

# SPIRITUS

COLLOQUE DE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Paris, 17-20 septembre 1991

***l'annonce de Jésus Christ  
et la rencontre  
avec les religions***

organisé par  
le centre de recherche théologique missionnaire  
et les Instituts missionnaires  
sous la responsabilité de  
la Commission épiscopale des missions à l'extérieur

## *l'annonce de Jésus Christ et la rencontre avec les religions*

---

- Louis Dufaux      Ouverture. Pourquoi ce Colloque / 3  
Paul Guibertau    Accueil. Le pluralisme religieux aujourd'hui / 4
- I – RELIGIONS, VOIES DE SALUT ?**
- Jacques Dupuis    Les religions comme voies de salut ? / 5  
   *ateliers*      Difficultés, convictions, questions / 16  
Vandana Mataji    Ma vie dans le Christ,  
   enrichie par le dialogue avec les hindous / 20
- Michaëla Motose    Le chemin d'Emmaüs.  
   Le Christ reconnu dans ma culture bouddhiste / 28
- II – LES ÉCRITURES SACRÉES**
- Pierre Claverie    Lectures du Coran / 33  
Dennis Gira        Fonction des textes « sacrés » dans le bouddhisme / 47  
Jacques Dupuis    Parole de Dieu et Ecritures sacrées / 59  
   *table ronde*      Questions sur les Ecritures sacrées / 66
- III – SITUATIONS DE DIALOGUE**
- Jeanne Pernin     Islam en France: Expériences et recherches / 69  
Robert Costet     Dialogue entre chrétiens et bouddhistes.  
   Thaïlande / 84
- Michaël Fitzgerald    Panorama du dialogue interreligieux  
   et questions théologiques / 92
- Michaël Amaladoss    « Prier ensemble pour la paix ».  
   Assise 1986 dans le contexte d'aujourd'hui / 105  
   *ateliers*      Orientations et suggestions des participants / 117
- Joseph Doré        **SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE FINALE.**  
   Prise de conscience,  
   convictions, recherches et action / 121
- Déclaration*      Un appel aux chrétiens / 141  
Joseph Lévesque    Bibliographie sélective / 142  
   Liste des participants / 144

un encart est inséré dans ce numéro

*«La rencontre des religions... est maintenant une question posée dans le quotidien de nos pays d'évangélisation ancienne» (Mgr Dufaux). «A l'école, un enfant peut avoir un musulman à sa droite et un bouddhiste à sa gauche» (Déclaration). «Les deux grands défis de la théologie pour aujourd'hui et pour les années à venir sont ceux de la théologie de la libération et de la théologie du pluralisme religieux» (J. Dupuis).*

*Ces quelques paroles nous font deviner le «pourquoi» de ce Colloque sur le pluralisme religieux, organisé sous la responsabilité de la Commission Episcopale française des Missions à l'Extérieur (CEME). Il a réuni des évêques, des prêtres, des religieux, des religieuses et des laïcs de France et d'ailleurs; des théologiens et des témoins vivant en milieu musulman, bouddhiste et hindouiste.*

*A l'avant-plan de ce Colloque, où continuellement «la christologie est au centre du débat» (J. Dupuis), deux thèmes importants:*

– «les religions comme voies de salut?» (**I<sup>re</sup> partie**). *Quel sens et quelle valeur ont les traditions religieuses dans l'ordre du salut? Et si elles ont sens et valeur, comment comprendre la médiation universelle du salut en Jésus Christ?*

– «les Ecritures sacrées» (**II<sup>e</sup> partie**). *Y a-t-il une révélation de Dieu dans les textes sacrés des autres religions? Si oui, est-elle valable aussi pour les chrétiens? Comment comprendre alors la plénitude de la Révélation de Dieu en Jésus Christ?*

*A ces questions, le Colloque donne une réponse «positive et ouverte». Certaines propositions pourront surprendre. Des participants l'ont souligné: «Notre formation ne nous avait pas préparés à ces nouvelles perspectives. Mais elles vont dans le sens de l'Evangile et des orientations ouvertes par Vatican II et par les derniers Papes, notamment Jean-Paul II dans Redemptoris Missio».*

*Si la réflexion théologique dominait ce Colloque, les réalités quotidiennes et le souci pastoral étaient toujours présents. Aussi la **III<sup>e</sup> partie** traite plus explicitement de quelques situations concrètes de dialogue.*

*Le Colloque s'achève par une remarquable «synthèse théologique». Elle est à la fois: synthèse, instrument de travail pour approfondir ce Colloque, et base solide et ouverte qui fournit les «axes principaux d'une réflexion à poursuivre».*

*Revue internationale, Spiritus est heureux, en publiant ce «Colloque de Paris», de contribuer aux échanges entre les Eglises des divers continents.*

Ce numéro de *Spiritus* comporte un nombre de pages bien supérieur à l'ordinaire. On a pu ainsi publier la quasi-intégralité des Actes du Colloque, à l'exception de quelques questions et réponses.

Spiritus

## OUVERTURE. POURQUOI CE COLLOQUE ?

*par Mgr Louis Dufaux, Président de la CEME*

Il me revient de saluer cette Assemblée en tant que Président de la Commission Episcopale des Missions à l'Extérieur (CEME). C'est sous sa responsabilité que ce Colloque a été organisé, en collaboration avec les organismes qui sont davantage insérés dans la mission concrète : les Œuvres Pontificales Missionnaires dont Mgr Delorme est le Directeur, et le Centre de Recherche Théologique Missionnaire (CRTM) dont le P. Lévesque est le responsable. Je veux aussi souligner la présence des Instituts missionnaires avec qui la Commission travaille régulièrement.

Ce Colloque n'est pas le premier du genre organisé par la CEME. Il est en effet très important que l'action au quotidien soit ponctuée par des *temps d'élaboration théologique* dans lesquels on prend la mesure de ce qui est *vécu concrètement*. Le bon équilibre entre l'action et la réflexion est indispensable, particulièrement pour permettre la formation des différents responsables. Il s'agit aussi de nourrir la foi du peuple chrétien qui a besoin d'éléments de réflexion pour développer sa conscience missionnaire.

**Pourquoi** avoir choisi comme thème : « *L'annonce de Jésus Christ et la rencontre avec les religions ?* » Cette rencontre des religions fait partie du quotidien des missionnaires dans les pays où l'évangélisation est récente, mais elle est maintenant une question posée dans le quotidien de nos pays d'évangélisation ancienne. En France, on est très attentif à l'islam, mais les autres religions sont également présentes ; d'où les questions posées par l'immigration, par la présence des étudiants étrangers, par les mariages mixtes, les demandes de conversion, la présence d'enfants de diverses religions dans les écoles catholiques...

Comment faire ? Les agents pastoraux sont très démunis. Il ne s'agit pas seulement d'un savoir-faire pastoral, d'éléments d'information. *C'est notre manière de vivre et d'exprimer notre foi qui est interrogée par ce contexte plurireligieux*. Il peut y avoir des peurs, des confusions, des ignorances, des approximations, des dangers de syncrétisme... J'espère que ce Colloque permettra de mieux comprendre qu'il y a surtout des chances à saisir et qu'il montrera comment faire droit à un élan de la mission, de la foi, dans le dialogue interreligieux.

# ACCUEIL. LE PLURALISME RELIGIEUX AUJOURD'HUI

*par Paul Guiberteau, Recteur de l'Institut Catholique de Paris*

Je suis heureux de vous accueillir dans cette salle au cœur de l'Institut Catholique de Paris (ICP). Le thème de votre Colloque soulève problèmes et questions d'une grande actualité et d'une particulière acuité.

L'existence de grandes religions dans le monde est une réalité historique. Mais le pluralisme religieux est devenu *un trait majeur de l'expérience d'aujourd'hui*. Le rapprochement des continents et des hommes, les échanges interculturels multipliés, le réseau d'informations de plus en plus dense, les migrations d'hommes et de femmes à la recherche d'un emploi et d'un mieux-vivre, l'appétit de savoir et de connaître, ont provoqué et multiplié les rapports interraciaux et interreligieux dont nous n'avons pas fini de découvrir l'ampleur et les conséquences.

La rencontre entre les religions du monde se fait chaque jour... En France et ailleurs, des voix de plus en plus nombreuses demandent qu'elle devienne programme d'enseignement dès le plus jeune âge. Cela, vous le savez, soulève objections ou enthousiasme, hésitations et interrogations parmi les éducateurs, les enseignants et les représentants eux-mêmes des grandes religions : qu'enseigner ? Comment l'enseigner ?...

Depuis 1967, existe à l'ICP un **Institut de Science et de Théologie des religions**. Il essaie d'ouvrir ses étudiants aux richesses des grandes traditions religieuses, de réfléchir avec eux sur les rapports et les liens entre ces différentes voies spirituelles et la tradition chrétienne... C'est dire combien votre Colloque est le bienvenu dans cette enceinte et je souhaite qu'il soit fécond en approfondissement théologique et spirituel, en échanges pastoraux, afin qu'au-delà de la connaissance exacte et précise des religions, la théologie étudiée et enseignée se laisse féconder par des problématiques venues d'ailleurs sans doute, mais qui ont leur place dans le mystérieux dessein de Salut de Dieu sur l'humanité.

Explorer ainsi les implications théologiques complexes de la coexistence des grandes religions dans notre monde, instaurer un dialogue entre elles et la foi en Jésus Christ apparaît donc à la fois comme *une œuvre de vérité théologique et d'urgence pastorale*.

# LES RELIGIONS COMME VOIES DE SALUT ?

*par Jacques Dupuis*

*En introduction à cette I<sup>e</sup> partie: « Religions, voies de salut? », Jacques Dupuis nous fait entrer au cœur du débat sur le pluralisme religieux. Quel est le sens des traditions religieuses dans le plan divin? Quelle est leur valeur dans l'ordre du salut? Comment comprendre la médiation universelle du Christ? L'enjeu de ces questions est de première importance pour la mission aujourd'hui. J. Dupuis évoque d'abord diverses réponses et propose ensuite une solution « positive et ouverte » qui sera reprise par la suite, surtout dans la synthèse théologique finale de Joseph Doré.*

*Jésuite belge, J. Dupuis a enseigné la théologie en Inde de 1948 à 1984. Actuellement professeur à l'Université Grégorienne de Rome, il a publié notamment « Jésus Christ à la rencontre des Religions », Desclée, 1989.*

*Note: J. Dupuis a revu le texte qui suit; il a réduit quelques points de sa conférence, points largement développés dans son livre et dans l'article: « Pluralisme religieux et mission » (Spiritus n° 122, février 1991, pp. 63-76).*

---

Le point d'interrogation à la fin du titre me paraît très important. Il ne s'agit pas d'apporter une solution à ce problème, mais plutôt de faire un état de la question pour ouvrir les débats de ce colloque. Il s'agit d'une réflexion théologique sur ce phénomène du pluralisme religieux dans lequel nous vivons. Il s'agit de réfléchir comme théologien chrétien, sans mettre entre parenthèses la foi en Jésus Christ sauveur de tous les hommes, et en même temps de proposer une théologie des religions vraiment ouverte.

## **des chiffres et un grand défi**

La théologie ne se fait pas avec des statistiques, mais *quelques chiffres* peuvent aider à susciter notre réflexion. La population actuelle du monde dépasse

les cinq milliards ; les chrétiens sont environ un milliard trois cents millions dont huit cents millions de catholiques. Le pourcentage des chrétiens dans la population mondiale est en décroissance. Cela s'explique par le fait que la Chine, ou l'Inde, en pleine explosion démographique, sont des pays où le christianisme est très minoritaire. Dans ce contexte, peut-on, doit-on encore croire que le monde est destiné à devenir chrétien ?

Le problème dont il s'agit aujourd'hui n'est plus simplement un problème asiatique mais un problème mondial. La rencontre des religions fait partie de la vie quotidienne même dans les pays occidentaux. A l'école, un enfant se trouve sur les bancs avec un musulman à sa droite, un hindou à sa gauche. Les enfants eux-mêmes doivent être capables de se situer comme acteurs dans ce phénomène mondial du pluralisme religieux.

Personnellement, je serais porté à penser que les **deux grands défis** de la théologie pour aujourd'hui et pour les années à venir, sont ceux de *la théologie de la libération et de la théologie du pluralisme religieux*. La théologie de la libération a trouvé une certaine manière de vivre avec l'autorité ecclésiastique. Au contraire, une théologie ouverte, chrétienne du pluralisme religieux, est et sera dans un avenir proche le grand défi des religions.

## **attitudes de l'Eglise**

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais faire un *rappel historique* sur l'attitude de l'Eglise envers les autres religions à travers la tradition chrétienne.

### *attitude négative*

Pendant des siècles a été maintenu l'axiome « hors de l'Eglise pas de salut ». Il faut reconnaître que cet axiome ne s'est pas développé dans la tradition de l'Eglise d'abord par rapport aux non-chrétiens, mais par rapport aux hérétiques et aux schismatiques qui s'étaient séparés de l'Eglise, barque du salut. Il n'y avait pas de salut pour eux. Plus tard, on leur a adjoint les « païens ». On supposait que tous ceux qui étaient hors de l'Eglise étaient coupables de cette situation ; ils se trouvaient hors de l'Eglise par leur propre faute. C'était clair dans le cas des hérétiques et des schismatiques. Comment pouvait-on penser de même en ce qui concerne les « païens » ?

Dans le Nouveau Testament, on trouve déjà l'affirmation que le message de Jésus Christ a été promulgué dans le monde entier. Les Actes des Apô-

tres se terminent sur la vision de Paul prêchant à Rome sans entraves. Paul lui-même, dans la Lettre aux Romains, parle de l'annonce du message de Jésus Christ qui a été faite dans le monde entier. Comme l'on pensait que l'Évangile avait été promulgué dans le monde entier, ceux qui se trouvaient hors de l'Église étaient supposés responsables et coupables.

#### *attitude prudente*

C'est la découverte du Nouveau Monde qui fit évoluer la réflexion des théologiens. Elle fit apparaître qu'il y a dans le monde des gens qui n'ont pas la foi en Jésus Christ et ne peuvent pas être jugés responsables de cette absence de foi. Les dominicains, à Salamanque, et les jésuites, au collège romain, commencèrent alors à développer la théorie de la foi implicite, du salut par l'obéissance à la conscience personnelle, ce qui par la suite est devenu traditionnel. Cette théologie est entrée au concile de Trente et est restée la nôtre jusqu'à très récemment.

#### *attitude ouverte. Vatican II*

L'ouverture a commencé avant Vatican II, mais c'est le concile qui a mis son sceau sur cette attitude. La constitution «*Lumen Gentium*», la déclaration «*Nostra Aetate*», le décret «*Ad Gentes*», la constitution «*Gaudium et Spes*», sont les textes importants à ce sujet. Vatican II a adopté une attitude optimiste, comme le souligne K. Rahner. Le concile ne dit pas seulement qu'il est possible que les hommes soient sauvés par Jésus Christ hors de l'Église, ce qui était l'attitude réservée antérieure ; il suppose qu'il en est bien ainsi. Après avoir expliqué comment les chrétiens sont en contact avec le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus Christ «*Gaudium et Spes*» affirme : «**Cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal**» (n° 22).

Le concile n'a pas dit que les traditions religieuses de l'humanité sont des voies de salut pour leurs membres. Cependant il s'oriente dans cette direction lorsqu'il parle des «*semences du Verbe*», des «*éléments de vérité et de grâce*», des «*rayons de la Vérité qui illumine tous les hommes*», etc., toutes expressions que le concile utilise à propos des «*éléments précieux*» qui se trouvent non seulement chez les non-chrétiens, mais aussi dans les traditions religieuses auxquelles ils appartiennent.

## une question

La question qui se pose aujourd'hui n'est plus seulement, comme par le passé, celle de la possibilité du salut des non-chrétiens, mais du *sens dans le plan divin* des traditions religieuses elles-mêmes, du pluralisme religieux auquel nous sommes confrontés aujourd'hui. Quelle valeur ont les autres traditions religieuses dans l'ordre du salut ? **La christologie est au centre du débat.** En effet, l'unicité de Jésus Christ Sauveur de tous les hommes est au centre de la foi chrétienne. Est-il possible alors de considérer les autres traditions religieuses comme voies de salut ? Et dans quel sens ?

Paul écrit : « *Dieu notre Sauveur... veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même* » (1 Tm 2,4-5). Ces deux affirmations semblent contradictoires ; car, si la volonté salvifique de Dieu est vraiment universelle et effective, à quels moyens a-t-il pourvu en vue de ce salut ? Et si les traditions religieuses sont ces moyens de salut, qu'en est-il de l'unique médiation de Jésus Christ ?

## quatre positions principales dans le débat

Une première position consiste en une *perspective ecclésiocentrique* accompagnée d'une *christologie exclusive*. C'est la position de H. Kraemer, interprétant K. Barth, selon laquelle la foi explicite en Jésus Christ et l'appartenance explicite à l'Eglise sont nécessaires au salut. Cette position a été officiellement réprouvée par l'Eglise, notamment dans la condamnation de L. Feeney par le pape Pie XII.

La deuxième position nous importe davantage. Elle tient une perspective *christocentrique* et une *christologie inclusive*. Jésus Christ est le sauveur de tous les hommes mais son mystère est à l'œuvre au-delà des limites de l'Eglise ; il est présent, opérationnel, dans les autres traditions religieuses du monde. K. Rahner est en Occident le grand protagoniste de cette position.

1/ Ces diverses catégories sont explicitées dans le livre de J. Dupuis déjà cité et dans son article de *Spiritus* n° 122. L'ecclésiocentrisme est « exclusif » en ce sens qu'il exclut toute possibilité de salut hors de l'Eglise. Le christocentrisme est « inclusif » puisque pour lui tous les croyants sincères et toutes les

religions sont inclus dans le mystère salvifique de Jésus Christ et de son Esprit. Le pluralisme est « théocentrique » dans la mesure où toutes les religions conduisent également à Dieu, le christianisme n'étant qu'une voie parmi d'autres. (NDLR)

Selon la troisième position il faut aller au-delà d'une perspective christocentrique en reconnaissant que les différentes traditions religieuses, qui toutes sont autant de manifestations diverses de Dieu à l'humanité, ont en principe une valeur analogue. Cependant, même si Jésus Christ n'est pas constitutif du salut pour tous les hommes, il est néanmoins le symbole le plus inspirant, le paradigme parfait, dans l'ordre des relations entre Dieu et l'humanité. Une *perspective théocentrique* s'accompagne ainsi d'une *christologie normative*.

La quatrième position est plus radicale. Il s'agit d'une perspective *théocentrique* et d'une *christologie non normative*. Le christianisme doit abandonner toute prétention à l'unicité de Jésus Christ qui ne peut être maintenue dans le contexte actuel du pluralisme religieux et rend le dialogue avec les autres traditions religieuses impossible. Les différentes traditions représentent autant de manifestations divines dans les cultures diverses de l'humanité sans que Jésus Christ doive ou puisse être considéré comme constitutif ou normatif pour le salut. Si l'on peut parler d'unicité, c'est uniquement dans le sens que telle figure salvatrice peut répondre universellement aux aspirations humaines ; mais cela vaut également pour toutes, non seulement pour Jésus Christ.

Les catégories d'opinions sont souvent réduites à trois : on parle alors d'ecclésiocentrisme, de christocentrisme, et de théocentrisme ; ou équivalamment, d'exclusivisme, d'inclusivisme, et de « pluralisme »<sup>1</sup>. Se basant sur cette classification, G. D'Costa explique avec raison que seule la position inclusiviste peut rendre compte de la double affirmation de saint Paul selon laquelle Dieu veut réellement le salut de tous les hommes, et Jésus Christ est le seul médiateur. En effet, l'exclusivisme peut soutenir la seconde affirmation, mais elle le fait au détriment de la première ; le pluralisme, au contraire, explique la première, mais néglige la seconde. Seule l'inclusivisme peut les tenir ensemble, même si la position est délicate.

On ne peut, par ailleurs, opposer en théologie chrétienne christocentrisme et théocentrisme. Le christocentrisme chrétien ne signifie pas que Jésus Christ est la fin dernière de la destinée humaine. Jésus Christ est la voie vers le Père, mais il est la voie universelle. Christocentrisme et théocentrisme s'appellent donc mutuellement ; il n'y a pas de théocentrisme chrétien qui ne soit en même temps, et de façon obligatoire, un christocentrisme.

## deux théories contrastantes

La position inclusive se réfère souvent à des théories fort divergentes qu'il faut distinguer clairement. L'une est la théorie dite de l'«*accomplissement*», l'autre celle de la «*présence du mystère de Jésus Christ*» dans les traditions religieuses de l'humanité.

### a) *théorie de l'accomplissement*

Selon cette théorie, les diverses traditions religieuses sont dans l'histoire du salut des *préparations* évangéliques en vue de l'événement Jésus Christ ; mais elles sont révoquées et abrogées par l'événement et la promulgation de l'Évangile. Leurs membres peuvent être sauvés en Jésus Christ en vertu de l'obéissance à la conscience personnelle, mais la tradition religieuse à laquelle ils appartiennent ne joue aucun rôle dans ce mystère de salut.

Telle est par exemple la position du cardinal H. de Lubac dans son livre *Paradoxe et mystère de l'Église*. Se référant à P. Teilhard de Chardin, il affirme que le christianisme est l'«*axe*» unique sans lequel le plan divin pour l'humanité manquerait d'unité. Reconnaître dans les autres traditions religieuses des voies de salut équivaldrait à poser des voies parallèles et à priver le plan divin de son unité nécessaire. On peut observer, cependant, que l'axe unique auquel Teilhard se réfère est Jésus Christ, non le christianisme. Que les autres traditions soient voies de salut pour leurs membres n'implique pas qu'elles soient des voies parallèles, si du moins elles le sont en vertu de la présence opérationnelle en elles du mystère de Jésus Christ.

### b) *théorie de la « présence du mystère du Christ »*

D'après la théorie de la «*présence du mystère de Jésus Christ*» dans les traditions religieuses, la valeur de préparation évangélique que ces traditions ont dans l'histoire n'est pas abrogée par l'événement. K. Rahner explique la promulgation de l'Évangile de façon existentielle. Aussi longtemps que l'obligation d'adhérer à Jésus Christ ne s'est pas imposée à la conscience d'une personne, l'Évangile n'a pas été promulgué pour cette personne. Les traditions religieuses gardent aujourd'hui même valeur salvifique pour leurs membres, mais non sans rapport au mystère de Jésus Christ présent et opératoire en elles.

Alors que la théorie de l'accomplissement sépare la vie religieuse des non-chrétiens de la tradition à laquelle ils appartiennent, la théorie de la présence du mystère de Jésus Christ récuse cette séparation au nom d'une saine *anthropologie*. L'homme, esprit incarné, n'est lui-même qu'en s'exprimant

dans le *monde corporel*; il pense en s'exprimant avec des mots, il aime à travers des gestes. L'homme est aussi personne *en communauté*: il devient personne à travers ses relations avec les autres. Il faut appliquer ces deux vérités à la vie religieuse. Il n'y a pas de vie religieuse qui ne s'exprime dans une parole (écrite ou orale), dans des rites liturgiques ou sacramentels, dans un code moral, dans des symboles. Il n'y a pas non plus de foi religieuse qui ne soit vécue dans une communauté de foi. Il s'ensuit qu'il est théologiquement impraticable *de séparer* la vie religieuse d'une personne de la tradition et de la communauté religieuses qui sont les siennes. Ne faut-il pas reconnaître alors que cette tradition joue un rôle dans le salut de la personne?

### *Pour une solution*

#### **a) le Verbe Incarné – l'Esprit Saint**

Il faut partir du mystère primordial, celui de Jésus Christ. Jésus Christ est Dieu tourné vers l'homme en manifestation personnelle, en don de soi. Il est en même temps l'humanité tournée vers Dieu en acceptation du don que Dieu lui fait de lui-même. Le Dieu trinitaire ne peut se communiquer que par son Verbe en son Esprit. L'Esprit est le point d'insertion nécessaire de l'autocommunication de Dieu à l'homme. A cette exigence trinitaire le mystère de l'Incarnation ajoute que *c'est en fait par le Verbe incarné, et à travers son humanité, que Dieu se donne aux hommes, en son Esprit*. L'Esprit est conféré par le Seigneur ressuscité; c'est pourquoi saint Paul appelle l'Esprit « Esprit du Christ ». Il ne suffit donc pas d'affirmer la présence opératoire universelle du Verbe non incarné, dont parlent les premiers versets du prologue de saint Jean; c'est au Verbe **incarné** dont parle le verset 14 que l'évangile de Jean réfère le mystère du salut.

*C'est le mystère de Jésus, mort et ressuscité, constitué Seigneur et Christ par Dieu en sa résurrection, qui est présent et actif dans les traditions religieuses pour le salut de leurs membres.* Il n'y a pas de Christ cosmique en dehors de Jésus de Nazareth, pas plus qu'il n'y a de Jésus historique sans le Christ de la foi. Jésus Christ ressuscité est cependant au-delà du conditionnement par le temps et l'espace, et l'on peut concevoir théologiquement que son mystère soit présent et opérationnel *au-delà* des limites de l'Eglise. Il l'est par la présence universelle de l'Esprit de Dieu, conféré par lui.

## b) l'Eglise

L'Eglise, quant à elle, est la communauté eschatologique qui proclame et représente sacramentellement le mystère du Christ. Elle est le signe efficace dans lequel le mystère christique est contenu et pleinement opératoire. Comme telle, elle est le « *sacrement universel du salut* ». Mais cette position privilégiée de l'Eglise n'empêche pas l'existence *d'autres signes*, sans doute moins parfaits dans l'ordre de la signification du même mystère.

Le salut des non-chrétiens passe-t-il cependant à travers la « médiation » de l'Eglise? On remarquera d'abord que le Nouveau Testament ne parle de médiation qu'au sujet de Jésus Christ. Il est certain qu'on ne peut attribuer une valeur équivalente à la médiation de l'Eglise et à celle du Christ : il est le mystère primordial ; elle, le mystère dérivé. S'agissant du salut des autres, certains théologiens placent la médiation de l'Eglise dans son *intercession universelle* pour le salut de tous les hommes. L'intercession représente-t-elle cependant une « médiation » au sens théologique propre? Au sens fort, la médiation de l'Eglise s'exerce dans l'annonce de la parole évangélique, dans les sacrements et d'abord dans l'eucharistie. En tant que médiation de grâce, elle exprime l'efficacité des signes sacramentels. Elle est mouvement d'en haut vers le bas ; l'intercession, quant à elle, va d'en bas vers le haut. L'Eglise intercède, prie pour que Dieu sauve tous les hommes. Cela suffit-il pour que l'on parle de médiation ecclésiale dans le mystère du salut des membres des autres traditions religieuses? La question est *ouverte*.

## c) rôle des Traditions religieuses

Quoi qu'il en soit, la « médiation » constitutive du salut est en priorité celle de Jésus Christ. Faut-il penser, lorsqu'il s'agit du salut des non-chrétiens, qu'elle consiste seulement en une action invisible du Seigneur ressuscité? Ou bien peut-on concevoir qu'une certaine autre médiation entre ici en jeu? L'appartenance des autres à la tradition religieuse dont ils sont membres joue-t-elle un rôle positif dans le mystère de leur salut? Peut-on penser que *ces traditions signifient pour eux*, même si c'est de façon imparfaite, *le mystère christique du salut*? Il semble qu'il doive en être ainsi s'il est vrai que la vie religieuse personnelle est inséparable de la tradition et de la communauté de foi au sein de laquelle elle est vécue et s'exprime.

Cela voudrait dire que les autres sont sauvés en Jésus Christ, non en dépit ou malgré leur appartenance à telle tradition, mais **en elle** et **en un certain sens à travers elle**. Leur pratique religieuse au sein de leur tradition propre

soutient et contient, porte et exprime, la réponse positive qu'ils donnent à l'offre gracieuse que Dieu leur fait de sa grâce en Jésus Christ ; *elle est l'élément visible, le signe, le sacrement de leur rencontre avec Dieu en Jésus Christ*. On en arrive ainsi à distinguer des modalités diverses de la présence sacramentelle du mystère christique de la médiation du mystère de salut en Jésus Christ. L'ordre de médiation est différent, sans doute, et il faut y insister ; reste cependant que le même mystère de salut est présent et opérationnel dans les deux cas.

## conclusions

Cela ne va pas sans conséquences sérieuses quant aux rapports des chrétiens avec les autres. Enumérons quelques conclusions.

1. Le salut n'est pas plus facile, ou même plus assuré, pour les chrétiens que pour les autres. On ne devient pas chrétien pour se sauver comme s'il n'y avait de salut qu'en christianisme. *Etre chrétien n'est pas d'abord un privilège, mais une responsabilité*. L'Eglise doit être dans le monde à travers les temps signe de la présence efficace du mystère de Jésus Christ. Etre signe est une position délicate, un signe pouvant devenir un contre-signé. Aussi les communautés chrétiennes doivent constamment s'interroger sur la façon dont elles remplissent leur fonction de signe de la présence universelle et efficace du mystère du salut, en Eglise et dans le monde.

2. Nous partageons avec les autres le même mystère de salut. Cette communion dans l'Esprit est plus profonde, et finalement plus importante, que les divergences qui nous séparent de par notre appartenance à des traditions religieuses diverses. Théologiquement on dira que *nous communions déjà dans la « réalité » (res) du salut*, même si le sacrement (sacramentum) continue de nous séparer.

3. Il s'ensuit que dans le dialogue interreligieux nous avons non seulement à donner, mais aussi à recevoir, non seulement à parler mais à écouter. Certains aspects du mystère de Dieu peuvent être sentis, vécus et exprimés de manière plus profonde dans les autres traditions religieuses qu'en christianisme. Pour paradoxal que cela paraisse, *les autres peuvent nous aider à découvrir certains aspects du mystère de Jésus Christ*. Les chrétiens sont co-pèlerins avec les autres vers la plénitude de la vérité.

4. Le dialogue, loin de mettre notre foi en danger, devrait nous aider à en découvrir les dimensions universelles, infiniment plus vastes que nous ne l'avions peut-être imaginé. Saint Paul évoquait la dimension cosmique du mystère de salut lorsqu'il parlait de « *la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur* » (Ep 3,18) du mystère de Jésus Christ.

Jacques Dupuis, sj

Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Rome – Italie

### Questions à Jacques Dupuis

– **Q.** : Qu'entendez-vous par salut ? Salut individuel, après la mort, ou salut inchoatif sur cette terre, qui peut s'incarner dans des structures communautaires ? Peut-on proposer le salut tel que nous chrétiens le concevons, à ceux qui n'y comptent guère ?

– **R.** : D'un point de vue chrétien, le salut n'est pas simple salut individuel après la mort mais *libération intégrale* de l'homme. Cependant, le salut étant conçu de façon différente selon les traditions religieuses, on doit chercher un langage commun pour en parler. Il est important ici de *distinguer entre la réflexion théologique* sur le pluralisme religieux et l'attitude *dans le dialogue*. La réflexion théologique essaye de montrer que le mystère du Christ est présent non seulement dans les personnes, mais aussi dans les traditions religieuses. Dans le dialogue, on ne peut, bien sûr commencer par dire aux autres : « Vous êtes des chrétiens anonymes » ou « Le salut est l'union au Père par le Christ dans l'Esprit ».

– **Q.** : Comment le mystère du Christ ressuscité concerne-t-il les membres d'autres Traditions religieuses ? Vatican II dit : « *d'une manière que Dieu connaît* ». C'est l'aveu de nos limites : on ne peut tout savoir. Pourtant c'est une exigence pour la théologie d'avoir un discours unique pour les chrétiens et les non-chrétiens. Vous dites que le mystère du Christ ressuscité déborde le temps et l'espace. Il me semble qu'il s'inscrit dans le temps et l'espace ; c'est le mystère du Verbe qui les déborde. Vous semblez résoudre le problème par une sorte de reflux de la résurrection et de la Pentecôte dans le temps et dans l'espace. Je préférerais construire une théologie trinitaire, situer l'homme en relation avec Dieu dans le Verbe et par l'Esprit, et à l'intérieur de cela construire la voie chrétienne et l'articuler avec les autres voies. Je m'inscris davantage dans un théocentrisme avec un christianisme normatif.

– **R.** : La théologie n'épuise jamais la compréhension du mystère, mais elle a un rôle à y remplir. Le théologien doit essayer de comprendre et de faire comprendre les voies que Dieu connaît...

Quant à un discours commun... Faut-il viser une théologie construite ensemble entre théologiens des diverses traditions religieuses, une théologie « universelle » ? C'est la thèse de W. Cantwell Smith. Il reconnaît que c'est une utopie, mais affirme que

c'est la voie de l'avenir. A mon sens, c'est une impasse. Toute théologie est réflexion sur la foi vécue ; elle doit donc nécessairement être chrétienne, ou hindoue... *Il faut accepter ce pluralisme des théologies*, ces différences entre diverses théologies du pluralisme religieux. La théologie chrétienne et la théologie musulmane ne seront pas les mêmes. Nous devons, sans doute, nous efforcer de dire théologiquement ensemble ce qu'il est possible de dire ensemble ; mais il faut reconnaître que la christologie du Coran ne coïncide pas avec celle du Nouveau Testament.

Perspective christocentrique, ou perspective théocentrique ? Le Jésus de l'histoire est conditionné par le temps et l'espace, mais le Seigneur ressuscité est au-delà des limites du temps et de l'espace, ce qui rend possible sa médiation universelle dans le mystère du salut. Parler de présence opérationnelle universelle du Verbe et de l'Esprit ne suffit pas. St Jean ne nous dit pas que le salut est dans le Verbe, mais dans le Verbe *incarné*. St Paul ne dit pas qu'il est dans la Sagesse de l'Ancien Testament, mais dans *l'homme Jésus fait Christ* par le mystère de sa résurrection. Il y a danger, dans le débat théologique actuel, de vouloir substituer l'action du Verbe à celle du Seigneur ressuscité. Pour Paul, l'Esprit par lequel nous devenons enfants de Dieu n'est pas seulement l'Esprit, troisième personne de la Trinité. C'est **l'Esprit du Christ ressuscité**, communiqué par lui. Le théocentrisme chrétien est en même temps christocentrique. On ne peut les opposer. On entend dire : « Jésus était centré sur le Dieu dont il annonçait le Règne ; c'est l'Eglise qui a mis le Christ au centre. » Il faut prendre la prédication de Jésus dans son intégrité... Il annonce le Règne de Dieu mais il affirme aussi que le Père est en train de l'instaurer dans sa propre personne, dans sa parole, dans ses actions. Perspective régnocentrique, oui : en promouvant les valeurs évangéliques, les chrétiens et les autres construisent ensemble le Règne de Dieu qui trouvera son achèvement à la fin des temps. Mais on ne peut oublier que ce Règne de Dieu est *instauré en Jésus Christ*. On ne peut donc opposer ni théocentrisme ni régnocentrisme à une perspective christocentrique.

– **Q.** : La *théologie du salut* n'est-elle pas inadéquate ? A la base de la révélation de Dieu en Jésus Christ elle suppose une anthropologie occidentale fondée sur une philosophie gréco-latine de l'histoire progressant vers une fin et sur une dimension historique de l'homme peu présente en d'autres cultures. Une *théologie de la création* serait plus fructueuse pour le dialogue interreligieux. Elle repose sur notre survie sur une même planète, à travers la paix, la justice et la sauvegarde de la création, et sur l'unité du dessein de Dieu, de la création à la réconciliation définitive en Jésus Christ.

– **R.** : La création peut certes servir de point de départ au dialogue interreligieux, comme le peuvent aussi bien d'autres aspects. Mais *il ne faut pas opposer théologie de la création et théologie du salut*. Elles se complètent et s'appellent mutuellement. Par ailleurs, il n'y a pas une théologie valable pour tous les temps et pour tous les lieux. Il y a pluralisme théologique, pluralité de théologies contextuelles. De même que l'Eglise universelle est la communion des Eglises locales, ainsi *la théologie universelle est communion de théologies contextuelles*, locales, entre lesquelles s'établit une vérification mutuelle.

# DIFFICULTÉS, CONVICTIONS, QUESTIONS

à propos de « Religions, voies de salut »

*Les participants, répartis en ateliers selon les centres d'intérêt, ont réfléchi sur la question suivante: « Pour telle religion quelle est l'incidence de l'apport de J. Dupuis sur votre expérience... ? » Difficultés, convictions, questions.*

---

## **islam noir (atelier 1)**

*Difficultés.* Le dialogue pose problème : les chrétiens manquent de préparation. Ils courent le risque d'être déstabilisés dans l'intelligence de leur foi si on parle de salut dans l'islam. Les musulmans intégristes refusent le dialogue et menacent ceux qui veulent dialoguer avec les chrétiens. Ils sont convaincus de la suprématie de l'islam.

*Convictions.* Le discours du P. Dupuis est libérateur car il nous oriente vers l'espérance malgré certains blocages. En de nombreux pays d'Afrique noire, l'islam apparaît tolérant, sans doute parce qu'il est récent et que la tolérance est une attitude traditionnelle africaine. Le dialogue est la voie de l'avenir.

*Questions.* Le dialogue est le souci des chrétiens. Est-il aussi celui des musulmans ? Entre nous, nous pouvons nous interroger sur le Christ. Mais le peut-on quand on parle à des communautés de nouveaux convertis ? Comment dialoguer quand la communauté est jeune, fragile et méprisée par les musulmans ? La conversion au Christ n'est pas seulement le passage d'une foi implicite à une foi explicite. Elle suppose un changement radical. En quoi consiste cette nouveauté ?

## **islam noir (atelier 2)**

*Convictions.* 1) Par notre expérience, nous avons depuis longtemps l'intuition que l'islam et les religions traditionnelles offraient des moyens de salut.

Confusément nous nous étions dit : « Nous n'avons pas le droit de dire qu'ils n'ont pas les moyens de se sauver ». Nous disions cela à partir des musulmans qui nous ont donné le témoignage de leur prière, de leur générosité dans le partage, de leur fidélité aux traditions. C'est une intuition fondamentale, qui cherche aujourd'hui à se formuler. La référence aujourd'hui, c'est la rencontre d'Assise et le commentaire qu'en a fait le Pape. 2) Les musulmans nous ont révélé d'autres visages de Dieu. Dans les contacts, il y a une véritable conversion mutuelle.

*Question.* Où situer l'islam dans le plan de Dieu alors qu'il vient après le christianisme et prétend, lui aussi, être l'accomplissement de toutes les religions? (*Le P. Dupuis apporte un élément de réponse dans la table ronde p. 67.*)

### **islam maghrébin et asiatique (atelier 3)**

*Réflexions.* Dans le dialogue interreligieux, on parle beaucoup de salut. Les chercheurs chrétiens développent une théologie de salut et cherchent à voir comment y intégrer les autres religions. Mais il ne faudrait pas s'y enfermer au risque d'une sorte de « guerre des religions ». Ce qui est fondamental c'est de découvrir ensemble l'amour de Dieu.

– Une théologie de l'amour conduit à la réconciliation. Cette théologie ne cherche pas à se défendre, elle ne se considère pas supérieure aux autres. Elle est ouverture et accueil, amour en actes, et elle peut prendre des risques. Le chrétien n'est pas un privilégié qui possède le salut et le partage aux autres, mais un pauvre qui accueille le don de Dieu dans sa faiblesse et le propose.

– A juste titre, on peut distinguer le dialogue dans la vie quotidienne et la théologie avec ses formulations, ses dogmes... Au niveau de la vie, le mystère de salut est souvent vécu chez les uns comme chez les autres. Par ailleurs, les mystiques chrétiens et musulmans se rencontrent facilement dans l'expérience de Dieu.

– Dans la théologie des religions, les uns mettent davantage l'accent sur la Révélation qui est plus ouverte aux « diverses révélations », d'autres sur la Rédemption qui est plus difficilement acceptable par les différentes traditions religieuses. On suggère de développer davantage une théologie de l'Esprit Saint et de la création.

## **islam maghrébin et asiatique (atelier 4)**

*Conviction.* Nous en sommes tous persuadés : le mystère de Jésus Christ est présent et actif dans les religions ; les religions ne sont pas abolies par la venue de Jésus Christ.

*Questions.* Comment la présence mystérieuse du Christ est-elle à l'œuvre ? Par la conscience individuelle ? Par la pratique religieuse ? Par les traditions religieuses, interprétées et discernées ? Il serait nécessaire d'approfondir le lien entre les traditions religieuses et leur source. Cette source qui est l'homme avec sa culture... «l'homme créé à l'image de Dieu», «icône de Dieu».

*Conséquences pratiques.* Dans la société française dominant l'ignorance, le mépris et la peur à l'égard de l'islam ; il faut changer de regard. Nous devons apprendre l'estime mutuelle en partant des lieux et des personnes où l'expérience commune est possible : couples mixtes, musulmans à double culture, réactions à l'islamisme, activités quotidiennes sociales, culturelles, politiques... A partir de là, on pourra découvrir la présence mystérieuse du Christ dans l'islam, et on commencera à balbutier les mots rendant compte de notre expérience. C'est le chemin pour dépasser les blocages et marcher ensemble vers la vérité tout entière.

## **bouddhisme (atelier 5)**

*Convictions.* Une fréquentation longue et désintéressée permettra de mieux comprendre la tradition de l'autre et de découvrir les richesses inexploitées de sa propre tradition. Habituellement il ne sert pas à grand chose de discuter au niveau conceptuel ou dogmatique, car les incompréhensions et les a priori sont très nombreux. Les mots n'ont pas les mêmes résonances de part et d'autre.

*Difficultés.* Les notions de « personne » et de « relation » sont étrangères au bouddhisme qui est plus attentif à la totalité de l'être humain et à son expérience spirituelle. En découvrant la personne du Christ, des bouddhistes pourraient intégrer dans leur vision la notion de personne. Il existe une diversité des bouddhismes dont il faut tenir compte dans le dialogue interreligieux.

## **bouddhisme (atelier 6)**

*Convictions.* Il est important d'être attentif aux problèmes de langage, de s'accorder sur les mots et sur la résonance qu'ils peuvent avoir en chacun

des partenaires. Certaines situations ou expériences permettent une communication profonde entre chrétiens et bouddhistes : silence, dépossession de soi, paix et joie (signes de l'Esprit). La rencontre permet aux chrétiens de découvrir les aspects du mystère chrétien, par exemple l'interdépendance de tous les phénomènes.

*Questions.* Dans le dialogue interreligieux, quel est le rapport du chrétien à l'Eglise ? On insiste sur l'expérience spirituelle. Mais ne faut-il pas faire valoir également le travail de réflexion théologique qui permet de rendre compte de ce qui entre en jeu dans le christianisme et dans le bouddhisme. Quel est le rapport entre expérience et réflexion ?

*En conclusion.* Les difficultés ne peuvent être surmontées par des compromis ; elles devraient être plutôt l'occasion de vivre le paradoxe chrétien, en étant fidèle à des affirmations parfois antinomiques.

#### **hindouisme (atelier 7)**

1. Les hindous acceptent volontiers le Christ et l'Évangile mais non l'Eglise qui est pour eux une pierre d'achoppement : elle apparaît étrangère et occidentale, et manifeste des intransigeances doctrinales. Une Eglise plus évangélique serait mieux accueillie. Par ailleurs, l'Eglise n'est pas un absolu ; elle est tout entière en référence au Christ. Les non-chrétiens sont « orientés » vers l'Eglise (LG 16) ; ils ne sont pas membres de l'Eglise. C'est dans cette perspective qu'il nous faudrait reprendre la question de la médiation de l'Eglise dans le salut. Les autres Traditions religieuses ne peuvent-elles pas, elles aussi, être médiation de salut pour leurs membres ?

2. Jésus Christ peut être accueilli par un hindou. Celui-ci, cependant, achoppe sur la prétention chrétienne selon laquelle Jésus Christ est un événement cosmique qui concerne le salut de l'univers. Une telle affirmation est incompréhensible pour un hindou qui a un sens différent de l'histoire et du temps.

3. L'hindouisme peut être voie de salut pour le chrétien dans la mesure où, accueillant positivement la voie hindoue, il pourra découvrir des aspects nouveaux de sa foi au Christ.

# MA VIE DANS LE CHRIST

## ENRICHIE PAR LE DIALOGUE AVEC LES HINDOUS

*Témoignage de Vandana Mataji*

*Aux questions posées sur le sens et la valeur des religions, Vandana Mataji et Michaëla Motose (article suivant) répondent par leur expérience personnelle. Sœur V. Mataji nous fait descendre dans la « grotte du cœur » pour y découvrir les riches convergences entre la tradition hindouiste et le mystère du Christ. Vandana Mataji, indienne, de famille parsi (zoroastrienne) est devenue chrétienne puis religieuse du Sacré-Cœur ; elle a été enseignante et Provinciale de sa congrégation. Elle est maintenant guide (« guru ») d'un ashram dans les Himalayas.*

---

### **une espérance**

Je voudrais commencer par une prière.  
«OM Sahanam Vavatu... (sanskrit)  
*Venus ensemble,  
que nous soyons nourris par les réalités spirituelles.  
Que nos actions soient pleines de valeur et de force.  
Que la splendeur de Dieu soit lumineuse en nous,  
Que nous nous aimions.  
OM Paix... Paix... Paix».*

H. Küng a dit qu'il n'y aura pas de paix dans le monde tant qu'il n'y aura pas la paix entre les religions. Je me sens très privilégiée de pouvoir être un tout petit pont entre les hindous et les chrétiens. J'aimerais vous dire comment ma vie dans le Christ s'est fortifiée et a grandi à travers mes dialogues avec les hindous.

### **chrétienne dans un ashram**

Depuis 1973, j'ai eu la grâce de passer ma vie avec « Mère Gange » et « Père Himalaya » dans une région toute chargée de spiritualité. Pendant six années,

j'ai passé six mois par an dans un ashram hindou, seule chrétienne au début, puis rejointe par une Sœur. Certains visiteurs chrétiens étaient choqués de nous voir vivre ainsi sans église, sans prêtre. Des hindous nous regardaient avec suspicion, car pour eux un missionnaire chrétien veut convertir à tout prix au christianisme. Or je suis moi-même une convertie, et la conversion je la vois comme l'œuvre de l'Esprit Saint. Nous voulions évangéliser non pas en baptisant mais en vivant les valeurs de l'Évangile.

### **apprendre l'a.b.c. du dialogue**

Peu à peu nous nous sommes fait des amis, en écoutant et en apprenant plutôt qu'en parlant. Nous avons en effet très peu parlé pendant les trois premières années. C'était une aventure spirituelle palpitante.

Nous nous sommes assises aux pieds des gurus, apprenant leurs écritures, leur théologie, leur manière de vivre, prier, chanter, des heures durant. Pour les fêtes surtout ! Pour Shivratri (la nuit de Shiva le Seigneur de bienveillance) on ne cessait de chanter son nom : «Om Namah Sivava», pendant dix jours et dix nuits. Même les murs semblaient crier son nom. Nos journées étaient remplies par la pratique des différents yogas, les cours sur les écritures (Vedanta et Bhagavad Gita), les commentaires de Patanjali (celui qui a systématisé les yogas trois siècles avant Jésus Christ) et surtout la pratique de la méditation (contemplation) pendant de longues heures...

L'intériorité, essence même de la spiritualité hindoue, ne m'était pas inconnue. Notre fondatrice, sainte Marie Madeleine Barat, était une grande contemplative et j'en avais reçu une base solide. Mais les pratiques, le savoir-faire, les moyens concrets d'entrer dans «la grotte du cœur», c'est ici que je l'ai appris.

### **les peurs et les préjugés**

Tout le monde a ses peurs et ses jugements a priori sur les autres religions. Mon héritage est oriental et zoroastrien, influencé par la pensée judéo-chrétienne. Peu à peu j'ai laissé tomber la crainte de «pécher» et je me suis retrouvée chez moi, comme avant ma conversion.

J'ai commencé à comprendre le sens des gestes, des rites, des formes extérieures de la vie et de la liturgie des hindous. En général les chrétiens en ont peur. Un exemple : toucher les pieds. Pour un chrétien, cela peut paraître un geste idolâtre. En fait, on n'adore pas un être humain mais Dieu qui l'habite. Moi aussi au début je ne faisais qu'une petite inclination, les mains

jointes. Plus tard j'ai commencé à toucher les pieds de quelques maîtres, ceux que je jugeais saints et authentiques gurus. Par la suite le Seigneur m'a dit : « Comment peux-tu juger de l'intérieur des autres, ceux qui sont vraiment saints et dignes de ton respect ? ». Peu à peu j'ai compris que l'Esprit (Atman) demeurerait en vérité en toutes créatures. « Moi, je suis présent dans le cœur de tous », disait Krishna à Arjuna.

Peu à peu j'ai compris que Dieu se trouve partout, dans les pierres sur la route (lingams) que les hindous vénèrent, aussi bien que dans les temples ou les églises. N'est-ce pas le Christ qui a dit que le Père cherchait les vrais adorateurs pour l'adorer en esprit et en vérité (Jn 4,23) ?

### **la parole de Dieu**

Nous avons aussi trouvé de plus en plus de richesse dans leurs écritures. Elles ouvraient plus largement le sens des nôtres. Par exemple les versets 6 à 8 du Sarva bhuteshu chatmanam : « Quand un sage voit cette grande unité, et quand son « soi » est devenu tout, quelle douleur peut jamais le toucher ? L'Esprit remplit tout de sa splendeur ». Cette grande unité qui se voit en tout et en tous et qui n'est que sa splendeur, n'est-ce pas le désir central du cœur de Jésus quand il priait son Père : « Que tous soient un, comme toi Père tu es en moi et moi en toi » ? Ou encore : « Vois l'univers entier avec tout ce qui se meut ou ne se meut pas, et tout ce que ton âme peut voir, vois tout comme un en moi » (B. Gita 11,7). L'unité cosmique, l'esprit cosmique, le Christ cosmique commençaient à avoir un sens pour moi. Les paroles de Jésus à leur tour éclairaient les paroles des Upanishads et de la Gita. Le dialogue demande que l'on connaisse bien les écritures des autres, mais qu'on soit bien enraciné dans les siennes.

### **l'expérience personnelle de Dieu**

Pourquoi ne peut-on pas reconnaître le Christ ou Dieu en tout et en tous ? Seul le don de la foi permet de le voir partout et toujours. C'est ce troisième œil dont parle la B. Gita (ch. 11) quand Sri Krishna dit à Arjuna : « Moi, je te donnerai la vision divine », et il se révèle à lui dans la splendeur d'une infinie beauté qui illumine tout l'univers. Quand Jésus se révèle aux trois disciples dans sa forme divine, « ceux-ci, levant les yeux, ne virent plus personne que lui » (Mt 17,1-8). En relisant ce chapitre de Matthieu à la lumière de la Gita et des Upanishads, j'ai commencé à comprendre ce que les mystiques chrétiens nous répètent : on ne peut le saisir que par l'amour, pas par la raison.

Tout comme Jésus, bien des maîtres de l'Asie, bien des gurus de nos jours, n'ont pas de doctorat universitaire ; certains même sont illettrés, comme Sri Ramakrishna, ou très peu instruits comme Sri Ramana Maharishi. N'est-ce pas saint Ignace qui nous le dit : « Non abundantia scientiae, sed sentire et gustare res interne » (non pas abondance de savoir, mais sentir et goûter la réalité intérieurement).

### **descendre dans la grotte du cœur**

J'ai donc compris que ce n'est que par la méditation qu'on peut sentir et goûter le suc de Celui qui Est, caché en nous, dans le silence et l'obscurité. La « res » dont parle saint Ignace n'est-elle pas la Parole elle-même ? Ce n'est qu'après l'avoir trouvé dans « le lotus de notre cœur » que l'on peut répondre à ceux qui nous demandent : « Qui est celui, caché dans la grotte du cœur, que nous devons trouver et connaître ? » (Chandogya Up. 8,1). A cause de notre zèle peut-être, nous, chrétiens, n'avons pas toujours compris qu'avant d'enseigner les autres, il faut avoir expérimenté Dieu dans une rencontre personnelle et profonde, dans le silence et la méditation.

### **le guru**

Une des plus grandes grâces de ma vie est d'avoir eu un guru hindou. Le guru (staretz dans la tradition orthodoxe) est indispensable pour la plupart des personnes.

Qu'ai-je appris à l'école de mon guru ? Le silence, l'intériorité, la compassion. Chaque matin, j'ai eu le privilège de m'asseoir en silence aux pieds de mon maître. C'est là que l'on apprend *le langage indispensable du silence*, langage qui selon Evdokimov sera la langue du siècle à venir.

J'ai compris aussi que l'on ne peut pas s'improviser guru. Celui qui fait le guru, ce n'est pas l'évêque ou la supérieure religieuse, c'est le disciple qui vient se mettre à l'écoute de son enseignement. Le guru c'est celui ou celle qui peut amener les autres des ténèbres à la lumière, qui fait s'éveiller l'âme à son vrai « soi », à la réalisation du « soi ».

Y a-t-il dans l'Eglise des maîtres ou directeurs spirituels capables de nous enseigner ce silence ? Je ne veux pas dire que nous n'avons pas des trésors de contemplation dans l'Eglise, mais nous n'avons pas le savoir-faire, les méthodes concrètes et simples qui nous enseignent comment faire silence pour trouver Dieu. C'est cela qui attire souvent les Occidentaux en Inde ou dans leur propre pays quand ils rejoignent les monastères et les ashrams boud-

dhistes et hindous. C'est dans le sanctuaire secret de la source qui est au-dedans de nous que le dialogue avec les hindous peut commencer.

### **jnana yoga**

Une des méthodes pour y parvenir se trouve dans le « Jnana yoga » (yoga de connaissance). J'aimerais ici revenir à saint Ignace. Dans sa première méthode de méditation, il nous suggère les deux premières étapes. La première: lire ou écouter la parole (shravanam). La seconde: réfléchir sur le texte et faire l'application de cette parole à notre vie pratique d'aujourd'hui (manaman). Puis, ce que saint Ignace voulait et qui n'est pas toujours suivi, c'est une troisième étape, la plus importante pour les hindous: le silence de la contemplation où l'on est vraiment transformé (dhyanam). L'esprit cesse le bavardage des pensées et laisse le Maître intérieur nous saisir au cœur et nous transformer en la Parole, au lieu de tenter par nos propres efforts de saisir la Parole. Dans bien des pays cette méthode a aidé beaucoup de gens qui trouvaient le silence de la méditation vraiment difficile.

### **karma yoga**

Un autre yoga, en lien aussi avec saint Ignace, est le Karma yoga. On ne doit rien chercher pour soi-même comme résultat ou fruit de son action, rien que la gloire de Dieu seul (*Ad majorem Dei gloriam*). C'est dans mes contacts intimes avec les hindous que j'ai compris le prix que l'on doit payer. Les étrangers qui viennent en Inde pour apprendre la méditation en éprouvent de la tristesse et ne peuvent comprendre pourquoi on doit s'exercer au karma yoga pendant des heures avant de pouvoir méditer.

Le guru regarde sans cesse si les disciples travaillent sans attache, s'ils peuvent rester équilibrés et contents dans les succès et dans les échecs. Trois points de sadhana de mon guru m'ont beaucoup aidée. Au début de l'action, offrir le travail que je vais accomplir. Au milieu, s'arrêter et entrer dans le cœur, comprenant que c'est « soi » qui fait cela, pas moi. A la fin, déposer le travail à ses pieds en disant: « Le résultat, c'est ton affaire ».

### **la compassion**

L'attitude évangélique envers les âmes errantes est une autre leçon que j'ai reçue. On peut la manifester envers un petit chien, un humain, une fleur. Le jour anniversaire de Swamiji, nous avons cueilli la première rose de notre

jardin de bonne heure. En attendant notre tour pour la présenter au guru, la rose s'est fanée. Comme je m'en excusais, Swami la regarda et dit : « Qu'importe ? Je lui donnerai mon prana (énergie vitale) ». Presque immédiatement la rose a retrouvé la vie.

J'ai constaté la même compassion envers les lépreux que l'on ne doit pas toucher. Le guru les aimait, les touchait, les soignait. Le jour anniversaire de la naissance de Mahatma Gandhi, les swamis les plus anciens rendaient visite aux « hors caste », les Harijans, les plus opprimés. Ils les servaient de leurs propres mains, manifestant ainsi que « dans le Christ » il n'y a ni grands ni petits, ni riches ni pauvres.

### **trois pierres d'achoppement**

#### *1. la conversion*

La seule fois où j'ai vu le guru inflexible dans ses protestations, claires et décisives, c'est au sujet de la « conversion », non pas au sens de métanoïa, mais comme moyen utilisé souvent dans le passé pour convertir les hindous pauvres en leur offrant des dons, de l'argent, des vêtements, de la nourriture.

#### *2. le sentiment de supériorité des chrétiens*

En général, quand ils sont instruits, les hindous aiment Jésus Christ et même vivent de son Evangile. Mais ils voudraient voir l'unicité de Jésus Christ totalement libérée des interprétations liées à une certaine attitude chrétienne de supériorité. Avant sa mort, le P. Henri Le Saux, Swami Abishiktananda, avait compris que Jésus était un homme qui a totalement découvert, réalisé son mystère.

#### *3. le sens de l'histoire*

Les hindous ne voient pas pourquoi on met tant d'accent sur ce qui se passe dans ce monde, car Dieu est intemporel. Ils aiment le Jésus de l'Evangile. Il est honoré parmi les autres dieux dans les ashrams. Mais tout ce que nous disons du Jésus de l'histoire ne les touche pas. Au contraire, cela les éloigne de nous. Il y a trente ans, j'ai demandé à un ami, professeur à l'université de Bombay : « Que penseriez-vous si vous découvriez que Rama et Krishna n'ont jamais été des personnages historiques ? ». Il m'a répondu très calmement : « Cela ne ferait aucune différence pour moi ».

Sur la base de cette idée d'intemporalité, j'ai aussi expérimenté la surprise d'un guru savant et très saint. Il ne pouvait pas comprendre pourquoi les prêtres, catholiques surtout, sont tellement impliqués dans les problèmes d'injustice sociale: « Car les pauvres nous les aurons toujours avec nous, mais si ces prêtres pouvaient d'abord devenir des âmes contemplatives et ensuite chercher la justice, on pourrait mieux transformer le monde ».

## le mysticisme

La vie mystique est souvent considérée comme secondaire, parfois même comme dangereuse. Or sans mysticisme il ne peut y avoir de dialogue inter-religieux. Et cette vie mystique émane d'un cœur silencieux et aimant comme celui de Marie qui « gardait toutes choses en son cœur ». Alors seulement les partenaires du dialogue peuvent s'aimer profondément malgré leurs différences religieuses. Swami Abhishiktananda était l'ami d'un guru. Etant tous deux sannyasins (moines), ils étaient unis dans le silence d'amour qui n'a pas besoin de mots. Ils restaient l'un près de l'autre et riaient beaucoup. Le sannyasa les unissait.

Les différences se trouvent au niveau des dogmes, presque jamais au niveau spirituel ou mystique. Pour que les hindous acceptent l'Eglise, il faut qu'ils la voient comme une réalité *spirituelle*, ayant la contemplation comme fonction principale d'où découlent ses institutions qui servent le Christ en tous les hommes.

La quête inlassable de l'Absolu est le but de tout homme, quelle que soit sa religion. Il n'y a pas des ashrams chrétiens et des ashrams hindous, pas plus qu'il n'y a de méditation chrétienne ou hindoue. Dans un ashram comme dans le Christ il n'y a plus ni hindou ni chrétien, car c'est le même mystère qui est présent et actif en tous: la présence et l'influence du Christ dans le monde, avant même l'incarnation, comme vient de le rappeler Jean-Paul II.

Bien que j'aie fait les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, le sannyasa m'a présenté la radicalité du don de manière saisissante, la transcendence de Dieu au-delà de tout. Le sannyasi doit aller *au-delà de tous les signes*, de tous les sacrements, de tous les dogmes, de toutes les écritures, de toute institution humaine. Certes ils sont nécessaires dans l'évolution spirituelle, mais le signe n'est pas la réalité. Le doigt qui montre la lune n'est pas la lune. On doit passer du sacrement qui est l'Eglise, et de Jésus même, à la « Res », à l'Absolu.

## en conclusion, quelques convictions

### **l'Esprit de Jésus, le « soi », nous conduit à la Vérité plénière**

Comme Jésus a demandé à la Samaritaine de lui donner à boire afin de pouvoir lui donner l'eau vive, ainsi Dieu est le grand « demandeur » qui nous invite à quitter le moins pour recevoir de Lui le plus. « Tu es cet éveil glorieux et douloureux à la fois, au cœur de chaque personne qui s'ouvre vers son dedans » (Swami Abhishiktananda, *La montée au fond du cœur*). Dans ce dedans on peut quitter Jésus pour recevoir l'Esprit qui est la plénitude de la Vérité.

### **mon « moi », c'est Dieu**

Saint Irénée et les Pères de l'Eglise nous ont dit : *Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne Dieu*. Sainte Catherine de Sienne écrivait : « Mon moi, c'est Dieu ». Nous devons toujours être en recherche pour trouver la Divinité cachée en nous, la divinité que je suis déjà.

### **pour vivre il faut mourir**

Notre Seigneur Jésus nous a parlé de la mort du « petit moi ». Il faut se renier pour le suivre en disciple. On doit mourir aussi pour dialoguer, pour entrer dans la foi de l'autre.

Comment mourir ? Par la **simplicité** de pauvreté et de renoncement. Ne pas posséder plus que ce dont on a besoin (« *asteya* ») et ne pas amasser pour demain (« *aparigraha* »). Ces fondements du yoga nous aident à nous débarrasser du superflu, y compris dans nos idées, dans nos préjugés. Alors on peut s'ouvrir au pluralisme des religions, des théologies, des christologies, de nos idées sur le salut.

La simplicité, c'est un remède. La simplicité d'une âme qui ne cherche et ne désire que Dieu. Le vrai dialogue interreligieux, le plus profond, ne peut prendre place que dans la « *grotte du cœur* », dans le « *silence d'amour* », là où se trouve la « *Res* ». Les autres formes du dialogue, la vie, les œuvres, la justice... sont pour ainsi dire une préparation à celui-là.

**OM SHANTI!** Quelle que soit sa religion, **PAIX** à tout homme.

*Vandana Mataji, scj*

*Jeevan Dhara Sadhana Kuttir  
Tapovan Sarai, via Shivanandnagar PO  
Rishikesh, 249192 – Inde*

## LE CHEMIN D'EMMAÛS

### LE CHRIST RECONNU DANS MA CULTURE BOUDDHISTE

par Michaëla Motose

*Japonaise et bouddhiste, Michaëla Motose est devenue chrétienne à vingt ans, et religieuse franciscaine missionnaire de Marie quelques années plus tard. Elle a été envoyée en mission d'abord au Maroc, puis en France où elle travaille à l'animation missionnaire.*

*Sœur M. Motose nous présente son cheminement du bouddhisme à Jésus Christ. Elle découvre chaque jour davantage combien sa foi chrétienne, loin d'être un rejet du bouddhisme, est accomplissement de la Parole de Dieu dans sa culture japonaise.*

---

Il m'a été demandé de vous faire part de mon expérience : le passage du bouddhisme au christianisme et ce que représente pour moi aujourd'hui le bouddhisme. Je ne me sens pas digne d'être ici, mais je réponds simplement et avec joie.

Saint Paul disait : « *Ce que je suis, je le suis par la grâce de Dieu* ». Je crois que c'est l'amour merveilleux de mes parents qui m'a conduite vers le chemin de la rencontre avec Jésus Christ. A travers l'amour et l'éducation bouddhiste qu'ils m'ont donnés, j'ai reçu cette grâce.

#### **mon enfance**

D'abord, je voudrais vous citer une phrase d'un poète japonais du X<sup>e</sup> siècle en visite dans un sanctuaire shintoïste : « *J'ignore quelle est la chose sacrée ici cachée, et cependant je sens couler des larmes de gratitude* ». Dans une conception occidentale, il est difficile de trouver les mots exacts qui traduisent la pensée de ce poète japonais. J'ai vécu cette attitude spirituelle. Je cherchais sans cesse à voir la forme sans forme, à écouter la voix sans voix.

A la maison, nous avons deux autels : celui du bouddhisme, et celui du shintoïsme. On les voit dans presque toutes les familles japonaises. Suivant l'exemple de mes parents et de ma grand-mère paternelle, depuis que j'étais toute petite, j'avais coutume de prier un instant devant l'autel du bouddhisme avant le repas, avant de partir à l'école ou en rentrant de l'école. Cet instant me faisait goûter je ne sais quelle paix ou silence intérieur. Un jour – je devais avoir sept ans – ma mère m'a dit : « Que demandes-tu devant hotoke-Sama ? » (c'est-à-dire bouddha). Surprise par cette question inattendue, je lui ai répondu « rien ! » Elle m'a dit : « C'est bien. Te tenir devant hotoke-Sama sans rien demander, avec un cœur pur, cela suffit pour faire plaisir à hotoke-Sama ».

Depuis des générations, ma famille adhérait aux croyances Jodo-Shinshu : la secte Vraie de la Terre Pure. C'est une des plus grandes sectes bouddhistes Amidistes au Japon. Dans le contexte du bouddhisme Mâhâyana Amidiste, Amida apparaît comme l'un des nombreux bouddhas, vers qui les fidèles se tournent dans la foi et cherchent la Voie de l'Illumination. J'ai grandi sous le regard de Bouddha considéré comme un Dieu. Comme le disait ma mère : « Kami-Sama te regarde. Même s'il n'y a personne, tu dois vivre juste. Tu ne feras de mal à personne, et ce que tu n'aimes pas, tu ne le feras à personne ».

### **vers le chemin du baptême**

A partir de quinze ans j'ai cherché, sans trop savoir ce que je cherchais. Plus loin que le ciel, qu'y avait-il ? Après l'école secondaire, à dix-huit ans, j'ai réussi deux examens : l'un pour entrer dans une université bouddhiste et me préparer à devenir femme de bonze, l'autre pour entrer dans une université catholique. Mon père m'a conseillé d'entrer à l'université catholique. Je pense que c'était pour lui une question d'ouverture au monde. J'y ai fait des études d'infirmière et de sage-femme.

Là, j'ai vu pour la première fois une croix et une chapelle. Avant les cours, les religieuses commençaient la prière en disant : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». C'était dit en japonais, mais je ne comprenais rien du tout à ce qu'elles disaient. Bien plus, la croix du Christ me choquait alors que le visage du Bouddha avec son sourire, doux, miséricordieux, toujours serein, me séduisait et me conduisait à la paix intérieure. L'important pour une Japonaise est de vivre toujours en harmonie avec elle-même, avec la nature et d'avoir le goût des belles choses. C'est un moyen de se mettre en contact avec le divin.

Un jour, j'assistais à un cours de religion catholique (c'était obligatoire). Une religieuse lisait ces passages de la Bible : « *Jésus est mort sur la croix pour tous les peuples* » (Ep 2); « *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie* » (Jn 14,6). Jésus se présente donc, Lui, comme celui qui ouvre le chemin; ce chemin n'est autre que lui-même. Cela me dépassait et j'étais toute bouleversée. Et je me suis posé la question : « Est-ce qu'il est vraiment mort pour moi aussi ? ». J'ai voulu en savoir davantage sur l'Évangile et j'ai commencé à l'étudier avec un missionnaire franciscain allemand qui parlait difficilement le japonais.

Un jour, je lui ai posé la question : « Pour quelle raison l'homme est-il né ? ». – « Pour connaître Dieu » a-t-il répondu. Mes larmes ont coulé sur la table et j'ai eu envie de crier : « Oui, c'est vrai ! je suis née pour connaître Dieu ». Aujourd'hui encore, j'ai l'impression que cette flamme d'émotion brûle au fond de mon cœur. Je crois que depuis mon enfance déjà j'avais rencontré Dieu. Dieu était avec moi sans que je sache qui était Dieu. Avec ce missionnaire j'ai découvert Jésus, homme qui a donné sa vie pour moi par amour. Dieu me devint personnel. C'était une incarnation en moi. Alors j'ai voulu devenir enfant de Dieu par le baptême. Mais en même temps je sentais comme une rupture à tous les niveaux, et je ne voulais pas briser l'harmonie familiale. Après un conseil de famille, le bonze de notre temple familial m'a dit : « *Si tu trouves que c'est vraiment ta route, je ne peux pas dire non* ». C'est ainsi qu'à vingt ans j'ai reçu le baptême.

### **l'expérience de la vie religieuse**

J'ai dû vivre un certain déchirement pour accepter quelque chose qui m'était presque totalement étranger et réaliser la grande aventure que représentait mon adhésion à la religion « européenne ». Je ressentais le catéchisme comme l'expression d'une philosophie occidentale. Même si la liturgie était en japonais, j'avais l'impression de mettre un vêtement qui n'était pas à ma taille. Je n'étais pas à l'aise dedans.

A cette époque mes parents m'ont interdit de dire que j'étais devenue catholique. J'avais honte devant mes ancêtres parce que je n'entretenais plus leur tombe et n'assurais plus les cultes familiaux selon le bouddhisme et le shintoïsme. La règle d'or du comportement social et familial au Japon est en effet le « wa », c'est-à-dire « l'harmonie ». Il ne faut créer ni gêne, ni embarras à autrui.

Je pense qu'à ce moment-là j'avais rencontré le Christ dans ma vie mais pas encore dans ma culture. Et pourtant, malgré tout cela, j'étais très heureuse de vivre la vie chrétienne. Au fond de moi je découvrais peu à peu que le Seigneur m'appelait à la suite du Christ dans la vie religieuse.

Lorsque j'ai informé mes parents de ma vocation religieuse, ils m'ont rappelé leur engagement à mon égard : « Tu es fiancée à un fils de bonze ». Ma proposition pour eux était inacceptable et ils coupèrent tout lien avec moi. Cette coupure fut pour moi très déchirante. Malgré bien des difficultés, j'entrai dans l'Institut des FMM (Franciscaines Missionnaires de Marie) à Yokohama au Japon. Huit ans après, la veille de mon engagement définitif, ma mère m'écrivit enfin : « Aujourd'hui, je suis très heureuse de donner ma fille à Kami-Sama. Nous t'avons éduquée comme tout le monde. Je ne sais pas pourquoi Kami-Sama t'a choisie et pour nous c'est une grâce. Je prie pour toi afin que tu restes fidèle à ton engagement ». Quand je lus cette lettre, mon cœur déborda de joie : c'était la réconciliation entre mes parents et moi.

### **japonaise chrétienne**

Dans la vie missionnaire à l'extérieur de mon pays, une question se pose sans cesse pour moi : comment puis-je concilier *l'Évangile et deux identités*, l'une d'authentique japonaise de naissance, et l'autre de chrétienne japonaise catholique ? Après mon baptême, malgré bien des difficultés, j'ai été heureuse de vivre « la vie chrétienne » au milieu d'autres croyances religieuses. Mais finalement, j'ai vécu comme si je n'étais pas japonaise. Ensuite, pendant ma formation religieuse, je me suis coulée dans le moule comme toutes mes sœurs religieuses. J'étais satisfaite et ne me suis pas posé de questions.

C'est en vivant en France que j'ai découvert que je ne devais pas négliger mon vécu spirituel dans la culture japonaise. Je pense que la Parole de Dieu est incarnée dans ma culture japonaise, bouddhiste et shintoïste, et que je ne la reçois profondément que dans ce terrain. J'ai donc éprouvé le besoin d'approfondir ma connaissance du bouddhisme et j'ai suivi un cours à l'Institut Catholique de Paris. Chaque mois, en donnant de mes nouvelles à mes parents, je leur ai partagé ce que je découvrais sur le bouddhisme.

En 1983, au Japon, mes parents m'avaient annoncé qu'ils avaient acheté un caveau pour eux et pour moi, et qu'ils espéraient que l'Institut leur don-

nerait une partie de mes cendres pour les mettre avec les leurs. Pour ma famille, c'est un lien très fort entre nous, en même temps qu'une expression de la foi bouddhiste.

En 1989, je suis allée au Japon. Le jour de la prière bouddhiste pour les ancêtres, je leur ai proposé de nettoyer notre tombeau familial et d'aller prier avec eux au temple bouddhiste. D'abord étonnés (depuis que je suis catholique, je ne l'avais jamais fait), ils ont accueilli ma proposition avec une grande joie.

La veille de mon retour en France, mes parents m'ont dit : « Nous avons réfléchi. C'est bien que tu reposes au cimetière des chrétiens avec les sœurs de ta congrégation, pour que ton âme puisse reposer avec elles ». Une nouvelle étape était encore franchie.

### **ma conclusion**

Je pense que cette expérience vécue entre deux religions, le bouddhisme et le catholicisme, est un moyen de rencontre qui conduit à une connaissance réciproque, au souci de vivre en harmonie, à la pratique de la prière, et à l'écoute de l'autre dans le respect.

Aujourd'hui, je n'ai pas le sentiment de trahir la religion bouddhiste. J'éprouve plutôt une grande reconnaissance d'avoir eu une éducation bouddhiste. Pour moi, *passer du bouddhisme au catholicisme*, ce n'est pas rejeter la religion bouddhiste ni même passer d'une religion à une autre. *C'est vivre l'accomplissement de la Parole de Dieu incarnée en Jésus Christ dans ma culture japonaise*. C'est la plénitude de ma vie.

*« Dieu fait toute chose belle en son temps.  
Au cœur des hommes, il donne même le sens de la durée,  
sans que l'homme puisse découvrir l'œuvre  
que fait Dieu depuis le début jusqu'à la fin »* (Ecclésiaste 3).

C'est dans cette citation de l'Ecclésiaste que je reconnais l'expérience dont je vous ai fait part.

*Michaëla Motose, f.m.m.*

*Echange France-Asie  
26, rue de Babylone  
75007 Paris*

# LECTURES DU CORAN

par Pierre Claverie

**La II<sup>e</sup> partie du Colloque** traite de la question des Ecritures sacrées. Si le mystère du Christ est présent et opérationnel dans les traditions religieuses, y a-t-il aussi de quelque manière une révélation de Dieu dans leurs textes sacrés? Si oui, est-elle uniquement destinée aux adeptes des diverses religions ou également aux autres, à nous chrétiens? Comment alors comprendre la plénitude de la Révélation de Dieu en Jésus Christ? Les réponses à ces questions ont un impact sur notre approche missionnaire des religions du monde.

*Mgr Pierre Claverie nous éclaire sur diverses approches du Coran que les musulmans présentent tout entier non seulement comme parole révélée de Dieu mais comme la révélation ultime et définitive.*

*Né en Algérie, dominicain, évêque d'Oran, Mgr P. Claverie est tout entier consacré à la rencontre des chrétiens et des musulmans. Sa maîtrise de l'arabe et sa connaissance de l'islam lui permettent de nous introduire d'abord aux diverses lectures du Coran, pratiquées au cours des siècles. Il nous propose ensuite en quelques pages remarquables, des réflexions «pour une lecture chrétienne contemporaine».*

*Note. Les nombreuses citations qui illustrent cette conférence ont été abrégées pour permettre la publication intégrale du texte de Mgr P. Claverie.*

---

Je n'ai pas la prétention de me substituer ici au musulman dans la lecture du Coran, lecture qu'il fonde sur sa foi, ni de faire un inventaire exhaustif des lectures possibles de ce Livre qui a suscité des centaines de commentaires dont plus de cent ont été retenus par la tradition et nous sont parvenus. Mon propos sera plus modeste, et dans le cadre de ce colloque il prend la place d'une réflexion personnelle, documentée certes, mais surtout nourrie par une longue fréquentation du monde musulman où je suis né. Je voudrais vous faire pressentir à la fois:

- *la diversité des approches musulmanes* de ce monument qui paraît tellement monolithique au regard chrétien familier des parcours dans les millénaires bibliques,
- *les richesses et les limites des approches chrétiennes*, jusqu'à nous poser la question d'une parole que Dieu adresserait au chrétien par le Coran.

## I. PROCLAMATION ET INTERPRÉTATIONS

Je soulignerai d'abord que, contrairement à l'usage moderne que nous faisons de la Bible, la lecture n'est pas « des yeux » mais de « la voix » : elle est *proclamation*, mot qui désigne la Bible en hébreu (*miqra*) et le Coran en arabe. Les chrétiens des premiers siècles en usaient ainsi et maintenant encore, en Orient, on lit au moins en remuant les lèvres. Le texte prend vie et force quand il est accompagné de la voix et qu'il touche les sens autant et plus que l'intelligence. Il façonne la mémoire du cœur autant et plus que la raison raisonnante. Les jeunes coptes apprennent ainsi dès leur enfance les psaumes de David et l'évangile de Marc. Il n'en va pas autrement du Coran qui n'est donc pas d'abord reçu comme un livre, quoi qu'on en dise, mais bien comme la **proclamation d'un message**. Le premier mot de la sourate considérée généralement comme la première révélée est « lis » (Coran 93,1). Quand donc nous parlons de « lectures du Coran », nous devons toutes les situer sur le fond de cette *proclamation – imprégnation – mémorisation* qui met en jeu la compréhension mais aussi *l'émotion*. Selon Amr Helmy Ibrahim, le Coran n'est ni une Loi (analogie avec la Thora), ni un ensemble de récits (selon ce que le musulman retient des évangiles) mais comme le lieu d'*une présence offerte à la rencontre*.

Le croyant musulman se laissera d'abord atteindre par ce message qu'il recevra en lui ouvrant son espace privé et un espace social. Amr Helmy Ibrahim n'hésite pas à parler d'esthétisme pour qualifier ce premier et fondamental mode de lecture. Dans son introduction à la traduction du Coran par Kazimirsky<sup>1</sup>, Mohammed Arkoun le dit à sa manière : « *Le lecteur non musulman ne dispose pas de cette capacité d'émotion religieuse qui demeure le moyen le plus sûr de recevoir le message* » (p. 11).

La psalmodie du Coran est ainsi recommandée de même que sa lecture complète durant le mois de Ramadan. Les prières et fêtes liturgiques sont habi-

<sup>1</sup>/ Le Coran, trad. KAZIMIRSKY, Garnier-Flammarion, 1970.

tées par cette proclamation coranique. L'apprentissage, dès la petite enfance, en laisse des traces profondes dans la mémoire, même lorsque la matérialité du texte est oubliée. Il n'est pas rare au cours d'une conférence d'entendre le public compléter à mi-voix la citation du Coran introduite par le conférencier. Les circonstances quotidiennes appellent réminiscences et formules coraniques. Et nos radios égrènent la mélodie du Livre aux heures de prières quand des chaînes ne lui sont pas entièrement consacrées comme c'est aussi maintenant le cas en Algérie. La première lecture est donc celle qu'exprime dans la mémoire et l'émotion la beauté incomparable du texte révélé qui fait pressentir au croyant la proximité de la présence divine.

Lorsque *la raison* commence à faire son œuvre d'élucidation, elle rencontre un certain nombre de difficultés qu'il va lui falloir surmonter pour accéder à la signification du Message. Car si le Coran se présente lui-même comme une révélation « en langue arabe claire » elle n'est pas pour autant évidente. Le même Mohammed Arkoun note encore : « *Pour un esprit moderne habitué à suivre une démonstration, une évocation, une description, un récit dans des textes composés selon un plan rigoureux, le Coran est particulièrement rebutant par sa présentation désordonnée, son usage inhabituel du discours, l'abondance de ses allusions légendaires, historiques, géographiques, religieuses, ses répétitions, ses inconséquences, bref, par tout un ensemble de signes qui ne trouvent plus guère de support concret ni dans nos procédés intellectuels, ni dans notre environnement physique, social, économique, moral...* » (p. 11).

Il va donc falloir déchiffrer le Livre pour que le Message parvienne avec sa force et sa nouveauté au croyant qui le scrute. Comme dans toute révélation, la part de *discernement* est à faire entre ce qui vient de Dieu et ce qui appartient au mode de compréhension et d'expression de l'homme. Mais si le texte est reçu comme divin jusque dans sa lettre, ce discernement sera complexe : soumettre le Livre aux investigations des sciences apparaîtra comme une manipulation ou le viol d'un tabou. On oscillera alors entre l'interprétation littérale qui analyse le texte dans sa matérialité au moyen de la grammaire sous toutes ses formes (à la gloire des grammairiens arabes), et les interprétations diverses nées des questions posées au texte par les sciences dont les domaines recouvrent les données du message. A ces lectures s'ajoute enfin celle des mystiques qui a sa rationalité propre et ne se laisse enfermer dans aucune règle. Quoi qu'il en soit, il ne faudra jamais perdre de vue que le Coran est reçu par le croyant musulman comme **Parole divine transmise au prophète Mohammed** par l'ange Gabriel. Il est indemne de toute manipulation humaine et se propose comme l'achèvement des révélations antérieures qu'il rectifie et porte à leur perfection.

## II. LECTURES CLASSIQUES TRADITIONNELLES

Le *tafsir*. Si le Coran est la plénitude et s'il est fixé dans sa teneur révélée et son texte, la première source d'explication des passages demeurés obscurs, sera le *Coran lui-même*. « *D'après les savants, celui qui veut commenter le Livre glorieux doit d'abord chercher ce commentaire dans le Coran, car ce qui s'y trouve de façon globale en un endroit est expliqué en un autre et ce qui y est résumé en un endroit se trouve développé en un autre* » (Suyuti)<sup>2</sup>.

Cela est l'opinion d'un célèbre commentateur du début du XVI<sup>e</sup> siècle. L'on trouvera dans les *tafsirs* l'étude minutieuse de la littéralité, nous y avons déjà fait allusion, et la mise en parallèle des versets susceptibles de s'éclairer mutuellement. Lorsque les difficultés persistent, on fera appel aux dires du Prophète recueillis par des chaînes de traditionnistes considérés comme fiables, ou encore aux souvenirs des compagnons du prophète. Lorsque enfin aucune lumière n'est donnée directement par la tradition, le consensus des docteurs peut tenir lieu de lecture agréée et faire autorité. Comme on le voit, la lecture au premier degré ne prend en considération que le texte et la tradition qui le porte et qu'il nourrit. Le plus célèbre commentaire de ce type est celui de *Tabari* (aux alentours de 900) qui rassemble dans son ouvrage une quantité considérable de traditions.

Le *ta'wîl* met en œuvre non seulement l'analyse du texte appuyée par les traditions mais aussi des *essais d'interprétations* à partir des questions posées par l'histoire, la politique, la morale, la théologie etc. Le procédé tend non seulement à élucider le texte mais à l'approprier aux circonstances du temps en l'actualisant dans l'histoire. La distinction d'avec la première étape n'est pas tellement tranchée mais le *ta'wîl* fait davantage appel à l'initiative personnelle ou collective d'une école. Il va toujours de soi que l'on ne remettra pas en question l'immutabilité et l'infaillibilité du texte et que l'on cherchera toujours le consensus le plus large possible, sinon l'unanimité, pour valider une opinion. L'école qui a été la plus marquée par la philosophie et qui a introduit une lecture questionnante aux limites du respect du sacré est le *mu'tazilisme* qui prône déjà au IX<sup>e</sup> siècle un usage critique de la raison et du jugement personnel, à défaut de consensus.

2/ J. MONOT, in *Les règles de l'interprétation*, colloque du Centre d'Etudes des Religions du Livre, édité par M. Tardieu, Cerf.

Dans ce genre, le commentaire de *Fakhr eddine Râzi* pousse encore plus loin l'usage de la raison et de la philosophie, critiquant la tradition, innovant aussi. Célèbre par son audace il s'oppose aux mu'tazilites sur la question du libre arbitre. Théologien, il est le véritable précurseur de l'exégèse moderne; à sa recherche philosophique se mêle un sens mystique certain.

Cela nous conduit à la **lecture mystique** proprement dite. Dans la tradition gnostique et ésotérique du grand docteur andalou Ibn Arabi, nous trouvons l'émir Abd el Kader, l'Algérien, plus connu par sa résistance à l'occupation coloniale française que pour la nature mystique de son combat. Le souffle mystique traverse l'islam depuis ses origines, poussant certains à l'union intime avec Dieu à partir du Coran lui-même.

Le pacte noué depuis les origines entre Dieu et les hommes est inscrit au cœur (le Coran dira «dans les reins») de chacun comme le sceau de l'amour divin et la source de toute recherche spirituelle. Le Coran devient parole d'amour que Dieu adresse au croyant pour qu'il y trouve une lumière et s'engage dans le dépouillement nécessaire pour accéder à l'union mystique.

### III. LECTURES CONTEMPORAINES

À côté de ces lectures traditionnelles qui ont encore leurs émules dans notre temps, d'autres approches sont nées des questions posées par les diverses sciences nouvelles ou de la confrontation entre l'islam et ce que l'on appelle communément la «*modernité*». Cette modernité, caractéristique de l'évolution de l'Europe, marquée par le siècle des Lumières, l'émergence des libertés individuelles et de la laïcité, interpelle les grandes religions. L'islam réagit en cherchant dans ses sources les moyens *d'une nécessaire évolution* mais parfois aussi il se durcit *dans le rejet de toute évolution* jugée contraire à son esprit et susceptible de corrompre sa pureté.

**Les lectures «scientifiques».** Elles ont une portée essentiellement apologétique. Elles entendent manifester que l'on peut trouver dans le Coran la préfiguration des découvertes scientifiques contemporaines. Ce concordisme est exploité en particulier pour convaincre musulmans et non-musulmans de la nécessaire origine divine du Coran. Le docteur Bucaille dans son best-seller, *La Bible, le Coran, et la Science* (Paris, Seghers, 1976) ne fait que reprendre en les actualisant les méthodes de ses homologues musulmans comme le cheikh Tantawi Jawhari en Egypte (1940) ou Ahmed Hanafi en Tunisie. En Algérie un Mohammed Kassab publie en deux volumes son

*Gloire à Dieu ou les mille vérités scientifiques du Coran* (co-éd. Salama/Sari 1990). On n'aurait aucun mal à montrer combien cette lecture – de plus en plus répandue et populaire dans nos pays – est hasardeuse. C'est ce que fait, entre autres, Mohammed Talbi dans son ouvrage écrit avec, précisément, le docteur Bucaille: *Réflexion sur le Coran* (Paris, Seghers, 1989).

Les lectures politiques se développent également contre l'influence occidentale et ses « modèles » de société jusque-là imposés aux sociétés musulmanes par le fait de la colonisation ou des régimes post-coloniaux. Les *évolutions des sociétés musulmanes* imposent également par elles-mêmes des relectures. On assiste aujourd'hui à une multiplication de commentaires, interprétations, réflexions sur les rapports de la religion et de la politique en islam. Nous ne pouvons que citer quelques tendances où l'on découvrira encore la diversité des lectures possibles du texte sacré.

Dans son étude sur Sayyid Qotb, le maître à penser des Frères Musulmans<sup>3</sup>, Olivier Carré montre quels sont les présupposés de lecture de ce théologien politique. Nourri des commentateurs classiques réformistes, de Mohammed Abdou et de Rachid Rida (El Manar en particulier) et du célèbre Ibn Taymyya (inspirateur des wahhabites d'Arabie Saoudite), Sayyid Qotb s'élève contre le concordisme pseudo-scientifique. La Nature et le Coran, tout en étant en harmonie constituent des signes divins d'ordres différents. Il s'agit, selon lui, d'actualiser l'expérience coranique originelle afin de « *renouveler la vie spirituelle, sociale, politique, économique, par le droit et l'Etat musulman* ».

Dans son étude remarquable: « *L'Islam, morale et politique* » (Paris, Desclée de Brouwer, 1980), Mohammed Arkoun lui aussi précise les relations entre religion et politique en préconisant une relecture du Coran et, plus largement, du fait coranique. Il ne se contente pas de la reprise des traditions et met en œuvre une véritable analyse scientifique de l'histoire et du texte dans leur jonction nécessaire. Il constate: « *Sociologiquement, idéologiquement, le Coran est plus présent que jamais dans la vie quotidienne des sociétés musulmanes. Les mass media ont transformé sa présence, sinon étendu son emprise sur les esprits. Théoriquement, il tend à apparaître comme la "Constitution" suprême, l'Instance ultime, la Source inépuisable de ce que devrait être, selon les militants, la société musulmane authentique. Je*

3/ O. CARRÉ, *Mystique et Politique*, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qotb, frère musulman radical, Cerf, 1984.

4/ R. CASPAR, bibliographie du dialogue islamochrétien, *Islamochristiana*, 1 (1975), 2 (1976), 3 (1977), 4 (1978), 5 (1979), 6 (1980) (Institut Pon-

tifical d'Etudes Arabes et Islamiques, Rome).  
5/ P.M. SOUBEYAND, *L'Islam en question*, éd. du Lion de Juda, 1989.

6/ H. ZAKARIAS, *De Moïse à Mohammed*, 2 volumes, chez l'Auteur, B.P. 46, Cahors, France, 1955.

*dis bien, théoriquement : car l'usage auquel on soumet le discours coranique lui attribue des fonctions idéologiques qui imprègnent tout l'espace social et politique. Cette idéologisation d'une parole éminemment religieuse n'empêche pas les groupes sociaux de réagir différemment à l'incitation des militants qui se réfèrent au texte révélé» (p. 22).*

#### IV. LECTURES NON MUSULMANES

Pour l'étudier, le réfuter ou l'analyser au même titre que tous les grands textes de l'humanité, des non-musulmans ont tenté d'approcher ce monument. Les lectures qu'ils en ont faites dépendent évidemment de l'intention qu'ils avaient en ouvrant le Livre. La plupart de ces lectures sont sévèrement condamnées par les musulmans, parfois à juste titre, parfois aussi parce qu'ils ressentent comme une intolérable prétention l'incursion de non-musulmans dans le domaine sacré de la Parole que Dieu adresse au monde. Il est vrai que le texte prend une valeur sacrée dans la mesure où il est perçu par une communauté et qu'il nourrit la foi et la vie d'êtres humains qu'il inspire et transforme pour le meilleur et pour le pire. Il faut donc le respecter comme tel : il n'en est malheureusement pas toujours ainsi.

**Les lectures apologétiques ou polémiques.** Elles sont majoritairement dans l'histoire le fait des chrétiens<sup>4</sup>. Avec les juifs, ils furent confrontés à l'expansion islamique et aux affirmations coraniques qui les concernaient et où ils ne se reconnaissent guère. De dialogues courtois en polémiques acerbes, la lecture du Coran par les chrétiens a souffert de ce contexte où la volonté de vaincre et de convaincre l'emportait souvent sur le désir de comprendre les raisons de l'autre. Dès les années 780, les termes essentiels des polémiques islamo-chrétiennes futures étaient fixés : *de la Trinité à l'Incarnation et à la Rédemption par la Croix*. Le Coran était alors utilisé comme une réserve d'arguments et de réfutations pour les uns ou traité de tissu de fables et d'invention satanique par les autres. Les traductions commencées au XIII<sup>e</sup> siècle à Cordoue (avec Pierre le Vénérable) deviendront vraiment scientifiques au XVII<sup>e</sup> siècle avec Maracci. Les derniers avatars de ces lectures polémiques n'ont pas fini d'empoisonner les relations entre chrétiens et musulmans<sup>5</sup>. Le modèle du genre nous vient de Hanna Zakarias (pseudonyme du P. Théry, o.p.) qui consacra deux tomes à la naissance de l'islam qualifié d'entreprise juive<sup>6</sup> et au Coran qu'il considère comme dicté à Mohammed par le rabbin de la Mecque.

**Les lectures critiques** sont le fait d'universitaires qui tentent de restituer le sens, l'histoire et le rôle du Coran par-delà les lectures théologiques ou mytho-

logiques que peuvent en faire les croyants. Ils utilisent les instruments des sciences comme le font aujourd'hui les exégètes de la Bible. Voici la méthode de A.L. de Prémare, inspirée par la nouvelle école de Cambridge, appliquée à la sourate 12, Joseph :

*« La sourate 12 est le résultat d'une composition littéraire. Elle a été élaborée à partir d'un matériel existant antérieurement (la Bible, le Midrash, le Targum), quelle que fût la manière dont les éléments en parvinrent aux Arabes des débuts de l'islam. Cette élaboration ne s'est pas effectuée sans critères, sans ligne directrice et sans référence à un matériel contemporain de sa rédaction. Ce qui fut rapporté sur Mohammed, sa prédication, sa vie, ses comportements, tels que nous pouvons les lire dans les versions écrites du Coran, du hadith et de la sîra, fut l'inspirateur d'une nouvelle composition du personnage antique. Cette recomposition nous fait passer de l'univers hébraïque, biblique et midrashique, à l'univers arabo-coranique et islamique. Le même nom Joseph/Yûsuf, apparemment un même récit, mais, quant à l'essentiel, une visée différente, voire antinomique: telle est la conclusion à laquelle nous amène une lecture attentive de la sourate 12 du Coran confrontée à ses sources et replacée dans son contexte historico-littéraire »<sup>7</sup>.*

Dans sa lecture de la sourate, A.L. de Prémare va mettre en œuvre aussi bien l'analyse grammaticale du texte que les commentaires musulmans traditionnels qu'il connaît parfaitement. Il y ajoute une comparaison serrée avec le texte biblique et les commentaires juifs. Sans se prononcer sur la nature révélée du texte, il y voit une des multiples lectures possibles d'un événement fondateur rapporté et donc déjà « lu » par Genèse 37 ss. Les rédacteurs du Coran et les commentateurs postérieurs ne font que poursuivre la chaîne interprétative appliquée à un contexte particulier.

Nous avons fait allusion à la « nouvelle école de Cambridge » qui s'est fait remarquer par la publication de deux études qui remettent en cause les lectures, même contemporaines, du fait islamique et du Coran.

## **V. POUR UNE LECTURE CHRÉTIENNE CONTEMPORAINE**

Nous avons déjà relevé incidemment les lectures polémiques et apologétiques ou iconoclastes faites par une bonne partie de la tradition chrétienne

<sup>7/</sup> A.L. DE PRÉMARE, *Joseph et Mohammed*, le chapitre 12 du Coran, Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 1989, p. 6.

appelée à défendre son héritage contre les mises en question coraniques. D'autres lectures se sont cependant développées parmi les chrétiens, mais, il faut le souligner, essentiellement dans la période contemporaine. Dans leur volonté nouvelle de dialogue avec les grands courants de pensée de l'humanité, les Eglise ont abordé leurs documents fondateurs dans un esprit de compréhension et d'ouverture aux valeurs qu'ils véhiculent. Le Concile Vatican II a ainsi consacré, s'agissant de l'islam, deux lignes d'approche du fait coranique, minoritaires mais influentes dans les milieux chrétiens en relation avec les musulmans. La ligne mystique dessinée par Massignon et la ligne plus théologique esquissée par Anawati et Gardet dans le domaine francophone. Dans sa démarche, le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC) s'apparente aux deux courants et y ajoute les acquis de la réflexion théologique moderne. Parmi ces acquis confirmés par le Concile il y a d'abord une « estime » pour les musulmans (*Nostra Aetate*, 3).

C'est donc avec respect que nous aborderons les sources de leur religion. Je ne peux en même temps estimer un croyant et juger les écrits qu'il vénère « sataniques » : ceci est un premier pas d'importance qui nous pousse à lire avec « sympathie » les documents de la tradition islamique. Cette lecture pose bien des questions mais elle procure aussi bien des émerveillements. Il y a dans le Coran des poèmes, des cris, des appels, des prières, des exhortations qui expriment une véritable expérience spirituelle... Il y a également un fonds commun où je me retrouve et où parfois aussi je me perds ; des personnages, des récits, des allusions à des événements bibliques, une confession claire et ombrageuse de l'unicité de Dieu et de Sa transcendance qui me rappellent, avec le souci de la justice, les messages prophétiques de l'Ancien Testament.

En revanche, je ne reconnais pas dans le Aïssa coranique, ce grand prophète vénéré, fils de la Vierge Marie, le *Jésus de ma foi chrétienne*, et je pressens que le refus de l'Incarnation et de la Croix ne s'adresse pas seulement à des caricatures du christianisme, mais qu'il a des racines profondes dans la conception musulmane de Dieu et de ses rapports avec l'homme. Ces perspectives divergentes sont pour moi un mystère. Ma lecture devra se faire plus profonde et plus documentée si je veux saisir la portée des affirmations coraniques et mesurer à la fois ce qui nous unit et dans quoi je peux puiser avec reconnaissance, et ce qui nous sépare et qui détermine le chemin par lequel je vais m'efforcer de rejoindre ce « prochain » musulman que Jésus me demande d'aimer. *Y a-t-il un appel de Dieu, ou mieux, une Parole de Dieu dans ces écrits ? Comment ne pas croire dans l'un et l'autre cas que Dieu mystérieusement nous parle ?*

## 1. le Coran n'est pas l'Évangile

Cette distinction élémentaire mérite d'être soulignée lorsque nous abordons la lecture du Coran. Elle signifie que, malgré les points communs, j'aborderai la lecture du livre sacré des musulmans pour lui-même, en me gardant de tout comparatisme superficiel, positif ou négatif. Ce comparatisme est une tentation permanente du fait de l'apparente proximité des personnages, des récits et d'une bonne partie du message. Je me range à l'avis de A.L. de Prémare pour croire que le Coran est **une interprétation du fait biblique à partir du message et de la vie du prophète arabe Mohammed**. Cette relecture du message biblique peut être stimulante et frustrante. *Stimulante* parce que j'y retrouve les échos des rappels prophétiques de la Bible et le rappel de la transcendance du mystère divin. La manifestation de ce mystère en Jésus ne le réduit pas pour autant à la seule dimension humaine du « messager » ; Jésus nous renvoie au Père. Mais cette lecture est aussi *frustrante* car elle passe sous silence l'alliance et la promesse qui sous-tendent l'histoire sainte et l'orientent. La révélation est presque « statique » et elle s'organise autour d'une loi qui, par le rôle qu'elle joue dans les rapports entre Dieu et les hommes et par son contenu, me semble en retrait par rapport à la révélation de la grâce et du salut offerts par la Pâque de Jésus. Cette limite rejoint *le refus du Dieu trinitaire*, communion d'amour, au seuil duquel l'islam semble s'arrêter. Les mystiques n'hésiteront pas, au prix souvent de leur excommunication et de leur condamnation, à franchir ce seuil de l'intimité divine ; et ils s'exprimeront alors en des termes étonnamment proches de nos propres lectures de l'expérience spirituelle.

Si donc le Coran n'est pas l'Évangile, s'il est une lecture du fait biblique, s'il peut paraître au chrétien comme en retrait par rapport à la Bonne Nouvelle, il n'en garde pas moins pour les musulmans et pour nous, sous de nombreux aspects, *une valeur spirituelle et des accents prophétiques certains* : au vu de l'expérience mystique, on peut même penser qu'il ne ferme pas la porte à la connaissance intime d'un Dieu amour.

## 2. une véritable recherche spirituelle doit porter sa lecture

Ce livre est *l'héritage spirituel* de générations d'hommes et de femmes et d'une civilisation qui a donné une part importante à l'histoire de l'humanité. Je dis aussi cela en pensant à ceux des musulmans qui sont nos amis et qui trouvent dans la lecture du Coran les raisons de leur espérance dans des situations désespérées, de leur générosité dans des conditions de grande pauvreté, d'ouverture et de solidarité dans des circonstances où le repli sur

soi et l'agressivité dominent les sociétés, de respect et de confiance pour les chrétiens que nous sommes, au milieu d'eux, alors que les sirènes de la violence appellent à l'exclusion, de leur sens de la présence de Dieu et de Son action miséricordieuse dans la vie quotidienne, de leur volonté opiniâtre de relever les défis d'un développement difficile...

Ce qui fait la force de ce livre c'est qu'il donne à ceux qui l'ont adopté *l'accès à une présence*, nous l'avons vu. Il délivre en outre *un message clair* dont les implications religieuses, morales et sociales sont nombreuses et peuvent tracer un chemin d'humanité. Lorsque le non-musulman se livre à l'étude du Livre il n'accède pas directement à cette présence : il restera toujours à la surface du texte quels que soient les moyens scientifiques qu'il utilisera pour en faire surgir le sens profond. Nous croyons que le Coran comme l'Evangile ne délivrent leur message qu'à ceux et celles qui les abordent en portant des questions vitales : pour le chrétien l'Esprit Saint est à la fois celui qui fait naître la question et celui qui met avec le texte dans une connivence telle que la lettre donne la vie. C'est dire le rôle que joue l'expérience spirituelle dans la compréhension du message. Or nous ne sommes pas avec le Coran dans une relation semblable à celle du musulman mais nous pouvons partager avec lui la *question vitale et l'expérience spirituelle*.

Cette démarche est d'ailleurs le *fondement* du dialogue interreligieux si nous ne voulons pas en rester à l'échange d'informations ou à la polémique fondée sur la confrontation de croyances figées. Il nous faut partager aussi une visée, une intention qui nous garde en attente et nous fait chercher ensemble la vérité qui dépasse tous nos textes. C'est pourquoi une lecture du Coran ne pourra pas se passer d'une *relation vivante* avec les croyants de l'islam. Cette relation peut être celle de la vie et d'engagements pris en commun, elle peut se nouer aussi dans une prière partagée ou dans ce que M. Charfi appelle «l'émulation spirituelle» dans la recherche d'une plus réelle communion avec le Dieu vivant. Dans cet esprit nous pouvons aborder le texte et le travailler avec une intelligence accueillante, sans violer le rapport que les autres entretiennent avec lui et en y cherchant ce que Dieu veut nous dire par lui.

### 3. l'action de l'Esprit Saint

Tout cela n'est possible que si nous croyons à l'action de l'Esprit Saint dans toute recherche de Dieu. Jean-Paul II, à la suite du Concile Vatican II, l'exprimait fortement lors de la prière d'Assise pour la Paix 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 désirs 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 au cœur de tout homme»* (D.C. 84, 1987, p. 136).

Dans son encyclique consacrée à l'Esprit Saint (*Dominum et vivificantem*), le Pape rappelle *Gaudium et Spes*: «*Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal*» (22,5).

Dans cette mesure nous pouvons reconnaître l'action de l'Esprit Saint, entre autres, dans les *grands mouvements religieux de l'humanité* qui prennent en charge les questions essentielles communes à tous par-delà les différences de races, de culture et d'histoire. Lorsque ces mouvements sont accompagnés et guidés par des Sages, des Saints et des Prophètes, il n'est pas impossible de reconnaître dans leurs paroles *une certaine révélation divine inspirée par l'Esprit*. Et lorsque enfin ces paroles deviennent Ecritures – limitant alors l'action mystérieuse de l'Esprit – pourquoi ne pas aussi discerner dans ces textes des paroles divines dictées par l'Esprit en mémoire des interventions et des appels divins dans l'histoire ?

Cette reconnaissance n'enlève rien à la *plénitude de la révélation reçue en Jésus Christ* et consignée dans les écrits apostoliques. Car l'Incarnation n'épuise pas le mystère divin et si les Ecrits apostoliques conduisent à la rencontre du Christ ressuscité, ils ne l'enferment pas dans leur lettre. Ils sont la norme de l'expérience spirituelle par laquelle Dieu ne cesse de se faire connaître et de se communiquer en Jésus Christ par l'Esprit Saint. Ils ne la remplacent pas. Dès lors il devrait être possible de reconnaître avec le P. Dupuis que les textes sacrés non chrétiens, y compris le Coran: «*peuvent être – comme ils l'ont été chronologiquement dans l'histoire – avec l'Ancien et le Nouveau Testaments, les manières et les formes diverses par lesquelles Dieu s'adresse aux hommes, à travers le processus continu de la révélation qu'Il leur fait de Lui-même*»<sup>8</sup>.

8 / J. DUPUIS, *Jésus Christ à la rencontre des Religions*, Desclée, 1989, p. 225.  
9/ *Ibid.*, p. 219.

10/ Mgr H. TEISSIER, *Eglise en Islam*, Le Centurion 1984, pp. 192-193.

Le P. Dupuis présente ainsi la *relation* que nous pouvons avoir avec ces textes et il précise pour le Coran: « *Les théologiens... sont conscients que le Coran ne peut être en son entièreté vu comme parole de Dieu authentique, car l'erreur n'en est pas absente. N'empêche que la Vérité divine qu'il contient est parole de Dieu à travers le prophète. Vu dans son contexte historique, le message monothéiste de Mohammed apparaît bien comme cette révélation divine médiatisée par le prophète. Sans doute, cette révélation n'est ni parfaite ni complète: elle n'en est pas moins pour autant réelle* »<sup>9</sup>.

On ne peut arguer des différences formelles d'avec la révélation en Jésus Christ car l'Ancien Testament inclut, lui aussi, des livres dont il serait facile de montrer les contradictions avec l'esprit et la lettre des Ecrits apostoliques. Tout au plus peut-on s'assurer que la voie reste ouverte à une découverte ultérieure et une révélation plus totale, donc à une expérience de dépassement des Ecritures et de la Loi pour une rencontre plus personnelle avec le Dieu vivant. Ainsi, dans le Coran et malgré les nombreuses mises en garde contre l'Incarnation et la Croix, le Christ reste un mystère que les commentateurs n'ont pas pu cerner totalement et qui a fasciné les plus grands mystiques.

#### 4. pour une lecture spirituelle

Il me paraît donc possible de faire une lecture spirituelle du Coran (appuyée par une expérience spirituelle et éclairée par l'Esprit Saint) et d'y trouver l'écho des paroles divines qui nous entraînent à approfondir notre connaissance du mystère inépuisable de Dieu et nous invitent à entrer plus décidément dans l'abandon confiant en Sa miséricorde. Nous y sommes renvoyés également à une plus grande intimité avec Jésus « chemin, vérité, vie », révélation du Dieu vers lequel il nous attire et avec lequel il nous donne de communier dans l'Esprit Saint au point que nous pouvons l'appeler « Père » sans jamais épuiser le désir de le voir un jour face à face, lui que nous connaissons aujourd'hui dans la foi.

Voici la *lecture spirituelle* que le P. Teissier fait de la sourate 5, verset 114 :

« Jésus, fils de Marie, dit :

“ O Dieu, notre Seigneur !

Du ciel, fais descendre sur nous une Table servie !

Ce sera pour nous une fête,

pour le premier et pour le dernier d'entre nous,

et un Signe venu de toi ” ».

*«L'islam attend lui aussi le retour de Jésus comme l'un des signes de l'Heure dernière. Un signe qui, pour un musulman, manifestera la réunion des fils de l'Évangile et des disciples de Mohammed autour de la foi musulmane. Or mystérieusement, le Coran rapporte aux musulmans un épisode qu'aucun d'entre eux, pour le moment, ne met en lien avec l'Eucharistie, mais qui, cependant, rend présent ce repas messianique sous les symboles où un chrétien ne peut s'empêcher de reconnaître la multiplication des pains, la Cène du Seigneur et la nappe garnie que Pierre vit descendre à Joppé pour ouvrir les disciples de Jésus à l'universel... Quel beau récit pour ceux qui célèbrent ce Signe et cette fête en pays d'Islam ! Quelle invitation mystérieuse à rassembler dans notre eucharistie non seulement les intentions des chrétiens mais celles de tous nos frères en humanité. La communion que l'Eucharistie met en œuvre ne sera-t-elle pas, un jour, universelle»<sup>10</sup> ?*

*Pierre Claverie, o.p.  
Evêque d'Oran*

*2, rue Saad Ben Rebbi  
Oran (Algérie)*

### **Question à Mgr Claverie**

– **Q. :** Comment situer le livre de Rushdie : « Les Versets Sataniques » par rapport au Coran considéré comme parole de Dieu ?

– **R. :** Le Coran dans son intégralité est considéré par tout musulman comme parole de Dieu. Mais on admet aussi quelques failles. Certains versets comportent des excès et sont abrogés par d'autres. – Quelques versets ont disparu. – Certains versets sont considérés comme « sataniques » parce que soufflés au prophète par le diable. Un exemple : pour se concilier les tribus qui voulaient se convertir à l'islam, il est suggéré au prophète d'avaliser le culte des idoles de ces tribus, ce qui est contraire à l'islam (53,19 ss). Le titre du livre de Rushdie se réfère à ces versets. – A propos de la condamnation à mort par Khomeiny, il est intéressant de noter, du point de vue historique, que la toute première condamnation à mort a été prononcée par Mohammed lui-même ; elle concerne un poète qui n'avait pas reconnu la mission divine du prophète. Il y a donc là une tradition fort ancienne.

## FONCTION DES TEXTES «SACRÉS» DANS LE BOUDDHISME

par Dennis Gira

*A la manière des maîtres zen, Dennis Gira dépeint en quelques traits le rôle des textes « sacrés » dans les diverses traditions bouddhistes; il nous fait partager ainsi une certaine sagesse qui prend son origine dans le Bouddha. – Dennis Gira, laïc américain, a étudié pendant huit ans les religions au Japon. Il enseigne actuellement le bouddhisme aux Facultés catholiques de Paris (ISTR). Il a publié: « Comprendre le Bouddhisme », Centurion, 1989; « Les Religions », Centurion, 1991. – Voir aussi son témoignage personnel sur le bouddhisme dans Spiritus n° 122, pp. 26-38.*

---

### A la manière des maîtres zen

Avant de commencer cette conférence sur « la fonction des textes sacrés dans le bouddhisme », j'aurais aimé que nous puissions aller ensemble à la bibliothèque nationale, visiter la salle des manuscrits orientaux. Là, nous aurions pu voir les multiples volumes qui constituent les divers canons – pali, sanscrit, sino-japonais, tibétain – des textes sacrés du bouddhisme. Pour vous donner une idée de la masse que tout cela représente, sachez que le canon sino-japonais, qui est celui avec lequel je travaille le plus, compte plus de 100.000 pages de caractères chinois très serrés.

Alors la question qui m'a préoccupé toutes ces dernières semaines est celle-ci: comment expliquer, lorsque l'on a seulement une petite heure pour le faire, la manière dont fonctionnent ces textes au sein des diverses traditions bouddhiques qui se sont développées après la disparition du Bouddha, c'est-à-dire environ cinq siècles avant le début de notre ère? Et puis j'ai regardé quelques dessins exécutés par des maîtres zen et mes inquiétudes se sont un peu dissipées. Ces maîtres, vous le savez, sont capables, en quelques coups de pinceau, d'évoquer d'admirables paysages. Ils sont capables d'amener

ceux qui contemplent leurs œuvres à des niveaux toujours plus profonds de conscience et de les aider ainsi à saisir toujours mieux la véritable nature des choses.

Je n'ai rien d'un maître *zen*, mais je voudrais pourtant essayer de faire un peu comme eux. Je vais simplement vous citer quelques textes-clés et vous expliquer quelques-uns des grands principes d'interprétation des textes bouddhiques. Chaque texte, chaque explication ne sera qu'un coup de pinceau, mais j'espère que le dessin que vous verrez prendre forme vous aidera à mieux comprendre le véritable rôle qu'ont toujours joué ces innombrables textes dans la vie des bouddhistes. Il y aura évidemment beaucoup d'espaces vides dans notre dessin, comme il y en a toujours dans les dessins *zen*... mais le vide aussi « parle », et j'espère que pendant la période réservée aux questions, nous pourrons « affiner » un peu les traits et combler quelques-uns de ces espaces, s'ils vous posent problème.

Je voudrais vous parler d'abord un peu de ce que vous risquez de voir si vous vous rendez dans les temples ou centres de diverses écoles de la tradition bouddhiste qui sont présentes en France. Vous constaterez tout de suite que les textes qu'on y utilise ont de **multiples fonctions** qui varient selon l'école et selon les circonstances dans lesquelles ils sont lus ou chantés. J'ai vu, par exemple, les larmes monter aux yeux de réfugiés vietnamiens, cambodgiens, et laotiens qui écoutaient ou récitaient ensemble l'un ou l'autre sūtra cher à leur tradition. Ces sūtras étaient clairement une source de *consolation*. Je connais d'autre part des moines à qui les sūtras servent de support à des *méditations* très profondes sur la nature véritable des choses. Pour d'autres bouddhistes encore, certains sūtras sont chargés d'une *puissance* extraordinaire, et le fait même de répéter le titre du sūtra, ou l'une ou l'autre partie du texte, permet au pratiquant de s'identifier à cette puissance et d'en bénéficier. Dans certaines écoles encore, la récitation rythmique de l'un ou l'autre sūtra, comme le *Sūtra du Cœur* par exemple, aide le pratiquant à *se libérer* peu à peu de la tentation (qui est celle de beaucoup) de vouloir atteindre à la vérité à travers une pensée fondée sur la seule raison. Souvent ces sūtras sont récités en japonais, ce qui veut dire que la plupart de ceux qui les récitent n'ont aucune idée du sens du texte. D'autres, au contraire, étudient le sens de ces sūtras pour approcher *la vérité*, qu'ils contiennent.

Source de consolation, support de méditation, source de puissance et générateur de mérites, moyen de fuir une pensée trop rationalisante, objet d'étude – voilà donc quelques-unes des fonctions des textes bouddhiques.

Nous pourrions analyser chacune de ces fonctions et la développer, mais cela n'aurait pas grand intérêt, ni pour vous, ni pour moi. Non que ces fonctions ne soient pas importantes. C'est plutôt qu'elles sont toutes secondaires par rapport à ce que je pense être la véritable fonction de tout texte, de tout enseignement bouddhique. Je vais donc lever mon pinceau de sur notre dessin et essayer de tracer d'autres traits beaucoup plus importants. Ce qui suit ne sera pas brillant, mais je pense que cela peut contribuer à créer les bases d'un véritable dialogue entre chrétiens et bouddhistes.

## LES CRITÈRES DE L'AUTORITÉ

Pour commencer, je vais vous lire deux passages très courts tirés des textes considérés comme les plus anciens de la tradition bouddhiste, c'est-à-dire du canon pali. Le premier établit de manière très nette *l'autorité des sūtras* (qui sont les textes censés contenir les sermons du Bouddha lui-même) et du Vinaya (qui contient, lui, des textes traitant de la discipline exigée de ceux qui veulent suivre rigoureusement le chemin ouvert par le Bouddha). Le deuxième, tiré d'un sūtra et donc fort de cette autorité, montre très clairement qu'il y a pourtant une deuxième autorité qui finalement dépasse largement celle de n'importe quel texte et qui vient de *l'expérience personnelle* du pratiquant. Cette tension entre la vérité exprimée dans les écritures et celle qui est expérimentée par le pratiquant est, nous allons le voir à plusieurs reprises, la clé qui nous permettra de comprendre la véritable fonction de quasiment tous les textes « sacrés » du bouddhisme.

### les textes comme autorité

Notre premier texte vient du *Digha-nikaya* (II, 124-126). Il apparaît aussi dans une autre collection de sūtras qui s'appelle l'*Anuguttara-nikaya*. Je cite: « *Ici, ô moines, un religieux pourrait dire: "Face à face avec le Seigneur Vénérable, je l'ai entendu: face à face avec lui je l'ai reçu. C'est le dhamma, c'est la discipline, c'est l'enseignement du Maître." Or les paroles de ce religieux ne sont ni à accueillir ni à mépriser; il faut les examiner de près, les juxtaposer aux discours, les comparer à la discipline. Si elles ne sont pas en conformité et en accord, vous devrez en tirer cette conclusion: "Sûrement ce n'est pas la parole de ce Seigneur, du Parfait, du totalement éveillé; elle a été mal comprise par ce religieux." Donc rejetez-la. Mais si les paroles de ce religieux sont en conformité et en accord avec les discours et la discipline, vous en tirerez cette conclusion: "Sûrement, c'est bien la parole de ce Seigneur, du Parfait, du totalement éveillé; elle a été*

*correctement comprise par ce religieux. » Gardez cela dans l'esprit, c'est la première grande autorité. »*

Le Bouddha parle ensuite de trois autres autorités, mais en fait, elles sont au fond toutes identiques à la première : seule diffère la manière dont se fait le premier contact avec l'enseignement. Tour à tour, les paroles d'un ordre de moines dirigés par un ancien, celles d'un groupe de moines âgés et finalement celles d'un moine âgé solitaire, sont montrées comme soumises à l'autorité, apparemment absolue, des sūtras et des textes disciplinaires et, par deux fois aussi, des grandes synthèses de la doctrine bouddhique (lesquelles sont un troisième genre de textes plus tardifs). Voilà donc qui établit clairement l'autorité des textes. Si nous en restions là, il ne serait pas bien difficile de comprendre la fonction de ces écrits qui semble être le critère ultime de l'authenticité d'un enseignement reçu.

### **l'expérience comme autorité**

Mais écoutez le deuxième texte qui vient lui aussi d'un sūtra très ancien, le *Kalama sutta* (A.I., 187-191). Le Bouddha s'adresse au clan des Kalama qui étaient dans la confusion et le doute à cause des enseignements multiples de tous les maîtres qui traversaient leur ville, laquelle était située au bord d'une grande route très fréquentée. Il dit la chose suivante :

*« Il est juste pour vous, ô Kalamas, d'avoir un doute et d'être dans la perplexité. Car le doute est né chez vous à propos d'une matière qui est douteuse. Venez, ô Kalamas, ne vous laissez pas guider par des rapports, ni par la tradition religieuse, ni par ce que vous avez entendu dire. Ne vous laissez pas guider par l'autorité des textes religieux, ni par la simple logique ou les allégations, ni par les apparences, ni par la spéculation sur des opinions, ni par des vraisemblances probables, ni par la pensée que "ce religieux est notre maître spirituel". Cependant, ô Kalamas, lorsque vous savez vous-mêmes que certaines choses sont défavorables, que telles choses blâmables sont condamnées par les sages et que, lorsqu'on les met en pratique, ces choses conduisent au mal et au malheur, abandonnez-les. »*

Ce texte appelle donc à une vérification personnelle des vérités entendues car *la réflexion doit toujours s'enraciner dans l'expérience*. Ayant établi ce principe, le Bouddha partage avec les Kalamas ce qu'il a compris lors de son expérience d'Éveil, mais d'une manière qui fait toujours appel à l'expérience de ses auditeurs. Le critère de la vérité, l'autorité ultime pour ainsi dire, est donc toujours à chercher dans l'expérience de l'homme qui entend la parole du Bouddha.

Il y a un passage dans le *Majjhima-nikaya* (I.265) qui résume très succinctement cette position. Après avoir expliqué la dynamique très complexe de ce qu'on appelle «la loi de la production conditionnée», dont la compréhension est capitale pour ceux qui veulent échapper à ce monde de souffrance, le Bouddha dit à ses disciples :

« – *O moines, ayant compris ceci et l'ayant vu, diriez-vous: "Notre Maître est vénérable, et c'est par égard pour lui que nous parlons ainsi?"*

– *Certainement pas, Sire.*

– *O moines, est-ce que vous ne parlez pas de ce que vous connaissez vous-mêmes, ce que vous avez vu vous-mêmes, ce que vous avez trouvé vous-mêmes?*

– *Oui, Sire.*

– *Bien, ô moines! Vous avez été instruits par moi avec cette doctrine sans commencement et sans fin (hors du temps) qui peut être réalisée et vérifiée, qui amène au but, et qui peut être comprise individuellement par ceux qui sont intelligents.»*

## LE GÉNIE PÉDAGOGIQUE DU BOUDDHA

Voilà donc comment, dès le début, l'autorité des sûtras a été à la fois affirmée (c'est notre premier texte) et, en quelque sorte, relativisée. Mais si l'expérience est primordiale, quelle est alors au juste la fonction de ce corpus énorme des textes bouddhiques? Pour répondre clairement à cette question, il suffit de réfléchir au génie pédagogique du Maître, génie communément reconnu par toutes les écoles du bouddhisme et qui lui doivent en fait leur existence. Je m'explique: j'utilise ce terme de «génie pédagogique» pour désigner le talent qu'avait le Bouddha (et que partagent tous ceux qui ont fait l'expérience de l'Eveil) pour adresser à chaque homme *la parole dont il a besoin* pour avancer sur sa voie personnelle vers la pleine connaissance de la réalité, celle de sa propre nature et celle de toutes choses. Il s'agit d'une parole qui, tout en «collant» à l'expérience de celui qui l'entend, l'amène vers une expérience encore plus riche. Le but final de ce processus, qui peut prendre toute une vie, voire même plusieurs vies ou davantage encore, est, bien sûr, de faire *l'expérience de l'Eveil* que le Bouddha lui-même avait faite. Une fois arrivé à ce point, il est évident que tout enseignement devient complètement secondaire et même superflu car alors toutes ces instructions laissées par le Bouddha et recueillies dans les écritures bouddhiques ont été totalement comprises de l'intérieur. Je ne peux pas m'empêcher ici de vous citer un passage très court du *Majjhima-nikaya* qui résume si bien ce que nous venons de voir. C'est le Bouddha qui parle :

« Moines, je vous enseignerai le Dhamma, la parabole du radeau pour faire franchir, non pour retenir. Ecoutez-la, faites bien attention, et je parlerai. C'est comme un homme, ô moines, qui, accomplissant un voyage verrait une grande étendue d'eau; la rive d'en deçà encombrée de dangers et de terreurs, la rive d'au-delà sûre et sans terreurs; mais il se peut qu'il n'y ait point de barque pour traverser, point de pont pour passer du non-au-delà à l'au-delà. Il lui vient à l'esprit que pour passer des dangers de cette rive à la sécurité de l'autre, il lui faut fabriquer un radeau de roseaux et de bâtons, de branchages et de feuillage, de sorte qu'en agitant bras et jambes et en se fiant à ce radeau, il pourrait traverser en sûreté jusqu'à la rive au-delà. Ayant fait ainsi, étant passé dans l'au-delà, il se dit que le radeau a été fort utile, et il se demande s'il doit continuer sa route en l'emportant attaché à sa tête et ses épaules. Qu'en pensez-vous, moines? En agissant ainsi, ce voyageur ferait-il du radeau ce qu'il convient d'en faire?

– Non, Seigneur.

– Que doit-il faire pour en faire l'usage convenable, ô moines? Ce voyageur... pourra se dire: "Si maintenant je continuais ma route en échouant ce radeau sur le sol sec, ou en l'enfonçant dans l'eau?". O moines, le voyageur qui ferait ainsi ferait du radeau l'usage convenable. De la même façon, ô moines, je vous ai enseigné le Dhamma, la parabole du radeau, pour faire franchir, non pour retenir. Vous autres, moines, en comprenant la parabole du radeau, vous abandonnerez même les bons états d'esprit et à plus forte raison les mauvais» (M.I., 134-135).

### les « moyens habiles »

A cette lumière, la fonction des écritures devient claire. Chaque texte est un « moyen habile », et j'utilise là un terme très technique (qui se dit *Upaya* en sanscrit et *Hoben* en japonais) dont le sens a été très approfondi par le bouddhisme plus tardif qui s'est répandu en Chine, au Japon, en Corée et au Tibet, c'est-à-dire par le bouddhisme du Grand Véhicule (Mahâyâna). En tant que « moyens habiles » tous les textes ont leur importance. Pour la plupart des écoles bouddhiques ils sont indispensables, car c'est à travers eux que l'homme arrive à faire l'expérience de la sagesse. Mais en même temps, il ne faut jamais oublier que ces textes sont très relatifs car l'expérience doit finalement les remplacer, tout simplement !

Ainsi a-t-on une quantité de textes très différents les uns des autres mais tous gardés dans les canons puisqu'ils contiennent toute une série de paroles adressées par le Bouddha à des auditeurs dont les dispositions intérieures étaient fort variées. Les bouddhistes eux-mêmes parlent des

« 84.000 enseignements de Bouddha ». En principe, en effet, où que l'on en soit de sa démarche spirituelle, on peut trouver un point d'ancrage, pour ainsi dire, dans l'enseignement bouddhique grâce à la diversité de son expression écrite. Le rôle du véritable maître, si je peux me permettre de sortir un peu des limites de cette conférence, est ainsi d'aider ceux qui viennent le voir, à trouver d'abord où ils en sont dans leur cheminement, et ensuite quel enseignement et quelles pratiques pourraient leur être le plus utile pour qu'ils progressent.

La manière dont les *premiers missionnaires bouddhistes* ont utilisé les divers sūtras dans leur prédication est un très bon exemple de tout ce que je viens de dire. Nous avons la chance de posséder des textes relativement anciens (le *Dipavamsa* : Histoire des Îles, et le *Mahavamsa* : Grande Généalogie) dans lesquels se trouve une table avec des listes des territoires où travaillaient les missionnaires, les noms des sūtras qu'ils utilisaient et le nombre de convertis. Il est intéressant de noter que là où les gens étaient censés être les plus prêts à comprendre la vérité, c'est-à-dire ceux qui étaient relativement proches du berceau du bouddhisme, ces missionnaires ont utilisé des sūtras qui offrent des enseignements très développés, et le nombre de convertis et de ceux qui se sont faits moines ou moniales a été très élevé. Par contre, dans d'autres endroits, ils se sont servis de sūtras qui mettent l'accent sur des vérités importantes certes, mais assez loin de la pleine vérité. C'est ainsi que l'on trouve des sermons qui parlent des enfers et des cieus pour souligner le fait que les actes posés dans cette vie portent obligatoirement un fruit dans une vie ultérieure (c'est la loi karmique). Cela aide l'homme à réfléchir à la précarité de sa situation et au fait qu'il est véritablement prisonnier du cycle sans fin des naissances et des morts qui caractérise notre monde. Mais à ce point, le chemin à faire est encore long avant de pouvoir pénétrer et faire sienne la vérité libératrice. C'est pourquoi dans ces endroits les conversions ont été relativement peu nombreuses, mais du moins la voie avait-elle été préparée.

## LES TEXTES ET LES DIVERSES ÉCOLES BOUDDHIQUES

### les écoles anciennes

Etant donné les multiples expressions de l'enseignement bouddhique et le fait que ces expressions doivent toujours être vérifiées par l'expérience de ceux à qui elles sont adressées, vous comprendrez pourquoi *diverses ten-*

*dances et écoles* se sont développées tout au long de l'histoire. Et ces écoles ont été d'autant plus nombreuses à se créer qu'il n'y avait pas de magistère qui dise de manière définitive quel sūtra contenait la pleine vérité et lesquels une vérité partielle (ou provisoire) seulement.

Pendant les premiers siècles qui ont suivi la mort du Bouddha, dix-huit écoles se sont ainsi formées dont une seule reste encore aujourd'hui, celle du *Theravada*, «l'école des anciens», que l'on trouve surtout dans les pays du sud-est asiatique. Chacune de ces écoles avait sa propre interprétation de la valeur relative des divers enseignements et, bien sûr, son propre canon d'écritures saintes. Le seul canon de cette période que nous possédions aujourd'hui dans son intégralité est celui de l'école des anciens. Globalement, pourtant, nous savons, grâce aux études des fragments des catalogues des sūtras de diverses écoles, que celles-ci étaient plus ou moins d'accord en ce qui concerne les sūtras les plus importants, même si leurs interprétations (et là entre en jeu le critère de l'expérience) en était souvent très différentes.

### **les écoles du Mahâyâna**

Plus tard, vers le début de notre ère, une tendance toute nouvelle s'est fait jour, celle du bouddhisme du *Mahâyâna*, «*le Grand Véhicule*». Grand d'abord parce que capable de mener tous les êtres vivants «sur l'autre rive», c'est-à-dire à une libération du monde illusoire de souffrance dans lequel nous vivons. Grand également parce que l'idée même de ce qui constitue la bouddhité et donc la nature de chaque être qui y participe, dépassait totalement l'idée de l'Eveil telle qu'elle était vécue par les adhérents de l'ancienne tradition. C'est pourquoi d'ailleurs, cette dernière a reçu le nom de «*Petit Véhicule*» de la part des Mahayanistes. Ce qui nous intéresse directement dans tout ceci, c'est le fait que le bouddhisme du Grand Véhicule se fonde sur des textes qui étaient restés inconnus jusqu'à son apparition.

### **différence entre les deux Véhicules**

Dans ces sūtras, on trouve des enseignements très différents de ceux que contiennent les textes de la tradition pali. Tout d'abord, la nature même du Bouddha est conçue différemment : si dans la tradition pali, le Bouddha est un homme comme chacun de nous, dans le Mahâyâna, il est la manifestation de ce qu'on appelle «*le corps d'essence*» du Bouddha, c'est-à-dire l'essence même de la bouddhité nettoyée de tout caractère accidentel —

autrement dit il s'agit de *la Réalité Ultime*. Le Bouddha historique n'en était qu'une manifestation destinée à aider l'homme à parvenir à la pleine réalisation de la vérité sur sa propre nature. Cela ne pouvait évidemment qu'avoir des retombées sur la manière de concevoir l'Eveil. Effectivement, dans la tradition pali, la nature de l'Eveil correspondait aux capacités d'un Bouddha « à taille humaine » mais dans le Grand Véhicule, il devait correspondre à une connaissance digne du Bouddha « absolu ». Et si l'homme est censé suivre la Voie qu'a suivie le Bouddha, dans la tradition pali il fallait se satisfaire de suivre celle qui mènerait à un Eveil à taille humaine.

Avec le Grand Véhicule, au contraire, il s'agissait dorénavant de suivre la Voie qui mènerait à l'Eveil suprême, de devenir Bouddha. Alors, une nouvelle question surgit : qui peut devenir Bouddha ? Et là se trouve la source d'une troisième différence entre les deux grands courants du bouddhisme : dans la tradition pali, la Voie était seulement ouverte aux plus doués et peu nombreux étaient ceux qui arrivaient au bout du chemin ; le Grand Véhicule, lui, insiste sur le fait que tout le monde peut et doit suivre la Voie qui mène à la bouddhité car il affirme avec force que tout être participe à la nature du Bouddha.

## PRINCIPES D'INTERPRÉTATION

Toutes ces différences doctrinales peuvent sembler compliquer notre étude de la fonction des textes « sacrés » mais, si nous regardons les choses de plus près, nous constaterons que les principes que nous avons déjà mis en lumière restent valables. Il faut pourtant apporter quelques précisions.

Tout d'abord, ces nouveaux sūtras ne sont tout simplement pas reconnus comme étant la parole du Bouddha par les tenants du canon pali. Or, les grands maîtres du Mahâyâna qui ont forgé et fait évoluer la doctrine ne pouvaient pas se permettre d'ignorer les anciens sūtras, s'ils voulaient pouvoir se considérer comme authentiquement bouddhistes. En effet, une coupure avec les anciens textes aurait signifié une coupure avec la source même du bouddhisme, c'est-à-dire avec le Bouddha. Ces maîtres, surtout en Chine, ont donc établi des « *classifications doctrinales* » très élaborées selon lesquelles absolument tous les enseignements bouddhiques, et donc bien sûr les textes qui les transmettent, sont hiérarchisés et classés selon qu'ils sont plus ou moins proches de la vérité absolue. Cette vérité, comme nous l'avons vu, est que *tout être participe à la nature du Bouddha*, laquelle, par ailleurs, échappe à tout effort que l'on peut faire pour la décrire puisqu'elle ne peut

être l'objet de notre connaissance ou de notre manière habituelle de penser. C'est un point qu'il faut toujours garder à l'esprit car le caractère insaisissable de cette nature, et donc de la vérité ultime, place n'importe quel texte qui essaierait de l'exprimer, au niveau de ce qu'on appelle la vérité partielle ou vulgaire.

Dans ces classifications, ce sont donc les sūtras pali qui se trouvent en bas de l'échelle pour ainsi dire, puisqu'ils sont les plus éloignés de la vérité ultime. Ces sūtras sont pourtant utiles à ceux qui ne sont pas prêts à recevoir la pleine vérité. Le Bouddha lui-même, par exemple, avait compris que les gens de son époque n'étaient pas encore assez réceptifs. Les Mahayanistes disent donc que toute une série d'enseignements auraient été confiés à un nombre limité de maîtres qui les auraient eux-mêmes transmis en secret, de génération en génération, jusqu'au moment propice à leur divulgation. Selon d'autres, les textes eux-mêmes auraient été cachés pendant des siècles pour être retrouvés plus tard, quand les êtres humains seraient plus disposés à recevoir leur enseignement. On retrouve là, encore une fois, le talent pédagogique du Bouddha et son utilisation des « moyens habiles » pour amener l'homme à la vérité.

Mais à l'intérieur même du Mahâyâna, des *désaccords* s'expriment. On y retrouve toujours une hiérarchie de sūtras qui s'approchent plus ou moins de la vérité ultime. Mais comme il n'y a pas de magistère, il n'y a pas non plus d'accord sur le point de savoir quel sūtra exprime le mieux cette vérité et est le plus apte à amener l'homme à la conscience qu'il participe à la nature du Bouddha et donc à faire finalement l'expérience directe de sa bouddhité. C'est ce qui explique l'existence des diverses écoles mahayaniques.

### **la valeur relative de la parole**

Il apparaît de nouveau clairement que les sūtras, bien qu'importants pour l'homme qui veut découvrir *la vérité de toute chose*, et surtout de ce qu'il est au plus profond de lui-même, sont relatifs à cette vérité. Car celui qui parvient à faire l'expérience directe de sa bouddhité n'a plus aucun besoin des sūtras. Il passe, pour ainsi dire, de la vérité relative, où l'on parle de la nature de Bouddha, au niveau de la vérité absolue où l'on en fait l'expérience. Dès lors, tout mot sonne faux. A cette profondeur-là en effet ne peut régner que *le silence*, car il n'y a plus personne qui parle, ni personne qui entende. La multiplicité, qui est le produit de notre manière dualisante et foncièrement erronée de penser, cède à l'expérience de la véritable nature non-duelle de la réalité ultime.

## CONCLUSION

Je suis extrêmement conscient que tout cela est très abstrait. Je vais donc donner un dernier coup de pinceau et vous raconter une parabole qui vient du sūtra du *Lotus*. En l'entendant, vous allez mieux comprendre la fonction des sūtras dans la démarche spirituelle d'un bouddhiste, surtout dans la perspective du Grand Véhicule.

### **la parabole du « fils prodigue »**

C'est l'histoire d'un homme qui dans sa jeunesse quitte son père et sa maison, et fuit dans un autre pays. Mais le temps passe et sa situation matérielle devient catastrophique. Il erre dans toutes les directions, cherchant de quoi s'habiller et de quoi manger. Et puis, par hasard, il se retrouve dans son pays d'origine.

Son père depuis le premier jour cherche son fils, mais sans succès. Il s'est établi dans une grande ville et il est devenu extrêmement riche. Mais il regrette toujours la perte de son fils. Il n'en parle à personne mais il n'a qu'un désir : pouvoir tout donner à son fils.

Le fils, toujours dans la misère, arrive un jour dans la ville de son père. Sans le reconnaître il le voit de loin. Sa richesse l'impressionne tellement qu'il fuit, pris de panique, certain qu'il ne pourra jamais trouver du travail près d'un homme d'un tel rang.

Le père, cependant, a reconnu son fils, et avec grande joie se dit qu'enfin il a retrouvé celui à qui il veut tout donner. Il envoie des serviteurs pour le rattraper et l'amener auprès de lui. Mais son fils qui ne comprend rien à ce qui se passe, est terrifié. Il proteste de son innocence en criant qu'il n'a rien fait de malhonnête. Les serviteurs le poursuivent, ce qui effraie davantage le pauvre jeune homme. Certain qu'il va finir en prison ou mourir, il s'évanouit.

Le père, voyant ceci de loin, dit à ses serviteurs qu'en fait, il n'a pas besoin de cet homme pitoyable et il leur donne l'ordre de le laisser libre. Pourquoi ? Parce qu'il connaît la disposition intérieure de son fils. Il sait bien que la splendeur de sa situation l'a terriblement angoissé. Alors il ne dit à personnes que l'homme qu'il a vu est son fils, et ses serviteurs obéissent à ses ordres. Le fils, en revenant à lui, apprend qu'il est libre et va joyeusement jusqu'à un village pauvre où il espère trouver de quoi manger.

Mais le père a un plan pour attirer l'attention de son fils. Il lui envoie deux serviteurs mal habillés qui l'invitent gentiment à venir travailler avec eux pour un salaire deux fois plus élevé que d'habitude. Comme le travail en question est de nature très humble, il accepte. En voyant son fils, le père est saisi de compassion pour lui. Il s'habille de vêtements déchirés, se couvre de poussière et, une pelle à la main, s'approche des ouvriers. Ainsi il approche son fils sans l'effrayer. Par la suite, il lui demande de rester chez lui car il a besoin d'un serviteur fidèle. Il va même jusqu'à lui dire qu'il voudrait le considérer comme son fils. Il lui donne son nom. Mais le fils se considère toujours comme un ouvrier très humble. Et pendant vingt ans il continue à accomplir ses tâches très basses. Toutefois pendant ce temps une certaine confiance entre le père et le fils se développe.

Quand le père tombe malade, il demande à son fils de gérer ses affaires. Le fils accepte, mais il est toujours convaincu de son état inférieur. Les rapports entre le père et le fils deviennent de plus en plus intimes, et enfin le père dit toute la vérité à son fils et devant tout le monde. Le fils maintenant accepte cette vérité inattendue avec la plus grande joie, émerveillé que des trésors incalculables lui appartiennent sans même qu'il les ait recherchés.

C'est une très belle parabole, et son message est très clair. Le Père, c'est bien sûr le Bouddha et le jeune homme représente quiconque cherche le soulagement dans un monde de souffrance. La richesse du Père évoque la grandeur de la vérité pleine du Mahâyâna, et les divers subterfuges que le Père utilise pour amener le jeune homme à la conscience du fait qu'il est son fils sont les « moyens habiles » dont nous avons déjà souvent parlé. Ce sont les enseignements transmis par les divers sûtras, nécessaires pour que l'homme puisse avancer, mais inutiles une fois qu'il est arrivé.

Je vous laisse donc avec cette parabole qui vaut certainement infiniment plus que tout ce que je pourrais y ajouter.

*Dennis Gira*

*107, rue de Reuilly  
75012 Paris*

# PAROLE DE DIEU ET ÉCRITURES SACRÉES

par Jacques Dupuis

*Après le regard sur l'islam (Mgr P. Claverie) et sur le bouddhisme (Dennis Gira), Jacques Dupuis approfondit les questions importantes qui se posent à la foi chrétienne au sujet de la Parole de Dieu et des Écritures sacrées dans les autres traditions religieuses. Avec compétence et clarté, J. Dupuis sait en même temps ouvrir notre foi à une vision renouvelée des textes sacrés des autres religions et la fonder en ce qui nous paraît essentiel en tant que chrétien.*

---

Parlant des traditions religieuses, nous avons distingué deux questions : celle de leur signification dans le développement de l'histoire du salut et celle de leur valeur aujourd'hui dans l'ordre du salut de leurs membres. Quand il s'agit de la parole de Dieu et des écritures sacrées des autres traditions religieuses, nous nous trouvons également devant une double question : ces écritures sont-elles originellement et véritablement *une parole de Dieu* ? Dieu *continue-t-il* à parler aux peuples – et peut-être aux chrétiens – aujourd'hui même à travers ces écritures ? On peut exprimer les mêmes questions autrement : les livres sacrés des autres traditions religieuses contiennent-ils, non seulement des paroles de l'homme sur Dieu, mais une *parole que Dieu adresse aux hommes* ?

## **l'économie universelle de l'Esprit Saint**

Pour bien situer ces diverses questions, il faut d'abord rappeler la place de l'Esprit Saint dans l'économie du salut. Dans toute communication personnelle de Dieu à l'homme l'Esprit Saint est présent et à l'œuvre. *Dieu se communique par son Verbe dans l'Esprit Saint.* Il y a correspondance nécessaire entre le mystère intime de Dieu (Trinité immanente) et celui de son

autocommunication (Trinité dans l'économie du salut). L'Esprit Saint, en tant que troisième personne procédant du Père à travers le Fils, est de façon nécessaire le point d'insertion de l'autocommunication de Dieu à l'humanité. Dieu n'a pas d'autre façon de se communiquer personnellement.

Cette économie de l'Esprit et *son universalité* ont souvent été négligées en théologie chrétienne et, jusqu'à un certain point, même à Vatican II. La pneumatologie du Concile a déçu les évêques orientaux, et plus encore les observateurs orthodoxes. A leur sens, même après les amendements introduits en fonction de leurs observations, la Constitution « *Lumen Gentium* » reste saupoudrée d'Esprit Saint, sa perspective générale demeurant ce que les orientaux appellent un « *christomonisme* ». Dans la tradition latine, Jésus fonde l'Eglise, qui est ensuite vivifiée par l'Esprit à la Pentecôte. Dans la tradition orientale, c'est le mystère de la Pentecôte qui fait exister l'Eglise. Avant la résurrection et la Pentecôte il n'y a pas encore d'Eglise au sens propre mais un groupe de disciples appelés à la devenir.

Vatican II a redécouvert progressivement l'**économie universelle de l'Esprit Saint**. Les résultats de cette redécouverte se trouvent surtout dans la Constitution « *Gaudium et Spes* » qui, cependant, n'a pas traité directement au mystère de l'Eglise en elle-même, mais à l'Eglise dans le monde moderne. « *Gaudium et Spes* » reconnaît l'action universelle de l'Esprit Saint dans le monde actuel, dans les aspirations même séculières et non directement religieuses de l'humanité. Ainsi l'aspiration de l'humanité à la fraternité universelle, valeur évangélique à l'œuvre au-delà des frontières de l'Eglise, est pour Vatican II une manifestation de l'action universelle de l'Esprit dans notre monde.

Le magistère post-conciliaire, spécialement le pape Jean-Paul II, met fortement l'accent sur cette action universelle de l'Esprit Saint. Déjà dans sa première encyclique « *Redemptor Hominis* », Jean-Paul II affirme que l'Esprit Saint est à l'œuvre dans la « *ferme croyance* » des membres des autres traditions religieuses ; il ne se lassera pas de dire par la suite que « *toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme* ».

L'encyclique « *Dominum et Vivificantem* » insiste sur le fait que l'Esprit a été et demeure à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité. « *Il n'est pas possible de se limiter aux deux mille ans écoulés depuis la naissance du Christ. Il faut remonter en arrière, embrasser aussi toute l'action de l'Esprit Saint avant le Christ – depuis le commencement – dans le monde entier et spé-*

*cialement dans l'économie de l'Ancienne Alliance. Cette action en effet, en tout lieu et en tout temps, même en tout homme, s'est accomplie selon l'éternel dessein de Dieu, dans lequel elle est étroitement unie au mystère de l'Incarnation et de la Rédemption; ce mystère avait lui-même exercé son influence sur ceux qui croyaient au Christ à venir... Ainsi la grâce comporte en même temps un caractère christologique et un caractère pneumatologique qui se retrouvent surtout en ceux qui adhèrent explicitement au Christ... ». Et Jean-Paul II poursuit : « Mais... nous devons aussi porter plus loin notre regard et avancer 'vers le large', en sachant que l'Esprit souffle où il veut' (cf. Jn 3,8). Le concile Vatican II nous rappelle que l'Esprit Saint agit aussi 'à l'extérieur' du corps visible de l'Eglise. » Le Pape fait ici allusion à « Ad Gentes » (n° 4), où il est également dit explicitement que l'Esprit Saint était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ.*

C'est de cette présence et de cette action de l'Esprit de Dieu *dans les hommes et dans l'humanité* qu'il faut partir pour comprendre que l'on puisse en théologie chrétienne *reconnaître* une parole de Dieu dans les livres sacrés des autres traditions religieuses.

### **l'expérience des prophètes**

Toute expérience authentique de Dieu est don de Dieu en son Esprit. Il paraît indubitable que les prophètes, les saints des autres traditions religieuses ont fait une expérience de Dieu authentique, et donc que l'Esprit a été opérationnel dans leur expérience. Il faut remarquer que dans l'Ancien Testament le charisme prophétique a comme source une expérience mystique de Dieu (cf. l'introduction aux Livres des prophètes dans la Bible de Jérusalem). Fondé sur pareille expérience, le charisme prophétique consiste en une interprétation de l'histoire comme histoire de salut.

Or, l'Esprit de Dieu, présent en toute expérience de Dieu véritable, est à l'œuvre à travers **toute l'économie du salut**. Il l'est donc dans les différentes *alliances* que Dieu a établies avec l'humanité : en Adam, en Noé, en Moïse, en Jésus Christ. En chacune de ces alliances, Dieu rencontre les hommes dans son Esprit. Par ailleurs, l'alliance avec Noé, dont parle le livre de la Genèse, témoigne de la conscience qu'avait Israël du fait que Dieu s'était manifesté dans les diverses traditions religieuses de l'humanité. On peut donc dire que Dieu s'est révélé dans ces traditions religieuses à travers leurs prophètes. Le vrai problème est de savoir *si, dans quel sens, et jusqu'à quel point*, on peut affirmer que les livres sacrés des traditions religieuses contiennent cette révélation.

### ... fondant une communauté de foi

Il faut ici insister sur l'incidence *sociale et communautaire* des livres sacrés dans les traditions religieuses. L'expérience de Dieu qu'ont faite les prophètes des autres traditions religieuses, et la parole de Dieu qui leur fut adressée, n'étaient pas destinées par Dieu à leur seul profit personnel, mais aux communautés de foi auxquelles elles serviraient de fondement. K. Rahner a insisté sur l'aspect communautaire de la Bible, et spécialement du Nouveau Testament. Le Nouveau Testament est le livre de l'Eglise ; comme tel, il est un élément constitutif de son mystère. L'Eglise ne peut exister sans la mémoire officielle de l'expérience de foi en Jésus Christ que fit l'Eglise apostolique et qui est contenue dans le Nouveau Testament ; cette mémoire fait partie de l'événement fondateur. Or, l'incidence sociale et communautaire de l'Ecriture doit être appliquée *aux autres traditions religieuses*. La théologie chrétienne pourra alors reconnaître dans leurs écritures sacrées une parole de Dieu, inspirée par l'Esprit, et adressée par Dieu aux communautés religieuses.

La théologie chrétienne a souvent eu une conception très appauvrie de l'« inspiration ». On parle de l'Ecriture sainte comme parole de Dieu « inspirée », en oubliant souvent que ce mot « inspiration » fait référence à l'Esprit Saint. On parle alors de la parole de Dieu contenue dans la Bible de façon impersonnelle, alors que le Credo nous dit que c'est le Saint Esprit qui a parlé par les prophètes. Les théologiens définissent justement la Bible comme parole de Dieu en paroles humaines ; mais ils oublient souvent le rôle primordial de l'Esprit Saint dans cette parole de Dieu.

### ... codifiée dans les livres sacrés

L'expérience religieuse des sages et des prophètes des autres traditions religieuses n'était donc pas destinée à eux seuls. C'est *aux nations* que Dieu a voulu se manifester dans l'Esprit à travers eux. Et de cette parole, les livres sacrés portent des traces, même si tout dans ces livres ne peut être reconnu comme parole de Dieu. Un certain discernement est ici nécessaire, mais il ne doit pas empêcher la reconnaissance, dans les livres sacrés des autres traditions religieuses, d'*une* parole de Dieu véritable.

Les « *semences du Verbe* », que Vatican II affirme se trouver dans les traditions religieuses, ne doivent pas être interprétées seulement comme des paroles humaines sur Dieu, qui constitueraient des pierres d'attente semées par l'homme, mais comme **des paroles initiales dites par Dieu aux hommes**. Selon

saint Irénée, Dieu s'est manifesté par son Verbe à travers toute l'histoire du salut, même si l'incarnation du Verbe représente une « nouveauté inouïe ».

### livres sacrés et révélation en Jésus Christ

Que Dieu se soit révélé personnellement dans les diverses traditions religieuses et que leurs livres sacrés contiennent une parole de Dieu ne veut pas dire que ces livres sacrés ont une valeur égale à celle de la Bible, moins encore à celle du Nouveau Testament. L'histoire du salut est universelle, mais elle culmine dans *l'événement Jésus Christ*. La parole de Dieu s'étend à toute l'histoire du salut, mais elle aussi culmine dans la parole de Jésus de Nazareth.

Dans quel sens la théologie chrétienne reconnaît-elle la plénitude de la révélation dans le mystère du Christ ? Il faut d'abord noter que la plénitude de la révélation ne se trouve pas dans la lettre du Nouveau Testament, mais dans **la personne et l'événement Jésus Christ**. La parole écrite du Nouveau Testament en est la mémoire officielle qui nous est transmise par l'Eglise apostolique. La plénitude de la révélation est donc *au-delà* de la parole écrite, dans la personne même de Jésus Christ. Saint Jean ne dit-il pas explicitement qu'il eût fallu beaucoup de livres pour tout dire, et que ce qui a été écrit l'a été pour que nous ayons la foi (*Jn 20,30-31 ; 21,25*)

*Pourquoi et comment* Jésus Christ est-il la plénitude de la révélation ? Il faut ici se référer à la conscience humaine de Jésus. Dans sa conscience humaine, Jésus vécut à un niveau humain sa relation unique au Père et à l'Esprit. Or, le mystère de Dieu ne peut être dévoilé aux hommes plus profondément que lorsque, se faisant homme lui-même, Dieu le vit en psychologie humaine. Une transposition du mystère même de Dieu a lieu en la conscience humaine du Verbe incarné, par laquelle l'intimité trinitaire du mystère divin peut devenir l'objet de révélation en paroles humaines.

Il ne suffit donc pas de dire que le mystère de la Trinité fut révélé uniquement en Jésus Christ, et qu'il ne l'était pas dans l'Ancien Testament. Il faut ajouter qu'il ne pouvait l'être qu'en Jésus Christ, c'est-à-dire, par l'homme-Dieu le vivant en tant qu'homme et l'exprimant en concepts et paroles humains. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Jésus Christ, comme plénitude de la révélation. Il s'agit d'une plénitude qualitative, non quantitative. Jésus n'a pas tout dit, ou dû tout dire ; mais il a dit des choses que lui seul pouvait dire en tant que Verbe incarné. Jésus n'est pas seulement *une* parole de Dieu, il est **la** Parole, le Verbe incarné qui nous explique le mystère de Dieu.

Ceci dit, on ne peut oublier les *aspects relatifs* de la révélation en Jésus Christ. Sa conscience humaine, Jésus l'a vécue dans une culture, dans une tradition religieuse, qui s'y prêtait sans doute providentiellement, mais qui n'en était pas moins particulière, et donc limitée quant à ses possibilités d'expression. Si Jésus avait dû s'exprimer, se révéler dans le contexte d'une autre tradition religieuse, aurait-il usé des mêmes termes pour exprimer le même mystère de Dieu ?

Jésus Christ est la parole décisive de Dieu à l'humanité, mais *cette parole plénière n'empêche pas les paroles incomplètes*, contenues dans les livres sacrés de l'humanité. Je rejoins ainsi C. Geffré lorsqu'il parle de révélation différenciée et de paroles de Dieu différentes. Dieu a parlé dans les traditions religieuses, mais sa révélation culmine en Jésus Christ.

Si les autres traditions religieuses contiennent une parole dite par Dieu aux nations, peut-on dire que cette parole s'adresse aussi à nous, qu'elle est signifiante également **pour nous**? Oui, sans doute, pour autant que la parole décisive de Dieu ne supprime pas ses paroles initiales qu'elle accomplit. Ceci a des implications pratiques importantes. Le Coran contient un sens aigu de la transcendance divine, les livres sacrés de l'hindouisme un sens profond de l'intériorité, à travers lesquels Dieu nous parle également à nous, chrétiens. Certains aspects du mystère de Dieu peuvent être plus profondément mis en relief dans les livres sacrés des autres traditions religieuses de l'humanité que dans la Bible elle-même. A leur contact le chrétien peut découvrir le mystère de Dieu de façon plus profonde, même si en Jésus Christ il a reçu la plénitude de la révélation.

### **usage pastoral des livres sacrés des autres traditions religieuses**

Distinguons l'usage qui peut être fait de ces livres sacrés dans la prière et la méditation, du problème plus complexe de leur proclamation éventuelle dans la liturgie, et surtout dans la liturgie de la parole au cours de la célébration eucharistique.

Lors d'un séminaire de recherche sur la parole de Dieu dans les écritures non bibliques, tenu à Bangalore en 1974, les participants en arrivèrent à la solution suivante : les « *semences du Verbe* » contenues dans les autres livres sacrés peuvent être proclamées comme parole de Dieu, mais la structure de la liturgie de la parole doit suivre le développement de l'histoire du salut. On partira donc des « *semences du Verbe* » pour arriver finalement, et de

façon *obligatoire*, à l'événement et au mystère de Jésus Christ tel qu'il est contenu dans l'Évangile.

On s'est aussi demandé si, en contexte indien par exemple, les anciennes traditions religieuses du pays et leurs livres sacrés ne jouent pas le rôle de préparation historique au mystère du Christ que l'on attribue généralement à l'Ancien Testament. La solution prudentielle a cependant été retenue, selon laquelle, même s'il y a dans ces livres sacrés une préparation évangélique et une parole de Dieu, l'Ancienne Alliance avec Israël, et donc l'Ancien Testament qui en contient la mémoire, gardent une valeur spéciale dont on ne peut faire l'économie. Ils représentent, en effet, la préparation historique immédiate pour l'événement Jésus Christ; ils marquent son insertion dans l'histoire comme événement de salut, et constituent le contexte hors duquel l'événement ne peut être compris.

Autre question: les livres sacrés contiennent-ils seulement une parole parlée par Dieu autrefois, ou bien Dieu continue-t-il à parler à travers eux *aujourd'hui même*, soit aux autres, soit aux chrétiens? On parle beaucoup aujourd'hui de théologie comme herméneutique, et spécialement d'herméneutique de la parole de Dieu. L'Écriture sainte n'est pas seulement la mémoire d'une parole du passé. *La parole se «réactualise»* dans l'histoire présente qui elle aussi fait partie de l'histoire du salut. Certains théologiens parlent à ce sujet, non seulement de «sens plénier» des écritures, mais d'un «*surplus de sens*», pour autant que la parole originelle se réactualise dans le présent. Dieu actualise ses paroles et sa Parole dans l'histoire actuelle, pour les autres comme pour les chrétiens.

*Jacques Dupuis, sj*

*Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Rome (Italie)*

## TABLE RONDE SUR LES ÉCRITURES SACRÉES

«Question». *Comment reconnaître que Dieu parle dans les écrits sacrés d'une autre religion ? Quels sont les critères d'une Parole de Dieu ?*

**P. Claverie**: Le P. Dupuis a parlé des «*fruits de l'Esprit*» pour qualifier une Ecriture comme Parole de Dieu. Si un croyant puise dans la réception de ses écritures sacrées tout ce que saint Paul décrit comme étant fruits de l'Esprit : paix, joie, charité... il est permis de penser que l'Esprit Saint agit à l'intérieur de sa tradition en sorte qu'il produise ces fruits.

Un autre critère de discernement que je voudrais introduire c'est la conséquence du *mystère pascal* dont le Concile disait qu'il «*atteint tout homme d'une manière que Dieu connaît*». On pourrait reconnaître un caractère sacré aux passages des livres saints qui permettent à ceux qui les reçoivent d'entrer dans le mystère pascal, mystère de mort, d'abandon, de dépouillement, de don de soi avec le Christ, par amour pour Dieu et pour les autres. Certains aspects du Coran peuvent pousser le croyant musulman à entrer dans l'abandon du mystère pascal pour Dieu, au-delà de la justification par la loi et par soi-même.

«Question». *Qui décide de recevoir comme Parole de Dieu des écrits sacrés ? Est-ce nous qui en décidons ?*

**P. Claverie**: Chaque communauté religieuse décide de recevoir comme parole de Dieu tel ou tel écrit. Le caractère «canonique» de la Parole de Dieu varie évidemment selon chaque tradition religieuse. Je ne reçois pas le Coran comme la Parole de Dieu, comme écriture canonique, normative de ma foi. Je trouve dans le Coran des paroles inspirées, c'est différent. Voilà pourquoi j'hésiterais à utiliser le Coran dans la liturgie chrétienne. Je l'utiliserais dans les paraliturgies, pour une découverte plus profonde de Dieu.

**J. Dupuis**: Pour ma part, je distinguerais entre une parole de Dieu et la Parole de Dieu. La Parole complète n'empêche pas des paroles incomplètes et des paroles initiales. On peut donc affirmer qu'il y a plénitude de la révélation uniquement dans la personne de Jésus tout en reconnaissant *une* parole de Dieu dans les autres livres sacrés, parole qui n'est pas parole de l'homme sur Dieu mais parole de Dieu à l'homme.

Il est indéniable qu'il y a chez les prophètes et les sages une expérience authentique de Dieu qui est toujours et nécessairement une expérience de l'Esprit, mais il faut tenir compte de l'incidence sociale et communautaire. Dieu a parlé au fond du cœur à ces sages, mais Dieu avait l'intention de parler aux peuples et aux nations à travers eux.

«Question». *Comment discerner les «semences du Verbe» dans les Ecritures des autres religions?*

**J. Dupuis** : Il faut d'abord clarifier le sens de cette expression. Que sont «les semences du Verbe»? Des paroles de l'homme sur Dieu ou des paroles de Dieu à l'homme? Le Concile ne s'est pas expliqué sur ce point qu'il a repris aux Pères de l'Eglise. Pour ces derniers (Irénee, Justin, Clément d'Alexandrie) il est certain que les semences du Verbe ne sont pas des paroles humaines sur Dieu mais des paroles de Dieu à l'humanité. On peut refaire sienne cette théologie de l'histoire qui avait été oubliée.

«Question». *Comment réagissent les autres croyants devant l'utilisation de leurs Ecritures par des chrétiens?*

**Sr Vandana** : Les *hindous* ne voient pas de difficultés à ce que les chrétiens utilisent leurs écritures avec respect, même pour la liturgie. Mes gurus estiment que les écritures sont un don de Dieu pour tous les hommes.

**P. Claverie** : Pour les *musulmans*, le Coran est très normatif à tous les plans : dogmatique, moral, rituel. Si j'utilise le Coran, le musulman dira : «Il est musulman.» L'utilisation de l'arabe dans la liturgie chrétienne scandalise le musulman. Beaucoup ne comprennent pas qu'il y ait des chrétiens arabes.

«Question». *Les écrits sacrés sont-ils liés aux Traditions vivantes où ils sont nés?*

**J. Dupuis** : Les Ecritures sont toujours vécues dans une tradition. Et ce que j'ai dit des traditions écrites est à étendre, *mutatis mutandis*, aux religions qui n'ont pas d'écritures. On pourrait donc reconnaître que Dieu interpelle, parle dans les traditions orales de ces religions traditionnelles.

Le cas de Mohammed est distinct car postérieur à la plénitude de la révélation en Jésus Christ. Mais cette plénitude n'est pas quantitative ; elle est qualitative. Personne ne peut parler aussi bien du mystère de Dieu que le Verbe fait chair qui vit dans sa conscience humaine le mystère même de la vie intime

de Dieu et qui est seul capable de révéler le mystère de la Trinité. Mais l'histoire sainte continue après l'événement Jésus Christ. Dieu n'a pas fini de parler en Jésus Christ même s'il a dit en lui sa Parole complète. On peut donc reconnaître une parole de Dieu dans le Coran, et dans Mohammed un véritable prophète à travers qui Dieu dit dans un contexte historique et continue à dire dans une tradition particulière quelque chose à l'humanité.

«Question». *Peut-on entrer vraiment dans l'expérience spirituelle de l'autre ?*

**D. Gira :** Dans le dialogue bouddhistes-chrétiens la rencontre est possible si on s'engage dans un chemin spirituel d'intériorité, de quête de Dieu. Il ne s'agit pas de chercher à se convertir l'un l'autre. C'est chacun des partenaires qui doit se convertir. Si je m'ouvre à l'autre profondément, je ne peux pas sortir sans changement de cette expérience. Je suis donc intérieurement converti, et l'autre également. Si j'accepte l'autre sans essayer de gommer ses différences, et s'il fait de même, alors le dialogue est vraiment possible.

**Sr Vandana :** Il est très important de ne pas avoir d'arrière-pensée ; il ne faut pas vouloir convertir l'autre. Le dialogue c'est se dire : j'adore Dieu dans cette personne comme je l'adore en moi-même. J'écoute Dieu en elle. Je vais apprendre comment aimer Dieu davantage. Je suis là pour apprendre, pour écouter, pour aimer. L'amour c'est la première chose dans le dialogue.

**P. Clavier :** L'expérience spirituelle suppose d'abord la reconnaissance de nos différences. Aimer quelqu'un, c'est l'estimer et le respecter tel qu'il est. Il nous faut *coexister*, non pas au-delà des différences mais *dans les différences*. C'est une expérience spirituelle décapante : c'est me déposséder de l'idée que j'ai de l'autre pour le recevoir comme il est. C'est le premier pas de l'amour.

Plus on s'approche l'un de l'autre, plus on découvre l'abîme qui nous sépare. Avec les musulmans nous sommes partis du langage commun sur la Bible et nous étions heureux des points de rencontre. Mais ensuite nous avons découvert tout ce qui nous séparait dans la compréhension des Ecritures. Nous nous sommes alors rapprochés par le partage de l'expérience humaine commune : vie, mort, souffrances, amour... Cette expérience partagée est aussi spirituelle, car à partir de là chacun de nous remonte aux sources de sa raison de vivre, pour moi l'Evangile, pour lui le Coran. J'aborde alors le Coran avec un regard différent, parce que c'est la raison de vivre de celui dont je partage l'expérience.

# ISLAM EN FRANCE

## EXPÉRIENCES ET RECHERCHES

par Jeanne Pernin

**La III<sup>e</sup> partie du Colloque** traite de quelques situations concrètes de dialogue. Ces interventions, qui se réfèrent à des contextes précis, peuvent contribuer à mener un dialogue interreligieux « en vérité » et dans le quotidien.

*Jeanne Pernin, sœur de Notre-Dame d'Afrique (Sœur Blanche), après vingt ans au Maghreb, a travaillé pendant neuf ans au Service des Relations avec l'Islam (SRI). Elle évoque à grands traits la présence croissante de l'islam en France, les questions et problèmes qui se posent, les initiatives prises, les expériences vécues à divers niveaux, et surtout les situations pastorales nouvelles qui surgissent dans la rencontre avec l'Islam. « Nous ne sommes qu'au début d'une aventure à mener ensemble, chrétiens et musulmans. »*

---

D'entrée de jeu, permettez-moi de préciser les limites de cet exposé. Il s'agit de la rencontre de chrétiens (le plus souvent catholiques) avec des musulmans, en France. Certains d'entre vous, chercheurs ou hôtes – à divers titres – dans un pays islamique, s'étonneront peut-être de notre pauvreté de moyens ou du retard dans notre réflexion. Rappelez-vous que notre situation n'est pas la vôtre. Vous avez été plongés dans l'islam par naissance ou par choix. Pour nous, c'est l'islam qui est entré chez nous... et nous n'en sommes pas encore tout à fait revenus. Disons aussi que notre réflexion et nos expériences concernent surtout les musulmans maghrébins et, depuis peu, les Turcs – reste à explorer l'islam des Africains de l'Afrique au sud du Sahara. Je situerai d'abord le SRI – institution qui paraît aujourd'hui aller de soi. Elle reste pourtant la seule du genre, voulue et soutenue par une Conférence Episcopale.

## I. LE SECRÉTARIAT POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM

**Fondation.** En 1971, le Conseil Permanent de l'Episcopat a confié à Mgr Huygues, évêque d'Arras, le soin de « *coordonner, en son nom, les initiatives concernant les problèmes que pose à l'Eglise la présence de nombreux musulmans en France et d'animer un groupe d'étude composé de quelques évêques et de théologiens spécialisés dans ces questions* ». En janvier 1973, Mgr Huygues annonce à ses frères évêques la naissance d'un *Secrétariat pour la rencontre avec les musulmans*, au service de l'Episcopat français pour promouvoir les relations entre chrétiens et musulmans. Le Secrétariat pour les Relations avec l'Islam (SRI) était fondé.

Au départ, le SRI avait **plusieurs buts** : favoriser une prise de conscience commune de l'Eglise de France sur cette rencontre ; recueillir les échos de nombreux dialogues qui existent en fait dans les réalités sociales, économiques, culturelles, politiques... ; chercher à leur donner tout leur sens de foi au bénéfice de l'un et l'autre partenaire ; veiller à la qualité de l'accueil des personnalités musulmanes cherchant à rencontrer des représentants qualifiés de l'Eglise ; proposer des rencontres avec les responsables des communautés vivant en France.

Le SRI devait en outre réfléchir, avec les instances de l'Eglise concernées, aux problèmes pastoraux nouveaux qui commençaient à se poser : enfants musulmans dans des groupes chrétiens, mariages mixtes... et coordonner ses initiatives avec celles des Eglises protestantes. *En créant le SRI*, il s'agissait donc d'aider la communauté catholique de notre pays à vivre les orientations données par Vatican II, en liaison avec le Secrétariat romain pour les non-chrétiens (aujourd'hui Conseil pour le dialogue interreligieux) et ce, à partir des réalités vécues quotidiennement à la base dans l'Eglise de France. Ainsi, les évêques se donnaient un relais et un centre d'information au service de tous ceux qui, à des titres divers, prennent l'initiative de la rencontre avec les musulmans, et en même temps une instance de réflexion et d'impulsion.

**Ses moyens.** Pour atteindre ses objectifs, le SRI s'est donné deux pistes de travail : *la formation* (interventions, sessions de réflexion théologique, session annuelle « Connaissance de l'islam », etc.) et *l'information* (la « Lettre du SRI » et les « Dossiers du SRI »). Au fil des années, le SRI n'a cessé de développer ses activités selon les besoins des situations concrètes.

## II. LES MUSULMANS ET LEUR PLACE DANS LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE

Depuis un siècle, en France, l'Eglise et une société laïque ont appris à cohabiter tant bien que mal... et les voilà, toutes les deux, surprises par l'apparition de l'islam dans la société française. Cependant les musulmans ne sont pas arrivés hier... et les rencontres entre chrétiens et musulmans dans l'histoire de France ont laissé en nous quelques forts contentieux et des complexes tenaces...

Pourtant, ni les immigrés ni la société française n'ont pris conscience du problème de l'islam tant que la présence des migrants a été perçue comme temporaire. Les militants de la première heure (chrétiens ou non) les considéraient comme des étrangers en difficulté : logement, travail, santé, langue... *des pauvres qu'il fallait aider à survivre*. Puis ils sont devenus des *travailleurs*, et on a lutté avec eux pour le respect de leurs droits. Leur dimension d'hommes de foi est restée longtemps méconnue. Il faut dire, avec M. Abd-el-Malik Sayad que : « *un islam de l'immigration tenu de refluer vers l'aire domestique... au point de n'être plus qu'une dimension de la vie privée et de la conscience individuelle est un islam qui s'éprouve "honteux" socialement et qui, de ce fait, est porté à se cacher* » alors que nous savons qu'il n'y a d'islam que *public et communautaire*.

M. Mérad, dans un numéro spécial de Mission de l'Eglise, en juin 1980, écrit : « *Mises à part quelques initiatives gouvernementales, notoirement insuffisantes, et quelques bonnes volontés (dans le cadre de structures d'Eglises ou d'associations bénévoles) qui s'efforcent d'atténuer les inégalités et les discriminations dont sont victimes les immigrés d'origine musulmane, l'ensemble du corps social se désintéresse de la vie normale de ces immigrés qui sont essentiellement regardés comme des agents économiques sans facultés morales, sans aspirations esthétiques et religieuses, sans vie affective, sans âme* ».

### facteurs d'évolution

Curieusement, aujourd'hui, dans nos journaux et nos débats, ces mêmes personnes, d'étrangers, d'immigrés et de travailleurs sont devenues des « musulmans », avec toutes les connotations que ce terme comporte dans la société actuelle. Cette évolution ne s'est pas faite en un jour. Contentons-nous de noter *quelques facteurs de cette évolution*.

1. La suspension de l'immigration en 1974, l'autorisation de regroupement familial, la naissance des enfants en France... amènent à envisager l'avenir à l'intérieur de la société française. Qu'advient-il alors de l'identité musulmane? La peur de la perdre suscite le recours à l'islam.
2. La révolution iranienne, l'OPEP et ses succès... ont favorisé une affirmation identitaire chez de nombreux musulmans. Sur la scène internationale, l'islam devient une force.
3. La loi sur les Associations étrangères (1981) a permis la multiplication des associations à dénominations islamiques et, par suite, un développement des lieux de culte musulmans – le tout vécu comme une affirmation d'identité et de dignité.
4. Depuis 1985 surtout, on voit se développer des projets de Centres culturels islamiques. Il est impossible de dresser la liste des structures que se donne l'islam en France: associations culturelles, librairies, production et édition de livres, de revues, de cassettes audio et vidéo, organisation de pèlerinages à La Mecque, formation des enfants et des jeunes...
5. La montée de l'islamisme en Afrique du Nord impressionne.
6. Les courants sécularisants ont une grande influence sur la foi et le comportement des musulmans, étant donné le contexte de sécularisation et de laïcité de la société française.
7. On découvre d'autres modes de vivre l'islam: ceux des Turcs, des Africains noirs...
8. Les musulmans sont intéressés par la rencontre de chrétiens... qui les surprennent par leur compréhension et leur accueil, et par la manière dont ils affrontent la société moderne.
9. Les conditions de vie des immigrés en France amènent une évolution du rôle et de la place des femmes dans la famille musulmane et dans la société.
10. Les **jeunes** ont une importance particulière par leur place et leurs comportements. Ils ne sont pas tournés vers le passé. La crise économique et sociale les atteint et les provoque. La précarité de l'emploi les incite à se révolter. Ils cherchent à construire et à vivre autre chose que ce que leurs parents ont connu ou leur ont légué. En 1986, ils ont fait cause commune avec les étudiants et lycéens français. Par contre, l'agitation des banlieues a été comparée – dans certains milieux musulmans et peut-être français – à... l'Intifada! Au moment de la guerre du Golfe, leurs réactions n'ont pas toujours été alignées sur celles de leurs parents. Certains jeunes musulmans parlent volontiers de religion avec d'autres croyants. Beaucoup de jeunes, tout en se réclamant de l'islam, s'écartent de la conduite orthodoxe de leurs parents. On voit de plus en plus de jeunes musulmans cohabiter avec des Européennes, et de jeunes musulmanes avec des Français.

On entend aujourd'hui des formules nouvelles : « nous, les musulmans libéraux... » ou « je suis croyant non pratiquant ».

### aujourd'hui...

L'islam en France, aujourd'hui, se vit et se structure d'une manière assez autonome, le plus souvent en dehors des pouvoirs politiques ou religieux, nationaux ou consulaires. Il y a là un lieu d'expérience et d'apprentissage de la liberté. L'*Etat*, jusqu'à la fondation du CORIF (Conseil de Réflexion sur l'Islam en France), se tenait sur la réserve. Personne ne peut empêcher la recherche d'influence sur les associations et les lieux de culte par des prédicateurs étrangers, ni l'attrait du gain sur ceux qui ont compris que l'islam en France pouvait être lucratif. Inévitablement, courants et pouvoirs – dus aux pressions étrangères ou françaises, reflétant les divergences internes et les tensions du monde contemporain – se sont instaurés et rivalisent.

Deux tendances principales ont multiplié initiatives et rassemblements – l'une autour de la Mosquée de Paris, hier animée par le Cheikh Abbas, aujourd'hui par le Docteur Haddam – l'autre dans la mouvance de la Fédération nationale des musulmans de France. Car la communauté musulmane en France n'est pas monolithique. D'aucuns parlent d'islams. C'est une mosaïque de cultures, de traditions, de milieux, de continents et de tendances politiques ou religieuses. Son unité de foi se vit dans une *diversité de particularismes* qui, de plus, ne sont pas regroupés sous l'autorité d'un magistère. Hier timides, les musulmans en France sont aujourd'hui fiers de l'être et de s'afficher comme tels. « *L'islam lave la honte et fait surgir la fierté* » (Keppel).

Fait de société nouveau, **la communauté musulmane est devenue visible**. L'islam devient un principe d'identification qui surpasse les clivages politiques, culturels et... théologiques. L'islam est invoqué et revendiqué comme **différence** dans une société plutôt hostile qui ressent l'islam comme une religion de masse, provoquant des réactions de défense et de peur. Une authentique solidarité naît en France sur la base de l'islam. Revendication d'identité musulmane qui n'exclut pas, en même temps et souvent chez les mêmes personnes, un mouvement d'intégration.

Notons encore que le 6 novembre 1989, Monsieur Joxe, alors ministre de l'Intérieur, a désigné un *Comité des Sages Musulmans* pour réfléchir à la fondation d'une instance de dialogue permanent avec les pouvoirs publics. Le 19 mars 1990, il l'élargissait et mettait en place un *Conseil de Réflexion*

sur l'islam en France (CORIF) composé de quinze membres, toujours avec le même but : arriver à créer un organisme représentatif de l'islam français qui pourrait être l'interlocuteur privilégié face aux pouvoirs publics. Jusqu'alors le CORIF n'est pas représentatif d'une instance engageant l'ensemble de la communauté. C'est une instance consultative pour le ministre de l'Intérieur : il peut, s'il le juge bon, faire des propositions et des recommandations à la communauté musulmane.

## **la rencontre**

Méconnaissance et préjugés, poids du passé, subsistent encore largement dans les deux communautés. Beaucoup doutent de la possibilité d'une cohabitation harmonieuse entre le christianisme, le judaïsme et l'islam en France. L'islam et le christianisme sont des systèmes religieux et culturels différents qui se veulent universels et peuvent s'affronter tant en théorie qu'en pratique. Le statut économique, social et culturel de nombreux travailleurs musulmans ne les met pas dans la situation d'égalité que le dialogue requiert. Et pourtant, la France semble actuellement *bien située* pour la rencontre entre chrétiens et musulmans. On parle d'une chance pour la France – ou d'une chance pour l'islam – ou peut-être pour les deux. La rencontre, chez nous, serait plus aisée pour plusieurs raisons : la longue présence française au Maghreb a marqué certains et a développé quelques affinités culturelles ; des liens entre chrétiens et musulmans ont été créés depuis plusieurs décennies à l'occasion des luttes de soutien aux immigrés et dans le souci des jeunes défavorisés ; bien que parfois laborieuse, la relation sur le plan confessionnel ne se vit pas dans un climat conflictuel ; les musulmans étant minoritaires, il y a une large possibilité d'initiatives des chrétiens pour l'accueil et le dialogue ; la situation de laïcité donne un même (?) statut aux chrétiens et aux musulmans vis-à-vis des pouvoirs publics (au moins en théorie, car il y a une longue histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat).

## **III. LES ENGAGEMENTS AU NIVEAU DES STRUCTURES**

### **l'Eglise hiérarchique**

- En 1984, les représentants des communautés chrétiennes se joignent aux représentants musulmans et juifs pour faire une déclaration sur le racisme et le pluralisme dans la société.
- Le 10 mai 1985, plusieurs évêques, présidents de commission de l'épiscopat, signent une déclaration qui a fait date : *Au-delà des différences: les chances d'un avenir commun.*

– En octobre 1986, les évêques, réunis à Lourdes, manifestent leur intérêt pour les questions d'actualité suscitées par la présence musulmane en France.

– A l'Assemblée de 1990, le sujet est repris par le biais de l'immigration. Mgr Dufaux, président du SRI, déclare: *« Si nous arrivons à cette logique de compréhension avec les musulmans, de grands pas seront faits pour l'intégration. Peut-être alors saisissons-nous la portée des véritables difficultés inhérentes à l'islam lui-même. Sans doute aussi percevrons-nous les adaptations qui se dessinent pour notre société, par exemple dans le domaine de la laïcité ».*

– Le 22 janvier 1991, les responsables des grandes familles religieuses (pour l'Eglise catholique, Mgr Duval), remettent à la presse un communiqué dans lequel ils s'engagent à poursuivre leur communion de prière et manifestent leur volonté de contribuer au développement d'un climat de confiance et de solidarité mutuelle dans le pays.

– Les diocèses n'ont pas tous les mêmes besoins ni les mêmes moyens. Certains évêques ont nommé un prêtre responsable pour les relations avec les musulmans ou pour les questions interreligieuses de leur diocèse. Ainsi à Marseille, deux délégués diocésains ont été nommés, l'un pour les relations avec le judaïsme et l'autre pour les relations avec l'islam. A Strasbourg, un prêtre a été nommé pour les relations avec les communautés musulmanes.

## **mouvements et services**

Mouvements et Services ont réagi aux nouvelles situations et ont évolué dans leur rencontre avec les musulmans. Voici quelques exemples :

**Le Comité Maghreb.** C'est un lieu d'Eglise, né de la rencontre de chrétiens et de maghrébins musulmans à travers une histoire mouvementée et conflictuelle : colonisation, guerre d'indépendance, immigration... A la question : qu'est-ce que le dialogue pour vous ? le responsable national répond : *« Pour le Comité Maghreb, la nature du dialogue n'est pas d'abord un dialogue de religions, mais un dialogue d'hommes et de femmes confrontés ensemble à des réalités de vie, parfois conflictuelles, sur le terrain des quartiers, des lieux de travail, des associations. Dans cette confrontation où chacun est porteur de sa culture et de ses valeurs, des personnes s'ouvrent à un partage de leur foi, parce qu'elles reconnaissent que c'est pour les uns et les autres une dimension essentielle à leur vie ».*

Le Comité Maghreb a tracé un certain chemin dans l'Eglise de France. Citons son fondateur. *« L'islam, deuxième religion de France, est là comme un défi lancé à la société française et aux chrétiens. La société française doit s'inter-*

*roger sur ce que va devenir l'islam chez elle: pourra-t-il trouver sa place, sans provoquer de confrontation violente entre deux univers religieux fermés sur eux-mêmes? Quant aux chrétiens, ils ont à reconnaître des hommes qui recherchent Dieu par un autre chemin que le leur, un authentique chemin de foi, qui de ce fait les interroge».*

Un écho de l'AFNA (Accueil Familial pour les Nord-Africains), de Strasbourg, nous montre que la même évolution se vit chez nos frères protestants. Fondé en 1956, il se voulait orienté vers l'entraide et la solidarité. Aujourd'hui, il s'est transformé en «Service protestant pour les relations avec les musulmans». Sa prise en compte du facteur religieux, centrée sur les relations islamo-chrétiennes (déjà présente autrefois) est ce qui détermine aujourd'hui l'essentiel de son travail.

**Le scoutisme français** participe, à sa façon, à ce dialogue. – *Les Guides de France* ont créé, il y a déjà dix-sept ans, les Unités Soleil par et pour des enfants et des jeunes de familles migrantes des cités et des grands ensembles, leur proposant diverses activités. Un des principes de base des Unités Soleil est de permettre l'expression des religions différentes dans un mouvement d'éducation de la foi, respectueux des uns et des autres. – *Les scouts de France*, de leur côté, après avoir accueilli de jeunes musulmans dans leurs rangs, viennent d'aider à la naissance et aux premiers pas des Scouts Musulmans de France, grâce à un contrat de jumelage établi en décembre 1990 par lequel les Scouts de France s'engageaient à former des cadres musulmans.

**La JOC.** La présence de musulmans provoque les chrétiens à approfondir leur foi en Jésus Christ, en Dieu. De même, les témoignages de militants chrétiens provoquent les musulmans à rechercher leur propre foi en Dieu, dans leur vie, à faire référence à l'éducation qu'ils ont reçue. Dans cet échange, il ne s'agit pas de se convertir l'un à l'autre, mais plutôt de se laisser interpeller dans une recherche réciproque de sa propre foi.

**La présence d'enfants musulmans en ACE.** L'Action Catholique de l'Enfance a poursuivi, pendant des années, un très sérieux travail de réflexion. La foi en Dieu de certains de ces enfants et leur dépendance par rapport à une «communauté» ne permettent pas de traiter de la même manière la question des enfants musulmans et celle des enfants incroyants. L'enjeu est double :

- pour un mouvement qui se veut apostolique, il s'agit de rejoindre tous les enfants, quelles que soient leur situation et leur religion, pour permettre à tous de découvrir que Dieu les aime et les appelle à réussir leur vie ensemble.
- pour un mouvement qui se veut «d'éducation populaire», il s'agit de contribuer à la construction d'une France où tous les enfants trouvent leur place.

« *Comment vivre cette rencontre ?* ». Les principaux points soulevés sont les suivants :

- l'importance des liens avec les parents, éventuellement avec la communauté musulmane,
- l'appel à approfondir notre foi,
- la question de l'Eucharistie. La participation à l'Eucharistie suppose une adhésion et une communion dans la foi qui en fait, par excellence, l'action d'appartenance à l'Eglise... Les enfants de familles musulmanes n'ont donc pas à participer à l'Eucharistie, par respect même pour ce qu'ils sont. A nous d'inventer des rites capables de signifier la fraternité et l'hospitalité vécues par les enfants entre eux.
- L'ACE n'a pas la responsabilité de proposer aux enfants et aux jeunes responsables musulmans les moyens de cheminer et de se former dans leur propre foi. Nous devons, en ce domaine, les renvoyer à leurs parents, à leur communauté religieuse.
- Le niveau de responsabilités des musulmans : « *Aujourd'hui, nous croyons qu'il n'est pas souhaitable d'appeler ces jeunes à devenir fédéraux, un fédéral étant quelqu'un qui est responsable de la totalité du projet du mouvement* ».

**Associations en tous genres, centres culturels ou spirituels.** Quelques exemples : – *L'Association des Ecrivains Croyants* d'expression française offre chaque année un week-end à thème, tel que : « Religion et liberté selon le christianisme, le judaïsme et l'islam » etc. – *La Fraternité d'Abraham* : elle a pour but de promouvoir des liens de compréhension entre tous les descendants d'Abraham. On y étudie un thème par année, par exemple : « Tradition et modernité dans le judaïsme, le christianisme et l'islam ». – *Le Centre du Hautmont* poursuit depuis treize ans ses rencontres entre chrétiens et musulmans. Thèmes étudiés : « Ensemble pour la justice et la paix », « Des jeunes qui appellent »...

### **un test : pendant la crise du Golfe**

De très nombreuses personnes attachées aux droits de l'homme et des peuples se sont mobilisées de multiples manières en raison du contexte international. Les tensions sociales souvent alimentées par les médias ont été l'occasion de créer des regroupements, des réseaux... et de multiples rencontres ont eu lieu où les chrétiens ont pris leur place. Elles n'ont été possibles que grâce aux liens qui existaient auparavant. Il semble qu'il y ait eu durant cette période *un moment de rencontre* – et rencontre entre croyants – assez exceptionnel où la prière avait sa place en même temps qu'un enga-

gement à faire la paix. Partout des initiatives ont été prises, de chrétiens envers les musulmans, de musulmans envers les chrétiens, chrétiens et musulmans ensemble, au-delà de tout ce qu'on avait connu auparavant.

De nombreux évêques français se sont engagés dans ce mouvement à la suite et dans la même ligne que les responsables religieux au niveau national. Certains se sont interrogés sur le sens à donner à cette démarche commune. A Lille, Mgr Vilnet s'exprimait ainsi :

*« Aura-t-il fallu la guerre pour que, dans le brouillard de nos sociétés qui se veulent profanes, laïques, rationalistes ou séculières, Dieu réapparaisse ? Ou pour que, au-delà des affirmations identitaires des groupes religieux, et en amont de la tolérance réciproque, les grandes religions s'écoutent et se reçoivent avec respect jusque dans la prière ?*

*En notre pays, et dans le Nord en particulier, les représentants des principales confessions religieuses – chrétienne, juive, musulmane –, viennent de donner un témoignage remarqué. Ensemble, ils ont déclaré leur accord sur l'analyse de la situation. Ils ont lancé un appel commun à l'adresse des fidèles de leurs confessions réciproques. Ils ont nié que cette guerre soit une guerre de religion. Ils ont réclamé le respect du droit ou son rétablissement pour les individus, les peuples et les nations. Ils ont demandé la trêve des armes et l'ouverture du dialogue. Ils ont invité à la prière, le vendredi dans les mosquées, le samedi dans les synagogues, le dimanche dans les temples et les églises... Que signifie donc le recours massif à la prière ? Que demande-t-on à Dieu ? Est-ce la paix pour soi ? Est-ce la victoire pour son camp ? »*

Il faudrait dire aussi tous ces dialogues dont personne ne parle, qui se font hors structures et tissent anonymement, simplement, dans le quotidien, une nouvelle toile de relations. Ils se vivent dans le coude à coude tant parmi les adultes que chez les jeunes et les enfants. Car les « lieux » privilégiés pour le dialogue sont les **grandes réalités de l'existence**. Ces réalités concernent tout homme et le croyant y apporte une réponse de foi : l'homme en face du mal, le pardon et la miséricorde de Dieu, la maladie, la souffrance, la mort, la solidarité humaine. Ce dialogue s'établit là où les hommes se rencontrent – mais bien plus là où ils exercent ensemble des responsabilités sur un terrain commun.

#### IV. LES SITUATIONS PASTORALES NOUVELLES

Les rencontres au quotidien apportent leur lot de *situations pastorales nouvelles*. Il n'est pas rare du tout de voir des musulmans assister à des liturgies

chrétiennes: baptême, mariage, funérailles. Ils sont là par amitié, par curiosité ou par convenance. – Qui n'a pas remarqué un maghrébin ou une jeune femme entrer dans une église, s'asseoir un instant avant de continuer sa route? – Des prêtres ou des religieuses sont sollicités par des musulmans pour prêter des locaux pour la prière ou l'éducation d'enfants, ou pour appuyer des demandes d'ouverture de mosquées. – Des musulmans sont présents dans les établissements scolaires, universitaires ou dans les foyers d'étudiants catholiques. – Dans les prisons, les aumôniers catholiques rencontrent quotidiennement des musulmans qui se joignent aux chrétiens, qui demandent à être écoutés, et qui questionnent beaucoup, non sans esprit critique d'ailleurs. – Des catéchistes voient arriver au catéchisme des enfants de famille musulmane amenés par leurs copains catholiques... ou parfois, par la maman chrétienne d'un foyer mixte.

*Les mariages islamo-chrétiens* sont relativement nombreux en France, y compris ceux qui unissent une musulmane à un chrétien. Tout le monde connaît les difficultés de ces couples, liées aux différences culturelles et religieuses – moins accentuées pour la deuxième génération – en particulier quand surgit le problème de la formation religieuse des enfants.

*Les conversions et les demandes de baptêmes.* Dans le contexte de notre société française les mutations religieuses sont nombreuses. Personne n'ignore qu'un certain nombre de chrétiens se sont convertis à l'islam (chiffres impossibles à préciser)... Le mouvement de conversion de musulmans au christianisme, sans être très important, existe cependant. Problème délicat s'il en est, pour lequel un dialogue a déjà été amorcé avec des musulmans au niveau du SRI... La laïcité française et l'évolution culturelle de certains musulmans rendent ce problème moins épineux qu'en d'autres pays mais toujours très sensible.

**Nous sentons bien que ces situations pastorales nouvelles posent des questions et appellent des réponses.** Ces questions pourraient être regroupées autour de trois pôles :

- *L'accueil*: y a-t-il des limites à l'accueil des musulmans dans le spécifique chrétien?... Où mettre le seuil?
- *Le soutien* et l'aide pour la reconnaissance de la foi musulmane et son expression en France... comment et jusqu'où? et au nom de quoi?
- *Le contenu « doctrinal »* à donner dans des situations de mixité religieuse, pour que chacun y trouve sa part sans émousser la formation des chrétiens.

Un effort de compréhension des musulmans s'est certainement réalisé en France. *L'enseignement catholique*, tout en essayant de reformuler son iden-

tité, poursuit depuis plusieurs années sa réflexion sur la présence des musulmans dans ses écoles. Il a mis en place des stages de formation pour les maîtres ayant des classes à dominante maghrébine. Mais les pratiques divergent encore d'un établissement à l'autre. *La presse catholique* dans ses journaux à gros tirages (Bayard et Malesherbes), a travaillé intelligemment pour sensibiliser ses lecteurs aux responsabilités de l'Eglise dans ces situations nouvelles. Plusieurs *services de l'épiscopat* ont collaboré à une ébauche de présentation du christianisme aux non-chrétiens.

Le SRI a publié un « Dossier pastoral sur les mariages islamo-chrétiens ». On peut y lire : « *L'Eglise reste prudente sur de tels projets mais elle respecte le choix de ceux qui veulent s'unir et qui s'efforcent de le faire devant Dieu selon leur conscience. En particulier elle ne peut refuser à la partie chrétienne le droit de contracter un mariage selon les normes de l'Eglise si les conditions sont réunies* ».

Nous voyons ainsi que tous les milieux sont interpellés, réfléchissent, apportent parfois des éléments de réponse et sont entrés dans une recherche inachevée. Il n'en reste pas moins que, à la base, le chrétien vit sa confrontation personnelle à l'islam, teste la qualité de sa foi chrétienne et ne peut éviter de donner sa réponse par ses attitudes, son témoignage et son cheminement... sage et intelligent, avec les musulmans qu'il rencontre. Ceci nous amène à aborder le dernier point : le chrétien dans cette rencontre.

## V. LE CHRÉTIEN, SA FORMATION ET SES QUESTIONS

Au cours des sessions du SRI, des chrétiens qui ne sont pas théologiens mais vivent le dialogue sur le terrain interrogent sur ce qui les taraude dans leurs rencontres avec les musulmans. Beaucoup de questions traduisent **un besoin de formation** dans trois domaines :

1. La formation chrétienne, *la place de Jésus Christ dans la vie...* Les chrétiens qui rencontreront des musulmans ont besoin d'être des chrétiens formés qui vivent de leur foi et sachent rendre compte de leur espérance en Jésus Christ. Où trouver cette formation ? Reconnaissons que beaucoup reste à faire, comme en témoignent les difficultés de la catéchèse ou le nouveau catéchisme des adultes.

2. La formation à *l'évangélisation, au dialogue*. Comment se réclamer de la vérité absolue qui nous est révélée en Jésus Christ sans que cette vérité

soit exclusive de vérités différentes? Comment accueillir la révélation de l'islam et dire en même temps ma foi au Christ Jésus, fils de Dieu? N'est-ce pas folie de Dieu que de s'être révélé aux hommes de manières différentes? Ces questions supposent une connaissance sérieuse de l'islam. Où le chrétien la trouve-t-il? Les jeunes en particulier... Certains vivent toujours en milieu « cosmopolite ».

3. La formation à la pratique de la liberté religieuse. Le Concile a reconnu la liberté religieuse après vingt siècles de christianisme. En France l'application de ce droit est particulièrement rendue sensible par la présence des musulmans. Les chrétiens français sont donc directement concernés et l'Eglise ne peut échapper à l'interrogation qui lui est faite sur les conséquences de cette reconnaissance quand il s'agit de l'islam.

A ces questions vitales s'en ajoutent d'autres, peut-être plus périphériques mais non moins importantes. Peut-on parvenir ensemble, chrétiens et musulmans, à un réel partage de foi? Pouvons-nous prétendre à une rencontre en vérité où, face à des événements vécus en commun, nous puissions partager nos raisons de croire et ce que la foi nous inspire? Comment établir un dialogue en vérité qui exige les mêmes dispositions des deux partenaires si la réciprocité n'y est pas? A la veille de l'Acte Unique, mesure-t-on l'urgence d'une concertation européenne entre des Eglises catholiques d'une part et entre des Eglises chrétiennes d'autre part?

Avant de conclure, écoutons un musulman, époux d'une chrétienne: « *Il s'agit aussi de nos enfants. Nous sommes en France dans un espace à majorité chrétienne et nous vivons, nous musulmans, certaines valeurs enracinées en nos cœurs. Dans un mariage mixte, chacun essaie de vivre sa foi tout en respectant l'autre et tente un échange. On trouve par moment chez l'autre des choses semblables. C'est là que nous pensons que le rôle d'une Eglise est quelque chose d'important. L'Eglise ne peut pas minimiser son rôle, surtout par rapport à nos enfants.*

*A l'intérieur du ventre de ma mère, j'ai été conçu musulman; mes enfants sont issus d'une mère chrétienne et toute démarche de notre part doit tenir compte des deux dimensions. Ce que nous demandons à l'Eglise, c'est de nous aider à réfléchir, de voir comment il peut y avoir un échange mutuel, comment on peut exprimer notre joie à travers la foi... comment on peut célébrer un baptême. C'est difficile. Quels sont les moyens pour ne pas priver les enfants de cette possibilité? Et le mariage? C'est quelque chose d'important. Comment peut-on célébrer un mariage où l'on puisse exprimer les deux fois: l'islam et le christianisme? ».*

## CONCLUSION

Une certaine prise de conscience de la présence des musulmans en France est faite, et par voie de conséquence, une invitation à la rencontre. Mais elle engendre des *comportements différents*, voire contradictoires. Il reste beaucoup à faire tant au niveau des pratiques que des convictions. Les « gens de dialogue » ne sont pas toujours compris, encore moins suivis.

Pour nous, nous n'en sommes plus à vouloir relever le défi que représenterait l'islam en France. Nous pensons que nous ne sommes qu'au début d'une *aventure à mener ensemble*, chrétiens et musulmans : réussir notre rencontre dans ce pays qui nous devient commun et nous permet de le faire dans un contexte laïque. De part et d'autre, des croyants sont engagés dans cette aventure et refusent de céder à la tentation d'un repli frileux. Cette aventure est aussi une grâce puisqu'elle nous oblige à approfondir notre foi et en particulier ce que représente la personne de Jésus.

Nous sommes, en Eglise, invités à une *conversion* (à peine amorcée) dans la fidélité à l'Évangile. Par ailleurs, l'Eglise n'aurait-elle pas sa note spécifique à jouer dans la société française et européenne qui se construit ?

L'urgence première semble bien être la *formation* : connaissance de l'islam, originalité chrétienne, etc. Cette formation devrait jouer à tous les niveaux, d'où la nécessité en France de former des formateurs.

L'aventure est devant nous. S'y engager sans être disposé à une conversion continue expose à rester sur le bord de la route.

*Jeanne Pernin, smnda*

*39, boulevard Saint-Germain  
75005 Paris*

### Questions à Jeanne Pernin

– **Q.** : Compte tenu de la mobilité des populations qui va croissant, même si elle est appelée à être contrôlée, peut-on mesurer les enjeux, ou les répercussions d'un dialogue en France avec d'autres religions, notamment au Maghreb ?

– **R.** : Bien sûr. Je tiens à souligner toute l'importance de la relation avec les autres Eglises, en particulier celle du Maghreb. C'est une Eglise qui a commencé avant nous.

Ce sont nos aînés sur la route, et nous les regardons avec respect, mais aussi avec beaucoup d'intérêt et d'amitié, parce qu'ils nous aident énormément. Si nos Eglises vivent dans des contextes très différents, il existe une parenté très grande entre les gens d'ici et les gens de là-bas, entre ce qui se vit là-bas, et ce qui se vit ici. On ne peut pas faire l'économie d'une relation constante entre les Eglises d'Afrique du Nord et la nôtre.

Depuis qu'il y a Mgr Sabbah, on s'est aussi senti en connivence avec l'Eglise de Jérusalem. Je suis heureuse de leur dire « merci ».

– **Q.** : Dans les dialogues dont vous parlez, y a-t-il une différence entre le dialogue avec l'Islam du Maghreb et avec celui de l'Afrique noire, sans parler des autres régions d'Asie ?

– **R.** : Oui. Je dirais que chaque groupe a son originalité, et une façon particulière de vivre l'Islam, de se situer par rapport à la France et par rapport aux chrétiens. On a vu arriver en France une nouvelle « fédération » des musulmans d'Afrique, des Antilles et des Comores. Leur discours est à peu près celui-ci : « *Nous sommes musulmans. Nous ne voulons pas faire pièce à l'islam arabe, mais nous voulons notre note, parce que nous, nous croyons à la laïcité.* »

Ils disent encore : « *Nous sommes musulmans, mais nous sommes aussi des sages. Nous avons une sagesse qui nous est propre, et nous nous distinguons des Arabes qui veulent faire la loi. Nous sommes prêts à vivre la laïcité tandis qu'eux vont avoir leurs intégristes.* ». Et ils se situent comme étant les interlocuteurs souhaitables de la France.

– **Q.** : Dans le Colloque, il y a la version théologique et la version pastorale. La difficulté, c'est la jonction entre les deux. Quel pont pouvez-vous faire entre les deux perspectives ?

– **R.** : C'est une question difficile. Au niveau des textes, nous sommes contents des résultats du dialogue. Mais ensuite je me dis : « Comment vont réagir les chrétiens ou les musulmans qui nous liront ? ». J'en vois déjà qui vont dire : « Qu'est-ce qui vous arrive ? Vous n'êtes plus chrétiens ? ». Je n'ai pas de réponse à votre question. Je suis comme vous : il faudra que l'on travaille, mais qui va nous aider à travailler ? Le nouveau catéchisme des adultes n'a qu'une page sur ces questions. C'est dommage.

– **Q.** : A propos de conversion à l'islam ou de l'islam, pourriez-vous préciser un peu le profil des chrétiens ou des musulmans qui changent de religion ?

– **R.** : En général ce sont des intellectuels qui se font musulmans. Certains se convertissent aussi pour le mariage avec une musulmane. Les musulmans qui deviennent chrétiens sont parfois des jeunes venus de la JOC ou encore des Maghrébins arrivés en France qui disent : « Vous savez, je suis chrétien depuis longtemps. J'allais à l'école des Sœurs. J'étais apprenti chez les Pères, et depuis ce temps-là je suis chrétien ». Mais ils n'étaient pas baptisés, et ils ne l'ont jamais dit à personne. Ce sont plutôt des gens des classes moyennes.

# DIALOGUE ENTRE CHRÉTIENS ET BOUDDHISTES EN THAÏLANDE

## *DIFFICULTÉS ET PISTES DE RÉFLEXION*

*par Robert Costet*

*Prêtre des Missions Etrangères de Paris, Robert Costet est missionnaire en Thaïlande depuis trente-sept ans. Il s'est particulièrement intéressé aux difficultés de la rencontre entre bouddhistes et chrétiens depuis que l'Évangile a été annoncé aux Thaïs. Sa réflexion attire l'attention sur la nécessité de tenir compte du langage, du sens des termes et de la vision des réalités humaines et divines selon les diverses traditions religieuses. A ce prix, l'enrichissement mutuel est possible.*

---

On m'a demandé d'apporter mon témoignage sur les « joies et les difficultés de la communication avec les maîtres du bouddhisme ». Je préfère parler plus modestement d'un « essai de dialogue entre chrétiens et bouddhistes » en faisant état des **difficultés**, signalant quelques  **pistes**  de réflexion et la possibilité d'un **enrichissement** mutuel.

Je crois devoir dire d'abord que, dans leur ensemble, les bouddhistes ne sont pas prêts au dialogue. Ils ne voient pas ce que le dialogue pourrait leur apporter. Peut-être aussi que les souvenirs du passé où les missionnaires catholiques se sont souvent montrés agressifs, ne sont pas encore effacés. D'aucuns soupçonnent également que le dialogue est une nouvelle tactique de l'Église pour les gagner à sa cause. La première difficulté du dialogue est donc d'ordre psychologique.

Mais les difficultés les plus insurmontables pour se comprendre ont trait, je pense, à *une façon différente de considérer les réalités terrestres, humaines et divines*. Je voudrais en signaler **trois** à titre d'exemples.

## 1. le langage religieux

Les Occidentaux se demandent parfois **si le bouddhisme est une religion**. Les bouddhistes s'intéressent assez peu à ces questions de mots, questions théoriques, peu utiles à leur sens. Ce qui les préoccupe davantage c'est d'aider les gens, dans la pratique, à se libérer. Pour eux, la religion c'est l'enseignement du Bouddha. Ils concèdent que le christianisme est aussi une religion, mais à un sens différent, comprenant des vérités à croire, une liturgie, des activités religieuses contrôlées par des organismes religieux.

Nous voyons la difficulté: christianisme et bouddhisme ont *des objectifs différents et des préoccupations différentes*. Pour employer une classification chère aux Indiens, nous pouvons dire que:

– *le christianisme* est une religion de dévotion (bhakti), de foi, d'amour envers Dieu, considéré comme Vérité Ultime, avec qui les fidèles ont des relations sur un mode personnel;

– *le bouddhisme*, par contre est une religion de sagesse (panna). La Loi (dhamma) est la Vérité Ultime. Le bouddhisme veut être une voie, un sentier (magga). Il comporte une pratique pour atteindre la pureté du cœur. Cela implique le rejet des souillures, des passions et une vision claire des caractéristiques de la vie. Par l'application de son attention le bouddhiste considère son corps, ses paroles et son esprit pour y découvrir la Loi (dhamma) ou Loi de Nature qui est la vérité de toutes choses (c'est l'impermanence de toutes choses et la loi de conditionnement de toutes choses). Alors il soumet sa vie à cette Loi de Nature ainsi découverte. C'est pourquoi le bouddhiste ne cherche rien, ni personne, ni divinité qui serait au-delà de cette Loi de Nature.

Ici certains ont posé une question: **le Dieu des chrétiens correspond-il au dhamma des bouddhistes?** Au XVII<sup>e</sup> siècle déjà un moine faisait remarquer à Mgr Laneau, premier vicaire apostolique de Siam, qu'au fond, ce que les bouddhistes appellent dhamma (la Loi) c'est ce que les chrétiens appellent Dieu. C'est encore ce qu'affirme aujourd'hui Bouddhadasa en Thaïlande. Ce dernier dit volontiers aux chrétiens qui lui rendent visite, je l'ai entendu de sa bouche, que bouddhistes et chrétiens sont au fond très proches: ce qui nous sépare est une question de langage. Il explique la Bible dans un sens bouddhiste. C'est également la pensée d'autres moines que j'ai eu l'occasion de rencontrer.

Pouvons-nous parler ainsi? Je ne le pense pas. On ne peut pas comparer le dhamma des bouddhistes au Dieu des chrétiens pour conclure que c'est

la même chose. Ce serait effacer ce qui fait la spécificité de chacune des deux religions, même si, sous certains aspects, il y aurait des rapprochements intéressants à faire.

La première difficulté que les bouddhistes rencontrent dans la compréhension des chrétiens vient du fait que les chrétiens ont *des relations de type personnel avec Dieu*. Ils parlent des Trois Personnes de la Trinité. La notion de personne au sens occidental et chrétien est ignoré du bouddhisme. Quand les bouddhistes entendent les chrétiens dire que Dieu est une Personne, qu'Il nous écoute, nous parle, qu'Il est vivant, qu'Il a créé, et qu'Il a parfois manifesté sa colère, tout de suite ils classent le christianisme sous la rubrique « animisme », religion inférieure.

En fait **le problème du langage** est d'une extrême importance, et l'un des principaux obstacles à notre compréhension mutuelle. Mais derrière ce problème de mots, il y a un problème de concepts, une façon différente d'appréhender la réalité. On pourrait citer beaucoup d'exemples de termes qui entraînent la confusion chez les bouddhistes... Tant que ces termes sont employés dans la communauté chrétienne, cela ne pose pas de graves problèmes parce qu'ils ont été expliqués en cours de catéchèse. Mais le problème se pose quand un bouddhiste veut s'informer sur le christianisme. Pour pouvoir bien comprendre le christianisme, il doit l'étudier dans une langue européenne. Ce fut le cas de Bouddhadasa qui a lu beaucoup d'ouvrages anglais et a eu des contacts avec des pasteurs protestants et avec le P. Lulliana, un prêtre Salésien. J'ai donc voulu signaler *la difficulté de n'avoir pas un langage religieux avec un sens commun* pour se comprendre.

Avant de conclure cette première partie, je voudrais signaler un point sur la méthode de formation religieuse des bouddhistes qui devrait davantage attirer l'attention des chrétiens. Les bouddhistes ne séparent jamais l'étude (pariyatti) de la pratique religieuse (patipatti). Ils attachent une grande importance à **l'expérience**. Il faut expérimenter, voir par soi-même la vérité que l'on étudie pour en avoir une certitude personnelle. Dans l'enseignement du catéchisme, jusqu'à une date récente, on faisait surtout appel à la mémoire du catéchumène. On estimait facilement que quelqu'un pouvait être baptisé s'il savait son catéchisme et pouvait réciter ses prières, sans tellement se préoccuper d'un approfondissement sérieux de sa foi.

## 2. rôles respectifs de Jésus et de Bouddha

Les bouddhistes, dans leur enseignement, se réfèrent toujours à la vie et à l'enseignement de Bouddha, comme nous chrétiens nous nous référons à la vie et à l'enseignement de Jésus Christ. Comme nous ils célèbrent les grands moments de la vie de Bouddha : naissance, illumination, première prédication et entrée dans le « Nibbana » (Extinction). Le « tipitaka », livre sacré des bouddhistes, contient les Paroles du Bouddha, comme les Evangiles contiennent les Paroles de Jésus Christ.

Mais il y a *une distance très grande entre bouddhistes et chrétiens*. Alors que nous avons la certitude que le Christ des Evangiles est ressuscité et vit avec nous et en nous, pour les bouddhistes, Bouddha est définitivement entré dans le « nibbana », s'est éteint et ne renaîtra jamais plus. Il a définitivement échappé au tourbillon des morts et renaissances. Il est donc inutile de le chercher quelque part, de l'imaginer encore vivant, encore moins de lui demander du secours. Mais les bouddhistes font mémoire de Bouddha, c'est-à-dire se rappellent son exemple et son enseignement. Ils font également mémoire du « dhamma » (la Loi) et du « sangha » (la communauté des moines). Ce sont les trois absolus, les trois piliers du bouddhisme. La profession de foi ou l'engagement de celui qui reçoit l'ordination religieuse consiste à prendre refuge (sarana) en Bouddha, en « dhamma » et en « sangha », à l'exclusion de tout autre. C'est la raison pour laquelle, à mon avis, un chrétien peut difficilement devenir moine bouddhiste sans renier son appartenance au Christ. Les moines par contre reçoivent facilement des chrétiens dans leurs monastères pour une expérience de la méditation bouddhique, sans leur demander de renoncer à leur foi.

Dans le bouddhisme chacun est donc laissé à lui-même pour atteindre sa libération. Bouddha ni personne ne peuvent l'aider. On peut seulement lui montrer de bons exemples, lui donner de bons conseils. Mais chacun fait *son salut par soi-même*. Certains bouddhistes, Bouddhadasa dans sa jeunesse par exemple, se sont moqué des chrétiens qui sont esclaves de leur Dieu, tandis que les bouddhistes sont des hommes libres faisant leur salut par eux-mêmes, sans s'avilir à quémander des secours à un autre. Il va sans dire que le salut du chrétien ne s'obtient pas sans sa participation active. Mais la façon de parler des chrétiens a pu donner aux bouddhistes une fausse compréhension du dogme de la Rédemption.

Bouddha s'est éteint, avons-nous dit. Il ne reviendra jamais plus à la vie. Ce qui est impensable pour un bouddhiste, c'est notre affirmation de la *résur-*

*rection du Christ*, et de l'assurance de notre résurrection à la suite de celle du Christ pour une vie éternelle en Dieu sans nouvelle mort. Sur ce point le Christ et Bouddha n'ont guère de points communs. Certes tous les deux sont appelés fondateurs de religion, mais tandis que Bouddha a acquis l'illumination par lui-même et qu'il n'y avait rien avant lui, Jésus est venu dans le cadre de la religion d'Israël, pour conduire à sa perfection l'enseignement de Dieu transmis par les prophètes de l'Ancien Testament. *La mort* de Bouddha dans la sérénité diffère beaucoup de la mort du Christ crucifié entre deux bandits. Cette mort ignominieuse pour la Rédemption des hommes heurte la sensibilité bouddhiste. Le Christ crucifié tel que le représentent les orthodoxes – des Orientaux –, où la croix est comme un trône, correspondrait mieux à la sensibilité orientale.

En Thaïlande les réunions officielles commencent toujours par l'offrande de bâtonnets d'encens à la statue de Bouddha mise sur un autel à la place d'honneur. Quand il y a une participation assez grande de chrétiens à ces réunions, on place côte à côte la statue de Bouddha et un crucifix. Cela frappe beaucoup de voir ainsi un crucifié et un sage drapé dans sa dignité sereine. Mais il faut dire que les bouddhistes ne se permettent pas de plaisanteries ou d'attitudes irrespectueuses envers les lieux et objets de cultes chrétiens. Ils ont du respect pour tout ce qui est sacré dans toutes les religions.

### 3. la conception du péché et des mérites

La question des actes karmiques et de leurs fruits fait partie, avec l'illumination de Bouddha, des dogmes fondamentaux du bouddhisme. **L'acte karmique** est l'acte d'une personne consciente. Il doit produire un *fruit ou un résultat* selon la nature de l'acte. Le fruit de l'acte karmique est *la rétribution*. Ce fruit est produit automatiquement selon l'adage qu'on entend tous les jours : fais du bien et tu récolteras du bien ; fais du mal et tu recueilleras du mal. A faire du bien on recueille un fruit bon, désirable, qui rend heureux (*sukha*). A faire du mal on recueille un fruit mauvais, indésirable, qui occasionne de la souffrance (*dukha*).

Ce qui est essentiel dans l'acte karmique c'est *la volition* qui est souvent influencée par des causes qui peuvent être des causes mauvaises, des passions, ou des causes bonnes. Tout cela veut dire que nous sommes responsables de nos actes et que la rétribution est automatique et juste. Il n'y a pas besoin d'un juge qui prononce une sentence. Théoriquement, il semblerait qu'il n'y a que deux sortes d'actes karmiques : les actes bons (actes méri-

toires), les actes mauvais (actions peccamineuses). En fait les maîtres du bouddhisme parlent de trois sortes d'actes karmiques que, pour les gens simples, ils ont appelés : noirs, blancs et ni noirs ni blancs.

a) *Les actes karmiques noirs* sont les actes du corps, les paroles, les actes de l'esprit, dans lesquels la volition se laisse influencer par les passions grossières, comprenant de fortes avidités, un fort attachement à son « moi », en opposition aux cinq préceptes de la moralité. C'est l'action peccamineuse, le péché.

b) *Les actes karmiques blancs* sont les actes du corps, les paroles, les actes de l'esprit, avec une volition qui s'efforce d'éviter les actions mauvaises graves par crainte de subir des souffrances graves comme fruit de notre acte, dans ce monde ou dans une vie à venir, par exemple renaître dans un monde inférieur (un chrétien dirait par crainte d'aller en enfer ou au purgatoire). Les gens s'efforcent de faire des actions méritoires, des actes karmiquement bons pour en recevoir des fruits désirables dans cette vie ou dans l'autre, par exemple aller renaître dans quelque monde d'existence heureuse où il y aura plus de bonheur que dans ce monde. (Les chrétiens diraient : aller au ciel.) Ce sont de bonnes actions, méritoires, mais on recherche encore son utilité personnelle. On reste encore dans le tourbillon des morts et des renaissances dans le monde.

c) Il faut enfin parler des *actes karmiques ni blancs, ni noirs* : c'est le summum de l'acte karmique. C'est l'acte méritoire au plus haut degré, dépassant l'acte karmique blanc. Ce genre d'acte est motivé par une volition purifiée de tout égoïsme. C'est l'acte karmique du salut dans un esprit vidé de soi (sunnata, kénosis). Le terme employé ici est « lokutara » : supra-mondain. Cela signifie qu'il dépasse le mondain. C'est de l'ordre de l'Ultime, qui échappe à la seule recherche de l'utilité dans ce monde ou dans l'autre. Cet acte karmique au degré supérieur est le vrai acte karmique de Bouddha : il est appelé sentier supra-mondain et produit un fruit supra-mondain qui est l'extinction. C'est l'étape ultime qui est le fruit ultime de la Loi. Sur ce point nous nous rapprochons de l'enseignement de saint Jean de la Croix et des mystiques chrétiens.

Ces quelques points laissent entrevoir combien au niveau doctrinal paraissent grandes les distances entre le bouddhisme et le christianisme, mais au plan de la vie quotidienne combien peuvent être proches des bouddhistes et des chrétiens ordinaires. Par ailleurs l'analyse du cœur de l'homme telle que Bouddha l'a faite est très décapante et pourrait aider beaucoup de chrétiens à la purification de leurs motivations.

## **influence indirecte du christianisme sur le bouddhisme en Thaïlande**

J'ai dit que les bouddhistes de Thaïlande ne sont pas prêts au dialogue. Cependant depuis une centaine d'années le christianisme a eu une influence indirecte sur l'évolution du bouddhisme. Par exemple la réforme de la secte des Thammayout en 1843, par le prince Mongkout, futur roi Rama IV, est due aux critiques de Mgr Pallegoix et des ministres protestants contre les légendes qui avaient envahi l'enseignement de la doctrine bouddhique.

Par ailleurs nous savons que les moines récitent l'office matin et soir en pali. Au moment de la réforme liturgique après Vatican II où l'on a eu la possibilité d'utiliser les langues vernaculaires dans la messe et l'office, Bouddhadasa doubla l'office en pali par une traduction en thaï, et ce mode de récitation de l'office se répand dans les monastères. Actuellement dans presque toute la Thaïlande il y a des écoles du dimanche qui réunissent les jeunes gens pour l'enseignement du bouddhisme comme les catéchismes chez nous.

De façon générale on constate *un réveil et un progrès du bouddhisme* en Thaïlande qui sont dus à une émulation avec le christianisme dont on craint la trop grande influence sur la population. Depuis toujours le bouddhisme est religion d'Etat. C'est le ciment qui unit les Thaïs et une composante essentielle de la culture thaïe. Un Thaï doit être bouddhiste; et jusqu'à une date récente, un Thaï qui abandonnait le bouddhisme était considéré comme un traître à son pays. Vous pouvez imaginer par là le problème des missionnaires catholiques d'autrefois.

### **deux remarques finales**

Pour terminer, je voudrais ajouter deux remarques qui seront autant de questions posées aux théologiens.

a) Au sujet de *l'enrichissement* que les chrétiens vivant en milieu bouddhiste, et l'Eglise en général, pourraient retirer du dialogue avec les bouddhistes: non seulement cette présence bouddhiste devrait aider les chrétiens à modifier certains comportements, mais elle devrait surtout les inciter à modifier leur propre vision du message chrétien et la manière de l'exprimer. Par exemple comment dire Dieu et le Christ en termes compréhensibles? Comment parler des sacrements et de la vie spirituelle en termes qui correspondent à une certaine expérience religieuse asiatique? Je pense que certains aspects du message chrétien, moins mis en valeur par la théologie occidentale,

seraient davantage mis en lumière par la sensibilité orientale. A ce moment-là le dialogue Est-Ouest serait un enrichissement mutuel. Mais je crois qu'il faudra attendre encore longtemps pour voir ce rêve réalisé!

b) Ma deuxième question est d'ordre plus pratique et surtout plus actuel: je veux parler des **chrétiens d'Occident** qui vont dans les centres monastiques de Thaïlande ou même de France pour chercher quelque chose qu'ils n'ont pas trouvé dans les assemblées chrétiennes. Cela concerne surtout la vie spirituelle: recherche de méthode spirituelle, de maître ou de guide spirituel pour voir plus clair et mettre un peu d'ordre dans leur «monde intérieur», recherche d'une sorte de traitement psychosomatique – corporel, mental, et spirituel –, ou un traitement global de leur être spirituel – pacification avec eux-mêmes et en même temps avec l'humanité, à commencer par ceux qui sont proches –. La plupart de ces chrétiens n'ont qu'une connaissance superficielle de leur religion. Quelques-uns sortent déçus de cette expérience. Le P. Pezet qui a souvent rencontré de ces Européens en recherche a fait lire saint Jean de la Croix à des moines: ce fut une découverte pour eux. Le P. Pasek pendant son séjour de deux ans auprès de Bouddhadasa a accompli un véritable ministère d'accompagnement auprès de quelques-uns. On peut parfois retrouver une foi chrétienne chancelante dans un monastère bouddhique, encore faut-il rencontrer une personne de bon conseil.

Par contre, certains anciens chrétiens ont trouvé dans le bouddhisme ce qui les satisfait pleinement et répond entièrement à tous leurs problèmes. Ils sont heureux dans le bouddhisme et n'ont aucunement l'intention de réintégrer le christianisme. Qu'il y ait une présence et une action de Dieu dans le bouddhisme, on le conçoit assez facilement. Mais comment expliquer que ces gens n'aient pas découvert le Christ dans le christianisme et découvrent la paix du cœur et le bonheur, qui sont aussi grâce de Dieu, dans le bouddhisme? Cela me semble plus mystérieux.

*Robert Costet, m.e.p.*

*P.O. Box 5  
Ubon – Rathchathani – 34000 Thaïlande*

# PANORAMA DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET QUESTIONS THÉOLOGIQUES

par Michaël Fitzgerald

*Missionnaire d'Afrique (Père Blanc), Michaël Fitzgerald a longtemps étudié l'arabe et l'islam à Londres et à Rome. Il a travaillé en Ouganda et au Soudan. Depuis 1987 il est secrétaire du Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux (élevé à l'épiscopat le 17.12.1991). En quelques pages il réussit à faire le point sur le dialogue entre le christianisme et les principales religions du monde, signalant pour chacune d'entre elles quelques problèmes théologiques fondamentaux.*

---

«*Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise*» (RM 55).

Comment se présente ce dialogue avec les diverses religions et quelles sont les questions théologiques qui se posent ? Les diverses religions situées dans leur contexte n'entraînent-elles pas une diversité d'approche ? Nous aborderons successivement diverses religions.

## I. LE DIALOGUE AVEC LES RELIGIONS TRADITIONNELLES

En parlant de religion traditionnelle des questions surgissent immédiatement. Question de *terminologie* d'abord. Faut-il parler au singulier ou au pluriel ? En ce qui concerne l'Afrique les experts semblent divisés : les anglophones penchent pour le singulier, en raison des éléments communs ; les francophones préfèrent le pluriel à cause des variantes d'ethnie à ethnie. Ici j'utiliserai le pluriel. Il faut d'ailleurs élargir les horizons en dehors de l'Afrique. Les religions traditionnelles existent aussi en Asie, en Amérique et en Australie, mais elles seront appelées plus souvent religions « tribales » ou « ethniques ».

Un élément commun à toutes ces manifestations religieuses, à part l'oralité des traditions, est l'absence de structures supra-ethniques. Ces formes de

religion sont pratiquées surtout à l'échelle familiale, locale. Elles contribuent à la cohésion de la famille, du groupe social. Elles n'ont pas d'intérêt à se répandre. Il ne peut donc y avoir une diffusion plus large. Par conséquent, devant les mutations de la société et l'explosion des communications, les religions traditionnelles ont tendance à se laisser absorber par d'autres religions « mondiales » et à disparaître<sup>1</sup>.

Mais alors une question se pose aussi à propos du dialogue. Le dialogue avec les religions traditionnelles est-il possible ? Qu'entend-on par dialogue ici ?

Disons que le dialogue interreligieux selon l'acception commune, c'est-à-dire un dialogue entre croyants de religions différentes, est possible mais qu'il est difficile. Il y aura « dialogue de vie » là où des chrétiens vivent en minorité dans des villages où domine la religion traditionnelle, mais il n'y aura peut-être pas beaucoup d'échanges sur le plan religieux. Sera-t-il possible d'entrer en contact avec des chefs religieux, des prêtres, des devins ? Cela s'est vu à Assise en 1986, mais ce n'était pas, semble-t-il, sans une certaine hésitation. Reconnaître ces personnes comme interlocutrices, comme partenaires, n'est-ce pas en quelque sorte leur donner davantage d'importance ? Pourquoi dialoguer avec ces formes de religion, semble-t-on dire, si elles sont en voie de disparition ? Cependant tout récemment, lors d'une réunion au Nigeria, on a souligné l'importance d'un dialogue direct avec ceux qui suivent les religions traditionnelles. Au Nigeria, de fait, on a vu plusieurs intellectuels, y compris le lauréat du Prix Nobel pour la littérature, Wole Soyinka, se rallier aux religions traditionnelles.

La question est posée ici dans le contexte de la religion traditionnelle mais elle se pose dans tout dialogue. Puis-je prendre au sérieux le partenaire ? La foi en Jésus Christ, et dans le Dieu de Jésus Christ, ne devrait-elle pas mettre en question toutes les autres religions ? Quelle consistance ont ces religions dont les dieux, selon la Bible, sont du néant ? La question formulée ainsi en termes bibliques exigerait un examen attentif des données de la Bible<sup>2</sup>.

« Avec les personnes qui adhèrent à la religion traditionnelle et qui ne désirent pas encore devenir chrétiennes, le dialogue doit être compris dans le sens ordinaire de rencontre, de compréhension mutuelle, de respect, de recherche mutuelle de la volonté de Dieu » (Cardinal Arinze)<sup>3</sup>. Nous voyons ici, comme nous pouvons le constater ailleurs, que le dialogue interreligieux « n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt » (RM 56) ; il n'est pas à mettre au niveau des moyens de l'annonce. Cependant le dialogue n'est

pas statique; il est un mouvement vers la découverte de la volonté de Dieu; il est un dialogue du salut.

Et la lettre du Cardinal Arinze poursuit: « *Avec ceux qui désirent devenir chrétiens et avec les chrétiens convertis de la religion traditionnelle, le dialogue doit être compris dans le sens plus large d'une approche pastorale de la religion traditionnelle, en vue de présenter l'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ de manière plus appropriée, afin que l'Église prenne des racines plus profondes en terre africaine*<sup>4</sup> ». Dialogue ici s'identifie à inculturation de l'Évangile. C'est toute la question de la relation entre *culture* et *Évangile*, question qui déborde de loin l'Afrique, comme on a pu le voir à la récente Assemblée générale du Conseil Œcuménique des Églises. C'est peut-être une « boîte de Pandore ». Vous me permettrez, j'espère, de la laisser fermée.

## II. LE DIALOGUE AVEC L'HINDOUISME

Tout comme il y a de multiples formes de la religion traditionnelle, ainsi en est-il de l'hindouisme. « *Au dire même des hindous, l'hindouisme est davantage une ligue ou un faisceau de religions qu'une religion proprement dite* »<sup>5</sup>. On pourrait dire qu'il y a une multiplicité de voies, mais qui mènent toutes à l'Un.

Ici surgit alors encore une fois la question: *avec qui dialoguer? Avec des individus? Avec des sannyâsin, des gurus? Avec des croyants « ordinaires » qui fréquentent les temples, des Vishnouistes, des dévots du Seigneur Rama ou de la déesse Kali? Avec des professeurs de la philosophie indienne? Avec*

1/ Faut-il faire une exception pour le Shintoïsme, qui subsiste avec le Bouddhisme? Exception seulement apparente peut-être, dans la mesure où le Japon résiste aux mutations, et laisse au Shintoïsme sa fonction d'élément intégrant de la nation.

2/ Le P. Beauchamp montre que les relations d'Israël avec les autres religions de son temps, avec les religions cananéennes par exemple, ne sont pas aussi simples qu'elles ne le paraissent. « L'image d'Israël, mais surtout de Jérusalem ou de Sion, comme fiancée ou épouse de YHWH, est portée par un courant important à travers toute la Bible. La relation n'est pas simplement duelle: la terre d'Israël, souvent dans les mêmes textes, joue le même rôle que le peuple. Terre ou épouse, la fécondité est comprise

dans la relation: Jérusalem (ou Israël) engendre. Ceci empêche d'isoler Israël parmi les religions, comme on le fait souvent, dans la bonne intention de maintenir sa spécificité. Le triangle "un être divin, son épouse féconde, leur terre féconde" est commun à Israël et à son entourage cananéen » (P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990, p. 187).

3/ Cardinal Francis ARINZE, Lettre aux Présidents des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar, 25 mars 1988, cf. *Bulletin* 68 (1988), p. 109.

4/ *Ibid.*

5/ Michel DELAHOUTRE, art. Hindouisme, dans P. Poupard (éd.), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984, p. 705.

des mouvements, tels la Ramakrishna Mission, ou la Divine Life Society? Il n'y a pas en hindouisme d'autorité constituée avec qui entrer en contact. L'autorité est davantage une qualité individuelle, quelque chose qui est reconnue en raison de la sainteté ou de la science de la personne. Soit dit en passant : insister toujours sur les relations entre autorités donne une fausse vision du dialogue interreligieux. L'objection est souvent entendue, à propos des musulmans par exemple, « *A quoi bon dialoguer avec un tel, il n'est pas représentatif, il n'a pas d'autorité* », comme si la voie hiérarchique était la seule autorisée.

Mais revenons au dialogue avec les hindous. *Est-ce qu'ils veulent, eux, dialoguer?* La réponse doit être oui et non. Oui, car il existe en Inde des centres pour le dialogue. Ce sont des centres chrétiens, mais les hindous participent aux programmes. En dehors de l'Inde aussi, là où il y a des communautés hindoues, il y a souvent une participation à des activités interreligieuses. Un bon exemple, mais non le seul, serait la MCCBCHS (le Malaysian Consultative Council of Bouddhists, Christians, Hindus and Sikhs). D'un autre côté, si l'on considère le nombre des personnes qui viennent à Rome pour une audience avec le Saint Père, ou pour rendre visite à notre Conseil, il y a parmi eux très peu d'hindous. Je crois aussi qu'il y a peu d'initiatives de leur part en faveur du dialogue.

Cela pourrait s'expliquer, en Inde du moins, par leur *position de force*. L'hindouisme est dominant ; la nécessité de dialoguer n'est donc pas sentie. Cela soulève une grave question, qui s'adresse non seulement aux hindous de l'Inde, mais à toutes les majorités religieuses, aux catholiques des Philippines, aux bouddhistes de la Thaïlande, aux musulmans d'Egypte. Faut-il dialoguer seulement lorsqu'on est en situation minoritaire? Le dialogue est-il réduit à une question de tactique? Je crois qu'il y a là un vrai problème théologique qui touche à la nature même du dialogue interreligieux.

Il pourrait y avoir une autre raison, plus profonde, au manque d'enthousiasme des hindous pour le dialogue. Qui dit dialogue dit acceptation de l'autre en tant qu'autre, en tant que différent, sans volonté de récupération. L'hindouisme, de par sa vision de l'Un et du multiple, a tendance à *résorber les différences*. Vision de tolérance – toutes les voies sont reconnues – jusqu'à l'extrême... intolérance! Ce qui est rejeté, ridiculisé comme primitif, est la prétention d'une religion à un statut spécial, à une révélation définitive, à accorder une valeur particulière à des événements dans l'histoire.

Ceci m'amène à mentionner *quelques problèmes* dans les relations entre chrétiens et hindous, surtout en Inde. Les hindous qui sont les plus proches des chrétiens, ceux qui participent aux rencontres interreligieuses, qui fréquentent les ashrams chrétiens, seront perplexes, offensés même, devant « *l'exclusivisme* » de ces derniers. Pourquoi ne peuvent-ils participer pleinement aux rites chrétiens, recevoir la communion, puisqu'ils croient que Jésus est Dieu et qu'il se donne en nourriture? Problème non seulement canonique mais théologique, celui du sens de l'Eglise, et du sens des sacrements dans l'Eglise. Mais problème « dialogal » aussi – comment faire comprendre l'exclusion sans rompre l'amitié? Et au-delà de ces cas, peut-être extrêmes, il y a toute la question de la prière ensemble – sous quelles formes, avec quelles formules – et de la participation au culte. Chez ceux qui se rencontrent en profondeur, le désir de prier ensemble est normal, dans la dynamique des choses. La Journée de Prière pour la Paix à Assise en était une expression solennelle, bien qu'encore partielle. Mais elle est loin d'être l'unique. Quelle direction faut-il donner, quelles directives peut-on donner en ce domaine? Mais il y a d'autres questions théologiques liées à la nature du christianisme, à la foi en Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, et au scandale de la Croix.

Une dernière observation va dans deux directions opposées. Puisque l'hindouisme accorde peu de valeur à l'histoire et aux réalités terrestres, il est important que les chrétiens, dans le dialogue comme dans la vie chrétienne, témoignent de *l'importance de ces réalités*. Nous prions que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel. L'action en faveur de la justice, de l'harmonie et de la paix est en vue du Royaume. Ce Royaume, certes, n'est pas à confondre avec ce pauvre monde et ses habitants, mais il n'a pas non plus à en être détaché et conçu comme une réalité purement spirituelle<sup>6</sup>. D'autre part, puisque le christianisme est souvent considéré comme une religion d'action, presque une entreprise d'action sociale, il est extrêmement important que *l'aspect contemplatif* de la vie chrétienne soit développé. D'où le rôle capital des ashrams. D'où aussi l'importance de cette forme de dialogue qu'est l'échange spirituel.

6/ Sur cet aspect, voir *Dialogue et Annonce*, n° 79-80.

7/ Sur les origines de ces échanges voir Simon TONINI, *Intermonastic Dialogue: Beginning and development*, in *Bulletin* 67 (1988), pp. 9-17. Des rapports des différentes étapes sont donnés dans le *Bulletin* n° 55 (1984), pp. 93-96; n° 67 (1988),

pp. 30-36; n° 75 (1990), pp. 258-269. Pour un récit plus long sur l'expérience des moines catholiques au Japon, voir Benoît BILLOT, *Voyages dans les monastères zen*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987.

8/ Voir sur ce point les réflexions de Dennis GIRA, *Les Religions*, Centurion, Paris, 1991, pp. 63-65.

### III. DIALOGUE AVEC LE BOUDDHISME

Des échanges spirituels se poursuivent depuis quelque temps déjà entre **moines bouddhistes et moines catholiques**. L'Echange Spirituel Est-Ouest, une initiative conjointe entre l'Institut pour la Culture Zen Bouddhiste et le comité Dialogue Interreligieux Monastique (DIM), une instance de la famille monastique bénédictine, a complété sa quatrième étape<sup>7</sup>. Le pendant américain du DIM, the North American Board for East West Dialogue, suit un programme d'hospitalité monastique, surtout en relation avec des moines tibétains.

Dans ces rencontres il y a parfois des échanges sur des textes, mais l'accent est mis davantage sur *l'expérience*: expérimenter pendant un certain temps la vie du monastère de l'autre religion, se laisser questionner par cette expérience, partager alors ces questions au moment du symposium final. Les moines et les moniales sont conduits à constater tout ce qu'il y a de commun dans la vie monastique – office, méditation, silence, travail, frugalité, service des frères – et ceci malgré la différence de religion, et en dépit de rythmes différents (il y a, pour ainsi dire, une plus grande intensité ou concentration dans les monastères zen, du fait que les moines ne vont pas y passer toute leur vie).

*Les divergences* vont apparaître surtout lorsqu'on essaie d'expliquer le pourquoi de cette vie, la motivation profonde et les résultats de ces longues heures passées dans le silence immobile du zazen. Il faut avouer que l'échange verbal est souvent moins riche que la communication non verbale, le vivre côte à côte. Il est difficile, à travers des langues différentes, même avec l'aide d'excellents interprètes, d'arriver à un langage commun. Des questions profondes en sous-tendent d'autres, plus banales. Peut-on dire que l'expérience radicale de la vie monastique est la même, mais que l'explication que l'on en donne diffère en raison des points de référence propres à chaque religion? Ou faut-il admettre que les structures de pensée, le cadre donné d'une religion, déterminent ou du moins influencent l'expérience même?<sup>8</sup> Qu'est-ce qui se passe à la fine pointe de l'âme d'un bouddhiste qui ne voudrait pas nommer Dieu, et d'un chrétien qui croit à la Sainte Trinité? Y a-t-il diverses façons d'atteindre le salut? Y a-t-il différence de salut? La question est posée à la théologie mystique et dogmatique.

Mais sortons des hauts lieux monastiques. Le dialogue entre chrétiens et bouddhistes serait-il réservé aux moines du Mont Hiei ou du Mont Cassin? **Qu'en est-il des laïcs?** Ont-ils une place dans le dialogue? Dans le boud-

dhisme theravada, les laïcs semblent jouer un rôle qu'on pourrait qualifier de secondaire. Les vrais disciples du Bouddha sont les moines qui se donnent entièrement à une vie ascétique. Les laïcs les aident en subvenant à leurs besoins – les moines vivent d'aumônes – et, ce faisant, ils accumulent des mérites. La situation paraît semblable dans le bouddhisme tibétain où les laïcs soutiennent les monastères peuplés de milliers de moines. Dans le bouddhisme mahayana la situation est différente, car ici l'idéal n'est pas d'atteindre le salut individuel mais d'aider les autres à réaliser leur nature de bouddha. C'est peut-être la raison pour laquelle le moine quitte son monastère pour le service dans un temple, un rôle pastoral. Et si les fidèles ne sont pas satisfaits de leurs pasteurs, ils s'organisent. Ainsi est né, par exemple, le mouvement bouddhiste Rissho Kosei-kai, dont le fondateur, Nikkyo Niwano, célèbre cette année son 85<sup>e</sup> anniversaire en passant la main à son fils Nichiko. Ce mouvement, qui donne beaucoup d'importance au partage de la Parole, à la méditation en groupe et à l'application à la vie du Sûtra du Lotus, se sent très proche du Mouvement des Focolari dans l'Eglise catholique. Depuis longtemps ces deux mouvements ont établi des contacts et s'engagent dans un dialogue où beaucoup de place est laissée au témoignage réciproque.

#### IV. L'ORIENT EN OCCIDENT

Il n'est pas nécessaire d'aller au Japon pour rencontrer des bouddhistes, ou en Inde pour trouver des hindous ou des sikhs. Le Service National de la Pastorale des Migrants en France a publié une brochure sur les implantations bouddhistes dans le pays<sup>9</sup>. J'ai déjà mentionné des communautés hindoues de la « diaspora ». Dans ma ville natale, Walsall, en Angleterre, depuis plus de trente ans, vivent un grand nombre de sikhs, et le gurdwara, ou temple, n'est pas très loin de l'église catholique. Avec ces « voisins » les chrétiens doivent entrer en dialogue, peut-être justement en se faisant « voisins » d'eux. Je me réjouis qu'en Grande-Bretagne, par exemple, des représentants de ces communautés entrent dans le réseau des relations interreligieuses (Interfaith Network)<sup>10</sup>.

9/ « Bouddhistes en France », in *Migrations et Pastorale*, supplément au n° 215 (juin 1990).

10/ Le Conseil Œcuménique des Eglises utilise couramment ce terme « voisins » en parlant des membres d'autres religions; voir par exemple le petit livre *My Neighbour's Faith and Mine*, wcc, Genève,

1986, 54 p. Chez les catholiques on parlera davantage des « frères » d'autres religions, par exemple dans le titre de la section sur le dialogue dans *Redemptoris Missio*. Simple question de vocabulaire, ou cela cache-t-il une vision théologique différente?

Mais en parlant de l'Orient en Occident, je pense moins à ces communautés qu'à d'autres présences. Il y a des *écoles de méditation* : méditation transcendantale, différentes formes de yoga, écoles de zen. Parler ainsi en général, en regroupant des choses très différentes, est dangereux. Si je le fais, c'est afin de suggérer précisément qu'un discernement doit s'opérer. Il y a des maîtres de spiritualité orientale qui viennent en Occident, ou qui sont établis en Occident, et qui donnent un enseignement authentique et sérieux, très respectueux de la tradition religieuse des participants. La récente lettre de la Congrégation de la Doctrine de la Foi sur certains aspects de la méditation chrétienne fut certainement une mise en garde, mais n'entendait pas, à mon sens, condamner toute approche occidentale de la spiritualité orientale. Mais cette lettre peut soulever une question à propos de l'attrait de l'Orient. Y a-t-il quelque chose qui manque à la spiritualité chrétienne occidentale? Y a-t-il un manque d'enseignement de la tradition spirituelle de l'Occident? Plus positivement, peut-il y avoir un chemin commun entre la spiritualité chrétienne et d'autres spiritualités? Le dialogue d'échanges spirituels peut-il aider à baliser la route?

Il y a aussi des *mouvements d'origine orientale* qui attirent des occidentaux : ISKCON (Hare, Krishna), Brahma Kumaris, les Sikhs de l'hémisphère occidental, et d'autres. Avec leur discipline, leur sens communautaire, leurs vêtements distinctifs, ces mouvements frappent par leur visibilité. Peut-être faut-il aussi prendre en considération des mouvements « alternatifs », souvent éclectiques ou syncrétistes, et le courant du « New Age ». Quelles relations entretenir avec ces groupes? Est-ce que le dialogue est possible? Nous sommes ici encore une fois devant la question délicate de la reconnaissance implicite par le dialogue, ce qui peut être compris par d'aucuns comme un encouragement. Ne faut-il pas allier charité et prudence, et un sens des responsabilités envers tous les membres de la communauté chrétienne?

## V. DIALOGUE AVEC LES MUSULMANS

Revenons aux religions majeures, et précisément à l'islam. Ici, il faudrait une conférence à part, mais quelques observations devront suffire. Presque un cinquième de la population mondiale appartient à l'islam, avec des communautés un peut partout dans le monde. Phénomène mondial, l'islam, par son aspect massif, fait oublier parfois les **diversités** dans son sein. Diversité proprement religieuse, entre Sunnites et Shi'ites, avec les divers sous-groupes de ces derniers. Diversité culturelle : Turc ou Arabe, Malien ou Malaisien, Afghan ou Américain – il est évident que la façon de compren-

dre et de vivre l'islam sera différente, même s'il y a des constantes. Les rapports de force sont divers : majorités musulmanes et minorités chrétiennes dans les pays arabes ; minorités musulmanes en Thaïlande, aux Philippines, en Inde, en Occident ; insertion dans une idéologie nationaliste, comme par exemple le « pancasila » de l'Indonésie. Toute cette diversité aura son influence sur le dialogue.

Mais la question est souvent posée : le dialogue avec les musulmans **est-il possible** ? A cela je réponds que le dialogue existe, donc il est possible. J'ai indiqué ailleurs ce qui constitue, à mon sens, les bases théoriques de ce dialogue, tant du côté musulman que du côté chrétien<sup>11</sup>. Je dirai très brièvement que l'islam, né dans une situation de pluralisme religieux, est fondamentalement *une religion de témoignage*. Il peut donc être une religion de dialogue. Mais c'est aux musulmans eux-mêmes de développer leur « théologie du dialogue ».

Les exemples de dialogue entre chrétiens et musulmans abondent, et au niveau des diverses formes du dialogue : dialogue de vie, dialogue des œuvres, dialogue des experts et dialogue de l'expérience spirituelle. Notons simplement le travail du Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC)<sup>12</sup>.

Quels sont les **problèmes théologiques** que soulève la rencontre avec les musulmans ? Je suggérerai trois domaines parmi d'autres possibles.

– La rencontre de deux religions à *prétention universelle*. Comment comprendre l'appel à l'islam ? Comment faire comprendre la mission évangélicatrice de l'Eglise et l'annonce de l'Evangile qui fait partie de cette mission ? Peut-on établir une déontologie de la mission qui serait mutuellement acceptable ?

– Toute la problématique de la *relation entre religion et Etat*. L'Etat laïc est-il le seul modèle valable ? Est-il légitime pour une culture de s'identifier à une religion ? Faut-il juger un Etat par sa façon de traiter ses minorités ?

– Le *statut théologique de l'islam*. Peut-on dire que l'islam occupe une place

11/ Cf. M.L. FITZGERALD, Christian-Muslim Dialogue: Foundations and Forms, in *Encounter* 52 (February, 1979).

12/ Cf. leur livre *Ces Ecritures qui nous questionnent*, Centurion, Paris, 1987 ; sur la charte de ce groupe voir *Islamochristiana* 4 (1978), pp. 175-186, et les numéros suivants de cette revue pour des rapports sur les activités du GRIC.

13/ Cf. Norbert LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*, English translation, *The Covenant Never Revoked*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1991. La traduction de ce discours donnée par la *Documentation Catholique* (n° 1798, 21 décembre 1980, p. 1148) ne semble pas exacte.

spéciale à cause de sa proximité avec la tradition judéo-chrétienne ? Que peut-on dire de Muhammad, du Coran ? Est-ce que des clarifications sur ces points aideraient au dialogue ?

## VI. DIALOGUE AVEC LES JUIFS

Mention vient d'être faite de la tradition judéo-chrétienne. Qu'en est-il de la relation entre les deux parties de ce mot composé ? Qu'en est-il des relations entre chrétiens et juifs ?

Dans la déclaration *Nostra Aetate*, et depuis, l'Eglise a fortement souligné l'importance du **patrimoine spirituel commun** aux juifs et aux chrétiens. Cela donne un caractère particulier au dialogue. Deux observations à ce propos. S'il est important que les chrétiens connaissent et reconnaissent les racines juives de leur religion, il ne faut pas réduire le judaïsme à un phénomène vétéro-testamentaire. Il faut respecter le judaïsme tel qu'il s'est *développé*, avec ses traditions, avec son histoire, depuis l'émergence du christianisme. Cette reconnaissance de la place privilégiée du peuple élu dans l'histoire du salut ne veut cependant pas dire approbation totale de tout ce que font certains membres de ce peuple.

Le dialogue entre chrétiens et juifs **se poursuit et s'est intensifié** depuis la deuxième guerre mondiale. Les motivations peuvent en être différentes. Du côté juif les intérêts sont souvent pratiques : combattre l'antisémitisme sous toutes ses formes ; protéger la mémoire de la Shoah (cf. l'affaire du carmel d'Auschwitz) ; obtenir l'instauration de relations diplomatiques avec le Saint Siège. Du côté chrétien on sera poussé par le désir de réparation et de réconciliation. Mais les chrétiens voudraient donner davantage d'attention à des questions théologiques : comment comprendre la typologie de la Bible, livre clos mais en même temps ouvert qui va vers son accomplissement ? Que veut dire en particulier « *l'alliance jamais dénoncée* », selon l'expression de Jean-Paul II à Mayence en 1980<sup>13</sup>, et quelles en sont les conséquences pour le lien établi entre le peuple et la terre ?

Par rapport à cette dernière question, qui est habilité à parler ? Les habitants de la terre ont-ils leur mot à dire ? Ont-ils le droit d'être soutenus par leurs frères dispersés à travers le monde ? Le dialogue entre juifs, chrétiens et musulmans existe, la « Fraternité d'Abraham » en témoigne, mais il a besoin d'être renforcé. Dialogue difficile, où des questions religieuses et politiques s'enchevêtrent. Mais *dialogue nécessaire*, comme l'ont souligné les

patriarches et évêques convoqués par le Saint-Père en mars dernier. « *Nous nous engageons, ont-ils déclaré, à assurer nos frères juifs et musulmans que nous désirons maintenir avec eux un dialogue sincère, profond et constant, qui doit s'enraciner dans la foi au Dieu unique et dans la préoccupation que nous avons en commun des valeurs de la justice et de la promotion de la personne humaine, et qui doit permettre à chaque communauté une authentique liberté de religion, sur la base du respect mutuel et de la réciprocité* »<sup>14</sup>. Le Saint-Père lui-même, dans son discours de clôture de cette réunion à l'audience générale du 6 mars, a réitéré son espoir de se rendre en pèlerin à Jérusalem « *pour y lancer encore, avec les croyants juifs, chrétiens et musulmans, ce message et cette imploration de paix que j'avais déjà adressés à toute la famille humaine le 27 octobre 1986 à Assise* »<sup>15</sup>.

## VII. DIALOGUE MULTILATÉRAL

Ce dialogue, non seulement à deux ou trois voix, mais à multiples voix, n'est pas insolite. Depuis longtemps une association comme la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix réunit des personnes appartenant à toutes les religions majeures. La Journée de Prière pour la Paix à Assise fut une indication de l'importance accordée par le Pape à cette concertation des croyants. Et il est déjà annoncé que le message pour la Journée de la Paix en 1992 sera consacré à ce thème : « *Croyants unis pour construire la paix.* »

Cette union des croyants, *comment la concevoir* ? Une super-religion qui gommerait toutes les différences ? Ne serait-ce pas manquer de respect envers les religions, ce qui saperait le dialogue à la base ? Un parlement mondial des religions, qui pourrait exercer un réel poids dans les affaires du monde ? Mais qui choisirait les représentants, et sur quelles bases ? Ne faudrait-il pas être plus modeste et accepter que l'union des croyants soit imparfaite, un simple marcher ensemble, un pèlerinage commun vers l'avenir que Dieu réserve à toute l'humanité ?

14/ *Rencontre de S.S. le pape Jean-Paul II avec les Patriarches des Eglises orientales et les Evêques des pays impliqués dans la guerre du Golfe*, Città del Vaticano, p. 16

15/ *Ibid.*, p. 12.

16/ Cf. *Bulletin* 64 (1987), p. 64.

17/ *Ibid.*, p. 65.

## CONCLUSION

Arrivé à la fin de ce long périple à travers le monde du dialogue interreligieux, j'aimerais soulever une ultime question. Quelle est la place de l'Eglise dans le dialogue interreligieux ? Les réflexions du paragraphe qui précède ont ouvert des pistes que d'aucuns trouvent dangereuses. La rencontre de prière d'Assise n'a pas suscité que de l'admiration. Comment l'Eglise, demandent certains, peut-elle se mettre au même niveau que les autres religions ?

A mon avis, la clé de la réponse se trouve dans la notion de **sacramentalité**. L'Eglise, « *signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain* » (LG 1), participe à la réalité humaine mais la dépasse. Cette unité du genre humain – unité d'origine, unité de destin, mais aussi unité *in via* – est fondamentale. C'est ce qu'a dit le pape Jean-Paul II dans ses réflexions sur l'événement d'Assise : « *Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante*<sup>16</sup> ». Dans le Dieu Trinitaire l'unité ne détruit pas la diversité. L'Eglise, sacrement de cette unité, joue son rôle en manifestant ce que Dieu fait en elle, en vivant à plein la réalité de l'amour de Dieu, en travaillant de toutes ses forces « *pour que disparaissent entre les hommes les fractures et les divisions qui les éloignent de leur principe et fin et qui les rendent hostiles les uns aux autres* »<sup>17</sup>. Mais l'Eglise est appelée aussi à témoigner de ce que Dieu fait en dehors de ses frontières visibles, et donc à collaborer avec toutes les personnes de bonne volonté. La réalité du sacrement, la *res*, dépasse toujours le sacrement.

Mais nous sommes ici en pleine théologie sacramentaire et ecclésiologique. C'est là que se situe la réflexion théologique suscitée par le dialogue interreligieux.

Michaël L. Fitzgerald, *m.a.*

*Dialogue interreligieux*  
*Via dell'Erba, 1 – 00193 Rome (Italie)*

### Questions à Michaël Fitzgerald

– **Q. :** Les sources patristiques ont un statut évidemment second par rapport à la source biblique, mais je suis porté à croire que les chrétiens de l'Occident pourraient beaucoup recevoir d'un approfondissement de ces sources patristiques, dans la pers-

pective même de réponses à des questions nouvelles. Cette question vous semble-t-elle parfois posée dans l'état actuel du dialogue interreligieux ?

– **R. :** Le document « **Dialogue et Annonce** » a quelques approches relatives à cette question. Il me semble que les Pères de l'Eglise ont une ouverture plus grande vers la philosophie que vers les religions en tant que telles. Mais comme vous le suggérez, nous devons peut-être approfondir davantage l'attitude des Pères à l'égard des religions.

– **Q. :** Par rapport au contexte du dialogue, j'aimerais signaler un aspect particulier : nous ne rencontrons pas les grandes religions dans leur état construit, pleinement élaboré, mais nous les rencontrons à travers des **éléments éclatés**, qui viennent de ces religions. Par exemple, beaucoup de jeunes croient à la réincarnation, sans avoir une idée précise de ce qu'elle représente. Est-ce qu'il ne faudrait pas instruire les jeunes de ces religions de façon suffisamment conséquente pour qu'ils situent au moins quelque peu, par exemple la « réincarnation », dans le contexte originel ?

– **R. :** Le P. Clavier a insisté sur l'identité dans le dialogue. Dans le contexte mentionné, il n'y a pas vraiment d'identité ; il est donc très difficile de dialoguer. Je suis de votre avis : par exemple, il faudrait aujourd'hui ouvrir les jeunes à la connaissance des religions pour mieux comprendre ces « éléments éclatés ».

– **une réflexion :** Je suis très heureux que la seule réponse donnée dans votre conclusion soit **sacramentalité**. Car si nous regardons un peu les diverses religions, elles se situent beaucoup plus sur un fonctionnement symbolique. Islam, hindouisme et bouddhisme sont pleins de symboles, alors que nous semblons rester trop souvent à un niveau très abstrait, conceptuel, rationnel. Si nous-mêmes ne retrouvons pas cette dimension symbolique pour la vivre, pour la comprendre aussi, je crois que nous ne pourrions jamais entrer en dialogue avec les autres, ni même au sein de notre Eglise, et peut-être avec les autres Eglises chrétiennes.

– **une réflexion :** Je suis content qu'on ait parlé des religions traditionnelles, parce que je suis vraiment surpris de voir que, au moment même où elles sont en train de s'éteindre dans leur milieu de naissance, elles se répandent d'une autre façon dans nos sociétés. De même un peu partout nous entendons parler, que ce soit dans des mouvements comme le New Age ou d'autres, de retour aux forces terrestres, de recherche de lieux sacrés, il y a une renaissance du druidisme, un appel au chaman. Il me semble que dans le dialogue interreligieux, il y a là quelque chose qui est en train de surgir dans nos sociétés même, et sur quoi nous n'avons finalement, pour le moment, pas beaucoup de moyens de travail.

– **P.J. Levesque :** Nous avons exclu les religions traditionnelles par respect pour elles. Nous nous sommes dit que si nous abordions aussi ce sujet important en ces trois jours et demi, nous ne pourrions vraiment pas maîtriser le tout. Les religions traditionnelles mériteraient un colloque à part (NDLR : En 1993, *Spiritus* consacra un numéro entier aux Religions Traditionnelles).

## «PRIER ENSEMBLE POUR LA PAIX»

ASSISE 1986 DANS LE CONTEXTE D'AUJOURD'HUI

par Michaël Amaladoss

*Comment comprendre, dans le contexte d'aujourd'hui, la signification prophétique d'Assise 1986? Cette recherche du P. Amaladoss vise à promouvoir «une action commune de toutes les religions». A cette fin, il retient et approfondit deux actions au symbolisme plein de promesse: «prier ensemble», et prier ensemble «pour la paix».*

*Michaël Amaladoss, jésuite indien, est docteur en théologie de l'Institut Catholique de Paris. Après avoir enseigné la théologie à la Faculté S.J. de Delhi, il est maintenant Assistant du P. Kolvenbach, Général de la Compagnie de Jésus, et Conseiller général. Consulteur au Secrétariat pour les non-chrétiens et au Secrétariat pour les non-croyants, il est connu par ses nombreuses publications, surtout dans le domaine du dialogue interreligieux. Il est membre du Conseil de Rédaction de Spiritus.*

---

L'action a toujours un pouvoir symbolique plus grand que les déclarations. Ce qui s'est passé à Assise en octobre 1986 a été plus qu'un événement. C'était la première fois dans l'histoire que tant de leaders religieux se retrouvaient ensemble afin de prier pour la paix. Le rassemblement et la prière étaient deux actions symboliques significatives. A cette époque, elles furent largement appréciées, même si certains parlèrent de syncrétisme. **Quelle signification** peut-on voir dans ces actions, lorsqu'on les regarde cinq ans après?

Je n'ai pas l'intention d'explorer maintenant les implications théologiques de ces actions puisque nous venons de consacrer deux jours à essayer de comprendre la place des autres religions dans le plan de salut de Dieu. Toutefois j'espère pouvoir tenir pour acquis, avant tout, que nous acceptons les religions comme *légitimes*, c'est-à-dire comme médiatisant une relation à Dieu, quelle que soit la manière dont nous pouvons comprendre ensuite

leur relation à l'Église, au Christ et à l'Esprit. En second lieu, je suppose que nous affirmons également cette *unité fondamentale de tous les croyants* que le pape Jean-Paul II qualifiait de « *divine* » et qui constitue l'horizon sur lequel se situe tout dialogue interreligieux. Cette affirmation d'unité n'oublie pas et ne nie pas que, en tant que manifestations historiques et symboliques, et en tant qu'institutions sociales, les religions sont différentes et même sources de division.

Intervenant au bout d'un processus de trois jours de réflexion, je voudrais faire ma lecture des actions symboliques d'Assise 86 d'une façon pratique, c'est-à-dire orientée vers ce que nous pourrions et devrions faire ensemble avec les autres croyants. Je voudrais centrer mes suggestions autour de *deux thèmes*: « **prier ensemble** », et le faire « **pour la paix** ». Je commence par le second thème.

## I. « *POUR LA PAIX* »

### **paix intégrale**

Le monde n'est plus divisé en deux blocs de puissance. Mais **des conflits de toutes sortes**, même violents, sont présents partout. Les différences raciales, ethniques, culturelles, nationales, et même religieuses, fournissent les matériaux pour de tels conflits. Ces différences sont encore accentuées par des causes politiques et économiques. L'éclatement des blocs des superpuissances peut libérer toutes sortes de tensions ethniques et nationales. Au lieu de l'opposition politique et militaire entre l'Est et l'Ouest maintenant défunte, ce sont les disparités économiques entre le Nord riche et le Sud pauvre, ainsi que les relations commerciales injustes et les mouvements d'immigration, qui vont faire émerger de nouvelles sortes de troubles et de conflits. La paix, dans un tel contexte, ne comporte pas seulement l'absence de conflits violents, elle implique la promotion et l'établissement d'autres facteurs tels que la liberté, la fraternité, la tolérance, la justice, l'égalité, etc., qui font de la paix une réalité. Ces facteurs doivent être promus à tous les niveaux, parmi les gens comme parmi les communautés et les États. Tel sera *le but d'une action commune de toutes les religions*.

La clarification d'un tel rôle comporte **deux implications**. Tout d'abord, *le salut* que les religions servent à médiatiser n'est pas seulement un bonheur « de-l'autre-monde ». Tout en supposant un accomplissement transcendant, ce salut implique des efforts pour l'amélioration de la conduite (morale)

et de la vie humaine dans ce monde-ci. La croyance religieuse a des conséquences sur la conduite morale et l'action, à la fois dans la vie personnelle et celle de la communauté. La seconde implication est une conséquence de la première. Les religions ont un rôle non seulement dans la vie privée, mais aussi *dans la vie publique*.

### la religion dans la vie publique

Dans une atmosphère croissante de sécularisation, un tel rôle de la religion dans la vie publique peut n'être pas évident. Un des éléments de la *sécularisation* est la différenciation croissante des institutions sociales qui tendent à devenir autonomes. La religion se distingue de la culture, de l'économie, de la politique et de l'ordre social. Une telle différenciation est un développement positif, spécialement dans un contexte de pluralisme religieux. Malheureusement, une telle autonomie dans une société séculière tend à devenir absolue, conduisant à la *privatisation de la religion*. Les choix économiques sont déterminés par le seul profit ; la politique est gouvernée par les réalités du pouvoir ; l'art est promu pour l'art lui-même ; l'ordre social dépend de la complémentarité des rôles sociaux, et la religion se trouve elle-même reléguée dans la sphère de la moralité privée.

Dans ce contexte, l'intérêt des religions pour la promotion de la paix vient réaffirmer la **pertinence de la religion dans la vie sociale et publique**. Il se peut que des religions différentes comprennent cette pertinence de *manières différentes*. Ce n'est pas le moment d'explorer la conscience qu'ont les différentes religions de leur rapport à la société. Pour clarifier notre pensée, il suffit de comparer l'attitude de l'islam avec celle du christianisme. L'*islam* croit qu'un ordre socio-économique et politique particulier, inspiré de la loi islamique (charia), est un élément de sa tradition religieuse. Le *christianisme* a connu une histoire complexe en ce qui concerne son rapport à l'Etat. Sa prise de conscience actuelle semble être la suivante. Le christianisme a une doctrine sociale, tout en respectant l'autonomie relative de la sphère publique, même si, en bien des cas, il ressent la nécessité de protéger ses intérêts par des contrats particuliers ou d'autres dispositions institutionnelles. Il nous faut également tenir compte des mouvements fondamentalistes qui, dans toutes les religions, cherchent à utiliser le sentiment religieux à des fins politiques.

De telles différences de points de vue posent *problème*, non seulement dans les sociétés pluri-religieuses, mais aussi à l'intérieur de chaque groupe religieux affecté par le processus de sécularisation. Je pense qu'aujourd'hui nous

pouvons prévoir un **pluralisme** au sujet des attitudes concernant le rapport entre religion et vie publique, à la fois à l'intérieur d'une communauté religieuse particulière et à l'intérieur de groupements constitués par une diversité de croyants.

Si les religions veulent agir ensemble pour promouvoir la paix dans le monde, cette diversité d'attitudes sera *un problème* auquel elles auront à faire face pour essayer de le résoudre. Le problème ne sera pas aigu tant que le désir de promouvoir la paix restera un vœu pieux ou un objet de prière. Mais dès que les religions voudront faire quelque chose concrètement, elles devront aborder ce problème, car les religions elles-mêmes sont parfois des causes de division et de conflit.

### **collaboration interreligieuse**

Un tel contexte nous fait voir le dialogue interreligieux dans *une perspective nouvelle*. Habituellement, lorsque nous parlons de dialogue, nous pensons aux discussions ou aux partages sur un thème commun. Le but est de connaître, comprendre et même apprécier l'autre. Occasionnellement, ce peut être un partage d'expériences, ou parfois une prière commune. Mais si la religion n'est pas à considérer pour elle-même, mais plutôt dans la mesure où elle est reliée à la vie et à la société par un apport prophétique pour les transformer, alors le dialogue interreligieux doit aller au-delà d'un partage d'idées et d'expériences jusqu'à une **action commune pour la défense et la promotion de valeurs humaines et spirituelles communes...** Dans une allocution aux autres leaders religieux à Madras (Inde), huit mois avant Assise 86, le pape Jean-Paul II disait : « *En tant que disciples de religions différentes, nous devrions nous unir pour promouvoir et défendre des idéaux communs dans les domaines de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de l'éducation, de la culture, du bien social et de l'ordre civique.* » Le Pape a rappelé de telles perspectives dans ses récentes encycliques sociales, *Sollicitudo rei Socialis* et *Centesimus annus*.

C'est de ce point de vue que nous devrions réfléchir à la responsabilité des croyants qui appartiennent à des religions différentes mais vivent ensemble dans une même société civile. Idéalement parlant, les croyants devraient respecter l'autonomie, dans leur propre sphère, de l'économie, de la politique et de la société, sans toutefois renoncer à y porter un défi prophétique au nom des valeurs humaines et spirituelles. Tandis que chaque croyant est enraciné dans sa propre tradition de foi d'où il tire ses ressources et sa force, il (ou elle) est prêt(e) à collaborer avec les autres croyants pour chercher

**un consensus sur certaines valeurs fondamentales.** Un consensus de ce genre n'épuise pas tout ce qui constitue la foi d'une religion particulière. Mais en même temps, chaque religion, tout en encourageant ses propres disciples à être loyaux à l'égard de leur tradition morale, se défend de l'imposer aux autres par des moyens légaux ou d'autres, tout en se sentant libre de persuader les autres de la justesse (ou du bien-fondé) de ses convictions. Une persuasion de ce type fait également partie du dialogue qui respecte la liberté de chacun.

L'Eglise, dans sa doctrine sociale, utilise souvent les perspectives de la loi naturelle et de la raison pour parler de ce qu'elle considère comme commun à tous. Mais si nous prenons conscience du jeu dialectique entre nature et culture dans la société humaine d'une part, et d'autre part de l'influence mutuelle entre la religion et la culture dans le domaine des valeurs, nous pouvons comprendre l'importance de l'effort, aujourd'hui, pour construire un *consensus autour des problèmes sociaux et moraux*, grâce au dialogue, à la discussion et à la persuasion.

### la religion et l'état

En pratique, le rapport entre la religion et la société ou l'Etat est très complexe et prend **des formes très diverses**. A un extrême, nous avons la laïcité, qui est typique de la *France*. A l'autre extrême, nous trouvons de nombreux *Etats islamiques* qui prétendent suivre la tradition islamique. Entre les deux nous avons de nombreux exemples de pays qui cherchent à tenir compte positivement du pluralisme religieux. Ici, je ne ferai qu'évoquer trois exemples. Les *Etats-Unis* d'Amérique, bien qu'ils s'efforcent de conserver une séparation rigoureuse entre les religions et l'Etat, ont pour fondement une sorte de « religion civile » qui semble être une forme fondamentale de christianisme, mais non liée à une dénomination particulière. Cependant, avec le développement de la sécularisation, cette « religion civile » semble perdre du terrain au profit d'une défense amoralisée de la liberté et des droits individuels, ce qui porte tort à la société en tant que telle. Une « religion civile » qui n'a pas de racines religieuses nettes peut être utilisée pour légitimer toutes sortes d'idéologies, spécialement sous l'égide du nationalisme. *L'Inde* a un ordre civil qui n'est pas relié à une religion mais qui a une attitude positive vis-à-vis de toutes les religions. Toutefois l'Inde a toujours souffert du conflit entre la majorité hindoue qui veut dominer et les minorités, surtout les musulmans, qui sont sur la défensive. L'Inde reste particulièrement marquée par les tensions dues à la partition du pays selon des critères religieux au moment de l'indépendance, même si elle a choisi de demeurer

un Etat séculier. *L'Indonésie* cherche à donner un rôle beaucoup plus positif aux cinq religions officiellement reconnues; elle s'efforce de promouvoir un consensus sur les problèmes. Mais quel que soit le cadre dans lequel est conduit le dialogue interreligieux, il n'est significatif que dans la mesure où il y a possibilité d'un dialogue avec la société civile.

### **découvrir la complémentarité**

Ce qui est important, c'est que les religions ne dépendent pas d'une reconnaissance constitutionnelle ou officielle pour l'accomplissement de leur rôle prophétique dans la société et qu'elles cherchent à l'accomplir en collaboration. Mais cette collaboration ne sera possible que s'il y a compréhension mutuelle et tolérance. L'action en commun peut être précisément le processus par lequel les religions découvrent leur affinité et leur complémentarité. Un groupe d'évêques asiatiques, réunis à Madras en 1983 autour du thème du dialogue interreligieux, déclarait : « *Du moment que les religions, comme l'Eglise, sont au service du monde, le dialogue interreligieux ne peut se limiter à la sphère religieuse mais doit englober toutes les dimensions de la vie: économique, socio-politique, culturelle et religieuse. C'est dans leur engagement en commun pour une vie plus épanouie de la communauté humaine qu'elles découvriront leur complémentarité, ainsi que l'urgence et le bien-fondé du dialogue à tous les niveaux...* »

Voici le dernier point que j'aimerais souligner dans cette section. Chaque religion s'est développée dans une tradition historique particulière. A la lumière de son expérience, elle peut avoir développé *plus particulièrement certaines valeurs* plutôt que d'autres. Parfois, cette particularisation peut être due au contexte social et culturel dans lequel elle a été pratiquée. Dans sa relation à la culture et à la société, la religion joue un double rôle: parfois elle légitime les institutions socio-culturelles et parfois aussi, au nom de l'Ultime, elle est en relation prophétique avec elles. A tout moment l'un ou l'autre aspect peut prédominer, ou encore différents éléments dans l'institution religieuse peuvent jouer différents rôles. Si nous examinons la dimension prophétique, le *christianisme* insiste sur l'amour des autres et sur la justice. L'*islam* insiste sur la communauté et la justice. L'*hindouisme* promeut une compréhension totalisante de la réalité. Le *bouddhisme* développe une harmonie intérieure qui fait face aux problèmes d'une manière mûre et équilibrée. Le *confucianisme* met l'accent sur l'ordre social et sur l'engagement...

Dans une société où vivent ensemble les croyants de ces diverses religions, un dialogue entre eux peut aussi conduire à un enrichissement mutuel, non

seulement en profondeur spirituelle, mais aussi en perspectives et attitudes sociales et culturelles. Il ne s'agit pas tant de les emprunter aux autres que de les développer à partir de ses propres ressources, mais sous l'impact d'une tradition différente. La non-violence de Mahatma Gandhi, par exemple, fut facilitée par son contact avec les Quakers en Angleterre, sa lecture d'auteurs chrétiens comme Tolstoï et Ruskin et sa familiarité avec l'Évangile, particulièrement le Sermon sur la montagne. Le Christ sur la Croix est resté l'une de ses images de prédilection. Mais cette influence fut rendue possible par son expérience de la non-violence dès sa tendre enfance dans ses relations avec son père comme il le rapporte dans son autobiographie, par l'impact dès son jeune âge de la tradition ambiante de la non-violence du jaïnisme dans laquelle il avait grandi – et par son effort pour redécouvrir les principes de base de la non-violence dans la tradition et les Écritures hindoues, particulièrement la Bhagavad Gita.

Je pense que la tâche la plus urgente du dialogue interreligieux à l'avenir se situe précisément dans ce champ de **collaboration pour la défense et la promotion des valeurs communes humaines et spirituelles**. C'est ainsi que les croyants surmonteront toute tentation de fondamentalisme et apprendront à vivre ensemble dans la tolérance, de sorte que les religions deviennent une source de communion et non de division et de conflit, pour découvrir finalement la véritable signification de la religion dans la société : jeter un défi prophétique à tout ce qui est préjudiciable à la croissance vers la plénitude du Royaume de Dieu... Peut-être tendons-nous à voir le pluralisme religieux avant tout comme un problème religieux et non aussi comme un *problème social et politique*. Parfois, il nous arrive de jeter un regard critique sur la domination d'autres religions dans diverses parties du monde, tout en trouvant comme allant de soi la domination du christianisme en Europe, bien qu'il y ait, par exemple, proportionnellement plus de musulmans en France que de chrétiens en Inde.

## II. « PRIER ENSEMBLE »

Le second élément d'Assise 86 sur lequel j'aimerais réfléchir est celui de la « prière ensemble ». Avant l'événement, pour éviter des impressions possibles de syncrétisme, on expliqua avec soin qu'à Assise les leaders de diverses religions ne prieraient pas ensemble mais « seraient ensemble pour prier ». J'aimerais explorer la signification et les problèmes de ce rassemblement dans la prière.

Rencontrer une personne en prière, même si on ne se sent pas libre de prier avec cette personne, implique que nous considérons la religion non comme un pur système de doctrines et de symboles mais comme **une relation entre cette personne et Dieu**. Nous considérons aussi cette relation comme authentique et vraie, même si nous ne sommes pas d'accord avec ses doctrines et ses symboles. En d'autres termes, cette attitude est une affirmation de *l'unité de base* qui nous unit en Dieu, même si nous ressentons que nous sommes différents au niveau des symboles et des doctrines, dont certains peuvent être perçus comme irréconciliables. On peut tirer nombre de conclusions d'une telle perspective sur l'expérience religieuse.

D'abord, nous faisons l'expérience de Dieu et de notre unité en Dieu, précisément *au moment de la prière*. Ici, l'accent est mis, non sur la religion comme système ou même communauté, mais sur une relation personnelle. Notre attention porte sur une personne et la dignité et la liberté de cette personne comme image de Dieu. Nous respectons la liberté de conscience de cette personne. Nous voyons cette idée déjà exprimée au deuxième Concile de Vatican dans le Décret sur la Liberté Religieuse. La nouveauté ici est que cet effort de se trouver avec cette personne au moment de sa prière suppose *une évaluation positive de l'expérience religieuse de cette personne*. Comme le dit le Pape: « *Toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de chaque personne. C'est bien ce qu'on a vu à Assise: l'unité vient du fait que chaque homme, chaque femme est capable de prier, c'est-à-dire de se soumettre totalement à Dieu et de se reconnaître pauvre devant lui* (Rome, 22 décembre 1986).  
« *Par le dialogue, nous permettons à Dieu d'être présent parmi nous, car en nous ouvrant l'un à l'autre dans le dialogue nous nous ouvrons nous-mêmes à Dieu* » (Madras, 5 février 1986). Laissez-moi dire en passant qu'une évaluation aussi positive ouvre la possibilité, non seulement de la présence, mais aussi de la participation à la prière d'un autre croyant.

### **expérience et expression**

En mettant l'accent sur la personne, sa liberté et son expérience, nous distinguons entre la foi comme expérience et engagement – et son expression sous forme de symboles, d'idées, de rites et d'institutions. Nous montrons pratiquement que nous pouvons considérer positivement ce qui a trait à l'expérience, même si nous ne sommes pas d'accord avec ses expressions... La décision de ne pas prier ensemble résulte précisément de ce manque d'accord. Ce n'est pas une question d'absence de bonne volonté. Les musulmans, les juifs et les protestants se sont peut-être montrés plus réservés encore

que les catholiques au regard d'une telle prière commune. Mais la *distinction entre l'expérience et son expression*, si on la prend au sérieux, nous ouvre d'autres possibilités...

L'une des raisons pour lesquelles les symboles de «l'autre» ne sont pas acceptables, c'est qu'ils n'expriment pas seulement une expérience mais aussi *une communauté particulière et sa structure institutionnelle*. Ceci est particulièrement vrai des actions symboliques dans la communauté ou des rites. L'Eucharistie, par exemple, non seulement rend présent le Corps du Christ dans le contexte d'un mémorial de son mystère pascal, mais constitue aussi l'Eglise comme Corps du Christ. Dans une telle situation, les rites ne sont réellement pas accessibles à une autre communauté, car l'usage commun de symboles pourrait suggérer une communauté de type institutionnel qui en fait n'existe pas. Nous sommes certainement conscients de ce problème au niveau de l'œcuménisme.

Une autre raison pour laquelle les symboles d'une communauté religieuse ne peuvent pas être utilisés, soit en communion avec une autre communauté, soit à part par une autre communauté, c'est que les symboles prennent leur source dans *les mythes et l'histoire d'une communauté particulière* qui ne sont pas partagés par une autre communauté. Les symboles du bouddhisme renvoient à la vie de Bouddha. Les symboles hindous rappellent les divers avatars de Vishnou ou les manifestations de Shiva. L'expérience de l'exode et le mystère pascal sont à l'origine des symboles chrétiens. Ainsi, bien que nous soyons prêts à voir et à accepter le sens et l'expérience d'une religion particulière, nous pouvons ne pas être disposés à accepter et à adopter pour nous son expression symbolique.

### les symboles communs

Ce caractère particulier du symbole ne doit pas entraîner nécessairement l'impossibilité de prier ensemble. Je mets à part ici le problème technique du partage de la prière rituelle d'une autre tradition religieuse entendu comme «*communicatio in sacris*». Mais j'aime à croire que les croyants de différentes religions qui pensent rencontrer le même Dieu dans un moment de prière peuvent choisir ou créer **des symboles communs qui puissent exprimer leur communauté d'expérience**. De tels symboles peuvent être de création récente. On peut aussi les tirer du répertoire culturel commun à toute l'humanité que chaque tradition religieuse a pu intégrer de diverses manières dans sa propre tradition. Chaque religion – outre les symboles puisés dans sa mythologie et son histoire – utilise aussi des symboles tirés de la

nature, tels que le feu, la lumière, l'eau, l'arbre, etc. et de l'expérience humaine : se laver avec de l'eau, oindre, imposer les mains, partager un repas, etc. Le sens humain de ces symboles est davantage spécifié dans une tradition religieuse particulière, mais ils peuvent recevoir un sens commun dans un contexte commun.

Cette possibilité de la prière en commun n'a pas à être prise dans un sens universaliste. Prier avec un juif ou un musulman peut constituer pour moi une expérience différente de celle de prier avec un hindou. La prière elle-même peut avoir un sens différent quand je me trouve en compagnie d'un bouddhiste. Mais ce que je voudrais indiquer c'est la possibilité *d'une prière commune*, sans compromettre sa propre individualité et identité. Une telle prière commune a lieu en Inde depuis plusieurs années. C'est dans cette direction que nous pourrions développer plus avant l'action symbolique qui eut lieu à Assise.

Gardons-nous cependant d'imaginer que nous sommes les premiers à avoir eu cette idée. Avant même qu'elle eût commencé à prendre place dans les groupes de dialogue en Inde, Gandhi l'avait expérimentée au cours de sa campagne pour la promotion de l'unité entre hindous et musulmans qui s'entretenaient après la division de l'Inde sur des bases religieuses. Il organisait ce qu'il appelait des « rencontres de prière » au cours desquelles on chantait des hymnes de diverses traditions religieuses et on lisait des textes d'écritures religieuses différentes, le tout généralement suivi par une exhortation à l'harmonie interreligieuse. D'ailleurs il fut tué alors qu'il se rendait à Delhi pour une rencontre de prière de ce genre.

L'action symbolique d'Assise ne fut pas accomplie seulement par des croyants agissant en leur propre nom. Les personnes rassemblées à Assise étaient *les leaders de leurs communautés*, même si toutes les communautés religieuses n'ont pas la même structure institutionnelle. Un tel engagement de communautés et d'institutions montre qu'il ne s'agit pas d'initiative privée, mais d'un acte public avec les implications politiques correspondantes. Je pense qu'il y a ici affirmation que la religion n'est pas seulement d'ordre privé, mais qu'elle doit comporter *une présence et une action publiques* qui peuvent revêtir des formes officielles, institutionnelles.

Tout comme une action symbolique dans la liturgie tire son sens de la vie et de la communauté et se trouve orientée vers elles, *la prière commune* interreligieuse, comme action symbolique, doit tirer sa signification d'un engagement commun pour la défense et la promotion des valeurs humaines et spirituelles dans la vie sociale et publique, et y conduire.

## Une observation finale avant de conclure

Quand nous parlons de dialogue et de collaboration avec les autres religions, nous sommes portés à nous limiter aux grandes religions telles que l'hindouisme, le bouddhisme, etc. Si notre relation se situe d'abord avec d'autres croyants plutôt qu'avec d'autres « religions » comme telles, alors nous ne devons pas perdre de vue les autres personnes qui sont les *adeptes de religions cosmiques ou autochtones ou de nouveaux mouvements religieux*.

A Assise, les religions africaines et les religions autochtones d'Amérique étaient représentées. J'ai l'impression que nous n'avons pas encore suffisamment exploré les modalités et les implications d'un dialogue avec ces groupes. La tolérance que nous avons pour ces groupes ne semble pas s'étendre aux Nouveaux Mouvements Religieux souvent désignés du terme péjoratif de « sectes ». Là aussi se trouvent des gens qui cherchent un sens à leur vie. Point n'est besoin d'être d'accord avec eux. Mais il n'y a aucune raison de ne pas les prendre au sérieux comme personnes jouissant de liberté et de convictions religieuses personnelles. Ceci constitue encore une *aire nouvelle* qu'il nous reste à explorer.

### conclusion

En conclusion, j'aimerais considérer ensemble ces deux éléments: « *Venir ensemble prier pour la paix* ». Nous voyons ici la jonction de deux pôles du dialogue interreligieux. D'un côté, le dialogue doit réellement s'approfondir jusqu'à expérimenter Dieu ensemble au moment même où nous vivons et exprimons notre dépendance de Dieu. D'un autre côté, le dialogue doit être centré sur notre tâche socio-politique commune de promouvoir la paix d'une façon intégrale et compréhensive. Ce sont là deux dimensions d'une même action. Nous n'avons pas à nous demander laquelle de ces deux dimensions du dialogue est prioritaire. Il en est comme du commandement qui nous demande d'aimer Dieu et notre prochain. Ils sont – ils devraient être – la même chose.

C'est dans le contexte d'un tel engagement commun que nous pouvons aussi réaliser *la spécificité de notre propre identité et mission*. Si le plan de Dieu est de réconcilier l'univers entier dans le Christ (*Ep 1,10* – cf. aussi *2 Co 5,19*), promouvoir la communion parmi les croyants par la prière commune et l'action libératrice peut être considéré comme *une dimension essentielle* de notre mission, bien que la réalisation de notre dessein et la voie suivie

puissent être le secret de l'Esprit, bien au-delà de nos efforts d'imagination. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas faire ce qui nous est possible. En même temps, nous réalisons nos limites – non pas celles de la Parole, mais de notre appropriation de cette Parole – et nous nous sentons interpellés à grandir jusqu'à la plénitude que Dieu nous a promise. Je pense qu'une telle pratique devrait donner origine à une nouvelle perspective théologique. Les évêques et les théologiens de l'Asie, s'entretenant de dialogue, sont en train de développer une *théologie de l'harmonie* qui unifie non seulement tous les peuples, mais aussi tout le cosmos de sorte que « *Dieu sera tout en tous* » (1 Co 15,28). J'espère qu'un jour une telle théologie de l'harmonie sera développée, non seulement par les chrétiens entre eux parlant des autres croyants, mais par tous ceux qui croient en un seul Dieu, en dialogue et en collaboration.

*Michaël Amaladoss, s.j.*

*Borgo Santo Spirito, 5  
CP 6139 – 00193 Rome – Italie*

### **Questions à Michaël Amaladoss**

- **Q. :** Comment croyants et non-croyants peuvent-ils collaborer à la paix ?
- **R. :** Le pape invite toujours à cette collaboration ; le problème c'est d'en prendre les moyens concrètement. En Inde, les évêques réagissent devant les injustices contre les chrétiens, mais on ne se mobilise pas en faveur des victimes non chrétiennes, par exemple pour les Sikhs massacrés par les hindous après l'assassinat d'Indira Gandhi.
  
- **Q. :** Que penser des échanges entre moines de différentes religions ?
- **R. :** L'amitié est très importante. Il faut rechercher et créer des symboles qui expriment la communauté. En Inde on cherche des symboles qui viennent de la nature, de la vie humaine. Cela facilite beaucoup l'union.
  
- **Q. :** On a tendance à dialoguer avec les seules grandes religions en négligeant les autres. Qu'en pensez-vous ?
- **R. :** Le dialogue est plus facile quand les théologies sont développées. Dans les religions populaires il faut aller au-delà d'une expression théologique et symbolique pour rejoindre l'attitude personnelle de la personne qui prie. Cette personne qui est devant Dieu, je peux la respecter, être avec elle, dans sa relation personnelle avec Dieu, sans préjugés.

## ORIENTATIONS ET SUGGESTIONS

### Propositions des participants par organismes

*A la fin du Colloque, les participants, regroupés selon leurs activités, ont répondu à la question suivante: « Dans la ligne de ce Colloque, quelles conséquences voyez-vous ou quels projets imaginez-vous pour les communautés ou organismes où vous êtes engagés? ».*

#### Témoins d'Églises-sœurs ou intervenants

*Constatation.* Il est urgent de former la foi des chrétiens (leur identité chrétienne) selon une théologie ouverte au dialogue et attentive à la diversité des contextes religieux.

*Propositions.* Encourager le dialogue entre Églises particulières (coutumes, pratiques pastorales, liturgies), entre théologiens occidentaux et orientaux (la théologie chrétienne reste trop centrée sur l'Occident), entre théologie et pastorale.

Des situations frontalières existent, des initiatives sont prises : mise en commun des textes sacrés, mariages interreligieux, etc. Il faut soutenir ces initiatives et fournir des critères pour un discernement.

#### Dialogue Interreligieux Monastique (DIM)

Le DIM est né en 1976 à la suite de l'appel du Saint-Siège en vue d'accroître la présence bénédictine et cistercienne en Asie et de promouvoir le dialogue interreligieux monastique. Depuis sa naissance, plusieurs initiatives ont été prises : rencontres, échanges spirituels entre moines catholiques européens et moines bouddhistes zen japonais ; séjours plus ou moins longs de moines dans des communautés de religion différente ; échanges spirituels avec les communautés bouddhistes en France, etc.

Le DIM est déterminé à continuer les échanges spirituels qui créent une base d'expériences à partir de laquelle une parole peut être prononcée. Le DIM vise à développer dans les monastères une formation initiale et continue au sujet des autres religions, en particulier dans les domaines de l'anthropologie religieuse, de l'histoire des religions et de leur réalité aujourd'hui. Il se

propose également d'entreprendre une recherche sur les écrits spirituels des autres religions.

### **Instituts féminins**

Ce qui nous a paru le plus important, c'est un besoin de formation initiale et continue dans nos Instituts afin de connaître les religions dans leurs contextes et selon leurs écrits. Cette formation devrait se faire à partir du vécu et déboucher sur la théologie, faisant également appel aux diverses sciences telles que la phénoménologie des religions, l'ethnologie, etc.

Comme femmes, nous avons souvent une présence spécifique sur le terrain, dans la vie quotidienne. Ne serait-il pas souhaitable de nous retrouver, pour échanger nos expériences en vue d'élaborer sur un mode féminin nos questions et nos découvertes, et d'apporter ainsi une contribution spécifique à la réflexion théologique ?

Il faudra veiller aux applications concrètes de tout ce qui a été dit dans ce colloque ; les situations sont diverses. Ainsi, on pourrait choquer de jeunes communautés chrétiennes, issues d'une autre religion, si l'on valorisait trop cette religion ou ses écrits.

### **Instituts masculins**

C'est une joie de voir que l'Église en France porte le souci d'une théologie de la mission ouverte aux autres croyants. Jusqu'ici beaucoup de missionnaires se sentent mal préparés intellectuellement et même spirituellement pour ouvrir et approfondir les échanges en ce domaine. Pourtant ils reconnaissent la nécessité d'un dialogue qui doit s'exprimer à tous les niveaux : dans la vie quotidienne, les tâches de développement, la réflexion théologique et particulièrement dans le partage spirituel.

La *formation initiale et permanente* est donc une exigence et une urgence. Elle ne concerne pas seulement les membres des Instituts. C'est toute la communauté chrétienne, pasteurs et laïcs, qui doit être encouragée à entreprendre ou à développer ce dialogue, particulièrement difficile pour les chrétiens en situation minoritaire ou parfois même persécutés.

Cette formation suppose une collaboration étroite entre *théologiens et pasteurs*. Que les théologiens aient le souci d'exprimer leurs recherches dans un langage qui soit accessible au peuple chrétien.

## Organismes divers

- Les chrétiens de France côtoient des croyants de toutes religions ; mais beaucoup, même parmi les responsables, sont indifférents, sans préparation ou même sur la défensive (en particulier face à l'islam).
- Il faudrait une coordination institutionnelle entre les instances qui abordent les questions interreligieuses. Une telle institution n'existe pas encore.
- La réflexion théologique et pastorale doit prendre en compte l'expérience de la rencontre.
- Il faut donner sa place au dialogue interreligieux dans les synodes, les instances pastorales, la catéchèse, la prédication, la formation religieuse... en présentant ce dialogue en cohérence avec la foi.

### Coopération missionnaire. CEME. OPM

Le dialogue interreligieux est incontournable. Il peut constituer une chance pour l'Eglise d'aujourd'hui. En tant que membres d'équipes de Coopération missionnaire, nous nous sentons appelés à :

- reprendre et approfondir cette réalité du dialogue interreligieux avec les équipes diocésaines. Ceci entraîne un changement d'optique au niveau de la coopération missionnaire.
- travailler avec les autres instances pastorales diocésaines : conseils pastoraux, synodes, mouvements, pastorale des migrants... L'équipe de Coopération missionnaire pourrait être une plate-forme de rencontre des services d'Eglises concernés par le dialogue interreligieux.
- servir de pont « ecclésial » entre la théologie fondamentale et la pastorale ordinaire : proposer des sessions de formation sur ce sujet, être présent dans les séminaires...
- repenser nos moyens de diffusion sur quelques points décisifs.

## Théologie

### 1. Questions théologiques à poursuivre

a) Il faudrait réfléchir sur le rapport entre la théologie des religions et ses *différents contextes*, en partant des religions telles qu'elles sont concrètement vécues. Ainsi dans le contexte français, nous devrions être attentifs aux facteurs qui interfèrent avec les religions tels que : sécularisation, indifférence, incroyance, nouvelles religiosités. Autre exemple, prendre en compte des phénomènes d'intolérance qui ont pu exister du côté de l'islam.

b) On peut ressentir une certaine contradiction entre la nécessité de *l'envoi en mission* (cf. Mt 28) et l'affirmation selon laquelle il ne s'agit *pas de se convertir* l'un à l'autre. Comment concilier l'une et l'autre au plan de la pratique ecclésiale ? On essaie de le faire en développant un discours « eschatologique » dans lequel tout homme est ultimement en relation avec le mystère du Christ. Mais ce « discours d'espérance », en lui-même très important, ne suffit pas à résoudre le problème de la pratique ecclésiale concrète ; il risque même, si l'on s'en tient à lui, d'affaiblir la conviction missionnaire des chrétiens. Sans doute faudra-t-il reconnaître que la théologie des religions doit s'inscrire dans une théologie de la mission ?

c) Il faudrait d'autre part s'interroger sur *l'intérêt sous-jacent* au dialogue interreligieux. Pourquoi dire aux bouddhistes : « nous nous intéressons aujourd'hui à la religion bouddhiste ? ». Ou encore, – la question est posée par des chrétiens d'Afrique qui ont abandonné leur religion traditionnelle – : « pourquoi dites-vous que cette religion doit être vraiment accueillie et respectée ? ». Il serait donc nécessaire d'approfondir ceci : pourquoi la question du dialogue interreligieux se pose-t-elle aux chrétiens ? Est-ce parce qu'ils sont minoritaires, ou est-ce pour une raison théologique qui conduit à reconnaître la présence de Dieu dans telle tradition religieuse ?

## 2. *Perspectives de formation*

a) Nécessaire formation, dans les études théologiques comme dans les paroisses, pour saisir enjeux et difficultés. Pratique et expérience doivent s'accompagner de réflexion.

b) Fournir les éléments de restructuration qui permettent de se situer face aux défis de la rencontre interreligieuse. Etablir des médiations entre la théologie et l'expérience, et notamment en théologie pastorale et en anthropologie religieuse.

c) En théologie, développer des relations entre la théologie des religions et les autres champs théologiques (tels que l'ecclésiologie, la christologie). Construire des catégories médiatrices entre la théologie et l'expérience du dialogue, par exemple la catégorie du « témoignage ».

## SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE FINALE

*Prise de conscience, convictions,  
recherche et action*

*par Joseph Doré*

*Joseph Doré nous présente ici une remarquable synthèse théologique du Colloque, qui clarifie et approfondit des questions importantes soulevées dans cette rencontre et qui se posent, en général, au sujet du dialogue interreligieux et de la théologie des religions. Les articles qui précèdent et cette synthèse s'éclairent mutuellement et se complètent: l'ensemble forme une base, solide et ouverte, pour notre foi en Jésus Christ dans la rencontre des religions. Nous ne sommes qu'à une étape. C'est à juste titre que l'auteur consacre la plus grande partie de l'article aux « axes principaux d'une réflexion à poursuivre » et débouche sur « des orientations pour l'action ».*

*Joseph Doré, prêtre de Saint-Sulpice, est directeur de l'U.E.R. de théologie aux Facultés catholiques de Paris. Parmi ses nombreuses activités et publications, mentionnons la collection: « Jésus et Jésus Christ », Desclée, dont il est le directeur. Joseph Doré est membre du Conseil de Rédaction de Spiritus.*

---

La richesse des apports de ce Colloque a été telle que, comme le P. Fitzgerald le disait pour lui-même au début de sa propre conférence, je me trouve devant une tâche à la fois impossible et facile. D'un côté, je mesure ma responsabilité, et, comme Sr Michaëla, je ne me sens pas digne d'être ici... mais, comme elle aussi, je me rassure en me disant: « Je réponds simplement, et je le fais avec joie ». D'un autre côté cependant, je ne manque pas de matériau pour parler, et donc mon travail n'est pas si compliqué que cela... d'ailleurs vous m'autoriserez peut-être à me réclamer, cette fois, de Dennis Gira, qui invoquait lui-même les grands maîtres de la peinture zen pour justifier

son choix de ne procéder qu'en quelques coups de pinceau pour évoquer pourtant tout un paysage!

Ce travail de «synthèse», – puisque c'est le mot qui m'indique ma tâche –, je vous propose de l'effectuer en *quatre étapes*, d'inégale importance d'ailleurs, la deuxième et la troisième devant être celles qui nous retiendront le plus longtemps:

- je commencerai (I) par épinglez ce que j'appelle une **prise de conscience importante**; à partir de là,
- je relèverai (ce sera mon titre II) une série d'**acquis-convictions-points d'accord**; pour alors,
- en un III, énumérer **les axes principaux d'une réflexion à poursuivre**,
- et, en un IV, plus rapidement, développer **des orientations pour notre action**.

## I. UNE PRISE DE CONSCIENCE IMPORTANTE

### 1. ... sur les religions du monde

La prise de conscience que je vise ici porte évidemment sur *les religions du monde*, et elle est prise de conscience à la fois de leur *importance* pour nous et de leur *valeur* en elles-mêmes. Par voie de conséquence, elle est prise de conscience de la nécessité de leur *porter attention*, de chercher à les *rencontrer* en vérité, et de *dialoguer* avec elles.

### 2. ... très largement étendue désormais

Cette prise de conscience s'est *très largement étendue désormais* dans l'Eglise en général et, plus largement et plus précisément à la fois, dans l'ensemble de notre société française en particulier.

Elle a été imposée d'abord à tous par **la massivité** du phénomène religieux comme tel. Si, dès le premier jour, le P. Dupuis nous disait que la théologie ne se fait pas avec des chiffres, il ne nous rappelait pas moins que ces chiffres nous alertent. D'après les statistiques autorisées de 1990 (David Barret), pour une population globale de 5.297.042.000 habitants, on ne comptait que 1.758.777.900 de chrétiens – dont 962.632.600 catholiques – soit 33,2% de la population totale de la planète. Au deuxième jour, Dennis Gira nous précisait qu'en France il y a, il y aurait 600.000 bouddhistes, dont 150.000 de souche française. Au troisième jour, le P. Amaladoss n'hésitait pas à

relever qu'il y a, au vu de la population globale des deux pays, une plus grande proportion de musulmans en France que de chrétiens en Inde.

Mais cette même prise de conscience a été suscitée aussi par **la multiplicité et la diversité des occasions de contact et de rencontres**, du moins dans une société comme la nôtre aujourd'hui. Dès la séance d'ouverture de notre Colloque, et c'est revenu incessamment par la suite, le P. Guiberteau et Mgr Dufaux nous le rappelaient : la vie dans les quartiers, les fréquentations à l'université et déjà à l'école primaire, le travail à l'usine et au bureau, le catéchisme, les mouvements d'Action catholique, le scoutisme, les journaux, la radio, la presse, etc. : tout, ou presque tout, est aujourd'hui occasion de contacts avec d'autres religions que la nôtre. On peut d'autant moins faire comme s'il n'en allait pas ainsi que, comme nous l'ont fait remarquer cette fois Dennis Gira pour le bouddhisme et Sr Jeanne Pernin pour l'islam, il ne s'agit pas, pour l'essentiel de phénomènes transitoires, passagers, temporaires, mais bien d'implantations définitives et, autant qu'on puisse le voir, irréversibles.

Ajoutons-le d'ailleurs encore : la prise de conscience en question ne se limite pas, de fait, à l'aspect sociologique, folklorique, de populations à caractères différents des nôtres. Il a bien fallu enregistrer **le caractère proprement religieux** des religions et de ceux qui s'en réclament. *La dimension d'hommes de foi des musulmans, par exemple, est restée longtemps inconnue; maintenant elle s'est imposée*» (cf. pp. 71 et 75, Jeanne Pernin), y compris avec les revendications de locaux, de statuts juridiques, de visibilité sociale, de reconnaissance institutionnelle, etc.

### 3. ... au terme d'une longue histoire

Plus précisément dans l'Eglise, cette prise de conscience des religions, de leur importance pour nous et de leur valeur en elles-mêmes, vient *au terme d'une longue histoire*. Elle n'en est, me semble-t-il, que d'autant plus significative et plus forte.

Il fut un temps, le P. Dupuis nous l'a rappelé, où l'on pouvait considérer qu'en somme, tout le monde avait été évangélisé. Il n'y avait donc pas, alors, de problème des non-chrétiens ! Quand on s'aperçut que tel n'avait pas été le cas, que l'évangélisation n'avait pas été totalement accomplie dans toutes les régions du monde, on trouva des solutions pour offrir malgré tout aux infidèles la possibilité de bénéficier du salut chrétien : la conscience droite, le baptême de désir, etc. Mais il est clair qu'en cela même, aucune valeur

salvifique n'était reconnue aux religions comme telles. Jusqu'à une époque toute récente, le Magistère et la théologie catholique tenaient que si les non-chrétiens peuvent certes être sauvés, c'est individuellement, au coup par coup si j'ose dire, indépendamment des religions auxquelles ils se trouvaient appartenir.

Or – là est la pointe évidemment, là est la prise de conscience décisive, toute récente et venant donc au terme de toute une longue histoire –, on en est venu, au moins avec Vatican II, à considérer *positivement* les religions comme religions ; selon des modalités qui ont varié, on en est même venu à leur reconnaître **un rôle effectif, positif, dans l'acheminement de leurs membres vers le salut**. Si en effet le Concile n'a pas dit que les religions étaient proprement voies de salut pour leurs membres, le P. Dupuis nous a bien précisé qu'« *il s'oriente dans cette direction* » (cf. p. 7). Et c'est un fait, en tout cas, que c'est tout à fait « dans ce sens » qu'on a progressé, non seulement avec plusieurs documents épiscopaux et synodaux qui nous ont été cités, mais surtout avec plusieurs des grandes encycliques récentes de Jean-Paul II : avant tout « *Redemptoris Missio* » et « *Dominum et vivificantem* » pour ne rien dire du document « *Dialogue et Annonce* », qu'il faudra lire dans la *Documentation Catholique* (20.10.1991, pp. 874 à 891). Tous ces textes ont d'ailleurs été amplement présentés à notre Colloque, surtout grâce au P. Dupuis et au P. Fitzgerald.

De toute cette évolution en direction d'une prise de conscience, sinon universelle du moins importante et croissante parmi les chrétiens, on peut voir le signe majeur dans la réunion d'Assise de 1986, dont le P. Amaladoss a eu, sans conteste possible, raison de nous dire qu'elle a été une « *action dont le pouvoir symbolique a été et demeure plus grand que n'importe quelle déclaration* » (cf. p. 105).

Les simplifications sont toujours fausses. J'en risquerai une : de même que c'est par une simplification non dénuée de fondements bien que contestable, qu'on a pu dire qu'à un certain moment l'Eglise a peut-être raté le tournant d'une certaine classe ouvrière, de même – simplification tout aussi fausse mais tout aussi susceptible de « faire mouche » – il ne faut sans doute pas craindre de dire que *nous n'avons pas le droit de rater la prise de conscience* qui s'impose aujourd'hui à nous quant à l'importance des religions et quant à l'indispensabilité de notre dialogue avec elles.

## II. ACQUIS, CONVICTIONS, POINTS D'ACCORD

### 1. efficacité des religions

La considération que, en fonction de la prise de conscience que nous venons d'enregistrer, on fait ainsi des religions, conduit de fait à leur reconnaître **une réelle portée, une vraie efficacité pour le salut de leurs adeptes**. Souvent, on raisonne ou on s'exprime ici précautionneusement ou interrogativement. Je cite: « *Comment pourrions-nous ne pas reconnaître que Dieu s'est révélé à nos peuples à travers ces traditions religieuses?* » (Confédération des Conférences Episcopales Asiatiques, « communication » préparatoire au Synode de 1974). « *Comment ne pas croire que Dieu, mystérieusement a parlé dans le Coran?* » (interrogation de Mgr Clavier). C'est assez clair: même si on n'arrive pas à s'en justifier toujours clairement, même si on ne voit pas comment concilier cela avec la foi chrétienne en Jésus Christ seul Sauveur – je vais y revenir –, on estime ne pas pouvoir refuser aux religions une efficacité réelle pour le salut de leurs membres.

On ne manque cependant pas de références dans la Tradition de l'Eglise pour soutenir une telle opinion, qu'il s'agisse de la théorie des « *semences du Verbe* », ou de celle des « *économies* » ou « *alliances* » apparues dans le cadre de l'unique histoire du salut. Par ailleurs on raisonne en faisant fonctionner ce que le P. Dupuis appelle le « *principe anthropologique* »: si – aucun chrétien ne peut le nier – des individus musulmans ou hindous peuvent individuellement accéder au salut, il faut bien admettre que leur démarche personnelle n'est absolument pas dissociable de l'*institution religieuse* dans laquelle ils la font, et donc il faut bien reconnaître à l'islam ou à l'hindouisme une efficacité réelle dans l'œuvre du salut. Cela, « *d'une façon que Dieu connaît* » pour parler comme Vatican II.

### 2. seul Jésus Christ est Sauveur du monde

Cet acquis étant dûment enregistré, la conviction n'en demeure pas moins que *seul Jésus Christ est Sauveur du monde*, et que c'est donc à partir de lui, – et de lui seul –, qu'il faut comprendre ce salut que contribuent à donner les religions « non chrétiennes ». (Je mets « non chrétiennes » entre guillemets car j'acquiesce parfaitement, que ce soit dit une fois pour toutes, à la réserve que faisait par rapport à ce terme le P. Fitzgerald, qui préfère parler plutôt des « religions du monde ».)

On en conclut logiquement que si les religions sauvent d'une manière ou de l'autre, c'est que, d'une manière ou de l'autre aussi, y est mystérieusement à l'œuvre ce que Dieu a accompli par le *seul* Jésus Christ. Je crois que cet acquis et cette conviction ont traversé tout ce Colloque.

### 3. attitude de respect et de dialogue

Du même coup, l'accord se fait largement parmi les chrétiens pour adopter à l'égard des religions une attitude, non plus d'exclusion ou d'indifférence, mais de *respect positif et de dialogue recherché*. On croit la chose à la fois fondamentalement possible et, en toute hypothèse, fructueuse. On la croit **possible**: puisqu'on croit que les religions sont porteuses de quelque chose (du mystère du salut qui vient) du Christ, on se reconnaît du même coup avec elles une « *base commune* » – le terme a été employé par le P. Amaladoss –, une base commune sur laquelle on peut donc tabler. On croit aussi, à partir de là, la chose **fructueuse**: on espère qu'à la faveur du dialogue, le partenaire nous enrichira en nous faisant apparaître des aspects du mystère du salut qui, patents chez lui, ne seraient pas nécessairement aussi manifestes chez nous. Et de fait, au témoignage des groupes qui se sont exprimés durant ce Colloque, il n'est pas rare de voir des chrétiens progresser dans la prise de conscience de valeurs comme l'intériorité ou le renoncement dans leur dialogue avec les hindous et les bouddhistes (Sr Vandana), ou dans leur découverte de la transcendance de Dieu ou de l'importance de l'Écriture comme Sainte à la faveur de leur rencontre avec *les musulmans* (P. Claverie).

Quiconque a, sur la base que nous avons dite, un tant soit peu pratiqué le dialogue interreligieux, a fait cette expérience. J'ai senti un large, un profond, un puissant *accord* à ce sujet dans notre Colloque.

### 4. conditions

Cela dit, j'ai senti aussi que nous étions bien d'accord pour faire dépendre la réussite de ce dialogue *d'un certain nombre de conditions précises*, que j'énumère sans avoir, bien sûr, la possibilité de les détailler beaucoup.

a. Il faut d'abord s'exercer à distinguer soigneusement le **simplement culturel** du *proprement religieux*. Quand bien même en effet il est clair que l'attitude religieuse ne peut jamais s'exprimer qu'à travers du culturel, le religieux qui est visé transcende le culturel, et donc ne saurait y être réduit.

b. Il faut être conscient du fait qu'au-delà ou en deçà, comme on voudra, du culturel, le religieux s'inscrit dans un environnement, voire un *conditionnement socio-politique et même socio-économique* qui nous renvoie à un ordre de réalités qui a son importance, quelquefois disproportionnée, mais réelle, et qui est d'un autre ordre encore. On nous l'a rappelé, tant à propos de l'islam – oh combien, n'est-ce pas ? –, qu'à propos du judaïsme (la terre, le régime politique qui s'est institué sur cette terre, etc.). Mais cela vaut aussi pour le bouddhisme et pour l'hindouisme. Voir ce que nous ont dit sur ce point les PP. Fitzgerald et Amaladoss, mais aussi Sr Jeanne Pernin par exemple.

c. Il faut encore que le dialogue interreligieux ne s'opère **jamais avec « les religions en général »** mais qu'il s'effectue :

– dans le cadre de *telle* religion qui est *justement celle-ci*, et pas telle autre : les points d'insistance et par conséquent les pierres d'attente ne sont pas les mêmes dans l'islam et le bouddhisme (cela est revenu à plusieurs reprises dans nos débats) ;

– dans *une situation très précise* de telle religion : la situation du bouddhisme en Thaïlande n'est pas la même qu'au Japon, et le musulman de France qui vient du Sénégal n'a pas de sa religion la même vision que celui qui arrive de Sidi-bel-Abbès ;

– surtout avec des *personnes* qui pratiquent cette religion : l'insistance de Sr Vandana et du P. Claverie était ici majeure ; on dialogue avec un être humain qui est un frère, et ceci est le commencement et la condition de tout. Un frère qu'il faut aborder et traiter, non seulement avec confiance et respect, mais avec amour, en faisant jouer toutes les ressources de compréhension mutuelle qu'offre l'amour et que l'amour est seul à offrir : « apprendre, écouter, aimer » (cf. p. 68, Sr Vandana).

## 5. terrain et modalité du dialogue

Quant à ce qu'on peut appeler *le terrain* sur lequel peut et doit se situer le dialogue, ou *la modalité* selon laquelle il est susceptible de se dérouler, là aussi plusieurs points paraissent bien acquis, et être devenus l'objet d'un accord entre nous. Je les énumère – brièvement là encore –. Je note que, tout à fait significativement, ces points se sont dégagés très fortement, et avec une forte convergence, dans la dernière séance où les groupes de travail nous ont relaté les fruits de leur réflexion.

a. L'important, le décisif se joue **au niveau spirituel**. Parmi les différents niveaux ou plans de dialogue distingués par exemple par le P. Amaladoss,

le dialogue au titre (ou au niveau) de l'expérience spirituelle n'est pas à tenir, ou pour seulement un point préalable, ou pour seulement un aspect secondaire, mais, au contraire, pour essentiel et décisif. C'est-à-dire que c'est au titre de l'expérience spirituelle qu'on est le mieux fondé, et à se rechercher et à se rencontrer. C'est *à partir de là, et autant que possible là*, qu'il faut se rejoindre, nous a dit le P. Claverie. Car c'est là que se réalise de fait ce que le P. Amaladoss appelait « *l'unité de base qui nous unit à Dieu et en Dieu* » (cf. p. 112). C'est là que l'Esprit est susceptible de parler à notre esprit : lorsque, comme le disait Sr Michaëla, « *je me tiens simplement devant Dieu sans rien demander, avec un cœur pur* » (cf. p. 29). D'où d'ailleurs, – heureusement soulignée durant tout ce Colloque – l'importance, ici, des moines et de leur prière.

Citant Evdokimov, Sr Vandana nous a opportunément rappelé que ce partage spirituel s'opère ultimement dans le silence, car « *le silence sera la langue du siècle à venir* » (cf. p. 23).

b. Il faut cependant sortir du silence et, même, aller « au-delà de » la prière, si l'on veut dialoguer. Or nous nous sommes très largement accordés pour considérer que le terrain sur lequel nous pouvons davantage nous rencontrer paraît bien être celui que nous avons à plusieurs reprises désigné comme « **anthropologique** » : celui où se posent les questions humaines fondamentales, la souffrance et la mort, la solidarité et la justice, la paix et la communion des hommes. Ainsi le P. Claverie, Sr Jeanne Pernin pour l'islam ... et même Dennis Gira, malgré le problème posé par le bouddhisme, qui nous dit toujours qu'il faut nous désintéresser de notre petit moi.

c. Une fois qu'on est entré dans le dialogue, dans le dialogue discursif, l'échange intellectuel, le débat verbal, on n'échappe pas, alors, à la **théologie**. La nécessité en a été soulignée particulièrement dans le compte rendu des ateliers par organismes groupés... Mais puisque j'en suis là, j'en arrive du même coup à ma troisième partie (qui sera la plus longue!).

### III – LES AXES PRINCIPAUX D'UNE RÉFLEXION À POURSUIVRE

J'aurai ici deux temps. Le premier sera consacré à la christologie. Le second regroupera plusieurs autres questions importantes, mais – personne n'en sera surpris – en dépendance de la christologie.

1. un principe clair...

Dès le départ le P. Dupuis nous l'a dit nettement, et par la suite personne ne l'a contesté: en la matière qui nous occupe, je cite: «**la christologie est au centre du débat**» (cf. p. 8). Non pas que le Christ soit absolument tout, ni qu'il soit absolument tout seul. Cela aussi a été clairement posé par le P. Dupuis (et maintenu par d'autres). D'une part le Christ n'est ni le principe ni la fin puisque dans les deux cas c'est *le Père* de qui tout vient et à qui tout retourne, qui tient ce lieu et joue ce rôle. Et d'autre part le Christ n'est pas seul à opérer au nom du Père (qui est, donc, principe et fin), puisqu'il y a *aussi l'Esprit*. Si, sans être tout, le Christ est au centre, c'est parce que la foi chrétienne, comme proprement chrétienne, consiste précisément à croire qu'à strictement et à justement parler, Jésus Christ est **seul médiateur** du salut des hommes, dans lequel interviennent aussi le Père et l'Esprit. Citons l'Écriture: «*Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés*» (Ac 4,12). Le P. Dupuis nous l'a dit très clairement aussi: lors même que nous cherchons à élaborer, à proposer une théologie vraiment ouverte des religions, une théologie qui soit *chrétienne*, nous ne pouvons le faire qu'à l'intérieur et à partir d'une foi qui professe précisément ce que je viens de dire. On peut fort bien n'être pas chrétien, mais si on l'est, on ne peut pas considérer que le résultat d'une théologie des religions «non chrétiennes» serait d'aboutir à faire avaler qu'il y aurait quand même une manière acceptable de dire (ou de laisser entendre) que Jésus Christ n'est pas tout à fait Sauveur du monde (ou pas tout à fait Sauveur de tout le monde)...

... et deux points à clarifier

Sur la base de ce principe christologique clair, deux points surtout nous ont paru mériter clarification, et relever donc d'une réflexion à poursuivre. D'une part on a affirmé que, s'il y avait possibilité d'un salut hors du christianisme dans et par les religions du monde, c'est parce qu'y était à l'œuvre **l'Esprit de Dieu**, l'Esprit Saint. D'autre part, on s'est demandé s'il était juste et bon de tout concentrer sur *la question du salut*, surtout si on fait s'équivaloir salut et rédemption, et, dans ce contexte-là, on s'est demandé s'il ne valait pas mieux parler de révélation que de salut et dire, par exemple, que (pour le salut évidemment) Dieu «**parle**» dans les autres religions.

Il est assez clair que ces deux points, que nos échanges me paraissent avoir nettement dégagés, ouvrent clairement un axe de réflexion, et même l'axe de réflexion théologique fondamental du point de vue qui nous importe dans ce Colloque. Je m'avance un instant sur cet axe. Je ne pourrai qu'indiquer la direction de la réflexion qu'il invite à poursuivre. Je pars intentionnellement du deuxième point indiqué.

## 2. la révélation comme auto-communication salvifique de Dieu

Il me semble qu'il n'y a pas à opposer une problématique du salut et une problématique de la révélation. Pour ma part, je préfère privilégier l'approche *par la révélation*, mais à la condition de comprendre la révélation justement comme y invite la théologie contemporaine, – à savoir : non pas seulement comme communication de vérités à tenir-pour-vraies, mais comme *l'auto-communication de Dieu*, comme l'auto-communication-salvifique de Dieu à l'humanité. Quand on prend les choses ainsi, un certain nombre de choses sont en effet susceptibles de s'éclairer.

En confessant que la révélation de Dieu s'est réalisée, s'est accomplie en Jésus de Nazareth, – on ne dit pas alors *seulement* que Dieu a donné *un enseignement* sur lui-même. L'enseignement qui serait complet, parfait, définitif, insurpassable même, pour parler comme Rahner ; un enseignement dont il a (ou aurait) pu communiquer ou du moins laisser filtrer quelques éléments ou quelques bribes par ailleurs – c'est-à-dire : avant, après, ailleurs ou à côté, par d'autres que Jésus. Certes, on dit bel et bien cela, ou on le laisse entendre ; et, par exemple avec la théorie des semences du Verbe réévoquée tout à l'heure, on l'a bien dit dès la plus ancienne Tradition chrétienne. Mais on dit, en fait, beaucoup plus que cela ! A proprement parler, on dit que, en Jésus Christ, Dieu lui-même est *venu* dans l'histoire et *vraiment* venu, qu'il s'y est *livré* et vraiment livré, qu'il s'est totalement et définitivement *communiqué*, et que c'est *ainsi*, en soulignant « ainsi », qu'il a ouvert aux hommes la possibilité du salut.

Or, il faut bien le voir et le dire, cela ne se réalise *que là où de fait* cela se réalise ainsi ; et là où cela se réalise, cela se réalise *une fois pour toutes*. En effet, ou bien Dieu effectivement vient, (et en ce sens se révèle), ou bien il ne vient pas *vraiment*, et alors ce n'est pas *Lui* qui vient : il se contente de « déléguer » des réalités liées à lui, aussi proches de lui que vous voudrez, mais qui ne sont pas *Lui*. Dieu ne peut pas ne venir qu'un peu ; ou à moitié. Le seul problème, si l'on croit qu'il vient, est d'essayer de voir comment on peut dire qu'il vient *là pour tous* ... étant entendu qu'il ne viendra de toute manière que dans un temps et dans un lieu donnés.

### 3. le salut dans les religions du monde

De ce que je viens d'exposer il découle que si les membres des autres religions sont sauvés, ce n'est pas à strictement parler parce que Dieu se serait révélé en elles au sens précis que j'ai donné à ce terme. S'ils sont sauvés, c'est dans la mesure où, respectivement, *leurs religions les auront ouverts au salut que donne le seul Jésus Christ*. Et cela, elles le font dans la mesure précise où, en tant que religions spécifiques, c'est-à-dire bel et bien différentes de la nôtre, elles sont susceptibles d'éduquer chez leurs membres des attitudes, des pratiques, des comportements qui les ouvrent au Don que Dieu leur a destiné par son Christ. On peut parfaitement leur reconnaître un tel rôle sans avoir besoin de leur attribuer une institution formellement divine, un caractère formel de révélation au sens très précis de ce terme.

Pour autant, dans leur aptitude à remplir pour leurs membres cette fonction de salut, rien n'interdit de reconnaître une importance décisive à leur fondateur, à son expérience religieuse personnelle, à l'enseignement qu'en fonction d'elle il a délivré, et à la tradition et au mouvement historique qui sont issus de lui. Rien de tout cela n'oblige cependant à en faire un lieu de révélation ou un champ de salut qui concurrencerait en quoi que ce soit l'unique et universelle médiation de Jésus Christ.

Comment comprendre cela, comment mettre un peu d'ordre en tout cela ?

**a.** Il n'y a pas à nier ce sur quoi d'un bout à l'autre de ce Colloque, et en accord avec la Tradition la plus authentiquement chrétienne, nous avons insisté, à savoir que **l'Esprit Saint est à l'œuvre dans les religions**. Non seulement il n'y a pas à le nier ou à le contester, mais il faut au contraire l'affirmer, en conformité avec la volonté formelle de Dieu, qui est que tous les hommes soient sauvés. Car, il faut bien le voir, cette volonté ne reste pas chez Dieu abstraite, purement juridique, pur décret : elle se fait effective et efficace, elle se réalise, elle se donne et prend les moyens de sa réalisation, c'est-à-dire qu'elle donne effectivement aux hommes, à tout homme, la possibilité réelle d'entrer en contact salvifique avec Dieu.

**b.** Comment cela ? — Parce que Dieu s'offre à tout homme, vient à sa rencontre, se propose d'entrer en communication avec lui, précisément par cette réalité que nous appelons l'Esprit, cette « réalité-de-lui-même » que nous nommons l'Esprit Saint. Parce qu'il en va ainsi, on peut parfaitement admettre que, dans telles circonstances données, certains hommes ont été davantage ouverts, disponibles et transparents à cet Esprit de Dieu, plus malléables à son action, plus accueillants à ses sollicitations. On peut parfaitement

admettre qu'à partir de là ils ont pu faire école, susciter des disciples, devenir le point de départ de grandes, de très grandes traditions historiques. On peut même parfaitement voir là, me semble-t-il, une volonté mystérieuse de Dieu, un plan de Dieu... *Mais rien de tout cela ne relativise aucunement Jésus Christ pour la simple raison que l'Esprit qui est ainsi largement communiqué, – et pour qu'en bénéficient les religions comme religions –, ne l'est pas autrement que par Jésus Christ lui-même, par la médiation unique et universelle de Jésus Christ.* Permettez-moi de le redire sous une forme légèrement différente : il ne faut jamais oublier que l'Esprit Saint, cet Esprit dont on dit à juste titre qu'il est à l'œuvre dans les autres religions (et particulièrement déjà, on peut le dire, chez leurs fondateurs), peut d'autant moins être opposé à la médiation unique et universelle de Jésus Christ, qu'il n'intervient dans l'humanité, qu'il n'est de fait donné à l'humanité, que par la médiation de Jésus Christ. (Précisons d'un mot que cela vaut également des générations antérieures à la venue du Christ).

#### 4. les deux modes de l'auto-communication révélatrice/salvifique de Dieu

L'Esprit dont il s'agit, c'est l'Esprit du Père et du Fils, c'est l'Esprit du Père qui est à la fois co-produit et co-donné par le Père et *par le Fils*; c'est l'Esprit qui est donné et communiqué par le Fils *incarné*, incarné en Jésus de Nazareth, né de la Vierge Marie, mort sous Ponce-Pilate, descendu aux enfers, ressuscité des morts et monté aux cieux. Il n'y aurait pas, *pour les religions*, pour l'humanité, – et déjà *pour nous-mêmes* –, d'Esprit Saint, si Jésus n'était pas né, mort et ressuscité. Mais, parce qu'il y a Jésus mort et ressuscité et parce que en lui, et en lui seul, Dieu est vraiment venu dans l'histoire par cette «réalité-de-lui-même» qui est son propre Fils, il a pu faire se diffuser et se répandre dans l'humanité l'Esprit qu'il n'envoie que par lui une fois qu'il est incarné, comme il ne le «produit» que par et avec lui dans sa propre immanence divine.

Je n'ai évidemment pas le temps d'entrer ici dans le détail ; mais, en théologie chrétienne, on doit pouvoir dire que c'est parce qu'il y a eu dans le *seul Jésus* cette auto-communication de Dieu **par son Verbe sur le mode unique de l'union hypostatique**, qu'il *peut y avoir pour tous les hommes* cette auto-communication de Dieu **dans son Esprit** qui leur ouvre les portes du salut.

Bref – et j'arrêterai ainsi cette présentation d'un premier «axe de réflexion à poursuivre» – : il faut bien comprendre, me semble-t-il, en théologie chrétienne, que cette auto-communication de Dieu par son Fils dans la forme

de l'union hypostatique qui concerne le seul Jésus, apparaît comme *la condition de possibilité* de cette auto-communication, plus universelle, que Dieu fait de lui-même dans leur Esprit commun, et selon ce mode de présence et d'action que toute une tradition chrétienne exprimait à l'aide du terme «*inhabitation*». Preuve que la position unique du Christ, loin de concurrencer la «mission universelle» de l'Esprit, n'a d'autre sens et d'autre finalité que de la rendre possible.

## B. TROIS AXES EN DÉPENDANCE DE LA CHRISTOLOGIE

A partir de ce premier axe que représente, donc, la christologie, trois autres surtout s'ouvrent comme tout naturellement à une «réflexion à poursuivre».

### 1. la valorisation de l'histoire

Evidemment, à dire que le salut est, au sens où je l'ai dit, tout entier suspendu à Jésus Christ, on le suspend tout entier à *l'histoire, à cet événement de l'histoire qu'est Jésus Christ*. Or on nous a dit, et bien dit, – Sr Vandana et Sr Michaëla, le P. Fitzgerald et le P. Amaladoss l'ont fait tout particulièrement –, que nombre des religions les plus importantes du monde, avant tout le bouddhisme et l'hindouisme, relativisent totalement la donnée historique. (Le débat n'est pas le même avec l'islam puisque l'islam valorise l'histoire en son prophète Mahomet !) Et une intervention orale du P. Marcus a opportunément souligné qu'il y a là une tendance qu'on voit nettement apparaître chez nous aussi aujourd'hui, – disons pour faire bref : sous la forme de tendances gnosticisantes ou millénaristes.

Ici, le P. Amaladoss, comme avant lui d'ailleurs le P. Dupuis et le P. Fitzgerald, nous invitent à être tout à fait nets. Nous ne pouvons pas nous laisser entraîner sur ce terrain-là. Allons à l'essentiel : nous professons, nous, une religion de l'histoire, dans l'histoire, par l'histoire, pour l'histoire. Nous croyons que *le salut est à l'œuvre déjà dans l'histoire*. Et nous ajoutons qu'il doit d'ailleurs y faire *ses preuves*, et y faire ses preuves précisément comme *salut*.

Cela est évidemment source de responsabilités énormes, pour l'Eglise et pour les chrétiens : qu'avons-nous à proposer comme transformations du monde, visibles dans le monde et crédibles dans le monde, au titre précisément de notre foi, puisque c'est là que nous a rejoints le Dieu dans lequel nous croyons ? Les miracles de Jésus sont à lire dans la perspective d'une telle interrogation, et tout l'intérêt que peut présenter la théologie de la libéra-

tion s'accroche là. Il y a du même coup là, d'ailleurs, l'un des meilleurs aspects de notre crédibilité, et donc l'une des formes principales de notre vie chrétienne et de notre témoignage... Mais je n'ai malheureusement pas le temps d'y insister davantage.

## 2. les Ecritures

Quel est, en fonction de la base christologique que nous avons posée, non plus simplement le statut de l'histoire mais *le statut des Ecritures*, de nos Ecritures saintes, et de celles des autres religions ?

Je dirai d'abord ceci : si pour la foi chrétienne Dieu s'est livré, s'est totalement communiqué à l'histoire en Jésus Christ, il ne faut pas perdre de vue pour autant qu'Il n'est *effectivement entré* dans cette histoire que lorsque et dans la mesure où Il a été *reçu* par elle. Et reçu selon la « définitivité » même selon laquelle il se donnait. Cette réception définitive du don définitif s'accomplit certes en l'homme Jésus lui-même, d'abord ; mais elle devait s'accomplir et se prolonger aussi en d'autres que Jésus, afin précisément qu'elle puisse continuer après le départ de Jésus. C'est bien pourquoi la génération apostolique, et à moindre degré, en dépendance d'elle, celles qui l'ont immédiatement suivie, jouent pour nous un rôle unique. Cela, dans la mesure où elles participent, à leur place, et en dépendance de Jésus Christ, du caractère définitif non seulement de l'auto-communication de Dieu en son Fils incarné mais également de la *réception humaine* de cette auto-communication de Dieu. Ce qui s'est communiqué totalement et définitivement, ou bien n'a pas été véritablement reçu, ou bien l'a été totalement et définitivement. C'est la condition sine qua non pour que la communication soit accomplie, c'est la condition pour qu'elle advienne selon ce qu'elle est !

C'est à partir de là qu'on peut situer la place, le rôle, l'importance des écrits apostoliques que les générations immédiatement post-apostoliques ont canonisés et qui, comme tels, constituent donc le « *canon chrétien* ». Participant, à leur place et à leur manière, du caractère définitif de l'auto-communication de Dieu accomplie définitivement en Jésus Christ, ces Ecritures doivent être reconnues par nous et sont reconnues par nous, comme la règle première et ultime, comme la *norma normans*<sup>1</sup>, la *norma non normanda*<sup>2</sup> de toutes

1/ La norme réglant toutes les autres.

2/ Qui n'a pas à être elle-même soumise à une autre norme.

les réceptions destinées à s'accomplir par la suite à travers l'histoire. Je renvoie ici à la Constitution dogmatique *Dei Verbum*, de Vatican II.

Mais ce caractère de « *norma normans* », nos Ecritures canoniques ne l'ont pas seulement, à l'intérieur du christianisme, pour toutes les *autres* expressions du mystère de Dieu et du salut qui y apparaissent ; pour nous en tous cas, elles l'ont aussi à l'extérieur du christianisme, pour toutes les expressions qui peuvent y être données du mystère de Dieu. En conséquence, je veux bien, comme le P. Dupuis et le P. Claverie, dire que Dieu parle aux membres des autres religions par leurs Ecritures sacrées. Je veux bien dire même qu'à travers ces écrits Il nous parle ou peut nous parler à nous aussi. Mais cela, je ne peux le dire de ces autres écritures saintes que dans la mesure où je les rapporte à la *norma normans* que, comme chrétien, je reconnais dans les seules Ecritures canoniques chrétiennes, que dans la mesure où je les rapporte à elles comme à leur critère.

Je n'ai aucune difficulté, à partir de là, à admettre que ces autres écritures peuvent m'éclairer sur tel ou tel aspect du Mystère présent dans nos Ecritures mais qui y apparaît, par hypothèse, moins mis en valeur. Par exemple, je nierais quelque chose qui a été fondamental pour moi, si je n'admettais pas que, dans la réception que j'ai pu faire des lectures du Coran faites par les musulmans, j'ai découvert quelque chose de la transcendance de Dieu qui ne m'était pas apparu de la même manière dans ma propre tradition scripturaire (... où pourtant elle est très nettement affirmée !) Pour autant, je ne peux pas tenir le Coran pour un concurrent par rapport aux Ecritures canoniques chrétiennes, et c'est la raison pour laquelle, comme le P. Claverie, j'hésiterais à utiliser dans la liturgie *proprement* sacramentelle les écritures sacrées d'une autre religion.

### 3. l'Eglise

Le P. Dupuis nous a dit ses hésitations à parler d'une *véritable* médiation de l'Eglise dans le salut de *tous* les hommes. J'ai dit tout à l'heure comment je comprenais ce qu'il nous avait dit à propos des Ecritures... Peut-être aurons-nous à propos de l'Eglise un petit écart que nous n'avions pas pour le reste ? Je ne nierai certes pas que la médiation de l'Eglise n'est pas du même ordre que celle du Christ, unique *médiateur de Dieu et des hommes*. Je ne nierai pas, non plus, que les religions jouent un rôle dans le salut de leurs membres, par « *les fruits que l'Esprit porte en elles* » (cf. p. 66). Formule du P. Claverie, qui précisait d'ailleurs que ces fruits se signalent justement par le fait qu'à leur manière ils font entrer dans la dynamique du mystère de mort et de résurrection qui est le cœur de la foi chrétienne.

Mais cela dit, que j'admets évidemment sans difficulté, je ne serais pas enclin à limiter la médiation salvifique de l'Eglise aux seuls chrétiens, réservant au seul Jésus Christ la médiation salvifique universelle. Je serais porté à dire ceci. Certes Jésus est le médiateur unique du salut, le sacrement du salut comme rencontre de l'homme avec Dieu, comme don de Dieu accompli dans l'union hypostatique de manière unique, définitive, irréversible, insurpassable. Mais précisément, Jésus a voulu s'associer un peuple ; il s'est constitué une Eglise qui est son corps. Or ce corps, il a voulu l'associer à son propre mouvement de communication de Dieu au monde. De sorte qu'il faut comprendre que si Dieu sauve les hommes par Jésus Christ, il faut comprendre, alors, qu'il les sauve par Jésus Christ *et son corps qui est l'Eglise*. On peut donc dire que l'Eglise intervient comme médiation dans le salut, *dans la mesure où le Christ, qui est certes seul médiateur, n'est cependant jamais sans son corps*.

Je n'ai pas le temps de développer ce nouvel «axe d'une réflexion à poursuivre». J'ajoute simplement trois choses :

- c'est à partir de là que je comprends la formule paulinienne : « J'achève en mon corps ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Eglise » ;
- c'est dans cet esprit que je conçois que Thérèse de l'Enfant Jésus ait pu être présentée comme patronne des missions ;
- c'est dans cette logique que je reçois la formule selon laquelle l'Eglise est « sacrement du salut du monde » pour les nations...

#### **IV. DES ORIENTATIONS POUR L'ACTION**

Il est temps que j'en vienne, pour terminer cette «synthèse», à quelques propositions plus «opératoires». Pour les présenter, je m'en rapporterai surtout à ce qui me paraît résulter du travail par ateliers spécialisés.

##### **1. faire progresser la prise de conscience**

La première orientation va de soi au terme de ce Colloque : dans le lieu où nous sommes chacun d'entre nous et à partir de lui, il nous faut *travailler à ce que progresse à tous les niveaux dans l'Eglise la prise de conscience que nous avons nous-mêmes opérée concernant l'importance et même la nécessité de la rencontre des religions et du dialogue entre elles*.

Cela s'impose non seulement à cause des *proximités* inédites qu'entraînent à notre époque les brassages de populations et les confrontations qu'ils provoquent, mais aussi en raison de la *richesse spirituelle* qui peut en résulter pour tous les partenaires, à commencer par nous-mêmes. Et cela s'impose encore parce que si le religieux peut être, ainsi, la *meilleure* des choses, il peut être aussi parmi les *pires*: s'il n'est pas régulé par et dans le dialogue, il peut être à l'origine des plus grands simplismes, des plus strictes intolérances et des pires exclusivismes. (J'ai bien noté la réflexion terrible de cet enfant que citait Edith Bernard: « *S'il n'y avait pas de religions, il y aurait moins de guerres!* »)

Précisons toutefois que si ce genre de dialogue s'impose pour les raisons dites, il n'en faut pas moins garder au moins deux choses très présentes à l'esprit si on veut le bien situer:

- s'occuper du religieux ne dispense pas de se préoccuper du *social* et du *caritatif* mais, au contraire, oblige à le faire, bien que alors dans un certain esprit (Sr Jeanne Pernin et alii);
- cultiver le dialogue interreligieux ne doit pas occulter qu'il faut aussi être en mesure de rencontrer les *incroyants* (Jean-Marie Ploux), d'autant que, dans notre société, leur nombre ne paraît pas tellement décroître, et que cela ne peut pas ne pas poser question aux religions comme telles, dans leur ensemble comme dans leur particularité respective.

## 2. conditions de la rencontre et du dialogue

Une telle rencontre et un tel dialogue supposent remplies **au moins deux conditions**:

- d'abord que l'on ait l'honnêteté de s'éclairer soi-même sur *sa propre identité* religieuse, ce qui requiert que l'on prenne les moyens appropriés d'une étude et d'une réflexion: rien ne serait pire, ici, que de se lancer armé de sa seule « bonne volonté »;
- ensuite, que l'on soit résolu à reconnaître l'autre dans son *altérité*, ce qui exige qu'on lui laisse réellement ses chances de la faire valoir à nos yeux.

L'amalgame facile et les œcuménismes improvisés sont en effet à bannir absolument. Cela posé, il faudra savoir: d'un côté, affirmant son identité, être prêt à assumer, dès lors, *sa différence*; et de l'autre, reconnaissant l'altérité, être disposé à en recevoir, pourtant, *un enrichissement* pour soi-même. Loin qu'il y ait là obstacle à la rencontre, il y a là, au contraire, condition d'un vrai dialogue et, déjà, chemin vers lui.

### 3. pour la conversion et la mission

Rencontre et dialogue ne sont *cependant pas un but en soi...* même s'ils ont à être cultivés pour eux-mêmes, dans la conscience que, «*ne possédant jamais la vérité*» (*Dialogue et Annonce*, n° 49), nous avons toujours à nous ouvrir à elle.

– Ils sont faits *pour la conversion*, dont ils sont un moyen. Conversion des partenaires à plus de vérité et d'authenticité bien sûr dans leurs voies respectives; mais aussi, si possible, conversion de l'autre au Christ auquel nous croyons. Ici cependant, il ne faut pas nous cacher que nous rencontrons au moins un obstacle de taille: ce à quoi nous nous proposons de convertir ne peut pas ne pas présenter un caractère de «scandale»! Qu'il nous suffise, ici, de rapporter le propos de Sr Michaëla: «*Face au visage si serein du Bouddha qui m'avait tant séduite, la Croix du Christ me choqua*» (cf. p. 29). Il faut bien nous dire que nous annonçons «ce que l'œil de l'homme n'a pas vu, ce que son oreille n'a pas entendu...».

– Ils sont faits *pour la mission*, dont ils font partie – «partie intégrante» dit *Dialogue et Annonce* –. Si nous sommes et restons chrétiens, c'est bien que nous croyons que c'est de ce côté que se trouvent «*la voie, la vérité et la vie*». Il n'est donc pas pensable que nous ne souhaitions pas voir le plus grand nombre d'hommes nous rejoindre dans notre foi, et que nous ne nous employions pas à les acheminer vers le Christ, autant qu'il dépendra de nous. L'estime en laquelle nous les tenons, le respect que nous leur portons, loin d'être ici obstacle, sont plutôt incitation, et même «provocation»!

### 4. procédures et activités

Quant aux *procédures précises* et aux *activités concrètes* par et en lesquelles doivent se traduire rencontre et dialogue, il y certainement avantage à distinguer, pour les unir, les différents niveaux et plans où ils peuvent s'envisager:

- celui, le plus fondamental selon ce que nous avons dit, de la prière et du partage *d'expériences spirituelles*;
- celui, le plus large, de l'activité caritative ou *socio-caritative* pour la transformation de la société et l'aménagement du monde;
- celui, le plus difficile et le plus aléatoire sans doute, du débat *intellectuel et théologique*.

Un point a par ailleurs été signalé à plusieurs reprises comme assez délicat : celui de la **liturgie**. Que pouvons-nous véritablement partager dans ce domaine-là sans « brader les saints mystères », sans tomber dans « l'intercommunion sauvage » ? Il me semble que, dans la ligne des choix prudents suggérés tant par le P. Claverie que par le P. Amaladoss, on peut gagner : – à distinguer la foi comme expérience et engagement d'existence, de son expression dans des symboles et des formules, – et à ne pratiquer le partage qu'autour des symboles les plus universels ou, du moins, les plus communs (en faisant bien la distinction avec ce qui, selon notre foi à nous, est lié – en eux ou en d'autres – à l'historicité concrète des événements chrétiens).

J'ai trouvé très suggestive, dans ce contexte, l'image de « l'accompagnement » du ramadan musulman par les chrétiens : autre chose est de chanter la partition, et autre chose est d'« accompagner » le chanteur en jouant, à ses côtés, sur son propre instrument !

## 5. dispositions spirituelles

Pour terminer à la fois cette quatrième partie plus « opératoire » et l'ensemble de l'exposé à visée « synthétique » qu'elle couronne, il me paraît important d'insister sur deux points qui, à titre de *dispositions spirituelles profondes*, doivent littéralement *animer* tout effort de rencontre et de dialogue avec « les autres religions ».

Il y a d'une part **la fidélité de la prière**. J'ai parlé, déjà, d'expérience et de partage spirituels. Mais, si elle se situe, certes, dans ce champ, la prière va bien au-delà de ce qui pourrait ne rester qu'un dialogue spirituel inter-religieux inter-humain. La prière nous met face à Dieu et, en christianisme, ce qu'elle nous fait lui demander, c'est, ni plus ni moins, que « sa volonté soit faite », qui est que « son règne vienne ». Puisqu'elle nous le fait demander, c'est bien qu'il est exclu que cela puisse se réaliser hors de la prière... et si les réalisations tardent à se manifester, la seule conclusion à en tirer n'est-elle pas qu'il ne faut pas cesser de les demander ?

Il y a d'autre part **le sens de la gratuité** – et ce sera mon dernier mot. Pour préciser ce que j'entends par là, je raconte une nouvelle fois – je l'ai déjà racontée mille fois ! – l'histoire de Bernadette. Un beau jour, la petite Bernadette Soubirous va trouver son curé, le terrible abbé Peyramale, pour lui rapporter, toute tremblante, un bien curieux message : « *Monsieur le Curé, j'ai vu la Sainte Vierge; elle a demandé qu'on lui construise une chapelle au lieu où je l'ai vue...* ». Et, pour ajouter, croit-elle, à la crédibilité de ses

dières, elle poursuit – précision qui n'était pas dans le message originel – : «... *même si elle est toute petite, la chapelle!*». Etonnement, indignation, puis colère du curé, qui ne veut évidemment pas se laisser entraîner en pareille affaire... Or quelle est la réponse de Bernadette – car c'est ce qui m'intéresse, bien sûr – ? La voici : «*Monsieur le Curé, il ne m'a pas été demandé de vous le faire croire, mais de vous le dire!*»

Cette réponse me paraît nous inviter à une attitude spirituelle indispensable dans nos rencontres et nos dialogues – et pas seulement dans le domaine interreligieux d'ailleurs – : celle que je caractériserais comme un «sens de la gratuité». Nous démener pour nouer contacts et échanges, oui certes; n'avoir de cesse que, autant qu'il dépendra de nous, Christ soit annoncé et que vienne le Règne du Père, certes aussi... mais sans «croire» qu'il nous est demandé de *faire croire*, et sans nous accabler si nous avons le sentiment de n'y réussir que médiocrement.

Il ne nous est pas demandé de «faire croire», mais de «dire» – et, je l'ajoute quand même – de «montrer». Le reste – que les hommes croient – c'est le secret :

- de la liberté des hommes : dialoguons donc avec eux,
- et de la libre grâce de Dieu : demandons-la-lui donc!

### **indications bibliographiques**

On pourrait se reporter :

– d'une part à Julien RIES : *Les chrétiens parmi les religions*, tome V du Manuel de théologie «Le christianisme et la foi chrétienne», publié chez Desclée sous la direction de J. Doré, 1967, 479 p.

– d'autre part à Joseph DORÉ (éd.), *Sur l'identité chrétienne*, coll. «Relais-Etudes» n° 8, Desclée 1990, 221 p., spécialement le chapitre VII, pp. 171-216, de J. Doré, «Foi en Dieu et identité chrétienne».

*Joseph Doré, p.s.s.*

*Institut Catholique de Paris  
21, rue d'Assas – 75270 Paris Cedex 06*

## UN APPEL AUX CHRÉTIENS

### *DÉCLARATION DU COLLOQUE*

Réunis en *Colloque de Théologie* chrétienne à l'Institut catholique de Paris, nous avons travaillé sur le thème de **l'annonce de Jésus Christ et la rencontre avec les autres religions** (principalement hindouisme, bouddhisme, islam).

Nous venions (évêques, prêtres, religieux, religieuses, laïcs) de France, mais aussi d'Algérie, de Belgique, d'Italie, du Vatican, de l'Inde, de Corée, du Tchad, du Zaïre, d'Égypte, d'Irlande, de Thaïlande, des Philippines, du Bangladesh, de l'Île Maurice, du Burkina Faso, du Japon, du Ghana, du Mali...

Quatre jours de travail intense : avec des théologiens de l'Inde, du Maghreb, de Rome, du Vatican, de France, et avec des témoins vivant au sein de traditions religieuses différentes du christianisme. Nous avons réfléchi avec sérieux sur cette réalité de la pluralité des religions. Elle est présente partout : un enfant chrétien, à l'école, peut avoir un musulman à sa droite et un bouddhiste à sa gauche. Et notre réflexion nous a conduits à reconnaître l'action de l'Esprit, que nous confessons être celui de Jésus Christ, dans le cœur de chaque personne humaine.

Une **conviction** ferme s'est imposée à notre groupe au cours de cette rencontre, et nous aimerions vivement vous la faire partager. Cette conviction, c'est **l'urgence**, pour nous tous, les chrétiens de France, de nous montrer attentifs à cette réalité du voisinage des religions, d'en mesurer l'importance et de la saisir comme une exigence d'approfondissement et de dialogue pour nos communautés de foi.

Accueillir cette urgence nous paraît nécessaire aujourd'hui dans l'Église de France : il y va de sa vitalité et du témoignage évangélique qu'elle doit porter. Pour notre part, nous y sommes engagés.

Et cet **appel** que nous avons reçu, nous vous l'adressons.

Paris, le 20 septembre 1991.

## **BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE (Théologie des religions, Dialogue)**

par Joseph Lévesque, CRTM

### **1) Documents officiels**

- **Vatican II** – *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (Nostra Aetate)*.
- **Lettre encyclique** – *Ecclesiam suam (L'Église du Christ Jésus)* de Paul VI, sur les Voies qu'il convient que l'Église catholique prenne aujourd'hui pour accomplir sa fonction, 1964.
- **Lettre encyclique** *Redemptoris Missio (La Mission du Christ Rédempteur)* de Jean-Paul II, sur la valeur permanente du précepte missionnaire: nos 55-57, le dialogue avec les frères d'autres religions.
- **Secrétariat pour les non-chrétiens** – *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions* (Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission), 1984, Documentation catholique, n° 1880, 2 septembre 1984, pp. 844-849.
- **Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples** – *Dialogue et annonce: Réflexions et orientations pour le Dialogue interreligieux et l'Annonce de l'Évangile*, 1991, D.C. n° 2036, 20 octobre 1991, pp. 874-890.
- **Commission pour les Relations Religieuses avec les Juifs** – *Orientations et suggestions pour l'application de la Déclaration conciliaire «Nostra Aetate»*, 1974, D.C. n° 1668, 19 janvier 1975, pp. 59-61 ; et *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique*, 1985, D.C. n° 1900, 21 juillet 1985, pp. 733-738.
- **Conférence épiscopale régionale de l'Afrique du Nord, Chrétiens au Maghreb, le sens de nos rencontres, 1979.**
- **Fernandes Angelo Mgr**, archevêque de New-Delhi, *Les appels au dialogue avec les non-chrétiens* (1982), in D.C. n° 1887, 6 janvier 1985, pp. 59-76.
- **La journée de prière à Assise** (27 octobre 1986), D.C. n° 1929, 7 décembre 1986, pp. 1065-1085.

### **2) Livres ou articles de revues**

- Anderson Gerald H, et Stransky Thomas F, *Christ's Lordship and religious pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1981. Spécialement la contribution de Pietro Rossano, au chapitre IV, p. 96, qui donne le point de vue de l'Église catholique romaine.
- Champagne Claude, *Salut, Religions mondiales et mission de l'Église selon Hans Küng*, in *La Salvezza Oggi*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1989, pp. 309-318.
- Concilium 203 (1986): *Le Christianisme parmi les Religions*.
- D'Costa Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1990. Contribution très importante qui répond spécialement au relativisme radical de Hick et de Knitter (cf. ci-dessous).
- Dupuis Jacques, *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, collection « Jésus et Jésus Christ » 39, 1989, 345 p. Une somme en la matière, principalement à partir de l'hindouisme.

- Fitzgerald Michaël L, *Twenty five Years of Dialogue: the Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue*, in Islamochristiana 15, Roma, 1989, pp. 109-120. Le point des quinze dernières années de cet organisme et de ses multiples activités dans le domaine des relations entre Chrétiens et Musulmans.
- Geffré Claude, *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, in Islamochristiana 11, Roma, 1985, pp. 115-133.
- Gira Dennis, *Les Religions*, Paris, Le Centurion, 1991, 119 p.
- Hick John and Knitter Paul F, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1987. Relativisme radical où « toutes les religions se valent ».
- Knitter Paul E, *No other name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, SCM Press, London. Le point d'interrogation : l'auteur admet d'autres « noms » comme sauveurs.
- Küng Hans, *Etre chrétien*, Paris, Le Seuil, 1978, pp. 90-123. *Le Christianisme et les Religions du monde: Islam, Hindouisme, Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 1986, 614 p. ; et avec Julia Ching : *Christianisme et Religion chinoise*, Paris, Le Seuil, 1991, 331 p.
- Leclerc Eloi, *Dieu plus grand*, Paris, DDB, 1990, 163 p. Très abordable et donne l'essentiel.
- Massein Pierre, *Théologie et religions*, dans *Dictionnaire des Religions*, Paris, PUF, 1984, pp. 1693-1697. Brève présentation des données fondamentales et de l'histoire des recherches en ce domaine.
- Rahner Karl, *Traité fondamental de la foi*, le Centurion, Paris, 1983, 517 p., spécialement le chapitre 5, Histoire du salut et de la révélation, pp. 163-202.
- Rossano Pietro Mgr, *Unicité du Christ et rencontre des religions*, Revue de l'Institut catholique de Paris, 36 (1990).
- Schlette H.R., *Pour une « théologie des religions »*, Paris, DDB, 1971. Voies ordinaires et voie extraordinaire de salut.
- Spiritus 122 (1991) : *Mission et pluralisme religieux*.
- Teissier Henri Mgr, *La mission de l'Eglise*, Paris, Desclée, 1985 (ch. 7, 12-13).
- Theobald Christoph, *Position de l'Eglise catholique dans le dialogue interreligieux*, in *Unité Chrétienne*, n° 96, 1989. Etude fouillée de la religion et des religions dans « Nostra Aetate ».
- Théologiens indiens. 1) *Vers une théologie des religions; une perspective chrétienne indienne* (déc. 1988); traduction française dans *Lettre InterEglises*, n° 55-56, 1990. 2) *Vers une théologie chrétienne indienne du pluralisme religieux; un nouveau pas dans notre recherche* (déc. 1989). Traduction française dans *Lettre InterEglises*, n° 57, 1990. Documents de recherche, à prendre comme tels.
- Thils Gustave, *Présence et salut de Dieu chez les « non-chrétiens »*, cahiers de la Revue Théologique de Louvain 18, 1987, 115 p. Données, déclarations, doctrines, matériaux divers concernant la Présence salvifique de Dieu au cœur des mondes non chrétiens.

### 3) Conseil Oecuménique des Eglises

- *Lignes directrices sur le dialogue*, Genève, COE, 1979, 20 p.
- *La foi de mon voisin et la mienne*. La richesse théologique du dialogue interreligieux, Genève, COE, 1988.

## LISTE DES PARTICIPANTS PAR ORGANISMES

### ÉVÊQUES

NN SS G. Deroubaix, Y.-M. Dubigeon,  
L. Dufaux, G. Lagrange, E. Marcus (invité).

### OPM

Mgr M. Delorme, A. Fontaine, J.-M. Reeber.

### CEFAL

Mgr A. Lacrampe.

### DEFAP

R. Lacoumette (invité fraternel).

### INTERVENANTS

Srs V. Mataji, M. Motose, J. Pernin, Mgr P.  
Claverie, PP. M. Amaladoss, R. Costet,  
J. Dupuis, M. Fitzgerald, M. D. Gira.

### TÉMOINS D'ÉGLISES-SŒURS

(en contact avec d'autres religions)

- islam maghrébin: J.B. Ould Aoudia (Algérie)
- hindouisme: L. Dorairaj (Inde)
- bouddhisme: M.S. Moon (Corée).

### FACULTÉS DE THÉOLOGIE

- Paris: Mgr P. Guiberteau, J. Doré, L. Santedi, M. Trimaille
- Centre Sèvres: M. Fédou
- Lille: J.L. Brunin
- Lyon: J.M. Aubert, B. Chenu
- Toulouse: J.J. Fauconnet
- CNGS: C. Roucou.

### COOPÉRATION MISSIONNAIRE

- Centre-Est: J. Desgouttes
- Est: J. Guitton
- Ile de France: Ph. Béguerie, E. Marié
- Midi-Pyrénées: R. Vabre, G. Vuillemin
- Sud-Ouest: D. Boulter
- C. Bence, R. Dujarrier.

### GROUPE DE PRÉPARATION ET D'EXÉCUTION

- M<sup>me</sup> E. Bernard, S<sup>r</sup> M.-J. Dor
- PP. O. Gaignet, J. Lévesque, R. Rossignol.

### INSTITUTS MISSIONNAIRES

#### Féminins

- Assomption: C. Claparols
- Fr. Marie des Anges: I. Contractor
- FMM: M. Th. Buzelin, I. Matthias, C. Sauvé, G. Voiron
- Société de Marie: Ch. Barcelo
- Notre-Dame d'Afrique: M. de Penanster, M.-R. Wyseur
- St Paul de Chartres: M. Bertrand, M. Kitcharoen
- Sainte Famille: E. Chebli
- St Joseph de Cluny: M.-N. Lefrançois.

#### Masculins

- Combonien: F. Noventa
- Mariste: B. Rerolle
- MEP: M. de Gigord, G. Mauviel
- Missionnaires d'Afrique: J.-C. Ceillier, M. Tremblais
- Missions Africaines: M. Loiret
- Sacré Cœur: S. Bourjade
- Spiritains: M. Pritzky, R. You, R. Zimmermann.

### DIALOGUE

- Aide Inter Monastique: M. Amilon, B. Billet, J. Breton, B. de Soos, S<sup>r</sup> J.M. Grach, J.-P. Hennes, L. Knaff, P. Miquel, J.-B. Nicolas
- Voies de l'Orient: M.-R. Degive, J. Scheuer.

### DIVERS

- Apostolat des Laïcs: B. Housset
- Catéchuménat: G. Cordonnier
- CNER: P. Lamé
- Comités Maghreb: M. Pivot
- S.N.P. Migrants: J. Hanique
- Mission de France: J.-M. Ploux
- Spiritus: J. Gross, P. Chataigné, P. Laurent
- S.R.I.: G. Couvreur, M. Serain
- Archives de l'Eglise de France: C. Molette.

### SÉMINARISTES

- 1 combonien (togolais): T. Hoanone
- 2 jésuites: A. Evans, E. Bokamba Bo Ikali
- 2 mep: B. Lepeu, A. de Monjour
- 1 missionnaire d'Afrique: J.-M. Cantal.

# SPIRITUS

*Revue internationale d'expérience, de recherche  
et de spiritualité missionnaires*

- **ABONNEZ-VOUS**
- **ABONNEZ OU FAITES ABONNER VOS AMIS !**

## Bulletin d'abonnement

(Ne pas utiliser pour un réabonnement)

*Je m'abonne* .....  *J'offre un abonnement à*

Mme, Mlle, M. Nom ..... Prénom .....

Adresse .....

Code ..... Ville ..... Pays .....

Les abonnements partent du premier trimestre de l'année

### Conditions d'abonnement 1992 :

- Europe, Canada, USA, Japon : **140 F**
- Autres pays : **115 F**

### Supplément annuel avion :

- Pays du régime particulier international : **32 F**
- Autres pays : **54 F**

Merci !

Règlement à l'ordre de : *Spiritus 40, rue La Fontaine 75016 PARIS*  
*CCP : Revue Spiritus Paris 16.507.10 F*

## LES NUMEROS DISPONIBLES DE SPIRITUS

- 106 – Un autre regard
- 107 – Laïcs : espérance offerte
- 108 – Vocations : un tournant
- 110 – Réfugié, ton frère
- 112 – Au-delà des frontières
- 113 – Vous serez mes témoins
- 114 – A l'épreuve de la modernité
- 115 – Sectes. Nouveaux mouvements religieux
- 119 – Mission, nos frères protestants
- 120 – Guérison et exorcisme
- 121 – Spiritualité missionnaire, aujourd'hui
- 122 – Mission et pluralisme religieux
- 123 – Synode africain
- 124 – Mission en Europe, regards de l'autre
- 125 – Mission, Amérique latine

---

### Bulletin de commande

Nom, prénom .....

Adresse .....

Code ..... Ville ..... Pays .....

### Je commande le(s) numéro(s) suivant(s)

(Précisez les quantités commandées dans les cases correspondant à votre choix)

|        |  |        |  |        |  |        |  |        |  |
|--------|--|--------|--|--------|--|--------|--|--------|--|
| n° 106 |  | n° 107 |  | n° 108 |  | n° 110 |  | n° 112 |  |
| n° 113 |  | n° 114 |  | n° 115 |  | n° 119 |  | n° 120 |  |
| n° 121 |  | n° 122 |  | n° 123 |  | n° 124 |  | n° 125 |  |

Prix du numéro : **35 F**

A retourner, avec votre règlement à l'ordre de "SPIRITUS"

SPIRITUS 40, rue La Fontaine 75016 PARIS

CCP : Revue Spiritus PARIS 16 507 10 F

Un certain nombre d'autres numéros de la collection sont encore disponibles. Nous consulter.