

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DE BASE ET LES CONDITIONS DE SA CRÉDIBILITÉ

Sommaire

Après une introduction pour situer le thème général entendu dans le sens de l'intériorité des religions, nous parlerons des religions à partir de leur expérience de base, laquelle constitue leur intériorité même. Une seconde partie, critique, définira les conditions de la crédibilité de l'expérience de base d'une religion donnée. En conclusion, nous dirons l'enjeu permanent de la rencontre inter-religieuse entendue au final comme rencontre intra-religieuse.

Introduction

L'histoire des religions présente la genèse et le devenir historique des religions, la science comparée des religions compare entre elles les conceptions et les pratiques des différentes religions, la phénoménologie des religions dégage l'essence du religieux à partir de ses manifestations multiples dans les religions, la sociologie des religions décrit et analyse le fait religieux dans ses différentes expressions tel que présent dans une société donnée : toutes ces approches, et d'autres proches, restent en tant que telles *extérieures* aux religions et à l'essence du religieux. Cette extériorité caractérise aussi traditionnellement les relations des religions les unes avec les autres ; elles se situent dans une attitude de délimitation réciproque, celle-ci pouvant aller de la polémique jusqu'à la tolérance. La délimitation peut se faire déjà à l'intérieur d'une religion donnée, entre la mouvance de l'orthodoxie et les mouvances que celle-ci considère comme hétérodoxes voire comme hérétiques. Qu'elle prenne la forme de l'exclusion effective ou celle de la cohabitation pacifique, l'altérité dans le sens de l'extériorité de l'autre religion (ou mouvance) par rapport à la sienne propre est le présupposé qui détermine les relations. Le rapprochement géographique et mental, là où il a lieu, des religions d'une manière générale, des mouvances confessionnelles à l'intérieur d'une religion donnée de manière particulière, et cela du fait, dans un territoire donné, de leur interpénétration comme suite à la mobilité des populations concernées et à l'évolution qui en résulte des mentalités, conduit à une nouvelle situation où l'on passe de la délimitation par rapport à l'autre à la rencontre avec l'autre. On parle désormais de dialogue inter-religieux, pour lequel les approches scientifiques mentionnées s'avèrent certes toujours nécessaires et utiles mais aussi insuffisantes. Sauf à tomber dans le relativisme religieux qui mène à un indifférentisme d'une part, dans l'absolutisme religieux d'autre part qui marque la fixation sur sa propre religion dans l'incapacité de s'ouvrir réflexivement et critiqueusement à la pluralité des religions, les relations inter-religieuses appellent un nouveau regard tant sur sa propre religion à partir de la nouvelle situation, qui est pluri-religieuse, que sur les autres religions présentes autour de soi et faisant donc partie du voisinage. Ce regard, sous la pression tant de la situation extérieure, pluri-religieuse, que de la propre religion confrontée en elle-même avec la question de sa propre vérité alors qu'elle ne peut se fermer à la question de la vérité de l'autre religion, fait inéluctablement passer du dialogue inter-religieux à ce que Raimon Pannikar, hindou-chrétien ou chrétien-hindou, appelle le dialogue intra-religieux ; c'est le dialogue *intérieur* de confrontation en soi entre la vérité de deux (ou plusieurs) religions. Ce dialogue comporte nécessairement une sorte de recomposition, ou de re-formation, de chacune des religions en présence, sans aboutir à un simple syncrétisme si on entend par là un mélange de religions dans le sens qu'on y perd l'absoluité de la vérité de la religion au nom de considérations somme toute d'opportunité ; le mélange de religions implique un

relativisme. Le dialogue inter-religieux devenant intra-religieux est devant le défi de distinguer entre l'absoluité de la vérité et son absolutisme, donc entre des représentations chaque fois provisoires et fragmentaires – mais certes symboliques – de la vérité et qui, absolutisées, pervertissent la religion dans le sens d'une idolâtrie, d'un fétichisme des représentations, et la vérité signifiée par ces représentations (pour les religions monothéistes : Dieu) et qui est au-delà de toutes les représentations, celles-ci ayant pour fonction d'y conduire. On comprend d'entrée de jeu que la critique de la religion est nécessaire à sa vérité. La situation présente, dans ce qu'on appelle le monde occidental, d'une société à la fois sécularisée et pluri-religieuse, accule, faute de devenir soit banale et sans vecteur de sens par suite de la perte de la quête de la vérité soit explosive du fait de la juxtaposition de vérités différentes et tentées par leur absolutisation respective, à la pratique effective et constante de la rencontre et donc du dialogue inter-religieux. Mais ce dernier ne peut aboutir dans le sens de contribuer à la cohésion vivante d'une société pluri-religieuse et également, et d'abord, dans le sens d'accueillir l'enrichissement de soi par l'autre et de laisser l'autre accueillir l'enrichissement par soi, que moyennant l'effort de pénétrer, pour au tant est que cela est possible, par l'intérieur et donc avec empathie dans la vérité religieuse de l'autre. Or, l'intériorité de la religion est celle de son expérience de base.

I. L'expérience religieuse de base

S'il est vrai qu'on ne peut, du point de vue spécifiquement religieux, faire justice à une religion en l'abordant de l'extérieur, que ce soit – manières traditionnelles de procéder – en affirmant d'emblée la normativité, comprise comme exclusive, de la propre religion (ou a-religion) ou en définissant une essence de la religion à partir de laquelle on juge alors telle religion donnée, il importe de la juger pour ainsi dire « sur pièce » et donc de la connaître de l'intérieur d'elle-même. C'est là l'approche religieuse ou, mieux, théologique de la religion – la théologie est le compte rendu réflexif et critique de la religion. L'approche théologique s'intéresse à la vérité de la religion et ne peut alors légitimement rester extérieure à celle-ci. Cela vaut de la propre religion et cela vaut d'autres religions. Avec l'aide certes des différentes sciences des religions, elle s'enquiert du « centre vital » (*Lebensmitte*, G.Mensching) de la religion considérée, en posant la question : Quelle est ici l'expérience de base ? Elle pose une deuxième question qui d'une part éclaire la question précédente et qui d'autre part la dépasse en impliquant directement le sujet : Quel rapport y a-t-il entre cette expérience de base et notre propre expérience, plus précisément : Cette expérience de base est-elle significative pour nous, et à quel titre ? C'est la question de l'actualité du centre vital. Ce n'est qu'alors, et donc en dernier lieu, que peut être posée la question proprement dernière, théologique, celle de l'évaluation de la vérité du centre vital. C'est à ce niveau, critique et donc de discernement, que culmine la rencontre de l'intérieur avec la religion – la propre ou telle autre. Nous abordons ce dernier niveau dans la IIe partie. Il pré suppose les deux niveaux d'approche précédents. Nous les prenons ensemble dans cette Ière partie, en parlant simplement de l'expérience de base, mais de telle manière que son actualité, sa pertinence actuelle, affleure. Parler d'expérience de base au singulier ne doit pas induire en erreur : il y a une expérience de base spécifique à chaque religion donnée. Il en va donc ici des expériences religieuses de base. Nous en esquissons, de manière « idéal-typique » – la réalité est plus complexe –, quelques-unes¹, nous limitant pour chaque cas à quelques traits qui suffisent pour notre propos ici².

¹ Nous avons développé ce sujet dans notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, 5 tomes de 2 volumes chacun, Labor et Fides/Genève et Cerf /Paris, 1986-2007. Voir en particulier I/2 : Réalité et révélation (1987),

Religions primitives ou ethniques

Nous retenons deux caractères de ces religions. Le premier est ce qu'on appelle l'« unio magica », qui tient à l'enracinement profond et à bien des égards immédiat de l'être humain aussi bien dans le groupe que dans la nature et le cosmos, une participation par la psyché profonde aux niveaux profonds de la réalité collective et naturelle-cosmique. Cette participation rend l'être humain sensible à l'influence et pour ainsi dire à la contamination du groupe ainsi qu'à celles de la nature et du cosmos. En même temps, elle lui donne, dans la mesure où il décèle ces correspondances entre lui et son environnement social et naturel-cosmique, une certaine prise sur ce dernier : car, s'il est déterminé par son environnement, il le détermine lui-même à son tour. Cela se fait en bien ou en mal, selon ce qui, de la réalité profonde de l'être humain et du réel plus large – une réalité toujours ambivalente –, détermine et selon ce que cela détermine, et cela signifie toujours : selon que cette réalité profonde est sa propre maîtresse (dans ce cas l'ambivalence l'emporte) ou qu'elle est soumise à un principe récapitulateur : la réalité profonde, déterminante et déterminée, est alors à son image. La dimension magique de la réalité, être humain et nature-cosmos, est religieusement significative par le discernement auquel elle appelle l'être humain et qui ressortit de la religion.

Le second caractère des religions ethniques précise le premier pour ce qui est du groupe ethnique : c'est la solidarité profonde du groupe en tant que « la valeur numineuse fondamentale »³. Il s'agit là, après l'union magique, d'une donnée première à signification permanente comme cela apparaît, concernant la solidarité du groupe, même dans les sociétés dites évoluées et marquées par l'individualisme, là où l'existence pure et simple d'une société est menacée : surgit alors un « réflexe » de groupe qui place ce dernier et sa perpétuation au-dessus de l'individu. C'est la reconnaissance de la transcendance du groupe. Cette transcendance est certes relative, n'étant pas le numineux lui-même, mais il y a une confusion possible entre elle qui est ce que Hegel appelle le « Volksgeist », et la transcendance véritable. Les religions primitives ne sont religieuses – et cela signifie : caractérisées par l'effort de discernement de la transcendance absolue, véritable, à travers et par-delà toute transcendance relative – que si elles sont en quête de la transcendance. Là où elles disposent de la transcendance et donc se l'approprient, elles ne sont plus authentiquement religieuses mais sont des idolâtries.

Les religions de l'Inde

C'est dans la deuxième strate de l'hindouisme, celle, après les Védas, des Upanishads, qu'il y a la base hindoue dont émergera le bouddhisme. Si celui-ci est aussi tout nouveau par rapport à l'hindouisme, il ressortit pourtant de la même voie de salut que celle représentée par les Upanishads, même s'il la développe à sa manière. Nous nous limitons ici à caractériser cette

la section B : Révélation et religions, et les sections suivantes. Voir plus particulièrement, pour le judaïsme et l'islam, V/1 : De la transcendance au Dieu vivant (2006), la section B.1 : L'affirmation trinitaire face au judaïsme et à l'islam : un obstacle ou un pont ?

² Je suis heureux de pouvoir dédier cette contribution à Pierre Erny, dont le compagnonnage intellectuel, grâce à nombre de ses publications d'ethnologie et d'anthropologie psychologique et religieuse, a stimulé et fécondé ma réflexion de théologien.

³ Cf. G.Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*, Quelle u.Meyer/Leipzig, 1938, p. 40.

voie de salut hindoue, en nous contentant de noter son lien avec le bouddhisme qui s'en dégagera. La voie de salut ainsi entendue peut être caractérisée comme voie gnostique-mystique-ascétique ; dans l'hindouisme elle est désignée simplement comme voie de la connaissance (*jnâna-mârga*).

Les *Upanishads* sont des « communications mystérieuses » – tel est le sens du terme – que transmet le maître, à proprement parler le mystagogue, à son élève en voie d'initiation dans des séances (*sad* signifie « être assis ») ésotériques ou initiatiques ; elles ont pour but de dévoiler les communications ou « connexions mystérieuses de l'univers, connexions qui aboutissent à la 'grande connexion' ou identification du Soi (*âtman*) avec l'absolu cosmique (*brahman*) »⁴. Il s'agit donc ici de gnose, au sens de connaissance du mystère ontologique. Cette gnose est salvifique, voie de salut, en ce qu'elle met fin à l'ignorance qui n'est pas tant une non-connaissance intellectuelle qu'un aveuglement, une cécité devant l'Être, le *brahman*, une façon de s'en détourner qui coupe l'homme de son être véritable qu'il a dans le *brahman* : cette ignorance est une aliénation pour l'être humain. Elle tient à ce qu'il prend pour « dernier » ce monde qui n'est qu'« avant-dernier ». C'est là le sens de l'affirmation que le monde est *mâyâ*, mot que l'on peut traduire par « illusion » si on voit que par là n'est pas mise en cause la réalité de ce monde mais l'idée qu'il serait lui-même son propre fondement. L'illusion n'est pas tant une qualité ontologique du monde qu'elle tient à l'ignorance de l'être humain sur l'Être véritable ; c'est cette ignorance qui lui fait considérer ce monde pour ce qu'il n'est pas. Face à cette ignorance, les *Upanishads* sont un savoir. Ils communiquent le savoir du mystère des choses, lequel dépasse le monde.

Parce que ce savoir est gnose, gnose du mystère, il est mystique : la connaissance initie à une expérience, tout comme l'expérience fonde elle-même la connaissance ; il s'agit de l'expérience de l'unité de l'*âtman* et du *brahman*. La voie de la connaissance est la voie mystique, le salut consiste dans la connaissance expérientielle de l'unité indiquée, autrement dit dans l'effectuation de cette unité dans la conscience de l'être humain. Mais cette effectuation, dans son advenir même, transcende l'être humain, car le *brahman* est à la fois immanent et transcendant et l'*âtman* en tant que dialectiquement un avec le *brahman*, est lui aussi l'un et l'autre. D'où cette affirmation, caractéristique des *Upanishads*, disant que l'intérieur et l'extérieur sont (polairement ou dialectiquement) un : « L' *âtman*, âme intérieure de tout être, est conforme à chaque forme et extérieure (à elle). Cette âme (*âtman*) ... c'est *brahman* même »⁵. La connaissance expérientielle et mystique de l'unité du Soi et de l'Un, de l'*âtman* et du *brahman*, est voie de salut parce que par elle l'individu est sorti de son isolement dans lequel réside sa perte, et il est « branché » sur l'Un. Le salut est dans la transcendance ainsi comprise.

Le *yoga* est la composante ascétique de la voie de la connaissance, et le bouddhisme est une sorte de surélévation (*Aufhebung*) de la voie gnostique-mystique-ascétique. L'actualité de cette voie, éminemment dans le bouddhisme et spécialement dans le bouddhisme-ZEN, n'est pas à montrer. Voie religieuse ou voie de sagesse, la question peut rester ici ouverte. Elle est religieuse par le fait qu'elle est reliante ; par là elle est également voie de sagesse. Elle est reliante et ouverte sur la transcendance, quelle que soit la façon de l'entendre.

⁴ Cf. M.Hertens, *Trésors mystiques de l'Inde*, Centurion/Paris, 1968, p. 59.

⁵ Cf. *op.cit.*, p. 68 et 74.

Les religions monothéistes⁶

On connaît la confession de foi fondamentale du judaïsme – le *Shema Israel* –, dans Deutéronome 6, 4. Traduite littéralement : « Ecoute, Israël, le Seigneur, nos dieux,⁷ le Seigneur un. » – *Shema Israël, Adonai Elohenou Adonai èhad*.

Dans la *Shahada*, la confession de foi musulmane, domine l'idée de l'unicité de Dieu. « Il n'y a pas de dieu sinon Dieu seul » – et le texte ajoute : « et je témoigne que Muhammad est son Envoyé ». Le monothéisme musulman est exclusiviste : il n'y a pas d'autre dieu. En cela, les trois monothéismes (judaïsme, christianisme, islam) sont d'accord. Mais l'islam traditionnel relie avec son exclusivisme une compréhension unitarienne de Dieu, qui exclut la compréhension trinitaire chrétienne : l'unicité de Dieu est, en tant que telle, son unité, qui n'est compatible qu'avec le chiffre Un – un chiffre qui est entendu de façon absolue. La confession de foi en un Dieu trinitaire, qui s'esquisse dès le Nouveau Testament, confesse Dieu selon trois manières d'être : le Père est l'Eternel, l'origine transcendante de la divinité ; le Fils est le visage du Père tourné vers le monde, dans lequel il se donne à reconnaître, et en ce sens il est la manière d'être immanente de Dieu ; le Saint-Esprit est le même Dieu comme celui qui est présent en nous et en toute chose : Dieu transcendant, immanent et présent, comme Père, Fils et Esprit. Aucune de ces trois manières d'être n'est séparable des deux autres, chacune est référée aux autres. L'unitarisme islamique et le trinitarisme chrétien (je fais abstraction d'un unitarisme chrétien qui existe aussi de façon marginale) se font face de façon inconciliable, tant qu'ils ne sont pas compris à partir du sens véritable du *Shema Israel*. Le monothéisme juif peut être considéré comme *récapitulatif*⁸ : le Dieu Sauveur, désigné par le tétragramme saint (YHWH) , que le juif pieux exprime par l'expression « Adonai » et que l'on traduit bien par « le Seigneur », est référé au Dieu créateur du ciel (en hébreu un pluriel) et de la terre, à « Elohim » , littéralement les dieux – en d'autres termes : le Dieu de l'histoire particulière du salut est référé au Dieu de l'univers, de telle manière que le Dieu sauveur (YHWH) récapitule le Dieu créateur (Elohim) , c'est-à-dire qu'il le « réunit » dans sa diversité qui embrasse tout : Lui, le Dieu sauveur, est le sens du Dieu créateur, en lui ce dernier reçoit son visage. Le monothéisme récapitulatif de l'Ancien Testament comprend l'unité de Dieu en relation avec sa plénitude, c'est-à-dire aussi bien son incommensurabilité que sa puissance d'accomplissement et donc d'unification (*unificatio*). L'exclusivisme va de pair avec un inclusivisme, ou mieux : le Dieu exclusif – unique – est en même temps, et en tant que tel, le Dieu inclusif ; il exclut pour intégrer – de façon critique, discernante. Cette compréhension récapitulative de Dieu est présupposée dans le Nouveau Testament et, pour cette raison, imprègne l'ensemble néo-testamentaire de la compréhension trinitaire de Dieu. Elle est en mesure, également, si elle est présupposée expressément pour le Coran, de dépasser la

⁶ Cf. à ce propos G.Siegwalt, *Le défi du monothéisme chrétien* (à paraître CERF/Paris).

⁷ « Elohim », un pluriel, est habituellement et à juste titre traduit par « Dieu » : c'est une désignation générale de Dieu. Mais elle ne prend son sens plein que là où nous prenons conscience que l'Ancien Testament connaît les dieux tels que d'autres peuples les honorent et ne les nie que dans la mesure où il intègre leur vérité partielle dans sa propre conception de Dieu. Ceci en guise d'explication de la traduction ci-dessus, qui donne à entendre que le monothéisme est l'aboutissement d'un processus en devenir (par récapitulation : voir plus loin).

⁸ Le verbe « récapituler » (latin : *recapitulare*, grec : *anakephalaioômai*) signifie littéralement : donner une tête – à quelque chose ou à quelqu'un (la tête, en latin *caput*, en grec *kephalè*). Voir Ephésiens 1,10 : Dieu veut « récapituler toutes choses en Christ », c'est-à-dire donner sa tête à tout – « réunir l'univers entier sous un seul Chef » (traduction TOB).

compréhension unitarienne restrictive, dominante dans l'islam, et lui communiquer la force récapitulative fondée dans l'Ancien Testament. Certes, cela ne rendra pas l'islam trinitaire – ni d'ailleurs le judaïsme. Mais en cela, l'islam se positionnerait effectivement dans la continuité, au demeurant jamais niée en principe, du monothéisme récapitulatif du judaïsme vétéro-testamentaire, comme par ailleurs le christianisme trinitaire n'est qu'une actualisation et un élargissement du monothéisme récapitulatif de l'Ancien Testament.

Quoiqu'il en soit des différences entre les trois monothéismes, dans chacune de ses expressions la confession de foi en un Dieu un et unique a le même but – qui est double.

Il s'agit, premièrement, de stigmatiser l'idolâtrie, en raison de son caractère démoniaque, destructif ; et d'autre part de témoigner de l'unification du réel, et de là de l'humain, en un tout en Dieu.

Il convient de préciser, ici, que le monothéisme est une confession de foi, et qu'il n'est pas une arme politique mais un appel spirituel ; non une idéologie imposée et donc un système de pouvoir, mais une proposition en vue d'une libération spirituelle de toute idéologie asservissante et la possibilité d'exercer une responsabilité personnelle et collective. C'est, en dernière analyse, la responsabilité d'un discernement (l'apôtre Paul parle du discernement des esprits – *diakrisis tòn pneumatôn*). Il en va de la question : quelles potentialités et quelles réalités créatrices la confession de foi monothéiste libère-t-elle en nous – et de quelles potentialités démoniaques et destructrices nous rend-elle libres ? On peut également poser la question de la façon suivante : qu'est-ce qui construit, ou qu'est-ce qui détruit la personne humaine dans sa vocation à l'intégrité et à son unité, à son accomplissement dans sa relation avec les autres humains, avec son environnement et la création, et fondamentalement avec Dieu ?

En conclusion à cette partie, notons que le caractère de religion de chacune de ces religions tient à la transcendance – vécue, certes différemment, dans l'immanence – de la transcendance, c'est-à-dire au fait qu'elle est toujours au-delà de ce qui en est perceptible et peut en être attesté.

II. Les conditions de la crédibilité de l'expérience religieuse de base

Condition de crédibilité interne

L'expérience religieuse de base n'a de vérité en elle-même qu'à un prix : qu'elle puisse en rendre compte. C'est cela la fonction, la responsabilité, de la théologie qui, bien comprise, est, pour chaque religion donnée, son instance critique ; cela vaut également pour les religions primitives dès lors qu'elles entrent dans le concert planétaire des religions. Toute religion n'est religieuse au sens vrai du terme que par sa référence à la question de sa vérité et ainsi par la conscience, comme cela vient d'être dit en conclusion à la partie I, de la transcendance de la transcendance, autrement dit du caractère normatif de cette dernière comprise comme dépassant toute main-mise possible sur elle et donc comme stigmatisant son idolâtrisation. Toute religion donnée est soumise à sa propre critique et n'a sa vérité qu'ainsi, comme vérité responsive et, de plus, également responsable. La crédibilité d'une religion tient à sa vérité ainsi entendue. C'est sa vérité qui rend la religion crédible ; c'est elle également qui l'ouvre aux autres religions, dans le sens qui a été dit du dialogue inter-religieux devenant intra-religieux. La première condition de crédibilité de l'expérience religieuse de base est *interne* à la religion et, partant, *religieuse*. Cela dit la haute exigence de la théologie de quelque religion que ce soit. Toute incurie théologique, qui est le signe de l'inconscience *religieuse* de la

religion donnée – et l'inconscience religieuse est une déficience religieuse, laquelle est la porte d'entrée à toutes les perversions de la religion –, mine la crédibilité de la religion. Le renouveau religieux d'une religion tient alors à un renouveau de sa théologie. C'est un appel constant adressé à la théologie.

Conditions de crédibilité externes

Les conditions *externes* de la crédibilité de l'expérience religieuse de base apparaissent dans les perversions de la religion qui sont la négation de sa vérité et ainsi des contre-témoignages. Les perversions ont déjà été nommées : l'absolutisme et le relativisme.

L'*absolutisme* tient à la fixation de l'expérience religieuse sur elle-même : il y a ici certes responsivité (par rapport à la transcendance) mais non responsabilité (par rapport au tout du réel concerné par elle). Il y a foi religieuse responsable lorsqu'elle inscrit l'expérience religieuse dans le réel, dans tout le réel, sauf à considérer ce dernier comme une menace, un mal, pour la religion et à tomber dans le dualisme. Mais celui-ci est le fait de la dégénérescence de la religion en idolâtrie et ainsi de son incapacité à orienter ses adeptes vers la transcendance de la transcendance. C'est cela exactement la définition du fanatisme, à savoir l'indistinction, la confusion, entre le *fanum*, le sacré ou le spirituel, et le *pro-fanum*, le profane ou le temporel, et donc la non-reconnaissance de la distinction (qui n'est pas une séparation) entre le sacré et le profane, on peut aussi dire entre la foi et la raison. Le temporel ressortit à la raison, le spirituel à la foi. Celle-ci veut et peut irriguer la raison, non se substituer à elle, l'ouvrir au tout du réel et, partant, à la question de son sens, non la restreindre ou la museler. Une foi religieuse qui nie, ou ignore, la corrélation, la tension dialectique, dans laquelle elle se trouve avec la raison, érigeant la compréhension non dialectique, absolutiste, qu'elle a d'elle-même en absolu, est une idolâtrie, une perversion, une maladie de la foi. L'absolutisme ainsi caractérisé peut prendre les deux formes aujourd'hui majeures du fondamentalisme d'un côté, qui est l'absolutisation des fondements que la religion donnée trouve dans sa tradition fondatrice, de l'intégrisme de l'autre côté qui est l'absolutisation d'une période historique particulière de la religion érigée en paradigme de son intégrité. Les deux formes sont tournées vers le passé, y situent la présence de la transcendance, font ainsi œuvre de restauration, alors que la foi religieuse vraie est motivée par la réalité – ou l'effectuation – présente, et vivante, de la transcendance dans son caractère de transcendance.

Le *relativisme*, de son côté, est l'opposé de l'absolutisme. Compte tenu des différentes expressions religieuses de la transcendance, là où ces expressions sont simplement juxtaposées et n'entrent pas en dialogue les unes avec les autres, le relativisme conclut à leur relativité respective, soit en évacuant la question de la vérité de la religion, ce qui entraîne le relativisme alors vers l'indifférentisme religieux, soit, la posant, en constatant qu'elle est sans réponse empirique évidente, ce qui le conduit alors vers l'agnosticisme. L'histoire des religions montre que le relativisme religieux ne peut faire face à l'absolutisme religieux, relevant d'une religiosité trop incertaine quant à son « objet » ; elle montre également que l'absolutisme ne triomphe qu'un temps – pour long soit-il parfois –, tant l'exacerbation religieuse qui le caractérise se paye au prix d'un inhumanisme mortifère.

Face aux dites perversions de la religion, c'est-à-dire de l'expérience religieuse de base du fait de sa non-reprise réflexive et critique, responsabilité de la théologie, il y a lieu de préciser les points suivants.

– Les perversions religieuses ne sont le monopole d’aucune religion particulière mais une tentation pour chacune d’elles. L’histoire passée et l’histoire actuelle fournissent, de cela, nombre d’exemples. Si l’islam est aujourd’hui particulièrement concerné par là, il importe de noter que l’islamisme – l’absolutisme de l’islam – n’est pas l’islam, qu’il y a par conséquent un travail cathartique en cours qui relève d’abord de la vérité et de la crédibilité de cette religion elle-même, et puis que la tentation mentionnée connaît des manifestations dans chacune des autres religions monothéistes (fondamentalisme, intégrisme, conformisme) et au-delà d’elles, dans toutes les religions du monde. Ce fait renvoie à une évidence : la tentation est inhérente à la vérité religieuse, inéluctable sur son chemin d’advenue et donc sur le chemin d’advenue de la crédibilité de la religion. Celle-ci, quelle qu’elle soit, a à affronter la tentation en elle-même, et donc pour elle-même et pour ses adeptes, et par conséquent à la surmonter, et cela à chaque nouvelle génération. Rien, au plan religieux, n’est jamais acquis, tout est constamment en devenir ; la vérité de la religion est constamment en advenir, sa crédibilité constamment à constituer, à établir.

– La transcendance, dans l’expérience religieuse de base, est vécue comme vivante, comme s’effectuant dans l’actualité du réel. Elle est ainsi par essence tout à la fois évolutive et contextuelle. Tout fixisme de quelque représentation religieuse que ce soit nie sa qualité vivante et vivifiante. La théocratie, qui est le pouvoir institué de la transcendance, en est le reniement, la transcendance étant toujours en avant, au-delà, de toute représentation d’elle-même, et la cassant comme telle, dès lors qu’elle se fige.

– La crédibilité de la religion qui tient à sa vérité, s’avère dans sa portée, dans sa force d’interpellation – et de donation –, tant pour l’advenue personnelle de l’humanité de l’être humain que pour l’orientation de la société humaine dans le sens de la liberté, de l’équité et ainsi de la responsabilité, et ceci dans la conscience que la source vivante de l’une et de l’autre, c’est la relation vivante à la transcendance telle que se posant dans l’expérience religieuse de base comme expérience elle-même toujours vivante et donc toujours évolutive, au fur et à mesure de l’évolutivité du réel.

Les trois types de religions

Pour éviter tout réductionnisme et faire droit à la plénitude de la religion dans ses différentes expressions, il importe encore⁹ de rappeler les trois types religieux majeurs que l’on peut distinguer. La conscience et le respect de la diversité – et de la complémentarité – de ces types religieux est une autre condition, tant interne qu’externe, de la crédibilité de la religion.

1. Le *type mystique et ascétique* ressortit à l’intériorité fondamentale de la religion.

– La mystique a trait à l’expérience intérieure de Dieu, dans une intériorité qui est de l’ordre, subjectivement de l’intimité « secrète », objectivement de l’indicibilité de Dieu : la transcendance, Dieu ou le divin, est celle du *Deus semper major* et est donc ultimement ineffable. La mystique, au-delà de la théologie négative qui parle de Dieu en négations pour dire qu’il est au-delà de toutes les affirmations que nous pouvons en faire, relève de la théologie apophasique qui fait silence devant Dieu, pour l’accueil de Dieu en soi, un accueil qui est à la fois de « jouissance béatifique » (*fruitio*) et, dépassant nécessairement celle-ci (faute de l’enfermer sur elle-même et du coup de la pervertir), de contemplation et

⁹ Cf. notre contribution « Ascèse et mystique face à la crise des fondements du monde moderne », in F. Blée (éd.), *La mystique démystifiée*, Novalis/Montréal, 2010, p. 95ss, en part. p. 105ss.

d'adoration : l'accueil est une présence de soi à Dieu tout comme Dieu est présent à nous voire, en fait, en nous. – L'ascèse est corrélative de la mystique.

2. Le *type sacré* – mythe(s), ou histoire sainte, et rite(s) – transmet l'expérience fondatrice de la religion donnée en vue de sa célébration communautaire de génération en génération. Il est, grâce à cette célébration, la conscience historique vivante de la religion. Sans lui, la religion perd son ancrage dans l'histoire et, partant, dans une communauté donnée, et elle perd du coup la base, on peut aussi dire le tremplin, de son rayonnement dans la société humaine plus vaste.

3. Le *type prophétique et éthique*, fondé dans le type sacré, en exprime la portée et l'enjeu pour chaque nouvelle génération. La portée : Le prophétisme, plus simplement (parce que c'est elle l'essence du prophétisme) la prophétie, est, par-delà la célébration, l'actualisation de l'expérience fondatrice de la religion donnée, et ce dans le contexte présent de chaque nouvelle génération. Grâce à cette actualisation, l'expérience fondatrice n'est pas simplement transmise pour elle-même comme étant sa propre fin, mais déploie sa puissance régénératrice, et dans ce sens créatrice, de génération en génération : le Dieu ou le divin de l'expérience fondatrice s'atteste dans cette actualisation comme le Dieu vivant, celui qui, certes passé, est aujourd'hui, et est aujourd'hui fondamentalement le même en étant précisément nouveau, à savoir le Dieu qui toujours vient !

Le type ascétique et mystique à la fois dépasse les deux autres types et en dépend. Il les dépasse, car le *Deus semper major* dépasse le Dieu ou le divin en tant qu'attesté positivement dans les religions données. A ce titre, il est une référence éminente dans le dialogue inter-religieux. Mais il dépend aussi des deux autres types. Cela se vérifie dans le fait qu'il y a une mystique juive, une mystique chrétienne, une mystique musulmane, comme il y a la mystique hindoue et la mystique bouddhiste (il est entendu que chacune de ces mystiques comporte des expressions variées). Le type sacré de la religion et le type prophétique marquent inévitablement le type mystique et ascétique, et réciproquement. Ce n'est que dans la complémentarité respective de ces trois types, et ce dans une religion donnée et entre religions différemment accentuées du point de vue typologique, que l'expérience religieuse de base trouve sa vérité et sa crédibilité plénières.

En conclusion à cette partie, il apparaît que la question – critique – de la crédibilité de l'expérience religieuse de base est non seulement nécessaire à sa vérité, voire est la même que la question de sa vérité, mais que, partant, son évitement relève ou bien de l'inconscience ou bien de l'irresponsabilité et est de nature à jeter le discrédit sur elle.

Conclusion

Le dialogue inter-religieux au sens de dialogue intra-religieux, condition même tout à la fois de la vérité et de la crédibilité de l'expérience religieuse respective de base et, avec la paix entre les religions, aussi de la cohésion sociale, n'est pas une option théologique simplement possible mais un engagement ultimement nécessaire. L'implication en est que les religions sont les gardiennes les unes des autres, responsables les unes envers les autres de leur vérité et de leur crédibilité respectives. Le *mutuum colloquium fratrum* (colloque mutuel des frères), qui doit déterminer les relations tant à l'intérieur d'une Église chrétienne donnée que également entre les différentes Églises chrétiennes, est le paradigme, quoi que non toujours ni partout suffisamment mis en œuvre au plan des Églises, aussi des relations inter-religieuses.