croyants peuvent les disposer à dialoguer pour trouver des solutions aux problèmes auxquels ils sont confrontés. C'est pour dire qu'une collaboration interreligieuse peut conduire à un engagement social. Dans chaque religion existe la volonté d'œuvrer pour la société, de s'engager efficacement pour la cause de l'humanité entière. Même si les différences et les divergences peuvent séparer, voire opposer les croyants de différentes religions, il y a des lieux et des terrains où ils peuvent se rencontrer et collaborer. En d'autres termes, « les contacts de la vie quotidienne et l'engagement commun dans l'action ouvriront normalement la voie pour promouvoir ensemble les valeurs humaines et spirituelles. Ils peuvent ensuite conduire aussi au dialogue de l'expérience religieuse, en réponse aux graves questions que les circonstances de la vie ne manquent pas de susciter dans l'esprit humain¹⁹² ».

Il est vrai que malgré leurs déclarations de principe, les croyants n'ont pas toujours été des artisans de paix. Ils ont entretenu et peut-être entretiennent encore des conflits qui parfois se radicalisent, se prolongent. C'est le cas en Inde, au Moyen-Orient et même en Europe avec l'Irlande. Ici et là, il est fait état des tensions persistantes entre chrétiens et

¹⁹⁰ P. CLAVERIE, *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008, p. 101.

¹⁹¹ *Dialogue et Annonce*, 42, 2.

¹⁹² *Dialogue et Annonce*, 43.

musulmans¹⁹³. Il arrive que tout un quartier se mobilise pour éradiquer le banditisme. C'est dans de telles circonstances que le dialogue de voisinage peut devenir un lieu de collaboration où l'on cherche à trouver ensemble des solutions pour éradiquer ce fléau. Il se passe ici un mouvement à double sens. Le dialogue de voisinage appelle la collaboration et en même temps suscite la solidarité, la convivialité. Si les croyants sont solidaires les uns vis-à-vis des autres, il peut naître une vraie tolérance. « La cohabitation dans une société pluraliste et dans un monde pluraliste doit être basée principalement sur la tolérance et non pas sur l'appréciation. L'appréciation est souhaitable, mais la tolérance est indispensable¹⁹⁴ ».

La vie que les croyants mènent ensemble les uns à côté des autres dans les contacts, les conversations, les actions communes et dans l'entraide est le chemin privilégié vers le dialogue. Ce chemin devrait déboucher sur l'estime et la solidarité mutuelles. Une collaboration loyale et efficace sur tous les plans entre les croyants peut permettre d'entretenir des liens et des rapports fructueux dans une réciprocité effective. Monique Aebischer-Crettol fait remarquer que la diversité devient bénéfique et créative lorsqu'elle produit un pluralisme qui vivifie les traditions religieuses sans pour autant se présenter comme une échappatoire aux responsabilités spirituelles, morales et éthiques que nous impose la foi¹⁹⁵.

Les traditions religieuses, bien qu'étant différentes du point de vue de leurs doctrines, ont une mission à accomplir dans la société. L'une de plus importantes est le bien-être de l'humanité. C'est dire que "les humains sont responsables du bien-être et de l'avenir de notre planète. Toutes les religions doivent donc se rassembler et rejoindre également les groupes non religieux pour trouver les moyens de s'engager et de s'investir dans cette tâche. Le dialogue prendra alors la forme d'une coopération pratique pour la paix et la justice¹⁹⁶ ».

Il existe sans doute des rencontres officielles entre les autorités de différentes traditions religieuses. Il n'est pas rare d'apprendre parfois que les évêques, les imams et les rabbins se sont rencontrés pour réaffirmer leur volonté d'œuvrer pour la paix dans le monde. Ce sont là des choses à encourager, car la religion ne peut pas rester indifférente

¹⁹³ P. CLAVERIE, *Humanité plurielle* [voir n° 187], p. 203.

¹⁹⁴ P. SCHMIDT-LEUKEL, *La lutte pour la paix. Les religions peuvent-elles aider?*, dans *Chemins de Dialogue*, 31, L'ascèse du dialogue, Marseille, 2008, p. 204.

¹⁹⁵ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux* [voir n°35], p. 200-201.

¹⁹⁶ G. GEBHARDT, *Les religions-incendiaires de la haine ou pompiers de la paix?*, dans *Conscience et liberté*, 68 (2007), p. 21.

devant tout ce qui se passe dans notre humanité. La paix dans le monde est quelque chose de si précieux. Elle ne peut pas rester la préoccupation des seules autorités religieuses, mais elle doit devenir l'affaire de tous les croyants.

Et le dialogue de voisinage et de proximité peut beaucoup aider dans la recherche de la paix; la paix dans nos milieux de vie, dans nos quartiers, dans nos villes et villages et enfin la paix dans le monde. Cette paix rend la cohabitation plus pacifique.

La coopération et la collaboration doivent être exploitées au maximum, car d'elles peut naître le dialogue de voisinage et de proximité, le dialogue interreligieux. Il convient aussi souligner l'importance que revêt le dialogue pour le développement intégral, la justice sociale et la libération humaine (Dialogue et Annonce, 44). Grâce au dialogue au quotidien, il est bien possible de développer un climat de paix entre les peuples, les cultures et d'humaniser le monde. De cette manière, les croyants et non-croyants peuvent s'accueillir dans leurs différences et divergences et s'engager pour une seule cause qu'est la paix, la justice, le droit et le bien-être de l'humanité.

Dans le passé et un peu moins aujourd'hui, les religions ont été à la base des violences et des guerres. L'histoire et l'actualité montrent que les religions ne sont pas toujours facteurs de paix, ou bien, les croyants font souvent mauvais usage de la religion. « Les religions ont trop souvent attisé la violence de l'histoire¹⁹⁷ ». La meilleure voie vers la paix passe par le dialogue. Autrement dit, le dialogue est la voie de la paix. Et la paix dans le monde peut aussi passer par la paix entre les croyants et les religions.

Toutefois, il convient de reconnaître que « dans la lutte globale pour la paix, les religions -ou, mieux, les personnes religieuses - ne doivent pas espérer pouvoir éteindre tous les "incendies" (et il ne faut pas s'attendre à ce qu'elles le fassent), mais elles pourraient et devraient contribuer à résoudre ou réduire les conflits pour lesquels les religions elles-mêmes portent une part de responsabilité. Le fait d'admettre cette responsabilité [...] pourrait fort bien être un premier pas important¹⁹⁸ ». Et sur le chemin de la collaboration, de la coopération et de la solidarité pour l'avènement d'un monde meilleur, croyants de différentes religions et non-croyants habitant le même espace vital peuvent se rencontrer et se parler. Là aussi peut advenir le dialogue au quotidien sans lequel il n'est pas possible de bâtir un monde de paix, de justice et de droit. La

¹⁹⁷ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 344.

¹⁹⁸ P. SCHMIDT-LEUKEL, *La lutte pour la paix. Les religions peuvent-elles aider?* [Voir n° 191], p. 203.

collaboration ne se fait pas en l'air; elle doit partir d'un lieu et contexte déterminés où vivent des personnes concrètes.

Certes, il y a de nombreuses divergences entre les religions. Mais par-delà ces divergences, les traditions religieuses sont appelées à prendre leurs responsabilités en mains, à savoir aider le croyant à parvenir au salut et à assumer son destin historique. Le musulman ne va pas sauver le monde seul. Il a besoin de l'appui et du support de l'hindou, du bouddhiste et du chrétien pour changer le monde, pour le rendre plus habitable pour tous. Ceci doit pousser les croyants à dialoguer pour être à même de répondre aux besoins de l'homme actuel. Les énergies doivent être rassemblées en vue de militer pour une même cause. C'est ce que Jean-Claude Basset appelle « le dialogue par les actes et l'engagement concret¹⁹⁹ ».

Peu importe leurs divergences et différences, les croyants de différentes religions sont "condamnés" à vivre ensemble, à se côtoyer, à passer de la méfiance à la confiance, de l'hostilité au respect. Grâce à la pratique du dialogue au quotidien, « nous découvrons que nous avons de vastes terrains d'entente et de collaboration possibles, en deçà des mots qui nous trahissent: défendre ensemble la liberté, la justice, les droits des personnes [...] Ces valeurs sont réellement communes même lorsque les héritages culturels leur donnent des significations différentes²⁰⁰ ». D'où l'importance d'encourager et de favoriser le dialogue interreligieux.

Il apparaît que le dialogue implique une double exigence. Il y a d'une part l'invitation pour chaque croyant à grandir dans sa foi, à tenir ses engagements vis-à-vis de sa religion et d'autre part, la tâche qui lui revient à créer des espaces d'échanges et de rencontres dans la proximité et le voisinage avec d'autres croyants. Ainsi, mus par des intérêts communs, ils sont en mesure de prendre en mains leur destinée commune. C'est ce que le cardinal Francis Arinze appelle le dialogue d'action. Il se réfère aux chrétiens et aux croyants des autres religions qui, ensemble, collaborent à promouvoir le développement de l'homme et à s'engager dans sa libération sous toutes les formes²⁰¹. La rencontre des traditions religieuses devient vitale et peut changer l'humanité dans un sens positif, mais à la seule condition qu'on donne à cette rencontre des assises spirituelles. De cette manière, son impact sera plus profond et plus durable.

¹⁹⁹ J-C BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir. Chance ou déchéance de la foi*, Paris, 1996, p. 345.

²⁰⁰ P. CLAVERIE, *Humanité plurielle* [voir n° 187], p. 95-96.

²⁰¹ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 15.

3.6. LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX PAR L'ÉCHANGE, LE PARTAGE DE L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE ET LE TÉMOIGNAGE RÉCIPROQUE

Le dialogue consiste aussi à partager ou à échanger les richesses spirituelles que chaque croyant a avec les autres. C'est « le dialogue de l'expérience religieuse, où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu²⁰² ». Chaque croyant confesse une foi en un Dieu, en un Absolu ou en une Transcendance. Il se retrouve en face ou à côté d'un autre qui confesse une foi différente de lui. C'est dans la vie de tous les jours que le croyant est appelé à donner sens à ce à quoi il croit. Il rend compte de sa foi par une vie de fidélité à ce qu'il croit, par la cohérence à ce qu'il croit et la manière dont il traduit sa foi dans le concret. De ce fait, « le dialogue est l'occasion d'exposer sa foi et son engagement religieux, dans le double sens de les proposer aux autres croyants, et de les soumettre à l'épreuve de leurs questions et de leurs critiques²⁰³ ». Cette foi est d'abord personnelle dans la mesure où le croyant entretient une relation d'intimité avec l'Absolu. Elle devient communautaire lorsqu'elle met le croyant en relation avec ses coreligionnaires. Un croyant croit seul, mais également avec les autres. Car les croyants constituent une communauté de foi. C'est pour dire que la foi a une dimension individuelle et collective.

Notre voisinage peut être constitué de gens de différentes religions et cultures. La façon de vivre notre foi et de pratiquer notre religion ne les laisse, sans doute, pas indifférents. En effet, deux situations peuvent se produire. Soit la présence d'un autre croyant nous stimule à nous confirmer dans notre foi et à l'approfondir davantage; soit l'autre s'interroge sur notre pratique religieuse, l'admire et se laisse attirer.

Ainsi, « se crée une relation à l'altérité qui ne menace pas la foi, mais qui devient le lieu privilégié où elle s'exprime authentiquement²⁰⁴ ». A ce propos, Jean-Marie Glé pense que « l'épreuve de l'altérité, pour éprouvante qu'elle puisse être, est réellement féconde²⁰⁵ ». Le croyant y apprend quelque chose et l'intègre dans sa pratique religieuse. C'est pourquoi "à partir de mon expérience réelle de la relation avec Dieu, je puis

²⁰² *Dialogue et Annonce*, 42.

²⁰³ J-C BASSET, *Le dialogue interreligieux* [voir n° 196], p. 347.

²⁰⁴ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue* [voir n° 170], p. 78.

²⁰⁵ J-M. GLÉ, *Spiritualités et laïcités*, dans *Chemins de dialogue*, 25 (2005), p. 15.

m'ouvrir à toutes les confidences des hommes des autres religions²⁰⁶». Dans cette optique, les religions peuvent devenir une question et un défi les unes pour les autres. Il devient possible ici de vivre un voisinage et une proximité spirituels réels en dépit de nos différences. Il ressort clairement que la vie religieuse peut devenir un lieu de rencontre.

Par ailleurs, « la rencontre avec sa propre transcendance, son propre espace divin, son Dieu, passe par la rencontre avec la transcendance de l'autre, avec sa spiritualité et son Dieu²⁰⁷ ». Référence faite ici à la rencontre d'Assise.

L'influence ne se limite pas seulement aux gens de ma religion. Elle déborde le cadre de ma religion pour atteindre les autres croyants. Dans ce sens, le dialogue interreligieux devient le lieu où chaque croyant expérimente et vit sa foi. Fabrice Blée dira que « le dialogue est spirituel d'abord parce qu'il est vie et non théorie. C'est avant tout une praxis²⁰⁸ ». Ma pratique peut influencer positivement mon coreligionnaire tout comme le croyant d'une autre religion. Inversement, les autres peuvent, par leur proximité, me stimuler à aller plus loin dans ma croyance et ma pratique religieuse. Sur ce point, nous devons reconnaître que les hindous nous ont édifié par la profondeur de leur foi et de leur dévotion. Pour y parvenir, il fallait avoir à l'esprit le respect de l'autre religion, l'ouverture et la disponibilité à se laisser édifier. Nous avons mis entre parenthèses tout ce que nous avons appris dans les livres de l'hindouisme parce que nous voulions faire une expérience personnelle pour comprendre cette religion. Ainsi, nous nous sommes soumis à tous les rituels dans le temple. C'est la perspective de la participation, c'est-à-dire entrer dans ce que les autres célèbrent en participant, mais sans toutefois renier sa foi.

Chaque fois que nous entrions dans les temples hindous, nous étions frappé par leur sens du sacré, leur prière silencieuse et le respect avec lequel ils s'approchaient de leurs dieux. Tout cela traduisait la profondeur de leur âme et leur confiance totale en leurs dieux. L'offrande de leurs cheveux et de tout ce qu'ils avaient de beau à leurs dieux témoignait de leur donation totale à ces dieux. Nous avons sans doute appris d'eux le sens du sacré, la conviction qu'il faut avoir dans ce que l'on croit et la force du témoignage public. Dans Dialogue et Annonce, on peut lire que « le dialogue interreligieux ne tend pas simplement à une compréhension mutuelle et à des relations amicales. Il parvient à un

²⁰⁶ F. VARILLON, *Un chrétien devant les grandes religions*, Paris, Bayard, 2005, p. 41.

²⁰⁷ P. HADDAD, *Israël, j'ai fait un rêve*, Paris, Ed. L'Atelier, 2003, p. 155.

²⁰⁸ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue* [voir n° 170], p. 80.

niveau beaucoup plus profond, celui-là même de l'Esprit, où l'échange et le partage consistent en un témoignage de ce que chacun croit et une exploitation commune des convictions religieuses respectives²⁰⁹ »

Il ressort de ceci que le dialogue donne au croyant l'occasion d'acquérir une connaissance plus large qui dépasse les limites de sa tradition particulière. Nous retrouvons cette idée chez John B. Cobb lorsqu'il écrit que « le dialogue interreligieux devient un moyen d'en apprendre davantage sur la totalité des choses dans lesquelles nous sommes immergés. Dans chaque communauté, nous pouvons découvrir ce que ses expériences spécifiques lui ont appris. Pour que ces nouvelles informations s'ajoutent aux anciennes et afin de recevoir cette nouveauté, nous ne devons pas pour autant rejeter ce que nous sommes. La reformulation vers laquelle le dialogue doit nous conduire doit être expérimentée comme un accomplissement de nos traditions et non comme leur rejet²¹⁰ ».

Nous pouvons effectivement admirer la conviction, l'enthousiasme et le sérieux avec lequel les autres religions témoignent de leur foi et pratiquent leurs croyances. Ceci peut aider chaque croyant, non seulement à remettre en question sa pratique religieuse, mais aussi à lui donner une âme, une profondeur et à se convertir en passant d'un "croire abstrait" à une "pratique du croire". Il n'est pas question ici de fuir sa religion pour embrasser une autre. Car, dans le dialogue, il n'est pas question de changer de religion. Mais le croyant acquiert un regard nouveau sur sa propre religion et sur celle de l'autre. Le dialogue interreligieux de voisinage et de proximité devient ainsi le lieu de conversion intérieure. Il ne s'agit pas d'abord d'abandonner sa foi pour épouser celle de l'autre, mais de progresser au niveau spirituel et de changer intérieurement. La pratique religieuse de l'autre croyant peut nous stimuler à faire de même. La conviction avec laquelle il parle de sa religion peut nous pousser à redonner de la valeur à notre propre tradition, à la défendre avec conviction. C'est de cette manière que le dialogue permettra aux chrétiens de devenir de meilleurs chrétiens, les musulmans deviendront de meilleurs musulmans, les bouddhistes de meilleurs bouddhistes²¹¹.

La proximité aide à découvrir ce qui est positif chez ses propres coreligionnaires et chez les croyants des autres religions : musulman, hindou, bouddhiste, chrétien,... et à

²⁰⁹ *Dialogue et Annonce*, 40.

²¹⁰ J. B. COBB, *Dialogue Without Common Ground*, dans *Weltoffenheit des christ-lichen Glaubens : Fritz Buri zu ehren, eds, Imelda Abbt and Alfred Jager* Bern: Verlag Paul Haupt, 1987, p. 154.

²¹¹ J. JONCHERAY & D. GIRA (dir.), *L'encyclopédie catholique pratique*, Paris, Droguet & Ardant, 1977, p. 135-136.

tirer profit des richesses qui sont les leurs pour s'enrichir mutuellement. C'est dans la vie concrète de tous les jours et grâce à la cohabitation, aux contacts que cette expérience spirituelle devient possible. C'est au travers de tout ceci qu'apparaît la force du dialogue. Ce « dialogue transforme les interlocuteurs dans le sens d'un rapprochement, d'une identification mutuelle²¹² ». Dans le dialogue au quotidien, il y a possibilité de s'enrichir, de grandir, de cheminer ensemble. Ceci présuppose une ouverture d'esprit et une disposition intérieure à sortir de soi. Selon Monique Aebischer-Crettol, l'ouverture devient réellement bénéfique au dialogue et toute impulsion doit être valorisée²¹³.

La foi est quelque chose d'intérieur, mais qui s'extériorise par notre amour, notre attention à l'autre, par notre fidélité et par le sérieux que nous mettons dans notre vie. Et c'est justement là que les croyants peuvent rendre compte de leur foi, de leur croyance. Car, « quand des personnes se rencontrent en vérité, dans l'estime mutuelle, elles sont amenées, à un moment ou à un autre, à rendre compte de ce qui les fait vivre, en profondeur²¹⁴ ».

En vivant sa foi avec cohérence, le croyant la partage, sans le savoir, à beaucoup d'autres. Et ceci devient en même temps un témoignage. Sur le chemin de la spiritualité, les croyants ont beaucoup à apprendre les uns des autres. Concrètement, le sérieux avec lequel les musulmans font le Ramadan et leur fidélité à la prière peut aider les chrétiens à retrouver le chemin de la prière et à considérer le partage comme partie intégrante de l'enseignement de Jésus-Christ. Cela les incite à pratiquer davantage la solidarité universelle avec les chrétiens démunis, et finalement avec l'humanité entière. La fidélité des musulmans à la prière peut amener les chrétiens de la modernité et de la postmodernité à considérer la prière comme une attitude de foi, comme l'expression même de leur attachement et de leur union au Christ, à Dieu. Ceci ne veut pas dire que les musulmans prient mieux que les chrétiens et les autres croyants. Ce qui est souligné ici, c'est le devoir qu'a chaque musulman de penser à sa prière journalière, où qu'il soit.

Parlant de son expérience dans le monde, Pierre Claverie note, par exemple, que « l'existence dans le monde musulman aide à découvrir et à approfondir certains aspects de l'héritage chrétien que l'on tient parfois de manière machinale et théorique²¹⁵ ». Dans son expérience de dialogue avec les musulmans, Jean-Marie Ploux raconte que « le

²¹² R. PICON, *Le Christ à la croisée des religions* [voir n° 29], p. 72.

²¹³ M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux* [voir n° 35], p. 659.

²¹⁴ J. JONCHERAY & D. GIRA, *L'encyclopédie catholique pratique* [voir n° 208], p. 135.

²¹⁵ P. CLAVERIE, *Humanité plurielle* [voir n° 187], p. 94

dialogue avec des amis musulmans, la méditation intérieure de ce qu'ils m'ont livré de leur foi, ce que j'ai lu de certains mystiques par exemple, m'a conduit à un autre regard sur Dieu et m'a poussé à ré-explore ma propre tradition pour essayer de comprendre comment d'autres chrétiens avant moi avaient trouvé leur chemin²¹⁶ ».

La méditation bouddhique aiderait les autres croyants à vivre une spiritualité plus intérieure. Certes, « la démarche bouddhiste est là pour nous faire souvenir, si nous l'avons oublié, que la clef de toute libération est intérieure²¹⁷ ». Le judaïsme peut aussi nous enrichir, car "nous pouvons apprendre « de la fidélité du judaïsme à la loi comme forme de la relation vitale, fondatrice, à Dieu. L'espérance du peuple élu, envers et contre tout, est pour nous tous un témoignage de confiance en Dieu. Contre toutes les tendances gnostiques qui dévalorisent l'histoire au profit d'une intériorité intemporelle, le judaïsme atteste, avec la foi chrétienne, de l'engagement de Dieu dans l'histoire²¹⁸ ». Le christianisme apprendrait à d'autres religions que Dieu n'est pas hors de l'histoire des hommes. Il s'est montré plus proche d'eux à travers Jésus-Christ, son Fils qui s'est fait l'un des hommes en tout, excepté les péchés. Ce Fils de Dieu nous a appris comment prier. Les écoles de spiritualité chrétienne s'inspirent de Jésus dont la vie était caractérisée par sa communion avec Dieu son Père dans la prière. La méditation bouddhiste devrait aider les autres croyants à rentrer aux sources de leur tradition pour redécouvrir la spiritualité mystique.

Le pèlerinage à un lieu hindou sacré peut aider les autres croyants à vaincre la honte qu'ils pourraient avoir pour exprimer leur foi en public. Les religions traditionnelles africaines apprendraient aux autres que la nature est sacrée autant que la vie humaine l'est. C'est autant dire qu' « une spiritualité du dialogue rappelle l'urgence d'entrer corps et âme en relation avec la nature, au-delà de ce qu'il en pense, avant même de concevoir une vision du monde qui redonne à la nature toute sa place face à l'humain²¹⁹ ».

Ceci revient à dire que la vie spirituelle vécue dans la proximité de l'autre peut devenir le lieu de rencontre entre les religions, mais surtout le lieu d'un enrichissement mutuel. Notons que « sur le plan de l'expérience religieuse, [...] le dialogue repose sur

²¹⁶ J-M. PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi* [voir n° 165], p. 51.

²¹⁷ J-M. PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi* [voir n° 165], p. 91

²¹⁸ J-M. PLOUX, *Le dialogue change-t-il la foi* [voir n° 165], p. 69.

²¹⁹ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue* [voir n° 170], p. 80.

l'hospitalité comme démarche de foi; souvent négligé, ce type de dialogue garantit pourtant à toute relation sa gratuité et son enracinement dans le silence de l'Esprit²²⁰ ».

Chaque tradition religieuse, où qu'elle soit et quelle qu'elle soit, peut enrichir les croyants et les aider à découvrir les richesses énormes qui se cachent dans toutes les religions et de façon spécifique dans leur propre religion. Le pas fait vers l'autre permet de s'enrichir par lui en intégrant dans sa propre vie spirituelle les éléments de la spiritualité de l'autre. Ainsi, « un bouddhisme qui aura incorporé Jésus-Christ sera très différent de n'importe quel bouddhisme que nous connaissons actuellement. Cela n'effacera pas la différence entre les deux traditions, mais donnera une nouvelle base pour un dialogue renouvelé et pour une transformation inédite²²¹ ».

En parlant du dialogue de l'expérience religieuse, le cardinal Francis Arinze note qu'il « concerne des personnes profondément enracinées dans leurs propres traditions religieuses qui partagent leurs expériences de méditation, de prière, de contemplation, de foi et ses expressions, leurs façons de chercher Dieu en quête d'Absolu, en vivant dans des monastères ou en menant une vie érémitique, ou encore leur mysticisme²²² ».

Si l'autre est en mesure de m'enrichir par son être et par sa religion, il n'est plus une personne à mépriser, à rejeter ou à éviter; il devient une personne ou mieux un semblable qui, non seulement m'enrichit par sa religion et sa présence, mais également m'aide en même temps à aller aux profondeurs de ma religion pour y découvrir les richesses qui se cachent et par un mouvement de retour, à l'enrichir aussi par ma religion. Ainsi, en surgissant des profondeurs de mon attitude religieuse, je peux rencontrer mon partenaire à ces mêmes profondeurs²²³. Force est de constater qu'aujourd'hui, plus qu'hier, « la connaissance des grands courants mystiques des différentes traditions éclaire l'œil du cœur et inspire une nouvelle façon de vivre en relation avec Dieu²²⁴ ».

Le dialogue devient le lieu possible de la conversion. Conversion entendue non pas dans le sens de changement de religion; mais comme un élan intérieur qui change le croyant et fait de lui un être nouveau au contact avec l'autre. Autrement dit, la façon dont l'autre confesse sa foi, la vit et la pratique peut édifier les autres croyants, les stimuler à prendre au sérieux leur propre profession de foi, à plus d'engagement. John B. Cobb

²²⁰ F. BLEE, *La spiritualité chrétienne du dialogue* [voir n° 170], p. 88.

²²¹ R. PICON, *Le christianisme à la croisée des religions* [voir n° 29], p. 73.

²²² F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 17.

²²³ R. PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 106-107.

²²⁴ G. CAFFIN, *D'Assise à la cour de récréation* [voir n° 177], p. 59.

abonde dans le même sens lorsqu'il dit que « l'au-delà que vise le dialogue n'est pas la conversion de l'un des interlocuteurs, mais la transformation réciproque de chacun²²⁵ ». Les religions feraient mieux de se convertir constamment. « Au lieu de chercher toujours à rivaliser entre elles, les religions sont invitées à une certaine conversion²²⁶ ».

Pendant notre séjour en Inde, nous avons eu des échanges avec nos hôtes hindous. Ces échanges nous ont permis de connaître tant soit peu la religion de l'autre. Nous avons pu constater que dans beaucoup de familles hindoues, il existait un espace intime où les membres priaient leurs dieux. A ces dieux, ils offraient nourriture et breuvage. Nous étions ravi d'apprendre d'un de nos hôtes qu'il lisait souvent la Bible et y découvrait beaucoup de bonnes choses qu'il essayait d'intégrer dans sa vie d'hindou. Ce partage était vraiment enrichissant. Et chacun de nous est resté soi-même. Personne n'a changé de religion. Car « le partage ne signifie pas ici embrasser l'autre religion. Mais cela veut dire au moins écouter, essayer de comprendre, poser des questions, admirer ce qu'il y a d'admirable et de permettre de s'enrichir d'idéaux véritablement bons, de valeurs éprouvées et de précieux patrimoines de l'humanité²²⁷ ».

L'aspect spirituel ne peut pas faire défaut dans nos échanges et nos engagements sociaux. Le dialogue de spiritualité donne aux participants une nourriture spirituelle. Le Cardinal Arinze abonde dans le même sens lorsqu'il écrit que « l'attention que l'on porte sur la dimension spirituelle évitera aux croyants de s'engager dans des actions externes dépourvues de toute profondeur spirituelle²²⁸ ». C'est parfois à travers le témoignage réciproque et l'aptitude à se mettre à l'écoute de l'autre que l'on perçoit le fruit du dialogue. Ainsi, « l'échange et le partage à un niveau si profond, qui est celui de l'Esprit, associés à un témoignage mutuel de la foi de chacun, de ses convictions religieuses, de ses rites et de ses pratiques ascétiques, contemplatives et de méditation permettront de beaucoup progresser dans l'harmonie, la compréhension, le respect et même dans l'amour au-delà des frontières religieuses²²⁹ ».

Le manque de dialogue peut tenir les croyants distants les uns des autres. Le mépris, le rejet réciproque, l'intolérance et les conflits les fragilisent et les appauvrissent. Cependant, accepter de vivre ensemble en dialogue avec les croyants des autres traditions

²²⁵ J. B. COBB, *Bouddhisme-Christianisme. Au-delà du dialogue*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1989, p. 73.

²²⁶ C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 349.

²²⁷ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 118.

²²⁸ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 119.

²²⁹ F. ARINZE, *À la rencontre des autres croyants* [voir n° 153], p. 120.

religieuses offre des possibilités étonnantes en vue du renouvellement et d'enrichissement mutuel²³⁰. Les croyants de différentes traditions religieuses ont tout intérêt à promouvoir un dialogue au quotidien.

Comme l'affirme Claude Geffré, « la chance d'un tel dialogue, c'est à la fois et inséparablement une meilleure connaissance des autres dans leur différence, une meilleure intelligence de sa propre tradition et une émulation réciproque dans le service de la communauté mondiale²³¹ ».

Ce dialogue ne va pas de soi. Il faut au préalable que chacun s'y engage et manifeste une bonne volonté en acceptant d'entrer dans cette dynamique. Ainsi, Claude Geffré perçoit le dialogue interreligieux comme une chance non seulement pour les religions elles-mêmes, mais également pour la communauté mondiale²³². En vivant du dialogue, les croyants deviennent un témoignage pour le monde et rendent raison de leur foi. De cette manière, la religion n'apparaît pas seulement comme préparant l'homme à l'au-delà de cette vie, mais comme le rendant responsable de sa destinée dans l'aujourd'hui du monde. L'homme croyant a besoin d'une dose de spiritualité pour être en mesure d'assumer ses responsabilités.

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre, notre préoccupation a été de mettre en exergue les deux dimensions essentielles du dialogue interreligieux, à savoir la dimension théorique (dialogue intellectuel, institutionnel et doctrinal) et la dimension pratique (le dialogue au quotidien, le dialogue de voisinage, de proximité). Ces deux dimensions ne s'excluent pas; elles sont complémentaires. L'une appelle l'autre et inversement. La théorie a besoin de la pratique et vice-versa.

Le dialogue interreligieux s'avère important à tous ces niveaux. Dans le premier point de ce chapitre, nous avons montré la place capitale qu'occupe le dialogue des experts, des théologiens et des chefs spirituels de différentes religions. Ce dialogue met à la portée des gens les réflexions sur les formulations doctrinales et institutionnelles des traditions religieuses. Le dialogue aide à comprendre et à saisir les nuances, les divergences et les convergences entre les religions.

²³⁰ D. GIRA, *Au-delà de la tolérance* [voir n° 18], p.139.

²³¹ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 354

²³² C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte* [voir n° 13], p. 349.

Grâce à un tel dialogue, il devient possible de mieux comprendre les questions, les enjeux et les défis que pose le dialogue interreligieux. Sans un travail sérieux de théorisation, il n'est pas toujours possible de saisir les problèmes inhérents au dialogue interreligieux et l'objectif qui lui est assigné. Ce travail est l'œuvre des théologiens, experts et guides spirituels qui échangent sur et dans un esprit de dialogue, non pas pour arriver à un compris ou à l'unité, mais pour se connaître, se compléter et enrichir les réflexions sur les religions.

Comme nous l'avons dit plus haut, entrer en dialogue n'a pas pour but de changer de religion ou de convertir l'autre à notre religion, mais de progresser dans la connaissance de sa propre religion et de celle de l'autre, de voir ce qui les unit et ce qui les distingue les uns des autres. Il s'agit de faire en sorte que les apports des uns et des autres viennent enrichir la réflexion et les traditions respectives. La religion de l'autre ne peut être appréciée à sa juste valeur que par l'effort de la connaître de plus près. Le dialogue épargne les croyants de tout préjugé, de condamnations gratuites. Il conduit le croyant à la vraie connaissance de sa religion et de celle de l'autre.

Dans le deuxième point de ce chapitre, nous avons abordé la seconde dimension du dialogue. Le dialogue interreligieux n'est pas que réflexion théorique, théologique; il se doit d'être pratique. Le dialogue devrait aussi passer par le dialogue au quotidien, par le dialogue de proximité, bref, par le dialogue de vie. C'est un dialogue qui se vit dans les relations de voisinage, dans la fraternité, la solidarité, l'hospitalité avec ceux que l'on rencontre, ceux qui vivent proches de soi. Pour reprendre les mots de Fabrice Blée, ce dialogue concerne tout le monde et il appelle à forger des relations informelles et spontanées du quotidien. C'est donc le dialogue de vie, celui qui est à l'horizon de toutes sortes de rencontres²³³. Ce dialogue au quotidien ne se coupe de la théorisation, car il y trouve son fondement. Une approche de méfiance par rapport à tout intellectualisme doit être combattue. Le dialogue ne peut pas être vu seulement comme une vie calme entre les croyants. Le dialogue interreligieux, ce n'est pas question d'entente. Les discussions doivent aussi porter sur ce qui sépare.

Nous avons montré que ce dialogue peut déjà être vécu par les différents croyants qui vivent proches les uns des autres. Cette proximité peut rapprocher les gens et devenir

²³³ F. BLEE, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 199.

le lieu du dialogue. Le rapprochement permet de connaître l'autre, de s'informer sur sa religion, de créer des amitiés qui permettent des échanges vrais.

Nous avons souligné l'importance de la communication entre les adeptes de différentes religions. C'est en se communiquant, en dialoguant que les croyants apprennent à se connaître, à s'apprécier. Le dialogue au quotidien permet de se rassembler, d'unir des forces en vue d'une cause commune.

C'est par le dialogue au quotidien, par les relations des uns avec les autres que les croyants peuvent réussir à répondre aux questions et interrogations de l'humanité et militer ensemble en vue d'un monde pacifique et habitable pour tous. Le destin de l'humanité est aussi affaire des croyants. C'est dans un esprit de collaboration que les croyants peuvent être en mesure de répondre aux défis de ce monde. La paix est aujourd'hui le défi majeur à relever. Cette paix ne devient possible que si les religions savent se parler, s'entendre, coopérer et collaborer. Il nous semble que le dialogue de voisinage ou de proximité est le moyen privilégié par lequel cette paix peut advenir. La paix entendue ici non pas seulement comme absence de guerre, de conflits, mais aussi et surtout comme l'acceptation réciproque et le respect de nos différences. La paix dans le monde passe par la paix que les croyants bâtissent entre eux et avec le reste de l'humanité.

Le dialogue au quotidien et de proximité est le lieu d'enrichissement mutuel. Non seulement au plan humain mais aussi et surtout au plan spirituel. Chaque tradition religieuse constitue une richesse pour ses adeptes. Cette richesse ne peut profiter aux autres croyants que s'il y a un dialogue spirituel ou mieux des échanges des spiritualités. Le dialogue de voisinage ou de proximité devient le terrain sur lequel les spiritualités se rencontrent non pas pour se faire prévaloir l'une sur l'autre, mais pour s'enrichir, se compléter, se redynamiser. Ce dialogue de voisinage devient aussi le lieu du témoignage; témoignage de sa foi et de sa spiritualité. Le dialogue au quotidien devient ainsi ce lieu du vécu et du partage de l'expérience spirituelle. Les expériences spirituelles des uns peuvent aider les autres et inversement.

Toutefois, ce dialogue au quotidien ou de voisinage est-il possible? Poser cette question c'est montrer déjà l'enjeu et la complexité d'un tel dialogue. Cette question est d'actualité et nous paraît pertinente. Elle traduit la préoccupation des croyants dans le contexte de la cohabitation. Nous dirions que le dialogue au quotidien n'est pas impossible. Il est possible parce qu'il existe des personnes qui le vivent. Mais il est

difficile à être concrétisé partout, car tout le monde n'est pas en mesure d'assumer les différences, les divergences et d'en tirer profit. Il y a des lieux où ce dialogue est une réalité. Par contre, dans d'autres endroits, il s'avère difficile. Toutefois, il a besoin d'être promu et encouragé.

Nous avons eu la chance d'expérimenter un tel dialogue au quotidien avec nos hôtes en Inde. Notre humanité a besoin aussi de ce type de dialogue dans les relations interpersonnelles. C'est un dialogue qui doit toujours s'inspirer du dialogue intellectuel pour ne pas vider le dialogue interreligieux de son essence et de sa finalité première. Tout dialogue n'est pas religieux et tout dialogue interreligieux ne peut se passer des catégories doctrinales, éthiques, philosophiques et théologiques qui émergent des échanges et des réflexions au niveau académique et institutionnel. La dimension théorique et la dimension pratique doivent être toujours prises en compte pour maintenir l'équilibre.

CONCLUSION GENERALE

Notre étude était guidée par une question fondamentale : *Dominus Iesus* constitue-t-il une avancée ou un recul dans la problématique du dialogue et du pluralisme religieux ? Les réflexions qui ont suivi ce document ont-ils été influencées par ce document ? Ou bien se sont-elles démarquées de la mise au point du Magistère ?

Pour arriver à comprendre le sens, le pourquoi de ce document et les implications qu'il pourrait faire naître, nous avons été amené à étudier la littérature théologique avant et après *Dominus Iesus* sur le dialogue interreligieux et le pluralisme religieux. Pour en arriver là, nous sommes parti, dans notre premier chapitre, de du constat que le pluralisme n'est plus indéniable aujourd'hui. Il devient un fait de société qui n'échappe pas à la sphère religieuse. Le pluralisme religieux est incontestable aujourd'hui. Il met aux prises différentes idées sur les relations, les rapports et les échanges entre les religions. L'exemple le plus parlant de ces échanges a été le débat théologique autour des années 90 sur le pluralisme religieux.

De ce débat, ont émergé trois tendances entre les théologiens : la tendance exclusiviste qui exclut tout salut en dehors du Christ et du christianisme ; l'inclusivisme qui reconnaît la possibilité du salut en dehors du christianisme, mais ce salut passe par le Christ ; Cette tendance se montre ouverte à d'autres religions et les considère avec respect ; le pluralisme qui reconnaît la possibilité de salut dans chaque religion. Chaque croyant est sauvé dans et par sa propre religion. Autrement dit, il y a des voies multiples de salut.

Les avis ont divergé entre les théologiens quant à la compréhension même du pluralisme. En passant en revue les réflexions des théologiens protagonistes du pluralisme religieux, il s'est avéré pertinent pour certains de passer chaque tendance au crible de la critique. De là, avons-nous pu constater grâce à la littérature à notre portée que chaque tendance accusait des limites et par conséquent, elle devrait être dépassée. Les ténors de la perspective pluraliste, en considérant toutes les religions comme des voies de salut, pensaient peut-être donner au dialogue interreligieux toutes ses chances. Comme si la question d'égalité gommerait tous les problèmes que pose le dialogue interreligieux.

Ce débat n'a pas abouti à un compromis (et ce n'était d'ailleurs pas son but) sur la compréhension même du pluralisme. Il a révélé des divergences de points de vue et

d'approches. Ces divergences ne sont pas à déplorer ; elles constituent une richesse qui montre finalement que la Vérité reste insaisissable. Chacun l'approche, mais ne la possède jamais dans sa totalité. Les réflexions produites ont permis une meilleure compréhension de ce que c'est le pluralisme religieux et des points d'achoppement qui feraient obstacle à la pratique du dialogue interreligieux.

Avant de clore ce chapitre, nous avons présenté deux documents du Magistère catholique. *Dialogue et Annonce* considère le dialogue comme faisant partie intégrante de la mission de l'Eglise et par conséquent il ne vient pas remplacer l'annonce de l'Evangile. *Dominus Iesus*, quant à lui, constitue une mise en garde pour ceux qui au nom du dialogue interreligieux, méconnaîtraient la place centrale qu'occupe Jésus-Christ dans l'économie du salut de l'humanité. De l'avis de certains théologiens, ce document brisait l'élan pris par l'Eglise catholique depuis le Concile Vatican II dans l'effort de dialogue avec les autres traditions religieuses et dans le respect de ce qu'elles constituent pour leurs adeptes.

Dans le souhait de voir ce que ce dialogue est devenu après la déclaration *Dominus Iesus* et comment il se pose actuellement, nous nous sommes donné la tâche d'analyser les articles des deux revues catholiques (*Chemins de dialogue et Spiritus*). Le fil conducteur a été un triple questionnement premièrement sur les conditions du dialogue interreligieux liées à l'identité des partenaires, deuxièmement sur les lieux et les contextes du dialogue interreligieux et troisièmement sur les niveaux d'où se fait et se vit le dialogue interreligieux, à savoir le niveau descendant (la hiérarchie, les experts, les théologiens) et le niveau ascendant (le commun des peuples, les croyants à la base). Cette analyse a permis de repérer les différences entre les deux revues quant à la circonstance de leur création, à leurs objectifs et orientations. *Chemins de dialogue* aborde davantage les thèmes liés à la problématique du dialogue interreligieux comme son nom l'indique déjà, tandis que *Spiritus* aborde en grande partie les thèmes liés à la mission, à la missiologie et à la spiritualité missionnaire. Les similitudes ont porté sur le contenu des articles. Ces derniers ont donné des exemples concrets de dialogue entre les différentes religions. Aussi, les questions soulevées par le débat sur le pluralisme ne semblent pas être au centre de la préoccupation de ces articles. Tout semble orienté vers les conditions, la nécessité, sa pratique du dialogue et son utilité pour les croyants et pour le monde.

Le troisième chapitre s'est penché sur la nécessité d'articulation entre la dimension théorique et la dimension pratique du dialogue interreligieux pour le rendre plus complet,

concret et significatif pour les croyants d'aujourd'hui. Les deux dimensions devraient être prises en compte. Sans ce rééquilibrage continu, le dialogue interreligieux risquerait de se vider de sa signification et par conséquent être réduit à un dialogue comme tout autre dialogue simple. Le dialogue théologique et le dialogue de voisinage sont les deux faces du dialogue interreligieux. Les enjeux et les défis que pose le monde aujourd'hui en matière de paix, de justice, de droit, ... ne doivent restreindre et réduire la compréhension du dialogue interreligieux simplement à des actions communes entre les religions. Le dialogue interreligieux est plus que cela, l'avons-nous montré. C'est ce à quoi ce chapitre voulait nous amener.

La question transversale qui nous a préoccupé dans ce travail était de savoir si *Dominus Iesus* constituait un frein, un arrêt ou un recul par rapport à la question du dialogue interreligieux. A la lumière de tout ce qui a été dit, force est de constater que malgré la mise au point de *Dominus Iesus*, les réflexions sur le dialogue interreligieux ont continué à faire leur chemin. Les articles de *Chemins de dialogue* et de *Spiritus*, dans les cinq ans qui ont suivi *Dominus Iesus* et que nous avons analysés, semblent ne pas revenir explicitement sur le débat théologique sur le pluralisme religieux, le dialogue interreligieux et sur la position défendue par le Magistère. L'intérêt semble être porté sur la pratique du dialogue, sur ses conditions, ses contextes et sur les niveaux d'où se déroule ce dialogue. Même si *Dominus Iesus* a provoqué beaucoup de remous en insistant sur l'unicité et l'universalité du salut par le Christ, les théologiens ont continué à publier leurs réflexions sur le dialogue interreligieux. Il se dégage un changement de perspective.

Nous avons également souligné la nécessité du dialogue aujourd'hui. La mobilité, les moyens de communication font que les croyants cohabitent, les différentes religions se croisent. D'où l'importance de dialoguer pour comprendre mieux, approfondir sa religion et celle de l'autre, pour s'enrichir dans les échanges, pour collaborer à l'avènement d'un monde plus juste et pacifique. Le dialogue reste une entreprise difficile, mais pas impossible. L'humilité, l'hospitalité et le respect des différences pourraient peut-être aider dans cette démarche vers soi-même et vers l'autre en vue des échanges vrais et d'un enrichissement mutuel.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Revue 'Chemins de Dialogue'

Revue 'Spiritus'

Textes du Magistère : Dialogue et Annonce ; Dominus Iesus

Livres

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

AMALADOSS M., *La rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Eglises?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997.

ARINZE F., *À la rencontre des autres croyants. Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*, Paris, Médiaspaul France, 1998.

AVELINE J-M., *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich – Troeltsch*, Paris, Cerf, 2003.

BARTH K., *Dogmatique, tome I*, Genève, Labor et Fides, 1953.

BARTH K., *L'humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956.

BASSET J-C., *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996.

BERGERON R., *Hors de l'Eglise plein de salut. Pour une théologie dialogale et une spiritualité interreligieuse*, Paris, Médiaspaul, 2004.

BERTEN I., *Croire en un Dieu trinitaire*, Namur, Ed. Fidélité, 2008.

BLASER K., *La théologie du XXème siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, Lausanne, L'Age d'homme, 1995.

BLEE F., *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Mediaspaul, 2004.

BOUSQUET F. & de LA HOUGUE H. (éd.), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

BUBER M., *Le Je et le Tu*, Paris VI, Ed. Montaigne, 1938.

CAFFIN G. & DE SAINT AMAND A-B., *D'Assise à la cour de récréation. Pédagogie du dialogue interreligieux*, Paris, Cerf, 1999.

CLAVERIE P., *Humanité plurielle*, Paris, Cerf, 2008.

CLAVERIE P., *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2008.

- COBB J. B., *Bouddhisme-Christianisme. Au-delà du dialogue*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1989.
- COMEAU G., *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux. Une chance pour la foi*, Paris, Ed. l'Atelier, 2004.
- COMEAU G., *Le dialogue interreligieux*, Namur, Ed. Fidélité, 2005.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Paris, Centurion, 1997.
- DANIELOU J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953.
- DE LUBAC H., *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris, Aubier, 1967.
- DE LUBAC H., *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Paris, Cerf, 2008.
- DE LUBAC H., *Fondement théologique des missions*, Paris, seuil, 1946.
- DOGNETON P., *La rencontre des religions. Théologie et pratique du dialogue*, Saint-Etienne, Aubin, 1995.
- DUPUIS J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989.
- DUPUIS J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.
- DUPUIS J., *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002.
- GEBHARDT G., "Les religions – incendiaires de la haine ou pompiers de la paix?", dans *Conscience et liberté* 68 (2007).
- GEFFRE C., *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, 2006.
- GIBELLINI, R., *Panorama de la théologie chrétienne au XXème siècle*, Paris, Cerf, 1994.
- GIRA D., *Au-delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Paris, Bayard, 2001.
- GIRA D. & MIDAL, F., *Jésus, Bouddha. Quelle rencontre possible?* Paris Bayard, 2006.
- GIRAULT R., *Dialogues aux frontières de l'Église*, Paris, Ed. Ouvrières, 1965.
- HADDAD P., *Israël, j'ai fait un rêve*, Paris, Ed. L'Atelier, 2003.
- HICK J., *Problems of Religious Pluralism*, New York, St Martin's Press, 1985.
- HICK J., *The Uniqueness of Jesus*, Maryknoll, New York, 1997.
- HICK J., *The Fifth Dimension: An exploration of the spiritual realm*, Oxford, Oneworld, 2004.
- JONCHERAY J. & GIRA, D. (dir.), *L'encyclopédie catholique pratique*, Paris, Droguet & Ardant, 1977.
- KASPER W., *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985.

- LECLERC E., *Dieu plus grand*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
- LENOIR F., *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.
- LEROY G., *Le salut au-delà des frontières*, Paris, Ed. Salvator, 2002.
- LEVY I., *Vivre en couple mixte. Quand les religions s'emmêlent...*, Paris, Presse de la Renaissance, 2007.
- MACQUARRIE J., *Jesus Christ in Modern Thought*, Philadelphia, Trinity Press International, 1990.
- MALOUF A., *Les identités meurtrières*, Paris, Bernard Grasset, 1998.
- MAUNIER H., *Théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, Lumen Vitae, vol. XXXI, 1976.
- MOUSTTAPA J., *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Paris, Albin Michel, 1996.
- O' LEARY J.S., *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1994.
- PANIKKAR R., *La plénitude de l'homme*, Arles Ed. Actes Sud, 2007.
- PANIKKAR R., *L'inévitable dialogue DIEU, Yahweh, Allah, Bouddha...*, Paris, Ed. Du Relié, 2008.
- PANIKKAR R., *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.
- PANNENBERG W., *Religions, pluralism and conflicting truth claims. The problem of a theology of the World Religious Christian Uniqueness reconsidered the myth of a pluralistic theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1996.
- PLOUX J.-M., *Le dialogue change-t-il la foi?*, Paris, Ed. Ouvrières, 2004
- RAHNER K., *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1999.
- SAMARTHA R., *One Christ-many Religions. Toward a Revised Christology*, Maryknoll, Orbis Books, 1991.
- SCHILLEBEECKX E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- SESBOÛE B., *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- SIEGWALT G., *Dogmatique pour la catholicité évangélique : Système mystagogique de la foi chrétienne*, Tome 5, L'affirmation de la foi. Théologie théologique, Partie 1, De la transcendance au Dieu vivant, Genève, Ed. Labor et Fides, 2006.
- SULLIVAN F. A., *Salvation Outside the church? Tracing the History of the catholic Response?*, Paulist Press, New York/ Mahwah, N. J., 1992.

VARILLON F., *Un chrétien devant les grandes religions*, Paris, Bayard, 2005.

WALDENFELS H., *Manuel de théologie fondamentale (Cogitatio Fidei)*, Paris, 1990.

ZAHRNT H., *Aux prises avec Dieu*, Paris, Cerf, 1969.

Articles et bulletins

BLEE F., "La spiritualité chrétienne du dialogue, creuset d'une nouvelle conscience écologique", dans *La Chair et le Souffle. Revue internationale de théologie et de spiritualité, Vers une écospiritualité I jalons*, volume 3, 1 (2008), p. 76-89.

CHEMINS DE DIALOGUE, *Revue théologique et pastorale sur le dialogue interreligieux*, Marseille, depuis 1993.

CHERIAMPANATT J., « Dialogue et vérité : une ou plusieurs vérité(s) ? », dans *Spiritus*, n°169 (2002).

COBB J.B., "Dialogue Without Common Ground", dans *Weltoffenheit des christlichen Glaubens: Fritz Buri zu ehren*, eds., Imelda Abbt and Alfred Jager. Bern: Verlag Paul Haupt, 1987, pp. 145-154.

DIALOGUE ET ANNONCE, *Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Evangile*, Document du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, Rome, 19 mai 1991.

DOMINUS IESUS, *Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Eglise*, publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, Rome, 6 août 2000.

KNITTER P. F., *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*, dans *Concilium*, 203 (1986), p. 129-138.

KNITTER P.F., "Five Theses on the Uniqueness of Jesus", dans *The Uniqueness of Jesus*, eds. (eds.), L. Swidler and P. Mojzes, 1997, p. 145-182.

RICHARD J., "Thèses pour une théologie pluraliste des religions", dans *Laval théologique et philosophique*, 58, 1 (2002), p. 27-42.

SPIRITUS, *Revue de théologie missionnaire*, Paris, depuis 1959.

VIGIL J. M., « Spiritualité du pluralisme religieux. Une expérience spirituelle émergente », dans *Chemins de dialogue*, 23 (2004), p. 181-197.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	Erreur ! Signet non défini.
INTRODUCTION GENERALE	1
Problématique	1
Méthode du travail	3
Division du travail.....	3
PREMIER CHAPITRE : L'ETAT DE LA REFLEXION THEOLOGIQUE SUR LE PLURALISME RELIGIEUX AUTOUR DES ANNEES 1990	6
Introduction.....	6
1.1. La TENDANCE exclusiviste.....	9
1.1.1. Sa caractéristique	9
1.1.2. Limites de l'exclusivisme	12
1.2. La perspective inclusiviste	15
1.2. 1. La théologie de l'accomplissement	16
1.2.2. La théorie des "chrétiens anonymes"	18
1.2.3. L'inclusivisme constitutif-relationnel.....	19
1.2.4. Critique de la perspective inclusiviste	23
1.3. L'approche pluraliste	25
1.3.1. Sa caractéristique	25
1.3.2. Critique de l'approche pluraliste.....	30
1.4. Dialogue et Annonce.....	31
1.5. La Déclaration "Dominus Iesus"	33
Conclusion	36
DEUXIEME CHAPITRE : IMPLICATIONS EXISTENTIELLES DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX À TRAVERS DEUX REVUES FRANCOPHONES DE 2001 À 2005.....	40
Introduction.....	40
2.1. Présentation de Chemins de dialogue	42
2.1.1. Bref aperçu historique.....	42
2.1.2. Le groupe à l'origine de la revue ' <i>Chemins de dialogue</i> '	44
2.1.3. La périodicité de la revue et son évolution	45
2.1.4 Les objectifs de la revue	45
2.1.5. Analyse des articles de la revue <i>Chemins de dialogue</i>	46
2.1.6. Synthèse des articles sélectionnés.....	69
2.2. Présentation de Spiritus.....	72
2.2.1. Bref aperçu historique.....	72
2.2.2. La périodicité de la revue et son évolution	72
2.2.3. Les objectifs de la revue	74
2.2.4. Analyse de la revue <i>Spiritus</i> de 2001-2005	74
2.2.5. Synthèse des articles sélectionnés de la revue <i>Spiritus</i>	88
2.3. Quelques perspectives qui se dégagent des deux revues	90
CHAPITRE 3 : LA NÉCESSAIRE ARTICULATION ENTRE LA DIMENSION THÉORIQUE ET PRATIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX	93
Introduction.....	93
3.1. De la dimension théorique du dialogue interreligieux: dialogue intellectuel et institutionnel.	95
3.2. De la dimension pratique du dialogue interreligieux: dialogue de proximité ou de voisinage, dialogue au quotidien.....	98

3.3. Le dialogue au quotidien avec les autres croyants.....	100
3.4. Le dialogue par et grâce à la communication	103
3.5. Le dialogue de voisinage ou de proximité pour une cause commune	105
3.6. Le dialogue interreligieux par l'échange, le partage de l'expérience spirituelle et le témoignage réciproque.....	109
Conclusion	116
CONCLUSION GENERALE.....	120
BIBLIOGRAPHIE	123
TABLE DES MATIERES	127