

*Pour une communauté ecclésiale ouverte sur le monde
L'Église au risque du dialogue interreligieux*

par Fabrice Blée¹

La question du dialogue interreligieux n'est pas sans rapport avec le thème de ce collectif sur « Église et communauté ». L'idée même de communauté suscite, en effet, le soupçon d'un groupe enfermé dans sa tradition, replié sur son identité particulière. Dans le cas de la communauté ecclésiale, l'ouverture s'est faite traditionnellement par la voie des missions. Et c'est à ce point que se fait sentir le choc du dialogue interreligieux. Le cardinal Marella, président du Secrétariat pour les non-chrétiens, affirmait en 1968 à propos du rapport entre dialogue interreligieux et mission : « Le dialogue ! Voilà le grand, le redoutable mot de notre temps². » Aller au bout de la logique interreligieuse exige, en effet, de revisiter les grands thèmes de la foi chrétienne. Selon Karl Rahner, le défi est tel qu'il sera difficile de reconnaître le visage de l'Église à venir³.

1. Français, Fabrice BLÉE vit au Canada depuis plus de 15 ans. Professeur en spiritualité chrétienne et dialogue interreligieux à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul, il est l'auteur de l'ouvrage *Le désert de l'altérité : une expérience spirituelle du dialogue interreligieux* (Médiaspaul, 2004), dont la traduction italienne a paru en 2006. Directeur de la collection « Spiritualités en dialogue » aux Éditions Médiaspaul, ses recherches et publications se concentrent sur la signification et les promesses d'une spiritualité chrétienne du dialogue entre les religions.
2. Voir Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 295.
3. Voir Richard BERGERON, « Les religions sont-elles des demeures de Dieu ? » in J.-C. PETIT (dir.), *Où demeures-tu ?* Montréal, Fides, 1994, p. 472.

Je profite de l'occasion qui m'est offerte pour soumettre quelques observations et réflexions sur le lien entre dialogue interreligieux et Église ; plus précisément sur le rôle du dialogue dans l'affirmation même de cette dernière. Par Église, j'entends ici la communauté des catholiques romains avec ses groupes et organisations variés, ses courants de pensée et intentions multiples, ses contradictions, sa structure administrative et hiérarchique, sans oublier sa force cohésive et sa capacité à s'adapter à travers les âges sans jamais rompre avec son passé.

Quatre points suffiront à faire valoir mon propos. *Primo*, le dialogue n'est pas une activité en marge de l'Église, mais contribue à la créer. *Secundo*, il est plus encore le lieu où s'affrontent et s'opposent plusieurs projets d'Église : entre autres, l'un qui va dans le sens d'un retour à la chrétienté et l'autre dans celui d'un christianisme mondial. Les deux points suivants sont l'occasion de revenir sur chacun des deux projets d'Église que je viens d'évoquer. *Tertio*, le dialogue peut être au service d'une Église occidentale qui se veut dominante et repliée sur elle-même. *Quarto*, dans le cas où il se conçoit comme acte spirituel, le dialogue met en cause une telle Église sur la base d'une attention toute particulière au mystère de l'Esprit pour proposer un modèle ecclésial fondé sur la diversité.

Le dialogue crée l'Église

De nos jours, dans les milieux théologiques et ecclésiaux, le dialogue interreligieux est reconnu volontiers comme une nécessité et une urgence⁴. Mais cela demeure souvent au plan théorique, car, en pratique, il en va autrement : ou bien il suscite méfiance et résistances, ou bien on hésite à s'y référer, ne sachant trop comment l'intégrer à sa réflexion théologique, ou bien encore on le confond avec ce qui n'est pas du dialogue.

Le risque est alors d'en minimiser le rôle et la pertinence pour l'ensemble de l'Église, d'en faire une activité isolée et marginale. La rencontre des religions ne saurait être déterminante uniquement pour celui qui s'y intéresse, qu'il ressente en son for intérieur un élan le poussant à s'investir dans une autre religion ou qu'il soit touché, bousculé, voire envahi dans sa vie intime

4. Voir David TRACY, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Louvain/Grand Rapids (Mich.), Peeters/Eerdmans, 1990, p. 97 ; Michael AMALADOSS, *Making All Things New: Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1994, p. 3.

par l'altérité religieuse. Cette rencontre ne peut se réduire à une initiative personnelle qui, de l'extérieur, viendrait enrichir ou questionner une Église autosuffisante qui n'aurait, de par sa nature, aucun rapport avec elle.

Le lien entre le dialogue interreligieux et l'Église mérite d'être évalué à sa juste mesure, et ce, dans une prise en compte sérieuse de la ligne promue par Jean-Paul II, qui fait du dialogue la vocation de tout baptisé⁵. L'effort de rencontrer l'autre avec sa foi et ses croyances est en réalité un acte foncièrement ecclésial, l'attitude la plus appropriée par laquelle l'Église peut aujourd'hui redéfinir son rôle dans une société pluraliste, réaffirmer sa présence et ressaisir sa mission dans un monde en changement rapide. Notons que cet effort ne relève pas de l'opportunisme. Il ne saurait se limiter, par exemple, à consulter d'autres traditions religieuses pour comprendre comment celles-ci conçoivent leur rapport à la communauté en vue éventuellement de s'en inspirer dans l'effort de retrouver un sens à l'Église chrétienne.

Une telle perspective ignore la dynamique du dialogue intérieur, le processus de transformation qu'elle amorce à partir d'un accueil réel en soi de l'altérité religieuse. Le dialogue n'est pas un moyen auquel on recourt momentanément pour trouver une solution à une Église en crise, de la même manière qu'une entreprise fait appel à un intermédiaire pour régler un conflit interne. En d'autres mots, dans une conception du dialogue qui cherche à en préserver le caractère « prophétique⁶ », le bouddhiste, le musulman ou l'hindou que le chrétien s'engage à rencontrer sont moins des partenaires avec qui faire affaires en réponse à des intérêts communs, que des co-pèlerins avec lesquels il apprend à vivre afin de gravir avec eux la voie de leurs aspirations respectives vers les hauteurs divines dont l'attraction s'exerce sans différence de race, de sexe, de religion ou de culture.

En cela, le dialogue ne vise pas moins que la transformation des mentalités à l'échelle de l'Église. Sa pratique reflète une conscience neuve, une nouvelle façon chrétienne d'être au monde⁷. Elle porte en germe un projet

5. Voir Fabrice BLÉE, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2004, p. 14.

6. Par « prophétique », j'entends la qualité d'un discours, d'une parole ou d'un acte, qui, en appelant à la conversion des cœurs, dénonce tout immobilisme religieux et toute forme d'idolâtrie contrevenant au travail libre de l'Esprit du Christ en soi et dans la communauté des croyants pour l'édification du Royaume de Dieu.

7. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 137-138 ; Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 7-12.

d'Église, une dynamique communautaire qui lui est propre. Cela est d'autant plus vrai que la pratique dialogale s'enracine dans l'exigence missionnaire qui est au cœur de l'assemblée chrétienne. L'Église, écrit Normand Provencher, a la « mission d'annoncer l'Évangile de Dieu et d'édifier la communauté de croyants et croyantes qui constituent le peuple de la Nouvelle Alliance⁸ ». Et, pour l'heure, une telle annonce et une telle édification s'envisagent nécessairement dans et par un dialogue inter-culturel et interreligieux⁹. Ce dernier, encouragé par Vatican II, Paul VI et Jean-Paul II, contribue à façonner une communauté catholique ouverte à la diversité, à ce qu'il y a de bien et de vrai dans les autres croyances religieuses.

Au cours du xx^e siècle, le dialogue s'est imposé peu à peu, en idée du moins, comme l'attitude chrétienne par excellence¹⁰, jusqu'à devenir, dans les mots de Jean-Paul II, la « vocation de tous les chrétiens ». Rappelons que, depuis ses origines, l'Église s'est construite à même son rapport à la diversité religieuse et culturelle. L'histoire enseigne qu'il n'y a pour elle de lieu de transformation plus important, voire plus douloureux, que ce rapport ; et il en va de même encore aujourd'hui. La raison pour laquelle le chrétien devrait s'intéresser au dialogue interreligieux n'est donc pas seulement que celui-ci répond au désir croissant de paix et qu'il est plus que jamais vital dans toute relation et à toute échelle, mais aussi et avant tout parce

8. Normand PROVENCHER, « Au-delà de la crise des ministères. Une nouvelle manière de faire vivre l'Église », *Prêtre et pasteur*, février 2006, p. 68.

9. La constitution *Gaudium et Spes* nous oriente dans ce sens : « Il revient à tout le peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la Vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée » (Paul-Aimé MARTIN [dir.], *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, texte intégral, Montréal, Fides, 2001, p. 236). Voir aussi : « Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission », *Bulletin. Secretarius pro non Christianis*, Pentecôte 1984 ; JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire », *Documentation catholique*, n° 2002, 17 février 1991 ; « Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ », *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones*, 77, Pentecôte 1991.

10. Voir les cinq périodes kairologiques de l'histoire chrétienne telles que formulées par Raimundo PANIKKAR dans *A Dwelling Place for Wisdom*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 1993, p. 114-118.

que son acte crée la dynamique communautaire où il s'inscrit. Loin d'être une activité secondaire, périphérique ou optionnelle, le dialogue est l'attitude par laquelle l'Église est appelée à reconnaître son rapport à la pluralité religieuse et culturelle ; c'est là en définitive qu'elle joue son avenir. Cela dit, on ne saurait voir émerger de cette attitude une seule et même vision de l'Église ; c'est plutôt le contraire qui est vrai. Tout dépend en fait de l'orientation donnée à la pratique du dialogue, à sa mise en œuvre.

L'espace d'un débat entre chrétienté et christianisme mondial

En ce qui nous concerne, la question n'est pas de savoir si le dialogue interreligieux peut avoir un impact sur la façon de comprendre et de vivre l'Église, mais plutôt de savoir comment il va orienter sa vie et sa signification. La rencontre des autres religions n'est le monopole d'aucun individu ou groupe au sein de l'assemblée des croyants. Il serait caricatural et sans doute peu nuancé de faire reposer l'Église sur une opposition entre ceux qui approuvent la pratique du dialogue et ceux qui la rejettent. La réalité est toujours plus complexe que les démarcations de ce type, souvent artificielles, dont la véracité relève plus d'intentions dissimulées que de faits. En réalité, le dialogue est l'espace où s'affrontent bien des positions doctrinales, des plus conservatrices aux plus libérales. Si d'aucuns sont inconfortables avec toutes les conséquences spirituelles et théologiques du dialogue, ils n'en considèrent pas moins ce dernier comme une nécessité, ne ce serait-ce que pour assurer le succès de leur mission en « terre hostile ». Dans la plupart des esprits, le dialogue est incontournable ; la controverse récente impliquant l'islam autour du discours du pape à l'Université de Ratisbonne le montre bien. Nous y reviendrons.

Dans leur confrontation, les diverses conceptions et pratiques chrétiennes du dialogue sont en train de modeler une Église au visage encore inconnu, de la même manière que les Pères ont jeté les fondations de l'Église occidentale dans leurs nombreuses discussions sur la façon de gérer la diversité religieuse de l'époque. Dans le débat actuel, porté par la nécessité de la rencontre interreligieuse, se font face deux grands projets d'Église : l'un promet un retour à la chrétienté, c'est-à-dire à une Église identifiée à une culture donnée (en l'occurrence, la culture européenne avec ses frontières géopolitiques) ; l'autre vise plutôt un christianisme mondial qui renvoie l'image d'une Église plurielle, unie dans le mystère du Christ et

de son Esprit. Dans les deux cas, la préoccupation est avant tout missionnaire avec comme point névralgique la notion d'inculturation.

Une Église qui fait la promotion d'un dialogue sans souci d'inculturation comprend sa communauté et agit sur elle de façon très différente d'une Église qui favorise une telle inculturation. Avec Vatican II, les instances catholiques officielles reconnaissent haut et fort la nécessité de séparer le message évangélique de la culture occidentale jusque-là dominante, de sorte que ce message, sous l'action de l'Esprit et par l'entremise du missionnaire, puisse prendre racine dans d'autres cultures et donner lieu à une Église plurielle. Dans la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, on peut lire à ce propos: «L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès les débuts de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes: ceci afin d'adapter l'Évangile, dans les limites convenables, et à la compréhension de tous et aux exigences des sages. À vrai dire, cette manière appropriée de proclamer la parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation. C'est de cette façon, en effet, que l'on peut susciter en toute nation la possibilité d'exprimer le message chrétien selon le mode qui lui convient, et que l'on promeut en même temps un échange vivant entre l'Église et les diverses cultures¹¹.» On parle alors de christianisme mondial avec Karl Rahner¹², d'une Église véritablement catholique, universelle, à l'écoute des divers contextes culturels et religieux.

Si l'inculturation est centrale, elle n'est possible toutefois qu'à travers une pratique du dialogue interculturel et interreligieux, puisque toute culture, à part quelques exceptions récentes, est foncièrement religieuse. C'est seulement par le respect des différences et la compréhension mutuelle apportés par le dialogue que peut advenir l'inculturation, qui n'est elle-même ni méthode ni technique. L'inculturation ne se force pas. Elle n'obéit pas à une nouvelle stratégie¹³. Elle n'a de chance de se produire, sous la

11. *Gaudium et Spes*, p. 235.

12. Voir Richard BERGERON, *op. cit.*, p. 472.

13. Voir Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 121.

force de l'Esprit, que dans un rapport détaché et sincère à d'autres expériences religieuses, dans la volonté de les comprendre et de les respecter comme telles. Il n'y a pas de place ici pour une adaptation superficielle. Henri Le Saux, pionnier d'un dialogue hindou-chrétien, met en garde contre ce danger quand il parle de l'utilisation des *Upanishad* dans la liturgie chrétienne: «C'est la pensée même du rishi [que le chrétien qui aborde les textes sacrés de l'Inde] veut atteindre, assimiler et approfondir, quitte à la faire éclater comme du dedans, pour délivrer en elle tout ce que l'Esprit l'avait destinée à signifier¹⁴.» Voilà une exigence, celle d'un dialogue intérieur, qui inévitablement aura des répercussions majeures sur la façon de penser et de vivre l'Église. Nous y reviendrons au quatrième point. Disons pour l'instant que le dialogue est ici plus qu'une discussion verbale. Il demande, pour connaître la religion de l'autre qui souvent détermine en grande partie sa culture, de s'y investir et d'y participer un tant soit peu, et ce, en conformité avec l'idée selon laquelle on ne saurait connaître une religion véritablement que de l'intérieur¹⁵. Henri Le Saux le confirme quand il s'interroge: «Le chrétien n'a-t-il pas le devoir d'essayer de comprendre cette présence de l'Esprit au-delà des frontières qu'il assignerait volontiers à son action? Quelle est, surtout, la relation entre cette expérience que l'hindou dit définitive et l'expérience du mystique chrétien?» Et il poursuit: «Nulle solution ne peut être trouvée à partir des seules conceptualisations de la théologie chrétienne. C'est par le dedans que le chrétien doit s'efforcer de "comprendre" cette double expérience¹⁶.» Dans ce contexte, le dialogue s'effectue au risque de sa foi, dans un dénuement existentiel qui seul permet d'accueillir et d'accepter l'autre avec ses plus hautes aspirations religieuses. Le dialogue devient ainsi un acte spirituel en soi et engage souvent bien plus loin qu'on ne l'aurait imaginé initialement.

14. Henri LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 94-95.

15. Voir *Gaudium et Spes*, p. 216; Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985; Gérard SIEGWALT, «Le christianisme et le discours interreligieux: vérité et tolérance», *Lumière et vie*, 22, 1995, p. 51; Fabrice BLÉB, «Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux», in Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides (coll. «Héritage et Projet», 56), 1996, p. 253-269.

16. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 38-39.

Bien qu'il soit reconnu officiellement, cet aspect du dialogue¹⁷ ne fait pas l'unanimité dans les milieux théologiques et ecclésiaux. Plus encore, il semble parfois laissé pour compte, et ce, dans l'effort même de promouvoir le dialogue interreligieux ; situation paradoxale certes mais qui en réalité trahit, dans certains cas, une autre conception de l'Église.

Le risque est grand, surtout depuis le 11 septembre 2001, à l'heure où bien des conflits politiques ont une dimension religieuse, de faire du dialogue une activité diplomatique. Celle-ci est sans doute importante et nécessaire, mais la rencontre des religions ne devrait en aucun cas s'y réduire. Le danger qui guette les autorités ecclésiales serait de promouvoir un échange interreligieux, compris essentiellement dans le sens d'une négociation, et de miner par ailleurs tout effort lié au développement d'une spiritualité du dialogue. On ne voit alors que trop bien l'ironie d'une telle situation où la promotion du dialogue serait l'alibi pour étouffer son aspect le plus engageant mais aussi le plus prometteur. S'il fallait succomber à cette tentation, le dialogue perdrait à coup sûr son caractère prophétique pour devenir une stratégie à la solde de quelques intérêts provinciaux. Seul un dialogue de cœur à cœur enraciné dans le silence de l'Esprit est garant d'authenticité pour toute forme de rencontre interreligieuse. Car n'est vraiment authentique qu'un dialogue qui se fonde sur le respect de l'altérité religieuse et le refus de manipuler l'autre selon un dessein caché. L'échange se présente alors comme le lieu où chacun renoue en toute liberté avec ce qui lui est essentiel, avec ses plus hautes aspirations religieuses. En revanche, sans ce rapport de cœur à cœur, le dialogue devient un instrument au profit d'un rapport de force ; il accentue ainsi une démarcation entre soi et les autres, ainsi qu'un manque d'ouverture réelle à l'altérité. Voilà une situation pour le moins paradoxale à laquelle peut aboutir un dialogue au service d'une Église qui se veut foncièrement occidentale, européenne avant tout, à prétention universelle, une situation que reflète le discours controversé du Pape délivré à l'Université de Ratisbonne, le 12 septembre 2006.

Le dialogue comme rempart d'une Église occidentale

En réponse à des communautés musulmanes mécontentes – et je ne réfère pas ici aux groupes extrémistes et violents –, le pape Benoît XVI appelle

17. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 15-16.

à un « dialogue sincère et respectueux¹⁸ » avec l'islam. De quel dialogue sincère et respectueux s'agit-il ? Il y a au moins une chose qui me semble claire : un tel dialogue ne saurait se bâtir sur l'amertume ou les menaces des autres croyants, ni même sur la nécessité d'un accord de paix. L'enjeu réside bien davantage pour le chrétien dans son ouverture à l'altérité et dans son respect en conformité avec l'esprit du Christ. Or, il faut reconnaître que le discours de Ratisbonne, quelle que soit sa motivation, laisse difficilement entrevoir une telle ouverture.

Mon propos n'est pas de spéculer sur ce qu'ont été les intentions réelles de l'auteur dans la rédaction de son discours. Le Pape a d'ailleurs clairement énoncé que les références à l'islam ne reflétaient pas son opinion personnelle. En outre, le 25 septembre 2006, il s'est adressé comme suit aux ambassadeurs de pays majoritairement musulmans : « En continuité avec l'œuvre entreprise par mon prédécesseur, le pape Jean-Paul II, je souhaite donc vivement que les rapports inspirés par la confiance, qui se sont instaurés depuis plusieurs années entre chrétiens et musulmans, non seulement continuent, mais se développent dans un esprit de dialogue sincère et respectueux, un dialogue fondé sur une connaissance réciproque de plus en plus authentique qui, avec joie, reconnaisse les valeurs religieuses communes et, avec loyauté, prenne acte des différences et les respecte¹⁹. » Fort de ces encouragements, je tiens en revanche à relever certaines perspectives discutables du discours tel qu'il a été articulé et lu à l'assemblée universitaire en Allemagne. Ces perspectives risquent d'engendrer la confusion en matière de dialogue interreligieux, quant à son rapport à la foi chrétienne et ses implications dans une mission chrétienne, freinant en définitive l'échange profond et l'accueil éventuel d'une autre vérité universelle.

Le plus notable en ce sens n'est pas tant – contrairement à ce qu'on pourrait penser – la référence au prophète Muhammad qui fit tant de remous et qui, dans l'argumentation du discours sur le rapport entre foi et raison, n'a pas de véritable raison d'être. Elle relève d'un choix arbitraire et non décisif pour la compréhension du texte. D'autres points auraient très bien pu être soulevés pour démarrer la réflexion en question. Ce qui, à mon sens, est le

18. Voir « Discours de Benoît XVI aux ambassadeurs de pays majoritairement musulmans accrédités auprès du Saint-Siège, et à une quinzaine de représentants de l'islam en Italie », cité dans *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 21.

19. *Ibid.*

plus troublant dans ces propos que rien ne prédestinait à être connus du grand public, c'est bien le refus articulé d'une inculturation véritable du christianisme, en présentant la déshellénisation de ce dernier comme une erreur²⁰.

Ce faisant, le Pape réfute tout un développement missionnaire vieux de plusieurs décennies fondé sur l'effort de séparer l'Évangile de la culture européenne, pour lequel Jean Leclercq, moine de Clervaux, a été jusqu'à plaider non seulement en faveur d'une déshellénisation du christianisme, mais aussi pour la dé-bénédictinisation du monachisme, essentielle selon lui dans un rapport aux cultures d'Asie²¹. L'auteur du discours de Ratisbonne réaffirme ainsi une Église foncièrement occidentale, dont le trésor est la raison raisonnée soutenue et élargie par la foi, élément universel et condition de la paix entre les religions. C'est sur une telle idée que l'Église occidentale ferait reposer sa mission dans un monde marqué par de nombreux conflits, et parmi des religions qui seraient privées de cette raison salvatrice, en l'occurrence l'islam²². Force est de constater que cette ap-

20. Pour expliquer son refus de la déshellénisation du christianisme, l'auteur du discours évoque plusieurs points, dont celui-ci : « Au regard de la rencontre avec la multiplicité des cultures, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec la culture de la Grèce a été une première inculturation, réalisée dans l'Église antique, qu'on ne devrait pas imposer aux autres cultures. Ce serait leur droit de contourner cette inculturation pour revenir au simple message du Nouveau Testament, afin de l'inculturer à nouveau dans leurs espaces. Cette thèse n'est pas simplement fautive, elle est exagérée et inexacte. » Voir la page 6 de la version française du « Texte intégral des "souvenirs et réflexions" partagés par Benoît XVI dans son discours à l'Université de Ratisbonne, face aux représentants de la science » (disponible dans les archives du journal *La Croix*, en ligne).

21. Voir Fabrice BLÉB, *op. cit.*, p. 45.

22. L'idée que l'islam manque de ce rapport à la raison se retrouve à deux reprises dans le discours : « Pour la doctrine musulmane, Dieu est absolument transcendant, sa volonté n'est liée par aucune de nos catégories, fût-elle celle du raisonnable. [...] Ibn Hasn ira jusqu'à soutenir que Dieu n'est pas tenu par sa propre parole, et que rien ne l'oblige à nous révéler la vérité : s'il le voulait, l'homme devrait être idolâtre » (*loc. cit.*, p. 2). Plus loin, on lit : « Contre le soi-disant intellectualisme augustinien et thomiste commence, avec Duns Scot, une position du volontarisme qui conduisit finalement à dire que nous ne connaissons de Dieu que sa *voluntas ordinata*. Au-delà, il y a la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait pu faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent être rapprochées totalement de celles d'Ibn Hazm et qui peuvent tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas tenu par la vérité et le bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que notre raison, notre sens du vrai et du bien ne sont plus de réels miroirs » (*loc. cit.*, p. 3-4).

proche n'est pas nouvelle. Déjà en 1985, Joseph Ratzinger soutenait que le succès de l'évangélisation reposait sur l'expansion de la pensée occidentale à travers le monde, sur « la signification universelle de la pensée chrétienne telle qu'est s'est développée en Occident²³ ».

Ici, la crainte ne se fait-elle pas sentir d'une Église asiatique en pleine effervescence, de même que le malaise face aux conséquences d'une rencontre profonde entre l'Église et l'Asie avec ses cultures et ses religions²⁴ ? La position du Pape s'oppose, en effet, à l'idée répandue parmi les théologiens chrétiens du dialogue interreligieux, selon laquelle l'Asie (l'Inde en particulier), avec ses religions millénaires, est appelée à jouer aujourd'hui le rôle que la Grèce et Rome ont joué au temps du christianisme naissant. Plusieurs théologiens et pionniers du dialogue soutiennent cette idée chacun à leur manière²⁵. Dans sa conférence, *A New Mysticism*, donnée à

23. Ces propos sont cités par Aylward SHORTER, « Faith, Culture and the Global Village », in *South Pacific Journal of Mission Studies*, 16, 1996, p. 31-38.

24. Il est intéressant à ce propos de noter que la seule référence à l'Asie dans le discours consolide notre propos. L'auteur justifie le rapprochement entre le message biblique et la pensée grecque par le passage des Actes des apôtres où il est question de l'Esprit saint qui empêche Paul et ses compagnons d'annoncer la parole en Asie. On lit en effet : « La rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'est pas un hasard. La vision de saint Paul à qui se fermèrent les chemins de l'Asie et qui vit en songe au cours de la nuit un Macédonien et l'entendit l'appeler : "Viens à notre aide" (Actes 16, 6-10) – cette vision peut être interprétée comme un condensé de la nécessaire rencontre interne entre foi biblique et questions grecques » (*loc. cit.*, p. 3).

25. Thomas MERTON soutient : « By openness to Buddhism, to Hinduism, and to the great Asian traditions, we stand a wonderful chance of learning more about the potentiality of our own traditions » (*The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 1975, p. 343). Ce point de vue est aussi celui de Bede GRIFFITHS qui, lors d'un symposium à Kansas City en 1983, défend l'idée que l'élaboration d'une nouvelle théologie nécessite de faire avec les traditions orientales ce que les Pères grecs firent avec la pensée grecque, c'est-à-dire les interpréter à la lumière du Christ. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 18, 1983, p. 8. En 1989, le maître de SHANTIVANAM poursuit dans la même ligne : « Nous sommes mis au défi de repenser notre religion, non plus uniquement à la lumière de la pensée occidentale, mais aussi de la pensée orientale. Ainsi, nous découvrirons une autre dimension du christianisme. [...] Ce moment de l'histoire peut être aussi décisif pour le christianisme que ne l'a été pour l'Église primitive le passage de son lieu originel juif dans le monde gréco-romain » (*Dialogue interreligieux monastique. Bulletin de la commission francophone d'Europe*, 8 mars 1993, p. 1). Notons enfin sa position sur la culture occidentale : « Christianity cannot grow as a religion today unless it abandons its western culture with its rational, masculine bias and learns again the feminine, intuitive understanding of the East » (*North American Board for East-West Dialogue*, 14, 1982, p. 2).

Manille en 1992 lors de la première conférence d'Asie sur le christianisme contemplatif, William Johnston affirme : « Le christianisme rencontre maintenant l'Asie et il y trouve d'immenses trésors. Quand l'Église ancienne a dialogué avec le monde grec, quelque chose de nouveau est né. La même chose se produit maintenant dans le dialogue avec l'Asie²⁶. » Retenons aussi les propos suivants, particulièrement éloquents, du moine breton Henri Le Saux : « Pendant que des préparations plus immédiates se manifestaient dans le monde sémite, en vue de l'émergence, dans l'histoire, du peuple porteur des promesses de rédemption, et que d'autres, plus lentes, amenaient peu à peu dans l'histoire les civilisations de la Grèce et de Rome, qui seraient le lieu prédestiné des deux premiers millénaires de l'Église, l'Esprit travaillait déjà ici [en Inde] en vue des temps où l'Église sortirait de son adolescence, suffisamment forte désormais pour assimiler la nourriture des forts et pour s'abreuver des boissons les plus enivrantes. Ce n'était point, comme en Grèce, en l'intelligence des hommes, que l'Esprit préparait ici pour l'Église de nouveaux trésors. C'était en des profondeurs d'âme qu'un Socrate et même un Platon ne soupçonnaient pas. C'était en des profondeurs d'être où l'esprit est si proche de l'Esprit qui l'habite, qu'il lui est comme impossible de se placer soi-même à distance suffisante pour le regarder ou l'adorer²⁷. »

L'Inde constituerait une étape du développement de l'Église, non seulement indienne, mais dans son ensemble, au bénéfice de tous. Le Saux ajoute à cet effet : « Pour soi et pour l'humanité entière, pour la sainte Église finalement, l'Inde a été choisie par Dieu en vue de frayer la voie à l'esprit humain vers le sommet définitif de la conscience²⁸. » Si, dans cette perspective, la Grèce est identifiée à l'intelligence, à la raison, l'Inde de son côté renvoie à la sagesse, à « la culmination de tout ce que l'homme est capable de découvrir et de réaliser en soi²⁹ ». Voilà un terrain, celui de la sagesse et des profondeurs advaitines, que l'on s'interdit de découvrir en tant que chrétien, dès lors qu'on réaffirme le lien intrinsèque qui unit l'Église à la raison de la culture gréco-romaine. Y est rejeté par conséquent le principe théolo-

Voir aussi Jean LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'AIM, 1960-1985*, Paris, Publication de l'AIM, 1986, p. 81 ; Raimundo PANIKKAR, *A Dwelling Place for Wisdom*, Westminster, John Knox Press, 1993, p. 111.

26. *North American Board for East-West dialogue*, 46, 1993, p. 6.

27. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 19-20.

28. *Ibid.*, p. 216.

29. *Ibid.*, p. 217.

gique selon lequel la fidélité à l'universalité du Christ dépend d'une connaissance pratique des autres expériences religieuses³⁰. Là-dessus, Gérard Siegwalt émet une mise en garde : « l'absence d'ouverture à la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière à prétention totalitaire, mais sans portée universelle autre que celle de sa prétention³¹. »

En refusant de cette manière l'inculturation, Benoît XVI rejette par là même un dialogue interreligieux qui engage au plan de l'expérience et de la foi, ce dialogue dont on a déjà évoqué le caractère indispensable à tout projet missionnaire visant l'émergence d'Églises locales enracinées dans la culture ambiante. Certes, le dialogue demeure une priorité, mais ses limites sont désormais fixées et son orientation bien définie. D'un côté, il sert à dénoncer des situations comprises comme des injustices à l'égard de l'Église, que ce soit l'action limitée des chrétiens dans certains pays musulmans, la non-reconnaissance de Rome en Chine ou la loi anti-conversion en Inde. Le dialogue est alors le moyen privilégié de maintenir des pourparlers et de contrer autant que possible la résistance qui s'organise et la méfiance qui prévaut face à la mission chrétienne.

Par ailleurs, il tend à être confondu avec le dialogue interculturel. La réorganisation en mars 2006 du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux ne reflète-t-elle pas cette tendance ? Il est certes difficile de cerner toutes les raisons de ce changement notable ; d'autant que le cardinal Paul Poupard, dans le *Corriere della Sera*, se défend d'y voir une subordination au

30. Au début des années 1980, Armand VEILLEUX, alors président de la sous-commission nord-américaine, déclara : « In our day, if Christianity wishes to be faithful to the universal design of Christ Himself, it must know how to integrate the religious forms of the other spiritual traditions within the expression of its faith in Christ. In this regard, the western Christian has a great deal to learn from the mystical traditions of the East, in order to come to the full flowering of its own mystical roots. And in fact, to an ever greater extent Christians are drawn to the prayer of silent adoration » (*North American Board for East-West Dialogue*, 15, 1982, p. 10). Voir aussi Bonnie THURSTON, *Monastic Interreligious Dialogue*, 49, 1994, p. 22 ; Odette BAUMER-DESPBIGNÉ, « Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits) », in *La Vie spirituelle*, 144, 1990, p. 535.

31. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. 2. Réalité et révélation*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1987, p. 127.

Conseil pontifical pour la culture³². Aylward Shorter offre toutefois un autre éclairage, appuyant notre crainte. À propos de l'article de Joseph Ratzinger, « In the Encounter of Christianity and Religions, Syncretism Is Not the Goal³³ », il écrit : « [Cet article] propose ce que j'ai appelé la "thèse des deux cultures". C'est un développement étrange du paradigme monoculturel ou eurocentrique. Ayant rejeté comme insatisfaisant le terme théologique "inculturation", l'auteur propose pour le remplacer le mot "inter-culturalité", qui exprime mieux l'interaction des cultures dans le processus d'évangélisation. Il explique alors qu'il y a une culture universelle de la foi, avec laquelle les cultures locales ou nationales se trouvent placées en tension fructueuse par le processus missionnaire. Cela conduit à une dualité persistante ou à une double appartenance culturelle chez ceux qui ont été évangélisés. La culture universelle de la foi se trouve ainsi présentée comme un sujet culturel concret, ayant son origine dans l'événement historique et sauveur de l'incarnation³⁴. » Le danger est d'engager un dialogue entre des cultures, en rattachant à chacune d'elles une religion dominante particulière. Il est clair qu'une telle perspective renforcerait, entre autres, l'idée d'un face à face, pire d'un choc entre un Occident chrétien et un Orient musulman, un Orient hindou ou un Orient bouddhiste. Cela dit, il est juste d'insister sur le lien fondamental entre religions et cultures. On le retrouve, par exemple, largement développé dans l'œuvre de Raimundo Panikkar, mais il sert l'idée d'un pluralisme de droit et irréductible, contre la tentation vaine et dangereuse de recourir à la raison comme unique schème d'intelligibilité dans l'espoir de mettre fin à toute guerre³⁵.

32. « C'est un mensonge total. Et il est très grave qu'il continue à être relancé en dépit de toutes les rectifications. Il nous arrive de rencontrer des interlocuteurs de pays lointains convaincus que le Conseil n'existe plus ou sera bientôt démantelé. [...] Un seul cardinal préside les deux Conseils, mais ceux-ci restent intacts et autonomes » (propos cités dans *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 21).

33. *Osservatore Romano*, 17, 26 avril 1995, p. 5-8.

34. Aylward SHORTER, « Faith, Culture and the Global Village », in *South Pacific Journal of Mission Studies*, 16, 1996, p. 34-35.

35. Joseph PRABHU rapporte ces propos du théologien catalan : « Religion, whatever its supracultural claims, is nevertheless a cultural phenomenon, while culture in turn is provided with its depth of meaning by religion » (« Raimondo Panikkar on Colonialism and Interculturality », in *Harvard University Center for the Study of World Religions*, vol. 2, n° 1, automne 1994, p. 3). Et il ajoute : « If all standards of judgement

Si le danger évoqué est réel, le dialogue serait appelé, dans un monde dominé par l'image, la rhétorique médiatique et les droits de l'homme, à devenir au nom de la paix l'outil permettant de consolider l'Église comme forteresse, préoccupée avant tout de mettre en garde, dans ses rangs, contre ce qui n'est pas à proprement parler chrétien. Dans ce cas, l'unité résultant du dialogue dépendrait d'une croyance et d'un comportement justes acceptés par tous – vouloir faire de la raison raisonnante foncièrement chrétienne le langage universel de toute religion³⁶ –, ainsi que d'un rapport équilibré des forces religieuses en interaction. Ce qui est, bien sûr, aux antipodes d'une unité issue d'un dialogue fondé sur le respect de l'altérité, un dialogue dont on reconnaît forcément la dimension spirituelle, sans laquelle le respect demeure un vœu pieux³⁷. Seul un tel dialogue permet de remplir la condition essentielle, qui est de s'investir un tant soit peu dans la religion de l'autre pour la comprendre.

Voilà donc, en tension, deux projets d'Église qui se dessinent à partir d'une même idée : la rencontre des religions en faveur de la paix. L'attitude qui consiste à réduire le dialogue à une négociation, à une entente en vue d'un compromis, ne peut souffrir l'effort de connaître de l'intérieur la religion de l'autre, et le risque qui s'ensuit d'une remise en question sur son propre terrain. Cet effort promeut l'image de l'Église comme un levain, opposée à celle de la forteresse. Par conséquent, loin de renforcer les frontières culturelles et politiques de l'Église, le dialogue la propulse dans un

internal are to a particular culture, there is not only the danger of self-referential paradox, but, in the practical realm, little basis for corrective action » (*Ibid.*, p. 5). Raimundo PANIKKAR écrit par ailleurs : « Pluralism is an attitude which emerges when we acknowledge the limits of reason and do not identify them with the limits of Being ; when we do not equate Thinking and Being, to speak against Parmenides, or assume a priori the total intelligibility of reality. [...] The philosophico-dialectical failure of reducing into a single scheme of intelligibility incompatible worldviews and philosophies cannot be easily whisked away by saying that we are smarter than all our predecessors and shall now overcome all the aporias – with a "universal theology (or philosophy) of religion" » (« Religious Identity and Pluralism », in A. SHARMA et K. M. DUGAN (dir.), *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Harrisburg (Penn.), Trinity Press International, 1999, p. 32-33).

36. L'auteur du discours de Ratisbonne précise : « C'est dans ce grand Logos, dans cette large raison que nous invitons nos partenaires au dialogue des cultures » (*loc. cit.*, p. 7).

37. Voir Pierre de BÉTHUNE, *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André (coll. « Cahier de Clerlande », 4), 1997, p. 16.

processus kénotique dans lequel il y a, d'un certain point de vue, beaucoup à perdre sans être assuré de la nature du gain.

Défi et promesse d'une spiritualité du dialogue

De nombreux théologiens et pionniers du dialogue estiment qu'un échange interreligieux authentique s'enracine dans une expérience intrareligieuse et se présente comme une voie d'amour requérant les vertus propres à toute spiritualité. Ils conviennent aussi du caractère exigeant et risqué d'un tel dialogue et de la nécessité de s'y préparer. Cela s'explique surtout par la remise en question parfois dramatique de nos propres schèmes religieux, provoquée par l'accueil de l'étranger et la vérité universelle véhiculée par ses croyances, ses pratiques et sa foi. Quand il est vécu à ce niveau, le dialogue engage une transformation chez le chrétien et sa communauté vers plus de simplicité, d'humilité, d'intériorité et d'ouverture à ce qui, dans d'autres contextes, susciterait la peur et le rejet. Ce changement d'attitude et de perspective repose d'abord et avant tout sur la redécouverte du caractère fondamental et mystérieux de l'Esprit saint dans notre relation au divin et aux autres³⁸. Personne n'a le monopole de l'Esprit ; il souffle là où bon lui semble, autant à l'extérieur, dans d'autres traditions religieuses, que dans l'Église. L'Esprit est liberté, se manifestant à chacun de multiples façons, par des voies parfois – pour ne pas dire souvent – inconnues du chrétien³⁹.

38. Jacques DUPUIS écrit : « En premier lieu nous devons nous rappeler que l'agent principal du dialogue interreligieux est l'Esprit de Dieu qui anime les personnes. L'Esprit est à l'œuvre dans les deux traditions impliquées dans le dialogue, la tradition chrétienne et l'autre » (*La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, p. 355).

39. Cela est vrai autant dans la théologie occidentale que dans la théologie asiatique. Retenons seulement ces propos de Sebastian PAINADATH : « God is incessantly in dialogue with human seekers and this is articulated in the diversity of religions. Inter-religious dialogue makes us aware of this inner dialogue at the depth of all religions. [...] Through dialogue, therefore, we listen to the divine spirit "that blows where it wills" : deep into the realms of spirituality, beyond all boundaries of religions. Hence a creative interreligious dialogue takes place not so much at the level of religion as in the depth of spirituality that finds expression through mystical insights and prophetic movements. The deeper we explore with mystics and prophets into the creative dimensions of spirituality the closer we come to believers of other religions. With the inner awakening to the converging lines of spirituality we realize that "the differences are less important element when compared with the unity which

Voilà une idée qui n'est pas nouvelle, et qui a été véhiculée par les voies les plus autorisées : « Il y a beau temps, écrit Le Saux, que les Pères de l'Église avaient senti sa présence bien au-delà de sa visibilité⁴⁰. » Aujourd'hui encore, elle s'impose grâce à Vatican II et notamment aux propos de Jean-Paul II tenus au lendemain de la réunion d'Assise en 1986 : « Toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit "qui intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut", mais Lui prie en nous "avec des gémissements inexprimables et Celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit" (Rm 8, 26-27). Nous pouvons en effet retenir que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme. [...] On peut voir là une manifestation admirable de cette unité qui nous lie au-delà des différences et des divisions de toutes sortes⁴¹. »

L'Esprit est aussi amour. C'est lui qui, dans la foi, au cœur de l'altérité religieuse, nous convie à participer à une communion au-delà des frontières visibles de l'Église. Comment cela s'opère-t-il concrètement ? Par l'hospitalité, comprise comme l'incarnation de l'amour de l'étranger et de l'ennemi, une hospitalité qui commande d'être accueilli chez l'autre avant même de l'accueillir chez soi⁴². Mais à côté de l'hospitalité, il y a aussi l'intériorité sans laquelle cette dernière n'est pas viable, à moins de la concevoir comme une stratégie quelconque⁴³. La rencontre de l'autre, et *a fortiori*

is radical, fundamental and decisive" (JEAN-PAUL II) » (« Spiritual Dynamics of Dialogue », in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, vol. 60, n. 12, décembre 1996, p. 823).

40. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 15.

41. Voir « Discours aux Cardinaux de la Curie, 22 décembre 1986 », in *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, 64, 1987, p. 69.

42. Voir Fabrice BLÉE, *op. cit.*, p. 97-100.

43. Notons à ce sujet les propos éloquentes du pape Benoît XVI : « La paix est une valeur dans laquelle confluent de nombreux éléments. Pour la construire, les voies d'ordre culturel, politique et économique sont certainement importantes. Toutefois, en premier lieu, la paix doit être édifiée dans les cœurs. C'est là, en effet, que se développent les sentiments qui peuvent l'alimenter ou, au contraire, la menacer, l'affaiblir, l'étouffer. Par ailleurs, le cœur de l'homme est le lieu des interventions de Dieu. C'est pourquoi, à côté de la dimension "horizontale" des relations avec les autres hommes, la dimension "verticale" de la relation de chacun avec Dieu, dans lequel tout a son fondement, se révèle, à cet égard, d'une importance fondamentale » (« Lettre du pape Benoît XVI à Mgr Sorrentino, évêque d'Assise, pour le xx^e anniversaire de la rencontre interreligieuse de prière pour la paix à Assise », in *Commission pour le dialogue interreligieux monastique. Bulletin international*, 2006/2, p. 20.

de l'ennemi, acquiert son authenticité, dévoile son espérance, lorsqu'elle prend appui sur le dialogue intérieur et silencieux avec l'Esprit, avec le Dieu vivant. Le Saux en rend compte en ces mots à propos de la mission de l'Église en Inde : « Il ne fait aucun doute que le rayonnement et l'acceptation de son message seront directement fonction de la profondeur de vie mystique et contemplative qui sera la sienne. L'adaptation essentielle est au-dedans. Sans cette adaptation intérieure essentielle aux exigences fondamentales de l'Inde, les adaptations d'ordre extérieur [...] demeurent inexorablement vaines⁴⁴. » Dans ce contexte, l'altérité religieuse, loin d'être une menace pour le chrétien, devient plutôt l'espace d'un approfondissement du mystère qui fonde sa démarche et son appartenance religieuses.

Il en résulte nécessairement une compréhension nouvelle de sa communauté religieuse. L'Église se présente alors comme un édifice toujours ouvert, jamais achevé, dont le rôle est de créer, dans le cœur de chacun, l'espace pour que l'Esprit puisse travailler librement à l'édification du Royaume en réunissant, dans l'amour et le respect des différences, tous les hommes et les femmes de bonne volonté. Église visible et Royaume ne se confondent pas⁴⁵. L'Église n'est pas un refuge, l'occasion d'un repli sur soi ; elle a sa raison d'être dans l'accomplissement du Royaume auquel sont invitées à prendre part des personnes de toute provenance (Lc 13, 29). L'avènement du Royaume, déjà engagé depuis l'Incarnation, n'est pas la victoire d'un système de croyance sur la variété des points de vue, de l'homogénéité sur la diversité. Il concorde davantage avec un état de communion où chacun saurait se reconnaître en l'autre et se faire accepter de lui tout en restant soi-même. Sans doute serons-nous alors en mesure de dire avec Le Saux : « Ce sera comme si nous regardions le Christ Seigneur, fin de tout, avec les yeux de l'hindou, comme si, dans ce regard, nous "savions" les valeurs les plus essentielles de la tradition hindoue⁴⁶. »

En arriver là exige toutefois de l'Église qu'elle meure autant de fois qu'il est nécessaire à son désir de pouvoir et d'autosuffisance, et qu'elle devienne ainsi le levain grâce auquel s'élèvera une humanité nouvelle. Selon les termes chers à Robert Vachon, pionnier du dialogue au Québec, il importe

44. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 204.

45. Jacques DUPUIS, *op. cit.*, p. 346.

46. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 69.

de mourir à son « ego chrétien » et de veiller à ce que nos instituts ne tombent pas dans le piège de l'institutionnalisation⁴⁷. Sans doute l'Institut interculturel de Montréal, de par sa vision et ses activités, est-il en cela une référence, un exemple dont on peut s'inspirer avec profit.

Ici, l'Église se définit, non à partir de statistiques, du nombre et de la docilité de ses adhérents, mais d'après l'espace relationnel, un espace où l'autre est respecté et aimé dans sa différence irréductible, culturelle et religieuse. Cette Église ne se préoccupe pas d'elle-même, avec cette hantise d'afficher et de défendre toujours son identité en se comparant à ce qu'elle n'est pas. John Macquarrie écrit avec raison qu'elle n'est pas faite pour ses membres, mais pour les autres, pour ceux qui n'en font pas partie⁴⁸. Elle n'est pas là pour répondre aux besoins de sécurité et de contrôle de ses fidèles⁴⁹. La communauté ecclésiale est plutôt au service de ceux qui vivent au-dehors pour leur offrir l'espace d'une reconnaissance, d'une réconciliation et d'une unité dans l'amour du Dieu trinitaire. Enfin, l'Église ne s'édifie pas sur un style de vie, un credo ou un comportement justes, mais sur l'action de « jeter un pont vers⁵⁰ », d'être à l'écoute de l'Esprit, en s'appropriant le commandement suprême du Maître de Nazareth : « Aime ton Dieu et ton prochain comme toi-même. » Car, en définitive, ce que l'Église désire simplement, écrit Le Saux, « c'est que tout soit enfin rassemblé de l'héritage du Père, et que chacun des enfants puisse jouir comme de son propre bien de ce que tous ses frères reçurent aux origines et firent fructifier au cours de leur pèlerinage⁵¹ ».

47. Voir Robert VACHON, « De-missionizing and True Contemplative Life », in *North American Board for East-West Dialogue*, 5, 1979, p. 8 ; Joseph BAXER, *Vivre à l'interculturel. Robert Vachon : un itinéraire spirituel à la croisée des cultures et des religions*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2007.

48. John MACQUARRIE, « Spirit and Spirituality », in Kenneth J. COLLINS (dir.), *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*, Grand Rapids (Mich.), Baker Books, 2000, p. 73.

49. Douglas HALL critique une société occidentale, en particulier celle des États-Unis, en quête obsessionnelle de certitude et de sécurité, en réaction à quoi il insiste sur l'importance de redonner toute sa place à la confiance et à la foi (*Bound and Free. A Theologian's Journey*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, p. 112).

50. PAUL VI, « Discours de SS. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile » (29 septembre 1963), in Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les documents conciliaires*, texte intégral, Montréal et Paris, Fides, 1966, p. 608.

51. Henri LE SAUX, *op. cit.*, p. 18.

Conclusion

Plutôt que de défendre un clivage dans l'Église, la situation que je viens d'évoquer brièvement invite à poursuivre un débat *ad intra* entre les membres de l'assemblée catholique. Car d'un côté comme de l'autre, qu'ils se méfient ou non d'un dialogue profond, ces chrétiens ont l'Église à cœur. L'ensemble aurait à gagner si les peurs et les suspensions de part et d'autre étaient articulées et comprises. Ces peurs sont souvent bien réelles et justifiées à plusieurs égards. Je pense par exemple à ceux qui ont connu une expérience malheureuse, voire dramatique, dans l'univers des religions orientales, dans telle tradition, avec tel maître, par la pratique de telle méditation. La crainte d'une dérive religieuse s'ancre alors dans la chair et le for intérieur de la personne. Il est dommage toutefois que, parmi ces personnes, il y en ait, comme Joseph-Marie Verlinde, qui alimentent la suspicion à l'égard de tout ce qui ressemble à de la spiritualité bouddhique ou hindoue⁵². À l'inverse, il y a d'autres chrétiens qui connaissent un renouveau de leur vie spirituelle grâce à un tel contact. Là aussi, c'est à partir de leurs entrailles qu'ils parlent de la pertinence d'une rencontre profonde avec l'altérité religieuse, au bénéfice de tous. Voilà ce dont témoigne, par exemple, le document « Contemplation et dialogue interreligieux » publié en 1993 dans la revue du Conseil pontifical du dialogue interreligieux⁵³. Des exemples similaires impliquant d'autres religions, l'islam en particulier, pourraient être mentionnés. Contentons-nous toutefois de conclure cette réflexion en insistant sur la nécessité de poursuivre le débat entre chrétiens à partir de telles expériences de l'altérité religieuse, en sachant que ces mêmes expériences, qu'elles soient perçues positivement ou négativement, sont souvent partielles et ne sauraient rendre justice aux traditions religieuses auxquelles elles se rattachent ou prétendent se rattacher. Le dialogue interreligieux provoque l'espace d'un échange qu'il nous appartient d'aborder avec discernement, recul critique, écoute et bienveillance. Il encourage un échange précieux, bien que difficile, d'où l'Église

52. Joseph-Marie VERLINDE, *Le christianisme au défi des nouvelles religiosités*, Paris, Presses de la Renaissance, 2002, p. 61.

53. « Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspectives puisées dans l'expérience des moines », in *Bulletin. Secretarius pro noni Christianis*, 84, 1993, p. 250-270. Voir aussi Fabrice BLÉB, *op. cit.*, p. 134-146.

trouvera, espérons-le, les orientations les plus sûres pour son avenir. En cela, il est juste d'affirmer avec le cardinal Roger Etchegaray que « même le discours de Benoît XVI à Ratisbonne pourrait être une annonce d'une clarification de nos rapports avec les musulmans⁵⁴ ».

54. COMMISSION POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE. *Bulletin International* (2006/2 F.22), p.13.

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne – Éthique chrétienne – Études bibliques – Pratique ecclésiale – Histoire du christianisme – Sciences humaines et religion.

SOUS LA DIRECTION DE
MONIQUE DUMAIS ET JEAN RICHARD

Église et communauté

Héritage et projet – 73

F I D E S