

F. Blée et A. Peelman (ed.), *Le dialogue interreligieux: jeux d'interpellations théologiques contemporaines*, Novata, Montréal, 2013, 240p.

La dimension politique des religions : condition d'un dialogue pour la paix

Fabrice Blée, Université Saint-Paul

Introduction

On s'accorde volontiers sur l'idée que le but principal du dialogue interreligieux est la paix dans le monde, une paix universelle au service d'une société planétaire où la compréhension mutuelle aurait raison des discordes et de la violence. Bien des exhortations vont dans ce sens. Dans la tradition catholique, le mot « dialogue » (*colloquium*) apparaît pour la première fois officiellement dans l'encyclique *Ecclesiam Suam* (1964), où Paul VI établit la nécessité pour l'Église de promouvoir un dialogue pour l'unité, l'amour et la paix entre les hommes. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui marque l'entrée de l'humanité dans l'ère de la mondialisation, le pape appelle les nations, dans son discours à l'ONU du 4 octobre 1965, à mettre fin à la guerre pour ne pas périr, et à s'engager pour un ordre international fondé sur l'égalité et la justice (*Populorum Progressio*, 1967). Avec la publication du décret *Nostra Aetate*, le 3 octobre 1965, le concile Vatican II va dans le même sens en invitant les chrétiens à « avoir au milieu des nations une belle conduite » et, dans leur dialogue avec les musulmans, à contribuer ensemble, pour tous, à la justice sociale, aux valeurs morales, à la paix et à la liberté. Par la suite, Jean-Paul II encourage une culture de paix fondée sur le dialogue interreligieux auquel il donne une impulsion inédite avec la Journée de prière pour la paix du 27 octobre 1986 à Assise.

Quant à Benoît XVI, même s'il se montre plutôt prudent en ce qui concerne le dialogue et ses conséquences, il n'en rappelle pas moins sa valeur dans la promotion des droits fondamentaux et de la dignité des personnes¹. Selon lui, « Celui qui est en chemin vers Dieu, ne peut pas ne pas transmettre la paix, celui qui construit la paix ne peut pas ne pas se rapprocher de Dieu² ». En parallèle et bien avant l'engagement de l'Église dans le dialogue interreligieux, des organismes internationaux ont vu le jour, surtout au lendemain du Parlement des religions de 1893, pour permettre à celles-ci d'œuvrer ensemble pour le bien commun³.

Bien des efforts de rapprochement entre croyants ont ainsi été menés depuis plus d'un siècle, toute une réflexion théologique s'est en outre développée depuis une cinquantaine d'années sur le pluralisme religieux et le dialogue. Pourtant, sur le terrain, les conflits, en partie de nature religieuse, ne semblent pas diminuer, de même que les interrogations sur le rôle des religions dans leur résolution. L'image des grands rassemblements interreligieux pour la paix contraste en effet avec celle, récurrente, de chefs religieux qui légitiment des entreprises belliqueuses décidées par leur pays ou des instances internationales. Parmi de nombreux exemples, pensons au soutien des Églises orthodoxes à leur gouvernement respectif lors de la guerre russo-géorgienne de 2008 pour exercer le contrôle sur les territoires d'Abkhazie et d'Ossétie du Sud⁴. Pensons encore à l'évêque des armées, M^{gr} Luc Ravel, qui, dans son discours aux obsèques nationales de sept soldats français tombés

en Afghanistan, rappelle l'appui de l'Église à la politique étrangère de son pays : « Être militaire, c'est appartenir à la Nation, exister et agir pour elle, vivre et mourir pour elle. Alors que certains s'interrogent sur l'opportunité d'aller mourir pour les Afghans, voire, nous l'avons entendu, mourir pour rien, nous répondons inlassablement, c'est pour la France que nous mourons⁵. » Soulevons comme dernier exemple, et de façon plus générale, la présence d'aumôniers militaires auprès de troupes tantôt alliées tantôt ennemies, des prêtres et des pasteurs qui soutiennent les soldats dans l'accomplissement de leur devoir et dans le fait d'en accepter les risques, au service de leur état et de leurs ambitions géopolitiques.

Devant ce rapport ambigu des religions à la paix, on est en droit de se demander si le dialogue n'est pas vain; et si, malgré tout, il est possible, comment le mettre en œuvre de manière viable? Quelles en sont les conditions? Voilà un problème sur lequel s'est penché le Conseil œcuménique des Églises lors du congrès ayant pour thème « Critical Moment in Interreligious Dialogue », organisé en juin 2005 pour évaluer le dialogue interreligieux et trouver des moyens moins idéalistes de promouvoir les relations⁶.

Je veux ici contribuer à cette réflexion en abordant brièvement trois points. D'abord, rappeler que religion et politique sont indissociables malgré les efforts, souvent louables et importants, de les distinguer. Ensuite, montrer que la paix des religions sur le terrain a souvent peu à voir avec la paix visée dans certains cercles interreligieux et comprise selon une acception relativement récente; et qu'à ce titre, les croyants doivent intégrer dans leur vision du monde un vivre ensemble inédit. Enfin, soutenir qu'un dialogue pour la paix, une paix qui réponde à une nouvelle conscience planétaire, ne réussira à long terme que s'il crée

1. Voir l'exhortation aux évêques de la Conférence épiscopale indienne de rite latin (19 septembre 2011), [www.zenit.org/article-28987?l=french] (consulté le 4 juillet 2012).
2. Discours du pape prononcé le 26 octobre 2011, en audience générale lors de la prière en préparation à la rencontre d'Assise, [www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_benxvi_aud_20111026_fr.html] (consulté le 4 juillet 2012).
3. Voir ВЛАДЫКОЕ, Marcus, *Inter-faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory*, New York/Toronto, The Edwin Mellen Press, 1980.
4. Durant ce conflit, Alexis II, le patriarche de Moscou et de toutes les Russies a fait savoir que l'Abkhazie et l'Ossétie du Sud demeuraient sous la juridiction de l'Église orthodoxe apostolique de Géorgie, mais que celle-ci n'intervenait plus sur ces territoires. Voir [www.colisee.org/article.php?id_article=2771] (consulté le 4 juillet 2012). De son côté, le catholique géorgien Élie écrit dans sa lettre au président russe Dimitri Medvedev : « L'Église orthodoxe géorgienne était toujours et reste encore partisan du règlement pacifique des problèmes. Nous l'avions déjà déclaré plus d'une fois et aujourd'hui nous le répétons encore. Mais il est nécessaire de remarquer que la région de Tskhinvali-l'Ossétie du Sud est une terre traditionnelle géorgienne, où la grande partie des Ossètes se sont installés en XVII^e siècle, et la région autonome d'Ossétie du Sud a été créée par les communistes dans les années 20 du siècle passé.

C'est pourquoi la tentative de restitution de l'intégrité des frontières de la Géorgie ne doit pas être considérée comme une attaque ou un conflit ethnique », [www.orthodoxie.com/2008/08/lettre-du-catho.html] (consulté le 10 novembre 2011).

5. <http://www.lilsdefrance.fr/breves/afghanistan-une-guerre-francaise-la-parole-aux-militaires/> (consulté le 4 juillet 2012)
6. Voir <http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/geneva-june-2005-documents.html> (consulté le 4 juillet 2012); voir notamment le compte-rendu de Gilbert Friend-Jones, *Faith, religion, modernity: a critical moment*, <http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesp.nsf/index/Feat-05-29.html> (consulté le 4 juillet 2012).

l'espace pour accueillir l'altérité religieuse. Les deux premières parties traitent des religions, selon une approche anthropologique, à partir de leur réalité sociale et corporative; elles tentent de décrire des faits et une situation souvent minimisés dans les discours interreligieux. Dans le but de proposer des éléments de solution à la problématique ainsi dégagée, la troisième et dernière partie, quant à elle, pose un regard théologique et individuel, axé sur l'attitude de foi du croyant.

Pas de religion sans politique

Le dialogue pour la paix ne dépend pas seulement de la mise en application d'un ensemble de conditions, comme on les retrouve notamment dans le document pontifical *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile* (1991), lorsqu'il traite des dispositions et des obstacles au dialogue (DA, 1d, e). Il repose aussi sur une compréhension juste du rapport entre religion et politique, une réalité qui m'apparaît trop souvent négligée, voire occultée. On entend souvent que les religions deviennent un problème dès lors qu'elles sont manipulées pour des raisons politiques, comme si la difficulté venait de l'extérieur. Cette affirmation sous-entendrait, à tort, que la religion se présente, dans sa forme authentique, comme une instance au-delà des préoccupations politiques, dédiée au seul service de l'autre et du salut des âmes. C'est d'ailleurs l'impression que peuvent donner les grands rassemblements interreligieux quand on y exhorte tous les croyants à se prononcer d'une même voix pour une paix universelle au nom des droits de la personne, sans toutefois regarder de près les forces en jeu dans telle ou telle situation conflictuelle. Faut-il, par exemple, s'enthousiasmer devant l'appel de délégués juifs et catholiques réunis à New York, en mars 2005, « à tous les leaders religieux, d'abord aux leaders musulmans, afin que les religions ne servent plus la guerre, mais l'espoir et la paix⁷ » ? L'intention est certes louable, mais est-elle réaliste ?

Est-il souhaitable, et même possible, de demander *a priori* aux religions de ne pas se mêler de politique, qui parfois commande d'entrer dans certaines formes de résistance ? Les propos de Gandhi sont éloquentes :

« [...] vie personnelle et vie politique ne doivent pas être régies par deux morales différentes⁸. » Plus proche de nous, l'exemple de Thomas Merton montre combien une spiritualité profonde traduit un engagement concret dans les affaires de la cité⁹. Vincent Sekhar, jésuite indien, note à juste titre que les religions peuvent être victimes de ceux qui les confinent à une affaire privée et apolitique autant que de ceux qui les utilisent à des fins politiques et sociales¹⁰. Pour ma part, un dialogue qui exige d'emblée des religions de se détourner de la politique, même au risque d'user de violence, s'oriente dans une impasse, parce que jamais dans l'Histoire ce ne fut vraiment le cas, mise à part l'exception dans l'histoire occidentale récente, et encore une exception parfois théorique¹¹.

De tout temps, les religions ont contribué au développement des cultures et à l'organisation de la vie publique. À bien y regarder, les religions n'existent pas en soi; parler de christianisme, d'islam ou de bouddhisme est une façon commune et pratique de désigner des courants de pensées et de pratiques en réalité diversifiés, et qui dans leurs interactions constituent pourtant des liens assez forts pour que se dessine l'image de traditions plus ou moins homogènes et inclusives. Ce qui existe concrètement, en revanche, ce sont des personnes croyantes qui, se reconnaissant autour de valeurs et de symboles communs, sont ancrées dans une famille, une culture, une nation, dont ils partagent l'histoire, le devenir, ainsi que les craintes et les espoirs du moment. Tout croyant est ainsi impliqué dans un projet collectif et social; tout croyant est ainsi un être politique.

De la notion de politique, je retiens deux sens : le premier est large, il se réfère à l'organisation et la vie de la cité (*polis*), à son maintien ou à la volonté d'en changer certains aspects. Dans une société, tout individu, croyant ou non, exerce en ce sens, parfois sans même s'en rendre compte, un rôle politique, dans le simple fait, par exemple,

7. COMMISSION POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE, *Bulletin international* 2005, Vol. 1, F. 19, p. 13.

8. Suzanne LASSIER, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Seuil, 1970, p. 33.

9. Elaine MACHINES, *Zen Contemplation for Christians*, Oxford, Sheed and Ward, 2003, p. 177.

10. Vincent SEKCHAR, *Quest for Harmony. An Anthology of Religions in Dialogue*, Malleswaram, Bangalore, Claretian Publications, 2002, p. 29.

11. Voir David DOMKE et Kevin COE, *The God Strategy : How Religion Became a Political Weapon in America*, New York, Oxford University Press, 2007.

de se rendre ou pas aux urnes lors d'élections. Traditionnellement, les systèmes religieux ont pour leur part largement contribué à structurer la vie publique; cela est particulièrement notable dans les sociétés dites primitives où religion et culture ne font qu'un, où l'organisation sociale est le reflet et dépend d'un ordre invisible et spirituel.

Le second sens, plus restreint, se rapporte aux instances ayant un impact direct sur l'évolution d'une société; c'est le domaine des politiciens et des hauts fonctionnaires. Sans nécessairement donner lieu à un état théocratique, comme le Vatican pour l'Église catholique, les religions exercent encore une influence sur le devenir politique, même en régime de laïcité et de démocratie, par l'intermédiaire notamment du lobbysme. Si, pourtant, comme le rappelle Thomas Merton, le christianisme n'appartient à aucun parti politique¹², ses membres, eux en revanche, présents dans de nombreux pays, représentent en leur sein toute la diversité des tendances politiques, allant des royalistes à la gauche chrétienne. Or, ces adhésions ne sont pas sans lien avec la foi; au contraire, elles y sont le plus souvent enracinées, trahissant du même coup une certaine théologie, une certaine vision du monde et de Dieu.

Si, aujourd'hui, en Occident la religion est en retrait par rapport à l'état et des décisions prises pour la nation, il n'en demeure pas moins que les croyants participent dans une certaine mesure à l'ordre commun, influent sur le débat public, en tant que citoyen, aussi à partir de leurs valeurs religieuses. Par exemple, un musulman, qui dans sa pratique adopte les valeurs de la République française, est un croyant qui non seulement accepte la laïcité comme ciment social, mais se fait en plus l'ambassadeur d'un islam de France, c'est-à-dire un islam appelé à un développement différent de celui du pays d'origine. Dans ce cas, l'islam trouvera dans la République la matrice de son devenir, une religion avec laquelle cette République devra elle-même compter dans sa redéfinition d'une génération à l'autre. Dans le cas contraire, un musulman qui réclame le voile dans les milieux administratifs pose un acte politique pour une certaine vision de l'islam qui, ici, s'oppose

aux fondements du système républicain. Cela montre l'engagement politique inhérent aux religions qui s'illustre de deux façons majeures : maintenir l'ordre social ou le défier. Or, quelle que soit l'attitude adoptée, c'est la paix qui en définitive en est la motivation profonde.

La paix des religions

En contexte interreligieux, on imagine facilement que les religions sont foncièrement favorables à une paix comprise essentiellement comme une absence de guerres, de violences et de toute pratique portant atteinte à l'intégrité physique et aux droits de la personne, cela concernant autant les individus que les peuples. Aussi est-il fréquent de faire ressortir les arguments allant dans le sens de cette exigence de paix; d'un côté, on fait valoir que l'islam vient de la racine *slm* qui veut dire « paix »; de l'autre, on soutient que, dans l'Évangile, Jésus ne prêche rien d'autre que l'amour du prochain dans un don total de soi. Dans certaines rencontres, cette attitude irénique peut aller jusqu'à demander aux partenaires du dialogue de taire ce qui pourrait choquer leurs vis-à-vis, et donc susciter un conflit. Ma question : est-il approprié d'appeler les religions à la paix à tout prix, à la non-violence en toute circonstance ?

En 1991, les membres de la Commission Nord-Américaine pour le Dialogue interreligieux monastique (MID) ont signé la *Déclaration universelle sur la non-violence : l'incompatibilité de la religion et de la guerre* :

La religion ne peut plus être complice de la guerre, du terrorisme ou de n'importe quelles autres formes de violence, organisées ou spontanées, à l'endroit des membres de la famille humaine. Comme cette famille est une et mondiale, et que ses membres sont interreliés, nos actions doivent être en conformité avec cette identité. Nous reconnaissons le droit et le devoir des gouvernements à défendre la sécurité de leurs peuples et à soulager la souffrance de ceux qui sont affligés par l'exploitation et les persécutions. Néanmoins, nous déclarons que la religion doit refuser d'être utilisée par tout état, groupe ou organisation pour des fins d'agression et des intérêts nationalistes. Nous avons l'obligation

12. THOMAS MERTON, *La terreur ou la paix ?* Paris, Lethielleux, 2004, p. 25.

de promouvoir une nouvelle vision de la société, dans laquelle la guerre n'a pas sa place dans la résolution des conflits entre et parmi les états, les organisations et les religions¹³.

Malgré l'espoir témoigné, la difficulté de cette formulation réside dans le fait de présenter les religions comme des entités séparées du reste de la vie politique, ce qui, à mon sens, manque de réalisme et porte en soi un effet insoupçonné, contraire à ce qui est recherché; j'y reviendrai. Mon propos n'est certes pas de remettre en cause la nécessité et l'urgence de la paix, mais plutôt une certaine rhétorique qui la défend, et qui, oubliant la dimension politique inhérente à toute religion, tombe dans une impasse. Ce n'est pas l'appel à la paix dont je fais la critique, mais la manière de le lancer.

D'abord, on ne peut réduire une religion à une notion, comme l'amour ou la compassion, issue de sa référence principale, que ce soit un texte fondateur ou la personne qui en est l'initiatrice. Une religion est une réalité complexe qui s'inscrit dans l'histoire des individus et des peuples avec toutes les retombées psychologiques, spirituelles ou sociologiques que cela comporte. C'est une expérience fondatrice du sacré qui prend corps dans une vision du monde et s'exprime, tout en se renouvelant, dans une tradition enracinée dans des cultures et des sensibilités variées. Cela fait en sorte qu'en deçà de symboles communs, un mouvement religieux comme le catholicisme est en réalité l'amalgame d'un ensemble de courants très différents, voire opposés les uns aux autres, avec cependant la même prétention d'être porteur d'une tradition unique qui remonte à l'expérience fondatrice.

Ensuite, si les religions sont en effet pour la paix, postulat sur lequel repose l'initiative du dialogue, encore faut-il savoir de quelle paix il s'agit. Pour répondre, rappelons d'emblée que les religions ne sont pas que des phénomènes purement sociaux, comme on a parfois tendance

13. Religion can no longer be an accomplice to war, to terrorism, or to any other forms of violence, organized or spontaneous, against any member of the human family. Because this family is one, global and inter-related, our actions must be consistent with this identity. We recognize the right and duty of governments to defend the security of their people and to relieve those afflicted by exploitation and persecution. Nevertheless, we declare that religion must not permit itself to be used by any state, group or organization for the purpose of supporting aggression for nationalistic gain. We have an obligation to promote a new vision of society, one in which war has no place in resolving disputes between and among states, organizations and religions. Voir la note 52.

à les réduire, des groupes qu'il faut écouter, au même titre que d'autres groupes idéologiques, simplement parce qu'ils représentent une force sociale. Les religions sont aussi, et plus fondamentalement, des lieux d'accès au Sacré¹⁴, cette dimension irrationnelle qui, en expérience et au-delà du monde visible, donne sens à toute chose. Le rappeler permet de saisir que les religions comprennent la paix avant tout en termes de salut ou de libération, à la fois individuels et collectifs.

C'est en Dieu (pour le chrétien) ou dans la réalisation de sa nature profonde (pour le bouddhiste) que se situe la paix véritable, pleine et définitive, objectif ultime de toute vie. Aussi l'expérience, sinon le désir, de ce repos spirituel transcende-t-il ce monde et toute structure humaine; et pourtant, c'est aussi cette expérience et ce désir qui, dans bien des sociétés, commandent les comportements et régissent les relations. Un ensemble de repères est en effet proposé pour organiser la vie de l'individu, du groupe, voir, idéalement, de toute l'humanité (rites quotidiens et hebdomadaires, fêtes annuelles, etc.). Ce faisant, les religions contribuent inévitablement au devenir social par la mise en œuvre d'un ordre qu'elles sont appelées dès lors à défendre soit de l'intérieur, contre des tendances hérétiques, soit de l'extérieur, contre des ordres païens. Ainsi, la volonté inhérente aux religions de structurer la communauté ne peut s'opérer sans une certaine violence, par l'application de lois et de règles au sein du groupe et par la légitimation de guerres justes au-dehors, un fait plus évident encore quand l'ordre établi devient la référence principale, et même absolue.

Le risque est en effet grand pour une religion de s'identifier à cet ordre né en son sein, en perdant de vue la nature de cette paix qui en a été la motivation première. Merton rappelle à juste titre que le Salut, la paix chrétienne, est d'abord un « don eschatologique », accordé en même temps que celui de l'Esprit Saint, « spiritualisant ainsi les hommes tout en les unissant dans le Corps mystique du Christ¹⁵ », et qu'en cela, il ne dépend d'aucune stratégie, d'aucune institution, d'aucun régime politique. Quand on l'oublie et que l'ordre se pose lui-même comme source de salut, il devient très vite aliénant, porteur d'injustice. On cède

14. Voir Otto, Rudolf. *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot et Rivages, 1995.

15. T. MERTON, *Op. cit.*, p. 100-101.

ici au côté sombre et obscurantiste du lien entre religion et politique, en proie aux dérives sectaires et fanatiques, dont la première forme de violence porte atteinte à l'intelligence¹⁶.

Notons que la tentation est grande de réduire le lien en question à ce type de déviations; on ne peut parler d'engagement politique des religions uniquement en termes de folie dogmatiste ou prosélyte, de désir de puissance ou de volonté de manipuler les masses; cela existe, certes, et pas seulement en contexte religieux; ne retenir que ces motivations serait minimiser une fois de plus le caractère foncièrement politique des religions. Si ces motivations étaient absentes des hiérarchies religieuses, les religions n'en seraient pas moins engagées politiquement en vertu même de leur message de paix et de justice. Le problème n'est donc pas le lien entre religion et politique, mais la prise en otage de ce lien pour servir des intérêts particuliers ou des idéologies aliénantes au détriment d'un vivre ensemble fondé sur le respect et la liberté de conscience. La preuve que ce lien a aussi sa dimension constructive, c'est que ces dérapages ont de tout temps prêté flanc à des voix discordantes et contestataires (prophètes, réformateurs, etc.), dont Jésus est l'illustration type.

L'amour évangélique n'est pas apolitique; il appelle à vivre en société selon un mode incompatible avec celui des élites du Temple et des promoteurs de la Loi; en cela, il perturbe les habitudes et génère des conflits. À la suite de Jésus et dans un autre contexte, les premiers chrétiens ne défiaient-ils pas, eux aussi, l'ordre ambiant par l'objection de conscience ou le refus de rendre un culte à l'empereur¹⁷? Plus proche de nous, cette paix en Christ et l'amour du prochain est aussi ce qui motive l'engagement des théologiens de la libération en Amérique latine ou la conversion des intouchables, ou dalis, en Inde en réaction au système brahmanique. Dans ces deux exemples, les enjeux politiques et sociaux

16. Claude Michaud écrit en ce sens : « Dans une institution sûre de sa vérité, comme l'est l'Église catholique, les formes de violence à l'égard de l'intelligence sont multiples. Plusieurs générations de catholiques ont appris que le fait de se poser des questions était malvenu et que la liberté de pensée était suspecte. » Claude Michaud, « Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques », dans Pierre Noël (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 165.

17. Merton rappelle que les « premières lignes du *Contre Celse* affirment sans détour qu'il est non seulement bon mais indispensable de désobéir aux lois humaines et de transgresser les usages lorsqu'ils sont contraires à la loi divine... », Merton, *Op. cit.*, p. 110.

sont énormes, appelant le Vatican à se prononcer souvent sur la base même de ces enjeux. Ainsi, l'option préférentielle pour les pauvres défendue par les théologiens péruviens ou brésiliens n'a guère trouvé d'appui auprès de l'autorité ecclésiastique, soucieuse avant tout de contrer toute dérive communiste. Si la ligne de conduite est ici de demander aux croyants de ne pas se mêler de gouvernance, Merton exprime de son côté le point de vue contraire : « Ce dont nous avons besoin aujourd'hui, [...] c'est d'un chrétien qui cherche à suivre le Christ en tous points, non seulement dans sa vie personnelle, non seulement par la prière et la pénitence, mais aussi par ses engagements politiques et toutes les responsabilités qu'il prend dans la société¹⁸. » En définitive, on comprend bien que les valeurs évangéliques ne sont jamais vécues pour elles-mêmes, détachées de tout contexte, mais participent à un ensemble d'enjeux complexes, au service d'une cause jugée juste, de sorte que l'amour de l'autre, l'humilité, la foi, l'espérance ne peuvent à eux seuls et en eux-mêmes représenter l'espoir d'une paix universelle.

L'exigence de paix, à la base de l'engagement politique des religions, repose sur une autre exigence, celle de la dignité. Comment des croyants peuvent-ils se rallier à une base commune, même dans l'optique de bâtir la paix, si ces mêmes croyants et leurs proches, en dehors de grands rassemblements interreligieux, une fois de retour à la réalité de leur contexte, se sentent brimés, dépossédés, incompris pour diverses raisons? Notre interrogation rejoint la conviction de Jean XXIII : « Quel que soit le progrès technique et économique, il n'y aura donc dans le monde ni justice ni paix tant que les hommes ne retrouveront pas le sens de leur dignité de créatures et de fils de Dieu [...] L'homme séparé de Dieu devient inhumain envers lui et les autres¹⁹ [...] »

Un individu, ou un peuple, qui a perdu sa dignité s'efforcera par tous les moyens, tôt ou tard, de la retrouver. Parler de paix entre des membres pour qui cette dignité a été bafouée est prématurée. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut aussi comprendre l'appel de Benoît XVI, adressé aux évêques indiens le 20 septembre 2011, à « porter de l'avant les efforts de l'Église afin de promouvoir le bien-être de la société indienne au

18. MERTON, *Op. cit.*, p. 219.

19. *Ibid.*, p. 219.

travers de l'attention constante à la promotion des droits fondamentaux, droits partagés par toute l'humanité et en invitant les chrétiens et les fidèles d'autres religions à accepter le défi d'affirmer la dignité de toute personne humaine²⁰».

La dignité est ce qui fait la grandeur d'un individu, d'un peuple ou d'une nation. C'est un état de respect, de liberté, d'intégrité et de droiture, d'autant plus grand qu'il est ancré dans une relation intime au Sacré. N'est-ce pas une des raisons pour lesquelles les souverains de tout temps ont été consacrés dans leur fonction par des instances religieuses? N'est-ce pas aussi pourquoi cette intimité est souvent considérée par la personne, opprimée et impuissante devant l'injustice, comme le dernier refuge où, dans un élan de résistance, violent ou non violent, elle peut recouvrer respect et reconnaissance? La dignité est intimement liée au Salut, à la paix de l'âme et à la liberté que celle-ci confère; elle naît chez l'individu ou le peuple gratifié de la présence divine et à laquelle il répond par la foi. Cela dit, elle ne peut exister sans la liberté.

Si les religions donnent chacune à cet état de liberté une couleur particulière, sa cohérence interne en référence à leurs visions théologiques et eschatologiques spécifiques, elles se retrouvent sur la manière de la préserver, voire de lutter pour la restaurer, sachant par ailleurs que la paix recherchée ne va pas sans une certaine violence. Soyons bien compris : ce n'est pas que les religions soient intrinsèquement violentes; elles sont préoccupées avant tout par l'urgence de faire jaillir la vie conformément à leur vision eschatologique, ce qui n'est pas sans provoquer souffrances et conflits avec tout adversaire faisant obstacle à ce jaillissement. La paix ici n'est pas absence de violence, mais s'inscrit dans une vie authentique pour laquelle il faut combattre tant intérieurement que sur les plans social et communautaire. Le rapport d'union au divin n'implique-t-il pas en effet une lutte pour la liberté, une libération, intérieure certes – le combat avec l'ange en est une bonne illustration –, mais aussi extérieure, à laquelle nous renvoie, par exemple, la Pâque juive, qui célèbre la sortie d'Égypte et qui, on le sait, a coûté la vie à beaucoup de guerriers et de civils?

20. [www.zenit.org/article-28987?l=french] (consulté le 4 juillet 2012).

Un individu ou un peuple qui a perdu sa dignité vit l'humiliation, l'amertume et le ressentiment, sources de haine et de violence. Qui peut contribuer à la paix dans ces conditions? Même Gandhi, apôtre de la non-violence, s'est battu; mieux, il s'est fait violence, pour libérer son peuple du joug britannique, et ainsi lui redonner sa dignité. Voici quelques-unes de ses paroles qui montrent avec force l'enjeu du lien entre religion et politique : « J'aimerais mille fois mieux risquer la violence que risquer l'émasculatation de toute une race²¹. » Et d'ajouter : « Je considère l'amour pour mon pays comme faisant partie de ma religion, sans pour cela que ce soit toute ma religion. Si l'on n'a pas d'amour pour son propre pays, on ne peut pas être considéré comme observant parfaitement sa propre religion²². » C'est d'ailleurs dans la lutte contre les puissances coloniales qu'on assiste à un renouveau de l'hindouisme, dès le XIX^e siècle. Et c'est toujours à cause de cette crainte d'une domination de l'Occident, cette fois-ci par le biais de « sa religion », le christianisme, qu'aujourd'hui, les nationalistes hindous appuient la loi anticonversion dans plusieurs états du sous-continent. Ainsi, la religion est souvent l'ultime recours pour nourrir la résistance, qui, si elle n'est pas entendue, peut conduire aux débordements que l'on connaît.

Quand la dignité est bafouée, quel appel à la paix peut être entendu, sinon celui d'une résistance pour retrouver son intégrité? Jean XXIII insistait sur le devoir de protéger la vie et de défendre la morale : « Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et par conséquent à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences, car "il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes"²³. » Or, cela n'est pas sans conséquence. Même la non-violence, quand elle est privilégiée, n'est pas sans violence. Elle génère de la violence du moins contre soi-même avec, toujours dans ces circonstances, des retombées dramatiques sur des personnes non impliquées directement. Bien que faisant don de sa personne, Jésus n'a-t-il pas apporté le glaive et non la paix, n'est-il pas venu opposer les membres d'une même famille? (Jean 14, 23-24) On peut rétorquer que ce glaive est métaphorique. Certes, Jésus ne prend pas les armes,

21. GANDHI, *Lettres à l'ashram*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1971, p. 148.

22. *Ibid.*, p. 178.

23. MERTON, *Op. cit.*, p. 16-17.

mais le suivre n'implique pas moins concrètement une violence, quoique d'une autre nature. S' imagine-t-on les déchirements causés par le fait de tout quitter, travail, biens, femme, enfants, pour suivre le maître, ou bien les souffrances du martyr d'Étienne ou encore l'angoisse de Pierre qui, devant sa mort probable, renie celui à qui il s'est donné entièrement ? Pour revenir à Gandhi, l'*ahimsa* (non-violence) exigé du *satyagrahi* (adepte de la non-violence qui agit selon l'idéal du *satyagraha* : « force de la vérité ») ne génère-t-il pas lui aussi sa part de violence et de traumatisme ? Sans compter les milliers de victimes collatérales, conséquence, souvent indirecte, mais non moins réelle, des efforts du mahatma pour le changement de régime et l'indépendance de l'Inde.

Un dialogue interreligieux ne peut se contenter de brandir paix et non-violence et dans le même temps faire fi de ces élans jaillissant des entrailles pour une reconnaissance et le respect, auquel cas il risque de devenir l'espace où seront conviés uniquement ceux qui répondent d'emblée à des critères spécifiques. Il concernera une minorité et fera sans doute le jeu des puissances dominantes désireuses de consolider leur position.

Cela nous amène à parler précisément de cette autre situation, où il ne s'agit plus de refuser le *statu quo*, en quête de liberté, mais au contraire de le soutenir. Les religions peuvent choisir en effet de défendre un ordre séculier, qui s'accommode de leurs visions du monde, leur permettant ainsi de grandir en influence et de se battre pour la dignité des individus et des peuples. C'est dans ce contexte que peut se comprendre l'intervention de Benoît XVI, le 23 septembre 2011 à Berlin, quand il déclare que « les musulmans allemands pouvaient compter sur le soutien et la coopération des catholiques tant qu'ils respecteraient la Constitution du pays et les limites fixées au pluralisme confessionnel²⁴ ». Tout séculier qu'il soit, l'ordre établi a pu être considéré dans l'Histoire comme voulu par Dieu, et la paix visée sera dans ce cas, en plus d'une paix intérieure, une *pax romana*. Or, là encore, ce type de paix ne se crée pas sans violences ; elle s'impose par la force pour la tranquillité d'une partie de la population qui en bénéficie.

24. Voir www.lepoint.fr/fil-info-reuters/le-pape-invite-les-musulmans-allemands-a-respecter-la-loi-23-09-2011-1376821_240.php (consulté le 4 juillet 2012).

C'est le cas aujourd'hui du nouvel ordre mondial, fondé sur le modèle démocratique et économique de l'Occident²⁵, dont la supériorité militaire, avec sa dissuasion nucléaire, joue un rôle majeur dans son maintien et son expansion. Dans ce contexte, le christianisme a très vite légitimé l'usage de l'arme atomique²⁶. On se rappelle sur ce point l'interdiction faite à Merton d'écrire pour dénoncer cette position²⁷, alors que l'abbé général des Trappistes, Gabriel Sortais, était lui-même favorable à la bombe²⁸. Cette attitude n'a rien de nouveau dans l'Église ; dans le contexte des invasions barbares, Augustin plaidait pour la guerre juste, bien que doublée d'un amour de l'ennemi, pour préserver l'ordre établi²⁹.

Là, précisément, se situe le dilemme des religions, à savoir proclamer la compassion ou l'amour du prochain et s'accommoder dans le même temps d'une situation où les guerres semblent inévitables. La *pax romana* se présente alors comme la politique, non pas idéale, mais du « moindre mal », trahissant du même coup l'ambiguïté du croyant qui légitime l'ordre établi sans toujours s'y conformer pleinement³⁰. C'est qu'au fond, pour les théologiens chrétiens, l'essentiel se situe ailleurs, au-delà de la cité terrestre, dans le royaume de l'Esprit qui n'est pas de ce monde ; pour « Augustin et Origène, toute l'Histoire tend vers la victoire définitive de la cité céleste de la paix. Et pourtant,

25. Sans compter que l'ordre occidental, qui détend les droits humains, fait aussi l'éloge de la compétition, de la compétitivité ou encore de l'individualisme. Selon Yves Michaud, « ces conceptions de la violence comme structure de l'intersubjectivité sont indissociables de sociétés de concurrence, où les individus les jaugent, rivalisent et cherchent à se faire reconnaître des autres dans des interactions, que ce soit affrontement ou commerce ». Robert MAGEA, « Une violence presque originelle. Lectures philosophiques et bibliques », dans Pierre Noël (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 194.

26. Merton note que « la réflexion théologique est de plus en plus encline à accepter la guerre nucléaire, considérée comme un moindre mal par rapport à la domination communiste [...] ». MERTON, *Op. cit.*, p. 72.

27. *Ibid.*, p. 11.

28. Dans son journal, Merton écrit : « Dans un coin de la tête de dom Gabriel se trouve manifestement la conviction inallérable que la France doit avoir la bombe et au besoin s'en servir. Il dit que l'encyclique (*Pacem in Terris*) ne change rien au droit d'une nation de se procurer l'arme nucléaire pour se défendre. » MERTON, *Op. cit.*, p. 17.

29. *Op. cit.*, p. 116.

30. Voir MERTON, *Op. cit.*, p. 105. Merton reconnaît par ailleurs : « Ceci n'implique pas de rejeter la guerre en tant que telle au nom d'un pacifisme radical [...] ». *Op. cit.*, p. 72. Et d'ajouter : « Puisque les hommes sont prétendument incapables de vivre ensemble sans se livrer une forme de guerre quelconque, le moins que nous puissions faire est de nous assurer qu'ils s'entretueront par milliers plutôt que par millions. » *Op. cit.*, p. 75.

sur terre, les citoyens du ciel vivent parmi les citoyens de la terre, mais non pas comme eux³¹ ». Fort de cette perspective, ce n'est plus l'acte violent en soi qui importe tant, mais l'intention qui l'anime. Ainsi, pour Augustin, « toute société aspire à la paix et, si elle fait la guerre, c'est au nom de la paix. La paix est synonyme de tranquillité, de l'ordre, mais sa qualité dépend de l'amour qui lui donne sa cohérence³² [...] » Que dire, dans un autre contexte, celui de la *Bhâgavad-Gîtâ*, de l'enseignement de Krishna, où ce dernier conseille Arjuna, tout confus avant la bataille du Mahabharata à l'idée de verser le sang parmi des proches, d'accomplir son devoir sans haine ni colère, sans entretenir le moindre attachement quant aux résultats de ses actes? On comprend de ces exemples que certains conflits ou certaines violences trouvent une justification plus facilement que d'autres, dès lors qu'ils se fondent sur une certaine idée de la paix, opposé au chaos. Si, donc, les religions acceptent une certaine violence, c'est parce que celle-ci trouve sa place dans une vision du monde où la paix correspond à l'accomplissement d'un ordre divin particulier et non à la simple absence de souffrances et de guerres.

Le dialogue interreligieux a pourtant un objectif plus ambitieux; plus qu'une *pax romana*, il vise une paix universelle, fondée sur une compréhension mutuelle dans le respect des droits étendu à l'ensemble des personnes et des peuples, en garantissant leur intégrité physique et morale. Or, cette paix relève d'une conscience planétaire nouvelle, à laquelle les religions doivent s'éduquer ensemble, et pour laquelle elles n'ont d'autres choix que d'accueillir, comme jamais auparavant, dans un esprit équilibré et serein, les différences religieuses, culturellement et politiquement enracinées, des uns et des autres.

Les différences au cœur d'un dialogue pour la paix

Quand je pose la question à mes étudiants sur ce qui fait obstacle au dialogue, beaucoup répondent spontanément : « Nos différences ! » C'est là une idée reçue sur laquelle repose ce slogan qui, souvent,

31. *Op. cit.*, p. 114. Voir aussi p. 109.

32. MERTON, *Op. cit.*, p. 113.

termine de longues discussions sur les religions entre croyants de fois diverses : « Au fond, les religions disent toutes la même chose : aimer son prochain ! » Au-delà de la caricature, dans les cercles interreligieux, le réflexe demeure largement de se réunir autour d'un étendard commun; ce peut être une théologie³³, une éthique³⁴, un humanisme³⁵, les droits de la personne³⁶, une expérience du sacré³⁷ ou une vision écologique³⁸. Sans minimiser l'apport de ces efforts de rapprochement, je veux toutefois en poser les limites; j'en retiens deux principales. D'abord, il y a le risque de se placer en marge des traditions; je pense, par exemple, à une théologie écoféministe du dialogue qui, devant l'urgence d'agir en matière d'écologie, estime qu'il n'est plus temps de se préoccuper des traditions religieuses et de leurs lourdeurs dogmatiques et structurelles, l'essentiel étant de rassembler des croyants pour une action concrète.

Ensuite, le danger est de faire le jeu des plus puissants, ce qu'a soulevé Panikkar dans sa critique de l'éthique planétaire défendue par Hans Küng³⁹, et qu'il n'avait d'ailleurs pas souhaité signer lors du Parlement des religions, à Chicago, en 1993. Partant de l'idée qu'il n'y a pas d'éthique neutre, que le fait de ne pas tuer ou de ne pas mentir ne revêt pas

33. Voir JOHN HICK, *God Has Many Names*, London, Macmillan, 1980; LEONARD SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, New York, Orbis, 1987, 256 p.; WILFRED CANTWELL SMITH, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia, Westminster Press, 1981.

34. Voir HANS KÜNG, *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, New York, Continuum, 1993; LEONARD SWIDLER, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic*, Ashland, Oregon, White Cloud Press, 1998.

35. Voir PASCAL BRUCKNER, [www.ledevoir.com/politique/canada/238739/les-sanglots-du-philosophe] (consulté le 4 juillet 2012).

36. Voir SHIRIN EBADI, [www.cerium.ca/Franchir-les-frontieres-l-islam] (consulté le 4 juillet 2012).

37. Voir JOSEPH CAMPBELL, *The masks of God*, New York, Viking Press, 1968.

38. HEATHER EATON écrit : « La tâche centrale est de rendre conforme tous les efforts religieux, ainsi que l'ensemble des cosmologies, des symboles, des rituels, des valeurs et des perspectives éthiques, aux rythmes et aux limites du monde de la nature. The central task is to align religious efforts, and the spectrum of cosmologies, symbols, rituals, values and ethical orientations, within the rhythms and limits of the natural world. », dans « This Sacred Earth At the Nexus of Religion, Ecology and Politics », *Pastoral Sciences*, 31/1 (Printemps 2004). Voir le rapport de MARY EVELYN TUCKER et de JOHN GRIM : « Religions of the World and Ecology : Discovering the Common Ground », [www.crlc.org/pub_eeindex_tall98.asp] (consulté le 4 juillet 2012).

39. Voir RAIMON PANIKKAR, « Religious Identity and Pluralism », dans ARVIND SHARMA et KATHLEEN M. DUGAN, *A Dome of Many Colors. Studies in Religious Pluralism, Identity, and Unity*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvanie, 1999, p. 33.

le même sens selon les traditions, ne s'appliquant pas dans les mêmes situations, n'obéissant pas aux mêmes enjeux selon les circonstances⁴⁰, il est légitime de penser que les religions qui acceptent de se rallier à une éthique commune se mettent au service d'une *pax romana*; elles s'engagent à ne pas remettre en cause l'ordre mondial porté par cette éthique. Ne serait-ce pas alors ironique : servir une politique dominante dans l'effort même de séparer religion et politique? Panikkar fait ce constat quand il s'interroge : « [...] le pluralisme est-il un stratagème pour inciter les individus à laisser de côté leurs identités propres, et ainsi créer un nouvel ordre mondial où tous les chats sont gris, où toutes les différentes sont abolies sous prétexte de tolérance et de paix⁴¹? »

Mon propos n'est pas de juger les religions dans leur soutien à l'ordre établi; certes, c'est une option qui n'inclut pas tout le monde, avec sa part de séparation et d'exclusion⁴², largement critiquée aujourd'hui par les altermondialistes et le mouvement des indignés. Elle a aussi, je crois, ses avantages, source d'une stabilité souvent inégalée, dont aujourd'hui les sociétés occidentales sont par ailleurs les premières bénéficiaires. Je crois seulement important que les religions reconnaissent leurs allégeances, ce pour quoi elles se rassemblent, car c'est toute autre chose de se mettre au service d'une nouvelle conscience planétaire, comme l'envisage, par exemple, Ewert Cousins. Le théologien américain parle d'une paix universelle résultant d'une « union de cœur à cœur », où chacun puisse recouvrir la sagesse de son héritage religieux tout en libérant l'énergie créatrice pour une harmonie nouvelle entre les peuples⁴³.

40. Jacques RACINE rappelle que « Dieu n'accepte pas tout. Il est capable de s'insurger quand on viole son Alliance, car, aux yeux de l'Ancien Testament, la vraie violence, c'est la violation de la justice de Dieu, le renversement de l'ordre établi par Dieu », « Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique », dans : Pierre NOËL (dir.), *Mondialisation, violence et religion*, Montréal, Fides, 2009, p. 30. Voir aussi MERTON, *Op. cit.*, p. 114.

41. « [...] is pluralism the stratagem to induce people to give up their own identities in order to create a new world order in which all cats are gray, all differences abolished under the pretext of tolerance and peace? » Panikkar, *Op. cit.*, p. 18-29.

42. Jacques Racine rappelle que « [...] la mondialisation [...] est en fait un système qui contrairement à ce que son nom indique, n'inclut pas tout le monde », « Les formes de violence émergeant de la mondialisation : une réflexion théologique », dans Pierre NOËL (dir.), *Op. cit.*, Montréal, Fides, 2009, p. 44.

43. Ewert COUSINS, *Christ of the 21st Century*, New York, Continuum, 1992, p. 178.

Cette paix est-elle seulement possible? Si elle a un avenir, ce ne sera que par une valorisation des différences, l'accueil en soi d'une cohérence religieuse autre, ce qui ne veut pas dire s'y convertir ou la substituer à la sienne. Cette cohérence se dessine à partir de trois éléments fondamentaux qui constituent toute religion et que j'ai mentionnés plus haut, à savoir une expérience fondatrice du Sacré, une vision du monde et une tradition, qui, dans leurs interactions, s'enracinent toutes les trois dans un contexte culturel et politique particulier. On ne peut donc réduire une religion à un symbole, une éthique, un état de conscience ou un phénomène social; pour le dire simplement, la religion se réfère à un désir et une expérience de Salut articulés dans une vision du monde et exprimés dans des comportements convenus individuels et sociaux. C'est ce dynamisme en vigueur chez mon partenaire de dialogue qu'il me faut apprendre à connaître de l'intérieur, et pas seulement par une étude livresque, pour ainsi m'éveiller à l'élan profond qui l'anime dans tout son être. Or, c'est là précisément que se situe, me semble-t-il, l'espoir d'une nouvelle conscience mondiale.

Dans l'exploration réciproque des cohérences particulières à chacun, une base commune n'en est pas moins nécessaire. Nous en avons besoin certes pour assurer une réciprocité, mais elle devrait surtout être le lieu même d'une reconnaissance de nos différences, et non d'une acceptation par tous d'un ensemble de règles valables en tout contexte. La base commune devrait permettre l'écoute plus que l'accord, viser l'authenticité plus que la paix de façade. Le désir de rencontrer l'autre ne peut-il pas cacher des desseins expansionnistes, tout comme une attitude en apparence anti-dialogale révèle parfois une protestation qui demande à être entendue? Il s'agit moins de chercher un étendard commun que de développer un espace partagé, que chacun est appelé à créer pour soi, selon ses propres schèmes; cet espace repose néanmoins sur deux mouvements présents dans chaque tradition et qui se conditionnent l'un l'autre, à savoir l'hospitalité et l'intériorité.

L'hospitalité se démarque comme étant un espace d'accueil et de relation où je suis reçu par l'autre autant que je le reçois moi-même, aussi bien en ma demeure que dans mon for intérieur (intrareligieux). De son côté, l'intériorité est avant tout un espace de conscience et de renoncement à soi. C'est là où je m'ouvre à plus grand que moi, à l'Esprit Saint qui me convie à substituer sa volonté à la mienne dans

un processus de « meurs pour devenir »⁴⁴. Hospitalité et intériorité participent en réalité d'un même mouvement; l'accueil de l'étranger, en bousculant mes habitudes et mes zones de confort, me prédispose à recevoir l'Esprit Saint, dont la puissance défie les limites à partir desquelles je me définis en relation au monde et à Dieu. Inversement, s'en remettre à l'amour de Dieu en expérience est la garantie d'une ouverture à ce qui d'ordinaire représente une menace à ma foi et à mon intégrité psychologique et physique. L'accueil trouve sa gratuité lorsqu'il est enraciné dans une vie consciemment vécue en l'Esprit.

C'est dans ce double espace, que j'appelle le « désert de l'altérité »⁴⁵, que l'autre est reconnu, accepté et aimé dans sa différence religieuse. L'Esprit me pousse dans la relation à l'autre croyant, une relation qui s'apparente à un lieu de tentation, celle de posséder toute la vérité, de me laisser aller à l'autosuffisance ou au contraire de désespérer de ma propre tradition; j'y suis convié pour refaire mon choix pour Dieu dans un accueil inédit des différences religieuses. Ici, l'espace relationnel, où l'autre est reçu dans son intimité avec le sacré, n'est plus un obstacle à ma foi, comme cela l'a été le plus souvent dans l'Histoire, mais le lieu privilégié de son expression; chacun peut y exprimer sa relation au divin selon des repères et des ancrages qui lui sont propres, et y reconnaître néanmoins le mystère d'unité qui donne aux partenaires du dialogue de vivre en fraternité.

On entre dans ce « désert » en étant soi-même et en s'attendant qu'il en soit également ainsi de l'autre; à l'opposé du politiquement correct, l'espace en question n'évite pas le conflit, mais lui offre de trouver une solution sereine et pacifique, allant dans le sens d'une purification et d'une compréhension mutuelles. Il ne s'agit pas non plus d'accepter tout de l'autre croyant sous prétexte qu'il me faut le respecter. Ce qui est en jeu n'est pas un accord de paix, mais l'authenticité d'une relation. Il s'agit moins de se taire que d'écouter l'autre, la différence résidant dans la qualité du silence. Dans l'écoute, on ne met pas entre parenthèses qui l'on est; ici, le silence manifeste une affirmation de soi,

44. Gérard Siegwalt, « Pour une catholicité évangélique », *Lumière et vie* n° 277 (janvier-mars 2008), p. 5-21.

45. Voir Fabrice BLEE, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Médiaspaul, Montréal/Paris, 2004.

une manière dialogique d'être au monde, une posture d'hospitalité, qui ne refuse ni les tensions ni les luttes propres à toute communication vraie⁴⁶.

Si les partenaires du dialogue ne peuvent forcer la paix, ils peuvent tout au moins exercer un certain contrôle sur eux-mêmes, en travaillant sur leur capacité à s'ouvrir à l'autre, à son univers culturel, historique, politique, théologique, ascétique et spirituel, sachant que c'est précisément à partir d'une telle démarche d'hospitalité qu'une paix durable peut émerger tout naturellement. En effet, si, comme le rappelle Merton, « [...] la peur est à l'origine des guerres⁴⁷ », l'espace ainsi créé devient le creuset où cette peur, dans ses nombreux aspects – peur de l'autre ou peur de perdre son identité –, subit le feu de l'amitié, de la confiance réciproque, et plus fondamentalement, de l'amour divin qui fait son œuvre d'union dans le renoncement à soi.

Toutefois, habiter cet espace, fondement de ce que Panikkar appelle le dialogue intrareligieux, n'est pas chose aisée; il serait illusoire de retrouver chez l'autre ce qui me ressemble; il n'est pas facile d'accepter l'idée que l'entente visée ne repose pas en premier lieu sur le partage de repères communs bien visibles. Plus nous nous laissons accueillir dans l'intimité de l'autre, plus nous découvrons que nos mondes sont irréconciliables à bien des égards. Cela fut l'expérience douloureuse en Inde du Bénédictin français Henri Le Saux⁴⁸, en même temps que grandissait son affinité pour la tradition hindoue et la compréhension qu'il en avait. C'est le paradoxe de la situation; alors que, dans un groupe à la recherche d'un même étendard, le risque est de moins

46. Selon Henri Le Saux, le dialogue authentique a pour objet la vérité et non l'intérêt d'un individu ou d'un groupe. Les participants sont ici au service de la vérité qu'ils ne considèrent pas comme leur possession. Voir Henri Le SAUX, « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », *Vidyajyoti* n° 45, 1981, p. 216-217.

47. Voir le titre du chapitre 16 du livre de MERTON, *New Seeds of Contemplation*, New Directions Books, New York, 1972.

48. Henri Le Saux (Abhishiktananda) arrive en Inde en 1948 pour travailler avec Jules Monchanin à l'établissement d'un monachisme indien, selon la conviction que le christianisme devait se greffer sur le meilleur élan de la mystique hindoue. Toutefois, l'expérience du terrain lui fait prendre conscience d'une autre réalité dont il rend compte en 1954 : « Christianity, Hinduism, Buddhism, etc., are not parallel, nor is each of them a successive step, Christianity being the definitive step. They are all *darsans* (visions) of the Beyond. Each is true in its own line. », James WISEMAN, « "Enveloped by Mystery" » : The spiritual Journey of Henri Le Saux », dans *Bulletin of the North American Board for East-West Dialogue*, n° 45, 1992, p. 10.

se connaître avec l'illusion souvent de croire que nous disons la même chose dans des mots différents. La promesse de ce dialogue ne repose pas d'abord sur la reconnaissance en l'autre de ce qui m'est familier ou de ce qui pourrait parfaire ma pratique, mais celle que nous sommes copèlerins en route vers le mystère divin qui à la fois nous unit et nous différencie. C'est une dynamique où chacun se rapproche de ce mystère dans un « appauvrissement mutuel⁴⁹ », c'est-à-dire où l'un et l'autre se mettent au défi de se dépouiller des lourdeurs de leurs traditions respectives. Pour le dire autrement, dans cet espace commun, chacun des partenaires est appelé à renouer avec le cœur de sa religion, et ce, dans un dépassement de ses propres « mythes⁵⁰ ». C'est là qu'Henri Le Saux établit pour sa part les fondements de tout dialogue réel⁵¹. Cela rejoint le propos de Claude Michaud quand il affirme que les « [...] mythes fondateurs de la religion chrétienne doivent être revus non pour être supprimés, mais pour être présentés et perçus pour ce qu'ils sont : des mythes⁵² ».

Or, ce dépassement des mythes, aussi libérateur soit-il, ne peut être forcé sous peine de tomber dans une autre forme d'intégrisme⁵³, celle d'un universalisme faisant des diverses religions l'expression d'une expérience unique du Sacré. Rappelons à ce sujet que Le Saux dénonce l'attitude fréquente dans l'hindouisme qui, selon lui, ne prend pas au sérieux les croyances religieuses des uns et des autres sous prétexte de ne retenir que l'essentiel, à savoir l'expérience religieuse ultime (*advaita*) prétendument commune à toute religion. En effet, bien qu'indicible, cette expérience au-delà de toute expérience n'en est pas moins accessible et

intelligible qu'en étant incarnée dans les limites d'une vision particulière du monde. Aussi, en aucun cas n'invalide-t-elle la spécificité et le rôle des traditions religieuses. Par conséquent, le dépassement des mythes ne peut s'opérer que dans le respect même des mythes en question, et c'est là à la fois l'enjeu central et la difficulté, sachant que l'équilibre est ici fragile et les résistances inévitables. C'est une entreprise exigeante où mettre de l'avant les vertus spirituelles comme l'humilité et la compassion ne suffit pas, l'esprit dialogique devant en définitive faire l'objet d'une éducation religieuse.

Conclusion

Dans cette brève réflexion, mon propos est de questionner l'attitude qui consiste à demander aux religions de ne pas se mêler de politique dans l'intérêt de la paix; cela est à mon sens illusoire. Si elles acceptent ce principe, elles font le jeu, parfois à leur insu, d'une politique dominante, d'une *pax romana*. Si elles refusent, elles risquent au contraire de nourrir une résistance favorable à un ordre autre, qui soit à leur image. Religion et politique sont intimement liées; le nier revient à laisser la politique aux fanatiques, alimentant du même coup l'idée reçue que religion et politique ne font pas bon ménage. En revanche, reconnaître ce lien aide à situer la nature et les enjeux du dialogue.

Cela permet d'abord de reconnaître que le dialogue interreligieux a comme composante le recours à la diplomatie, laquelle existe dans tout rapport politique; dans ce cas, il doit tenir compte des intérêts de chacun pour faire les compromis nécessaires à la paix. Sur ce point, exhorter les religions à se rallier à la paix à tout prix, sans réelle considération pour les contextes particuliers de chacun et leurs défis géopolitiques, rentre dans la logique d'une paix diplomatique, comme celle défendue au sein des cadres onusiens. Là, les religions en dialogue n'offrent rien de nouveau, sinon leur appui à une politique déjà en place. Si le dialogue se réduit à un acte diplomatique, il ne sera jamais la cause d'un changement en profondeur des mentalités.

En vérité, tout aussi important que soit cet acte diplomatique, le dialogue ne peut ni ne doit s'y réduire, précisément s'il veut dépasser la simple entente de principe, le simple accord, si son intention est

49. Pierre de BETHUNE, « Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience », *Bulletin of Monastic Inter-religious Dialogue*, N° 52, 1995, p. 18.

50. Henri LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou, 1948-1973*, Paris, Œuil, 1986, p. 385.

51. Henri LE SAUX, « The Depth-Dimension of Religious Dialogue », dans *Op. cit.*, p. 204.

52. Claude MICHAUD, « Vers un au-delà de la violence faite à l'intelligence des catholiques », dans Pierre NOEL (dir.), *Op. cit.*, Montréal, Fides, 2009, p. 174.

53. Le Saux précise : « Le secret vedantin doit cependant demeurer clos et n'être révélé qu'à l'*adhikāri* (compétent, celui qui est autorisé, initié), sinon on le prendrait pour la stupide position de la Rāmākrishna Mission et autres pédants vedantins – ou bien le sécularisme que laisse entendre souvent Vivekānanda. Non pas rejet des formes de toute croyance, de toute éthique, de tout rite – au profit soit d'une expérience nommée (R.K. Mission) soit d'un pur humanisme. Tant que je n'ai pas disparu, tant parler d'*advaita* est vain et dangereux. », Henri LE SAUX, *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou*, p. 394.

de contribuer à l'émergence d'une nouvelle conscience planétaire. Il peut agir là où les organisations politiques nationales et internationales sont impuissantes; les religions sont en effet les seules à pouvoir indiquer la voix du « désert de l'altérité » comme base commune pour un rapprochement, cet espace relationnel fondé sur l'hospitalité et l'intériorité, où l'esprit de gratuité côtoie la prise en compte du contexte et des revendications politiques de chacun. Si les religions ont souvent été à l'origine de grands conflits, elles sont aussi des lieux uniques d'où jaillissent la compassion, le don et le dépassement de soi, le pardon et la réconciliation. Le dialogue est aujourd'hui l'attitude par excellence pour donner corps à ces forces vives contre tout projet de division et d'exclusion. Or, cette attitude est politique et commence par le fait de promouvoir dans la société une éducation interreligieuse grâce à laquelle les croyants puissent s'approprier cette nouvelle conscience planétaire selon laquelle la relation à l'altérité religieuse n'est pas une menace à ma foi, mais le lieu de son expression privilégiée. Voilà ce qui fait du *Dialogue interreligieux monastique* (DIM) un mouvement prometteur pour l'émergence d'une telle conscience⁵⁴. Aussi, nous l'espérons, l'Église, forte de cette expérience dialogique et de son attachement à la dignité des personnes et des peuples, saura-t-elle renouveler sa mission de rendre la paix à nouveau possible et jouer un rôle de premier plan dans le concert des religions pour que cette paix devienne universelle.

54. J'ai écrit plusieurs textes sur le Dialogue interreligieux monastique (DIM). *L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, Montréal, Université de Montréal, 1999, p. 159. *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Médiaspaul, Montréal/Paris, 2004. Ce dernier livre a fait l'objet de deux traductions : *Il deserto dell'alterità. Un'esperienza spirituale del dialogo interreligioso*, Cittadella, Assise, 2006, 311 p. et *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2011. J'ai également traité de ce sujet dans quelques articles : « Shaping a New Ecological Consciousness. Insights from the Spirituality of Interreligious Dialogue » (traduction), dans Donald MITCHELL and William SKUDLAREK (dir.), *Green Monasticism. A Buddhist-Catholic Response to an Environmental Calamity*, Lantern Books, New York, 2010, p. 167-179; « Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog », dans Karl BAUER (dir.), *Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Dialog*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, p. 249-266; « Podwójna przynależność religijna i dialog międzymonastyczny », *Annales Missiologici Posnaniensis*, n° 14, 2004, p. 7-28; « Double appartenance religieuse et dialogue interreligieux monastique », *Mission*, n° 10, 2003, p. 9-32; « Aux frontières du silence. Exploration du dialogue interreligieux monastique », *Theologiques*, vol. 7, n° 2, Automne 1999, p. 79-94; « Dialogue et renouveau monastique », *La Vie spirituelle*, Paris, Le Cerf, n° 731, Juin 1999, p. 257-270.

Conditions fondamentales du dialogue interreligieux

Catherine Cornille, Université de Boston

De nos jours, alors que toute tentative de dialogue et de compréhension mutuelle entre les religions est plus qu'urgente et bienvenue, faut-il s'inquiéter de façon démesurée des conditions propres à créer un dialogue réel ou constructif? Le seul fait que des représentants de différentes traditions religieuses soient prêts à s'engager d'une manière pacifique, que ce soit dans le cadre d'un rassemblement de dirigeants ou dans celui d'une action politique et sociale collective, doit être soutenu et acclamé, au lieu d'y voir matière à critiques. Toutefois, la terminologie et la pratique d'un dialogue interreligieux ne peuvent faire l'économie d'un examen rigoureux.

Toute rencontre entre des représentants de différentes religions ne devrait pas être qualifiée de « dialogue » dans l'entière acception du terme. Et celles qui pourraient de fait être comprises comme étant des rencontres dialogiques n'ont pas souvent d'incidence profonde sur les traditions religieuses elles-mêmes. Souvent, elles ont tendance à rassembler en un groupe sélect des représentants religieux qui développent de profonds liens d'amitié et s'enrichissent mutuellement. Mais, hors de ces cercles, peu ou rien ne change dans les bancs d'église ou dans les salons privés; l'impact de ces dialogues est minime. Cela s'explique en partie par l'histoire relativement récente d'un dialogue véritable et conscient entre les religions. Cela découle aussi, et peut-être plus encore,