

Conférence donnée à Metz, au CAPER le 19 novembre 2002

Apprendre à vivre ensemble : un défi pour les religions¹

Gérard SIEGWALT

I. Apprendre à vivre ensemble, c'est un défi pour les religions

Pendant plus de quatre siècles, la cohabitation entre catholiques et protestants était vécue comme un défi réciproque. C'est encore le cas en Irlande du Nord. Cet exemple intrachrétien suffit à nous alerter : dans la relation entre les religions il n'en va pas nécessairement d'abord ni uniquement de la question de la vérité (en langage traditionnel on parle de vraie et de fausse religion : tout semble être ramené au critère de la vérité) ou, en tout cas, sous couvert de la vérité, il en va aussi de rapports de force entre des positions acquises (sociales, économiques, politiques, juridiques, culturelles) d'une part, et ce qui est vécu comme une menace pour ces positions d'autre part. En Irlande du Nord, la démographie (une progression numérique importante de la population catholique-romaine) et, liée à elle, la revendication du maintien des droits traditionnels pour la population protestante jouent indubitablement un rôle déterminant dans la grave crise qui secoue depuis des décennies le pays. Le facteur religieux est au mieux le paravent pour des motivations autres.

L'exemple mentionné donne à réfléchir à la collusion si fréquente dans une religion donnée entre ce qu'on appelle le temporel et le spirituel : souvent les deux sont mêlés, on donne à des revendications temporelles une teinte spirituelle. On sait que le plan temporel est celui des relations horizontales où l'individu — aussi le groupe particulier — est défini par l'avoir, le savoir et le pouvoir, alors que l'État est à ce plan l'instance suprême qui régule les rapports de force en présence constitués par les individus et les groupes particuliers. Le plan spirituel, lui, est celui de la relation verticale à un absolu, quelque soit le nom qu'on lui donne, qui transcende le temporel. Au plan spirituel, on ne parle pas légitimement de pouvoir dans le même sens qu'au plan temporel : si on utilise l'expression, peu adéquate, de pouvoir spirituel, on entend par là en fait une autorité spirituelle ; le « pouvoir » spirituel, celui revendiqué par une religion donnée, est une perversion de la religion par rapport à son essence véritable. Il est clair que le temporel et le spirituel ne sont pas, en vérité, deux domaines séparés : si le temporel peut être dit un domaine, le spirituel est une dimension qui est d'un autre ordre qu'un domaine ; cette dimension spirituelle éclaire et détermine critiquement le domaine du temporel. On dirait aujourd'hui que le spirituel est de l'ordre des valeurs. La tentation du temporel est toujours à nouveau d'instrumentaliser à son bénéfice le spirituel, donc d'utiliser la religion à des fins, des ambitions, temporelles. Le spirituel est alors perverti par le temporel qui s'enferme sur lui-même. La tentation inverse existe également : le spirituel veut alors régir le temporel : c'est la tentation de la théocratie où le spirituel est pris pour un pouvoir s'exerçant jusqu'au plan temporel. La théocratie est sans nul doute la tentation des régimes islamistes appliquant la *sharia*, le droit coutumier de la tradition de l'islam. Les partis religieux en Israël sont le signe d'une tendance théocratique présente dans le judaïsme. Dans l'histoire, la tentation théocratique a existé aussi, et fortement, dans le christianisme, et elle y reste, comme tentation, une potentialité. Je me limite avec ces exemples aux religions abrahamiques, mais elles n'ont pas le monopole de cette tentation. Il faut voir que le vrai rapport entre le spirituel et le temporel, par-delà les tentations opposées signalées, par-delà donc l'instrumentalisation de l'un par l'autre, est un rapport réciproquement critique : le spirituel a besoin du discernement — critique — du temporel, pour qu'il ne soit pas un spiritualisme loin des réalités terrestres mais qu'il prenne en compte et ouvre ces dernières au-delà d'elles à ce qui seul leur donne

¹ CAPER (Centre autonome d'enseignement et de pédagogie religieuse). Texte inédit.

sens, et le temporel a besoin du discernement critique du spirituel pour qu'il ne s'absolutise pas et donc ne s'enferme pas sur lui-même. Le spirituel est de l'ordre des réalités dernières, de ce qui nous concerne de manière absolue, le temporel est de l'ordre des réalités avant-dernières, des données de notre vie terrestre. L'un n'est pas sans l'autre. Les deux sont une polarité, une réalité à deux pôles. Les deux sont simultanés et donc concomitants, ils vont ensemble, ils ne peuvent pas être séparés ; en même temps, ils ne peuvent pas être confondus l'un avec l'autre. Entre les deux, il y a une relation dialectique.

Apprendre à vivre ensemble non seulement entre Églises chrétiennes différentes mais aussi entre religions différentes, cela implique ainsi de faire la part entre ce qui relève, dans les relations entre différentes familles spirituelles, du religieux ou du spirituel, et ce qui, dans ces relations, relève d'autres considérations, en particulier de pouvoir, de volonté de puissance, de prestige, ou encore relève de blessures que ces familles spirituelles se sont infligées dans le passé soit dans un seul sens soit à tour de rôle l'une à l'endroit de l'autre, entraînant donc des ressentiments. Pour ce qui est de la volonté de puissance, la tentation en est inhérente à tout ce qui est humain — et la religion est, elle aussi, quelque chose d'humain, donc affaire d'êtres de chair et de sang, même si elle est également quelque chose de divin : elle a trait à Dieu (pour ce qui est des religions monothéistes), mais elle dit Dieu toujours avec les limitations qui sont celles des êtres humains ; beaucoup de choses humaines, trop humaines, peuvent s'insinuer dans notre compréhension de Dieu ! C'est reconnaître que la critique de la religion est essentielle à la vérité de la religion, est essentiel à celle-ci le discernement entre ce qui dans la religion donnée (ce qui veut dire : dans la compréhension qu'on en a) est vérité divine (cela sera alors aussi vérité authentiquement humaine) et ce qui n'est pas vérité dans ce sens mais de l'ordre de sa mécompréhension, de l'ordre donc de sa perversion, de notre perversion de cette vérité, de notre « péché » donc. Tout ce qui tient à la volonté de puissance n'est pas de l'ordre de la vérité de la religion, quelle qu'elle soit, mais de l'ordre de sa perversion. — Pour ce qui, par ailleurs, est des blessures que, au nom de la volonté de puissance, une religion ou une famille spirituelle a infligées à une autre (et, hélas, inflige encore à une autre), que cela soit réciproque ou non, nous reconnaissions à ce propos l'importance qu'a la reconnaissance, par les acteurs, de cette grave et coupable dérive qu'est l'emploi de la violence, souvent physique, plus souvent verbale et donc morale, dans les relations entre les religions : nous savons combien les actes de repentance et donc les demandes de pardon que le pape Jean-Paul II a multipliés ces dernières années, à cause des injustices soit activement soutenues soit passivement tolérées, en tout cas insuffisamment dénoncées par l'Église catholique-romaine en particulier vis-à-vis des juifs au cours des siècles et jusqu'aux camps d'extermination de l'époque nazie mais aussi vis-à-vis des populations indigènes d'Amérique pour autant que leur évangélisation s'est accompagnée de leur assujettissement par les puissances colonisatrices, sans parler des croisades et l'Inquisition au Moyen Âge ou des guerres de religion avec les protestants — je me contente de ces exemples, il y en a bien d'autres, en particulier aussi ceux qui concernent d'autres Églises chrétiennes —, nous savons combien ces demandes de pardon permettent de nouvelles relations avec les religions et les populations concernées. Les Églises protestantes sont engagées, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, dans une même démarche de révision de vie quant aux relations qu'elles, ou nombre de leurs membres, ont eues dans le passé tant vis-à-vis du judaïsme que vis-à-vis de l'Église catholique-romaine ou même d'autres Églises protestantes de la mouvance dite radicale (tel le pentecôtisme ou, plus anciennement, l'anabaptisme). Ces actes de repentance ont complètement changé — et continuent à changer — le climat entre les familles spirituelles en question et donc les relations entre elles. Je citerai un dernier exemple, pris parmi d'autres, celui du génocide arménien de 1915 par l'Empire ottoman (la Turquie actuelle). Le refus, jusqu'à présent, par la Turquie, de reconnaître ce génocide fait que les relations entre la Turquie, État certes laïque mais pays de tradition musulmane, et l'Arménie, pays de tradition chrétienne, restent jusqu'à aujourd'hui celles entre pays ennemis. Le miracle qui s'est produit, à la suite de la seconde guerre mondiale, entre les ennemis héréditaires qu'étaient jusque là l'Allemagne et la France, miracle de réconciliation et, partant, d'amitié franco-allemande, a pu se faire sur la base d'une reconnaissance commune de l'ineptie destructrice de cette inimitié, et de la volonté de construire désormais quelque chose en commun ; nous vivons depuis des décennies cette situation nouvelle de paix, de coopération, de solidarité constructive. Un tel miracle ne s'est jusqu'ici pas produit entre la Turquie et l'Arménie ; il ne pourra se produire que si l'Arménie se saura reconnue par la Turquie dans le crime contre

l'humanité qu'elle — l'Arménie — a subi et si par conséquent la mémoire traumatisée de tout un peuple pourra guérir. On peut d'ailleurs préciser que la mémoire du peuple turc ne pourra guérir de son côté que moyennant la reconnaissance de ce terrible forfait.

Pour apprendre à vivre ensemble entre familles spirituelles différentes, il faut donc épurer le passé, dans le double sens indiqué : il faut premièrement renoncer à toute volonté de puissance qui pervertit la religion, il faut secondement prendre conscience des blessures infligées par soi à d'autres ou par d'autres à soi. Cela suppose un grand travail sur soi des membres de chaque religion ou famille spirituelle. Si ce travail n'est pas fait, alors tant de choses restent refoulées, tant de non-dits pèsent sur les relations, les empêchent de changer, alimentent l'accusation des uns, l'autojustification des autres. On est alors pris dans un cercle vicieux qui, en dernier ressort, est celui de la violence réciproque, laquelle est le contraire d'une authentique rencontre entre ces religions et d'une authentique quête de vérité les uns à côté des autres et les uns avec les autres.

Nous sommes ainsi confrontés avec deux nécessités qui vont constituer les deux grandes pistes de notre réflexion (ce sont les parties II et III). La première nécessité, c'est celle d'une méthodologie, d'une méthode pour en arriver au plan spirituel où se situe la vérité religieuse. La deuxième nécessité c'est celle du dialogue — et de ce qu'il implique — entre religions différentes, un dialogue qui porte sur la vérité religieuse des religions.

II. Méthode pour une vraie rencontre entre religions différentes

Il en va ici du chemin à suivre pour qu'une vraie rencontre entre religions différentes devienne possible. Trois remarques à ce propos.

La première concerne une méthode qui a été développée depuis des années dans le Mouvement de la Réconciliation — un mouvement marqué par les Quakers, par Gandhi, par la non-violence — : c'est la *méthode de la médiation*. Selon elle, le médiateur qui intervient (intervenir, littéralement : venir *entre*) entre par exemple deux personnes ou deux groupes en conflit l'un-e avec l'autre n'est ni un accusateur ni un défenseur de l'un par rapport à l'autre, il n'est pas un arbitre mais un tiers qui essaye d'aider à la communication et, si possible, à l'amorce de la restauration de la confiance entre les deux parties prenantes. L'esprit dans lequel seul ce travail peut se faire, c'est l'esprit des bénédicences, et d'abord de la première des bénédicences : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. » Le médiateur ne peut qu'être à l'écoute, en lui-même, de la parole qu'il ne connaît pas d'avance mais qui ne peut que lui être donnée et qui va permettre une nouvelle relation entre les deux parties en conflit. Quant à celles-ci, il leur est demandé à chacune à tour de rôle de dire ce qu'elles éprouvent comme injustice de la part de l'autre, mais il leur est demandé de le dire de la manière la plus objective possible, donc d'expliquer comment chacune vit l'attitude de l'autre sans tomber dans le piège de l'accusation d'un côté ou de l'autojustification de l'autre. Il s'agit d'expliquer : (pour l'un) voilà ce qui m'amène à être comme je suis à ton égard, (pour l'autre) voilà ce que cela fait en moi. Ni accuser d'un côté, ni justifier de l'autre côté, mais expliquer. Tomber soit dans l'accusation soit dans l'autojustification est un piège qui rendrait vaine la tentative de médiation et donc de réconciliation. Dans la médiation, on part du fait que chacune des deux parties a sa vérité, ces vérités sont différentes ; il s'agit de les entendre l'une après l'autre et d'être attentif à ce qui, peut-être, se modifie en chacune des deux parties pendant cet échange dans lequel chacune des deux est invitée à s'ouvrir par-delà les deux vérités particulières, à la vérité : c'est elle qui veut advenir dans cet échange. C'est elle qui construit les deux parties par-delà leurs différences, à travers leur conflit, et qui crée une relation nouvelle. La vérité donne à chaque partie prenante, lorsque celle-ci arrive à s'ouvrir à elle, l'esprit des bénédicences et d'abord de la première bénédicence, et permet ainsi à quelque chose de neuf de se construire. À la fin il n'y a ni vainqueur ni vaincu mais des êtres qui réapprennent la confiance réciproque et ainsi le respect mutuel voire la fraternité.

Nous voyons d'emblée ce que peut être la mise en œuvre de cette méthode dans la rencontre entre familles spirituelles ou religions différentes, tout simplement pour en arriver au point où elles peuvent se reconnaître comme différentes et se considérer comme telles et où elles peuvent alors entamer leur confrontation l'une avec l'autre à ce niveau-là, le niveau de leur qualité de religions, où par conséquent ce qui empêche d'accéder à ce niveau est dépassé par le travail préalable (qui est un véritable travail) de l'assainissement des relations réciproques.

La deuxième remarque tend à mettre en relief l'importance de ce qui vient d'être dit. Je me réfère ici au *projet d'une éthique planétaire* lancé il y a une douzaine d'années par le théologien catholique Hans Küng et qui depuis lors a suscité de par le monde une importante réflexion, portée par des représentants de différentes religions, dans ce sens. Il suffit de rappeler les grandes thèses de ce projet :

1. Pas de survie de l'humanité (compte tenu de la différence des sociétés, des conceptions politiques, des cultures et des religions) sans éthos commun à toute l'humanité, c'est-à-dire sans « repères » communs, sans normes éthiques communes, sans prise en compte du fait que nous sommes une seule et même humanité par-delà toutes les différences que l'histoire a fait naître. Il y a là, pour le dire selon la tradition judéo-chrétienne, la prise en compte du fait que, pour la Bible, avant l'alliance spéciale de Dieu avec Abraham d'où part l'histoire particulière du salut, il y a une alliance de Dieu avec toute l'humanité : c'est l'alliance noachique (avec Noé, le père de l'humanité historique). Comme le formulait au XIX^e siècle le théologien danois Grundtvig : « Nous sommes d'abord hommes (êtres humains), ensuite (juifs ou) chrétiens (ou musulmans ou...). » Dans le projet d'éthique planétaire, il s'agit de remonter à ce qui est commun à toute l'humanité, on peut dire : aux données élémentaires de l'être humain, de tout être humain — traditionnellement on parle à ce propos de « loi naturelle ».

2. Pas de paix entre les peuples sans paix entre les religions.

3. Pas de paix entre les religions sans dialogue entre les religions.

On ne peut certainement que souscrire à ces trois thèses, même si le contenu de ce qu'est la paix n'est pas encore défini. Au plan des peuples, on sait qu'il ne saurait y avoir de paix sans justice. C'est ce que soutient avec force le Mouvement « Justice, paix et sauvegarde de la création » du Conseil Oecuménique des Églises. Ces trois termes sont liés, donc la préoccupation écologique doit entrer, elle aussi, dans la recherche de la paix qui suppose la recherche de la justice. Pensons simplement aux relations entre les pays en voie de développement et les pays riches. Pour qu'il y ait paix possible, et pour que les pays en voie de développement ne deviennent pas une menace pour la paix, et cela au nom de revendications légitimes de leur part (des revendications de justice économique en particulier), il faut que cette justice leur soit assurée. Quant au plan des religions, il ne saurait y avoir de paix sans vérité. Je reviendrai plus loin là-dessus. La paix entre les religions ne peut être une paix des cimetières mais doit être une paix vivante, qui ne fait pas l'impasse sur les différences mais qui se construit sur la base de la reconnaissance de ces différences et dans un esprit de quête commune de Dieu qui, au-delà de tout ce que nous pouvons en affirmer, dépasse aussi et toujours notre compréhension.

La troisième remarque porte sur quelque chose qui existe déjà, à savoir la double voire la *multiple appartenance religieuse*. Je ne parle pas ici du bahaïsme qui est une religion qui intègre à soi des éléments venant de toutes les grandes religions : si le bahaïsme est à ce titre un mélange de religions (ce qu'on appelle couramment un syncrétisme), il est néanmoins *une* religion qui coexiste à côté d'autres religions. La double voire la multiple appartenance, c'est autre chose : pour la double appartenance quelqu'un se réclame en même temps par exemple de l'hindouisme et du christianisme (comme R. Panikhar), ou du bouddhisme et du christianisme, ou du judaïsme et du christianisme (comme les juifs messianiques). Certains vont plus loin et ne boivent pas seulement à deux puits mais à plusieurs, ce qui induit l'expression « multiple appartenance ». Mais là on ne peut pas véritablement parler d'appartenance ; il s'agit plutôt d'un éclectisme religieux qui est la caractéristique de ce qu'on nomme le *Nouvel Âge* : on n'appartient pas là à plusieurs familles spirituelles mais on butine dans différentes familles spirituelles et on fait son miel religieux au gré des circonstances et comme on le souhaite. Cela conduit d'ores et déjà à une religiosité qui se situe au-dessus et entre les religions existantes, mais cette religiosité n'est pas déjà une religion. On peut voir dans cette religiosité éclectique, aujourd'hui numériquement importante, une interpellation pour chacune des grandes religions, à discerner quels sont les éléments de vie présents dans cette religiosité, éléments qui, provenant des religions existantes, ont acquis une existence pour ainsi dire autonome par rapport à elles. Pourquoi en est-il ainsi, c'est-à-dire pourquoi tels éléments des religions existantes ont-ils fui ces dernières pour se conglomérer pour ainsi dire dans un nouvel ensemble qui reste pour l'instant encore une réalité aux contours flous ? La question se pose autant pour le « syncrétisme » de la religiosité du *Nouvel Âge* que pour le religion syncrétiste qu'est le bahaïsme. S'il importe d'être attentif à la critique

des grandes religions existantes qu'expriment ces deux familles spirituelles dites syncrétistes — critique pour ce qui est des religions abrahamiques de leur exclusivisme potentiel, critique, en ce qui concerne l'hindouisme et le bouddhisme, de leur inclusivisme potentiel (je reviendrai sur ces notions d'exclusivisme et d'inclusivisme) —, je ne traiterai pas de ces deux familles spirituelles pour elles-mêmes mais les prendrai comme lançant un défi aux autres religions, abrahamiques et orientales, quant à leur compréhension de leur vérité religieuse. Reste alors la question de la double appartenance, de ce qu'un auteur (U. Schoen) nomme la bi-identité (double identité). Celle-ci existe au plan culturel : c'est le bilinguisme ; au plan de la nationalité c'est la double nationalité. Il s'agit dans notre contexte de la bi-identité religieuse. Nous connaissons les couples mixtes catholiques-protestants : certains de ces couples vivent de fait dans les deux Églises d'origine en même temps. La bi-identité aujourd'hui, ce n'est plus tant celle de deux confessions chrétiennes mais celle du christianisme et d'une religion autre que chrétienne. Il y a des couples mixtes chrétiens-bouddhistes, il y a aussi des couples mixtes chrétiens-musulmans. Là où ces couples, à cause de la difficulté de faire coexister deux religions différentes au sein d'une même famille, ne se réfugient pas dans l'indifférence religieuse (c'est le cas déjà pour bien des couples catholiques-protestants), là où par ailleurs ils ne tombent pas non plus dans le relativisme religieux qui est en fait une forme d'indifférentisme religieux puisqu'il n'y a pas de vrai échange au plan de la vérité entre les deux religions concernées, là où au contraire dans de tels couples chacun essaye d'être les deux en un — juif et chrétien, chrétien et musulman, chrétien et bouddhiste, etc. —, là il y a double appartenance. Cela est-il possible ?

La quatrième et dernière remarque essaye de répondre à la question posée. Je le ferai par trois affirmations rapides que je ne pourrai ici qu'esquisser (et sur lesquelles on pourra revenir lors de l'échange final).

1. Je citerai saint Paul 1 Co 13, 11 : « Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. » À la lumière de cela, il faut distinguer entre nos *représentations de Dieu* et de tout ce qui concerne la foi ou la religion, et Dieu lui-même, la foi elle-même dans son essence vraie. Cette distinction correspond à celle qu'on fait entre la théologie positive ou affirmative et la théologie négative ou apophatique. Certes, nous disons, dans toutes les religions, des choses concernant Dieu, notre relation à lui, etc., mais en fin de compte Dieu est de l'ordre du mystère : il est toujours au-delà de notre entendement. Nous ne possédons pas Dieu, nous sommes au mieux saisis, empoignés, par lui. Dieu, jamais, n'est de l'ordre de l'avoir, mais il est de l'ordre de la quête. Le même apôtre dit (Ph 3, 12 suiv.) : « Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je cours, pour tâcher de le saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. » Et il ajoute : « Je ne pense pas l'avoir saisi, mais ... oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant, je cours vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ. » Cela signifie : la foi implique une mort, toujours à nouveau, aux représentations de la foi qui tendent à enfermer celle-ci sur elle-même et de la couper du Dieu vivant ; la foi est foi au Dieu vivant qui brise constamment les représentations que nous nous faisons de lui. Croire en ce sens n'est pas un repos mais un chemin, un cheminement avec Dieu.

2. J'ai évoqué les termes *exclusivisme* et *inclusivisme*, qu'il faut distinguer des termes *exclusivité* et *inclusivité*. La foi chrétienne est exclusive et inclusive à la fois. Elle est exclusive en tant qu'elle est foi au Christ, ou foi en Dieu dont la révélation à Israël s'accomplit dans le Christ Jésus et s'actualise pour nous par le Saint-Esprit. La foi en Dieu est exclusive de tout ce qui prétend être Dieu mais qui n'est pas Dieu. Mais cette foi exclusive est alors précisément inclusive, car le Dieu de la foi est le Dieu de toutes choses : dans Éph 1, 10 il est dit que « Dieu récapitule toutes choses en Christ », c'est-à-dire donne à toutes choses leur tête en Christ. Cela vaut du cosmos et de la nature, de l'humanité et de l'histoire, par conséquent aussi des différentes cultures et religions. Dans l'histoire, la foi chrétienne a souvent rencontré la tentation de perdre de vue cette polarité entre exclusivité et inclusivité. L'exclusivité est alors devenue un exclusivisme : celui-ci est la prétention que la vérité est chrétienne et que ce qui n'est pas chrétien ne saurait être qu'erroné. Et l'exclusivisme a basculé dans l'histoire toujours à nouveau en son contraire, tant ce que l'exclusivisme avait exclu apparaissait, à y regarder de plus près, comme contenant bien des aspects dignes d'intérêt et donc positifs. La foi chrétienne n'est ni un exclusivisme ni un inclusivisme, mais elle est exclusive et inclusive à la fois. On peut aussi

nommer cette polarité celle de la vérité d'un côté, de l'ouverture de l'autre côté. Là où il n'y a que le pôle vérité, on tombe dans le fanatisme religieux ; là où il n'y a que le pôle ouverture (ou amour), on tombe dans le confusionnisme, dans l'absence de repères, de norme. Voir Eph 4, 15 : « Soyez vrais dans l'amour » : ici les deux pôles sont liés. La tension vivante entre vérité et ouverture et donc amour, entre exclusivité et inclusivité, c'est la tension même de la foi chrétienne en tant que vivante.

3. En raison de cette ouverture, la foi chrétienne peut aller au-devant d'une autre religion avec respect. Ce n'est pas ce qui a toujours caractérisé l'attitude passée du christianisme historique. Mais l'attitude de dénégation des religions non chrétiennes qui a souvent prévalu nous apparaît aujourd'hui comme fausse. La foi chrétienne a à discerner dans les autres religions ce qui y est « valeur » positive et ce qui est, le cas échéant, à mettre en question. L'Apocalypse ne dit-elle pas que les richesses des nations seront engrangées dans la Jérusalem céleste (Ap 21, 24 et 26) ? L'attitude *d'accueil critique* caractérise déjà l'Évangile par rapport à la loi, ou le Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. Le maître-mot, c'est le discernement spirituel ; le discernement a comme critère le Christ.

Est-ce que cela implique alors la possibilité d'une *double appartenance* ? Cela implique en tout cas, de la part de la foi chrétienne, qu'on peut être juif et chrétien en ce sens que le judaïsme est récapitulé, donc discerné dans sa vérité à la lumière du Christ : pensons aux judéo-chrétiens de la première génération chrétienne et aux juifs messianiques d'aujourd'hui. On peut dans le même sens être hindou et chrétien ou bouddhiste et chrétien, dans la mesure où l'hindouisme et le bouddhisme sont récapitulés en Christ. On peut préciser que cette récapitulation — qu'on pense à ce qu'on appelle l'inculturation — peut signifier un enrichissement de la foi chrétienne en ce sens qu'au contact de telle autre religion, des aspects en deviennent porteurs qui jusque là étaient restés cachés. Le cas le plus difficile est indubitablement celui de l'islam, à cause de la tendance exclusiviste d'une grande partie de l'islam. Mais l'exclusivisme de l'islam est une maladie de la foi comme l'est l'exclusivisme chrétien ; l'un ne justifie pas l'autre. Le discernement spirituel doit s'appliquer, de la part de la foi chrétienne, aussi vis-à-vis de l'islam. L'affirmation en tout cas est légitime, même si sa mise en œuvre ne peut qu'être en pointillé.

Ces remarques suffisent pour éclairer la méthode à suivre pour en arriver à la possibilité d'une vraie rencontre entre religions différentes. Il a été question successivement de la médiation, du projet d'un éthos planétaire, de la double appartenance religieuse, du rapport vérité et ouverture (ou amour) qui caractérise la foi chrétienne dans son authenticité.

III. Le dialogue effectif et en vérité entre religions différentes

Trois remarques rapides à ce propos. (Elles sont développées dans d'autres contributions, en particulier dans l'article « Le christianisme et le dialogue interreligieux : vérité et tolérance ». Il y est renvoyé).

1. Ce qui est présupposé dans ce dialogue ne va certainement pas de soi pour tout le monde. C'est la reconnaissance que chaque religion est fondée dans une révélation.
2. Il en va de l'approche chrétienne concrète d'une autre religion. Il en va, dans cette approche, de s'exposer au caractère révélant de cette autre religion. Quelle y est l'expérience de base faite de Dieu ou du divin ou du sens dernier des choses ? Quelle est l'actualité de cette expérience de base ? Enfin, quelle est la vérité de cette expérience de base ? Cette triple question est appliquée, dans la *D.C.E. (I/2)*, successivement aux religions dites primitives, aux religions de l'Inde — hindouisme et bouddhisme —, au judaïsme et à l'islam.
3. Se pose enfin la question : entre prosélytisme et indifférentisme, l'authentique témoignage chrétien (voir à ce propos l'article cité : « Le christianisme et le dialogue interreligieux : vérité et tolérance »).