NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 4 October-December 1999

Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle

Pierre-François DE BÉTHUNE (o.s.b.)

p. 557 - 572

https://www.nrt.be/en/articles/le-dialogue-interreligieux-au-foyer-de-la-vie-spirituelle-20

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle

Dans un récent discours, le pape Jean-Paul II faisait remarquer que «*le dialogue de l'expérience religieuse* revêt une importance toujours plus grande»[1]. Il y a en effet différents domaines de dialogue: relations de bon voisinage, collaboration pour la justice et la paix, échanges théologiques. Le «dialogue au niveau de l'expérience religieuse», quant à lui, ne s'est développé que plus récemment, mais il concerne, semble-t-il, un nombre croissant de chrétiens[2]. Ils sont nombreux à vouloir s'initier à l'une ou l'autre «voie» orientale parce qu'ils ne se contentent plus de la seule réflexion au sujet des pratiques spirituelles des autres religions. Et, réciproquement, les théologiens qui réfléchissent à ces questions ne conçoivent plus leur travail indépendamment de l'expérience spirituelle du dialogue[3]. Cette évolution peut susciter des problèmes; certains dénoncent vigoureusement cette «expérience interdite»[4]. Mais il n'est pas possible de nier plus longtemps le phénomène et de ne pas y voir un «signe des temps». Il est donc plus que jamais nécessaire de tâcher d'y voir clair. Le Conseil Pontifical pour le Dialogue avec les Religions a entamé une recherche en ce sens, et prépare un document sur la spiritualité du dialogue.

Pour ma part, je veux expliciter ici quelques intuitions principalement issues des expériences des moines dans ce domaine. Après avoir précisé l'enjeu du dialogue à ce niveau de la vie spirituelle et l'avoir situé dans l'évolution actuelle de l'Église, je vais essayer de dire à quelles conditions une telle rencontre avec les voies spirituelles de l'Orient est féconde dans une vie chrétienne.

---

1. Audience générale du 19 mai 1999, *Doc. Cath.* 96 (1999) 560.

2. Cette présentation du dialogue interreligieux en quatre niveaux est désormais classique. Elle est apparue pour la première fois en 1984, dans le document réalisé par le Secrétariat pour les non chrétiens (appelé aujourd'hui Conseil Pontifical pour le Dialogue entre les Religions) intitulé «Mission et Dialogue», aux n°s 29-35.

3. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf. 1997, p. 35.

4. Cf. J.-M. VERLINDE, ***L'expérience interdite***, Versailles, Éditions Saint-Paul, 1998.

I. – La conversion au dialogue

Le dialogue interreligieux est le plus souvent un échange sincère au sujet de réalités religieuses et spirituelles. Mais pour faire apparaître de manière plus frappante sa signification je commencerai par envisager cette expérience dans ce qu'elle a de plus engageant. Pour certaines personnes l'entrée en dialogue interreligieux est en effet vécue comme une *conversion* au sens fort du terme. Il est vrai qu'on ne se convertit qu'à Dieu. Mais la démarche du dialogue est précisément une nouvelle découverte de Dieu qui bouleverse toute la vie spirituelle. Le cas du Père Henri Le Saux est très significatif à cet égard. Tout comme le Père Monchanin, il «reconnaissait clairement que christianisme et hindouisme n'étaient pas compatibles et il n'éprouvait aucun intérêt à essayer d'harmoniser les deux fois à un niveau superficiel. Cependant l'abîme qu'il percevait entre hindous et chrétiens devint pour lui un défi, une barrière à franchir»[5]. Il avait en effet perçu que cet abîme n'était pas un intervalle neutre, un espace vide de Dieu. Au contraire, il y percevait le mystère du Dieu au delà de toute formulation traditionnelle, tant chrétienne qu'hindoue. Le «défi» dont parlait James Stuart n'était donc pas perçu dans un registre sportif, comme la provocation à dépasser un obstacle. Il s'agissait pour le Père Le Saux d'un véritable appel, une *vocation* à chercher Dieu là, dans l'interreligieux. Ainsi cette découverte d'une si grande incompatibilité qui avait quelque chose de désespérant pour le Père Monchanin était devenu pour le Père Le Saux un abîme fascinant, un lieu privilégié de révélation intérieure. Telle est bien la signification ultime du dialogue interreligieux. Comme le redisait volontiers le Père Christian de Chergé: «Nous sommes plusieurs à confesser de façon différente Celui qui est le seul vraiment différent». Il faut en effet quelquefois faire l'expérience douloureuse de l'énorme différence qui sépare les religions pour mieux reconnaître que Dieu est le Tout-Autre, le Saint.

Ils sont en tout cas nombreux aujourd'hui (et pas seulement des moines!) à avoir effectué une conversion semblable, en découvrant *la signification religieuse de la différence des religions*, comme le pressentait déjà le Coran: «Si Dieu l'avait voulu il aurait fait de vous une seule communauté, mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres

5. J. STUART, *Le Bénédictin et le Grand Éveil, La vie en Inde et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swami Abhi- shiktânanda) 1910-1973, à travers ses lettres*, Paris, Maisonneuve, 1999, p.37.

dans les bonnes actions. Tous, vous retournerez vers Dieu. Alors, il vous éclairera au sujet de vos divergences»[6].

En ces cas ce n'est donc pas tellement le contenu des autres fois qui nous interpelle, mais le fait de la quête spirituelle originale, résolument autre, menée par ces personnes rencontrées. Leur démarche est vraiment différente, mais elle n'est pas pour autant aberrante, aussi nous est-il malgré tout possible d'en avoir quelque expérience. Nous percevons même, au niveau le plus profond, qu'un même Esprit nous habite tous. Nous constatons ainsi de mieux en mieux que l'Esprit de Dieu souffle où il veut, de sorte que la «biodiversité» qui apparaît entre les spiritualités est féconde et providentielle.

Ce retournement de mentalité est quelquefois instantané, à la suite d'une rencontre bouleversante. Le plus souvent il se fait lentement et à notre insu, jusqu'au jour où nous prenons conscience d'un changement fondamental: désormais les autres, irréductibles, étrangers à notre foi, ou sans foi reconnue, n'apparaissent plus comme marginaux et donc sans réelle importance, car nous découvrons que la question qu'ils nous posent est centrale pour notre propre vie de foi.

Parlant du dialogue en général, le pape Jean-Paul II disait: «Ouverture à la vérité, cela signifie disposition à la conversion. En effet, le dialogue ne mènera à la vérité que s'il se déroule avec sincérité et franchise, accueil et écoute de la vérité, et volonté de se corriger soi-même. Sans la disponibilité à être converti par la vérité, tout dialogue s'épuise»[7]. Cela est vrai en particulier pour le dialogue interreligieux.

Finalement il apparaît que, pour les chrétiens, cette conversion est une conversion à l'Évangile. Les évangélistes nous disent en effet que Jésus, en conformité avec la mentalité de son temps, ne pensait tout d'abord pas à cette ouverture. Mais ils relatent avec quelque insistance comment, en faisant l'expérience de la foi d'une Syro-phénicienne ou d'un centurion romain, sa vision des choses a été radicalement changée au point qu'il s'est pris à admirer leur confiance, plus que celle des enfants d'Israël. Cette ouverture et cet accueil de personnes concrètes allait dans le droit fil de l'ensemble des attitudes évangéliques telles qu'on les voit chez Jésus:

---

6. *Coran 5,* 48, trad. Denis Masson, coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, NRF, 1967.

7. «La nécessité du dialogue dans une Église troublée et divisée», Allocution du pape à la conférence épiscopale d'Autriche (22 juin 1998), dans *Doc. Cath.* 95 (1998) 693.

habité par la bienveillance du Père il est abordable, sans acception des personnes, il voit réellement le cœur des gens, il consent à aller plus loin avec eux, à faire deux mille pas plutôt que mille, il aime l'étranger et même l'ennemi. Toutes ces attitudes qui constituent le cœur de l'Évangile sont aussi celles qu'exige tout dialogue en profondeur. Le dialogue interreligieux est donc non seulement une voie spirituelle privilégiée pour reconnaître que Dieu est plus grand, il peut aussi être un chemin d'Évangile et une manière pour aujourd'hui de rendre témoignage au Seigneur Jésus. «Dans le dialogue interreligieux, il ne s'agit pas de renoncer à l'annonce, mais de répondre à un appel divin, parce que l'échange et le partage conduisent à un témoignage mutuel de la vision religieuse propre.»[8]

L'appel que certains perçoivent à s'engager sur ce chemin reste cependant une vocation particulière. Il ne faudrait pas se laisser trop entraîner par un zèle de nouveau converti (!) et perdre de vue le contexte général dans lequel ce dialogue se déroule. Il convenait de partir de cas aussi nets que ceux des grands pionniers, pour faire apparaître ce que cette démarche a de plus spécifique et de plus exigeant. Mais tous ceux qui ont l'occasion de dialoguer d'une façon ou d'une autre avec des croyants d'autres religions ne souhaitent pas nécessairement vivre cette rencontre aussi intensément, au foyer même de leur vie spirituelle. Par ailleurs, il faut souligner que dans de nombreux continents, comme l'Afrique et l'Amérique Latine, il y a bien d'autres exigences évangéliques plus importantes; même en Asie cette préoccupation pour le dialogue interreligieux ne peut jamais être dissociée d'autres urgences en matière de justice et de respect. Il n'empêche que l'urgence d'un dialogue interculturel et interreligieux apparaît aujourd'hui de façon plus claire que jamais, partout dans le monde, et le dialogue au niveau spirituel en est le clef de voûte, comme on le verra par la suite.

II. – L'histoire du dialogue dans l'Église

Cette conversion au dialogue n'est pas seulement le fait de quelques individus; elle est portée par une prise de conscience qui parcourt toute l'Église, même si elle ne touche pas tout le monde. Elle est aussi un phénomène récent, mais pas pour autant déviant ni tout à fait imprévisible. C'est pourquoi il importe d'évoquer

8. Discours du pape Jean-Paul II à l'audience générale du 21 avril 1999 dans *Doc. Cath.* 96 (1999) 462.

brièvement l'histoire, pour mieux mesurer l'enjeu de l'évolution actuelle. Je ne pourrai qu'énumérer des faits.

Il faut d'abord rappeler qu'à l'origine du christianisme nous pouvons constater d'une part l'élargissement de l'horizon et l'annonce de l'Évangile aux «autres», aux païens, et d'autre part, une rupture avec la tradition juive, sans qu'il y ait pour autant abandon des Écritures. Rupture, ouverture, continuité et rejet: les débuts de notre histoire sont très complexes et même apparemment contradictoires. Il ne faut jamais perdre de vue cette situation très particulière des origines, car elle contient en germe toutes les ruptures ultérieures comme toutes les capacités d'accueil dont fera preuve l'Église au cours des siècles.

Deux exemples d'un tel accueil méritent d'être retenus. Le monachisme qui a été si important et même décisif pour la survie de la spiritualité chrétienne à partir du IVe siècle, et jusqu'à la fin du moyen-âge, est tout sauf purement chrétien. On sait maintenant qu'il plonge ses racines dans divers mouvements spirituels juifs, chrétiens, grecs, égyptiens, syriens, voire indiens. La tradition n'a jamais voulu reconnaître cette dette, mais il est évident que le monachisme chrétien est le résultat d'une synthèse très élaborée; il est le fruit d'un dialogue tacite entre l'Évangile et ces sagesses venues d'ailleurs.

Un autre exemple, d'ailleurs connexe, devrait être étudié de plus près: je pense à l'idéal contemplatif d'inspiration néo-platonicienne qui s'est introduit dans l'Église, surtout à la faveur de la pieuse supercherie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Nous pouvons dire rétrospectivement que cette influence païenne, pour une part originaire de l'Inde, a eu une influence bénéfique sur la vie de l'Église, en cautionnant un essor de la mystique basée sur une théologie négative, tant en Orient qu'en Occident. Notons que, malgré le prestige du disciple que saint Paul avait converti à l'Aréopage, la suspicion n'a jamais disparu, car on pressentait bien qu'il s'agissait d'une doctrine assez étrangère à la tradition évangélique. Aussi les mystiques n'ont-ils jamais pu prendre une place centrale dans l'Église. Mais ils y ont toujours été respectés, du moins jusqu'au XVIIIe siècle, quand ces courants mystiques ont été systématiquement marginalisés, avec les conséquences qu'on connaît.

On pourrait multiplier de tels exemples d'influences extérieures bénéfiques[9]. Ils sont nombreux à attester les capacités d'accueil de

9. Voir par exemple A. GESCHÉ, «Dante prend Virgile comme guide sur son chemin d'espérance. Paganité et christianisme», dans *La sagesse, une chance pour l'espérance*, édit. A. GESCHÉ et P. SCOLAS, Paris, Cerf, 1998, p.135-154.

la tradition spirituelle chrétienne. Celle-ci a effectivement beaucoup reçu, mais il faut noter qu'elle a toujours eu beaucoup de scrupules à l'avouer. C'est que la mentalité ambiante l'en empêchait radicalement. Dès les premiers siècles les chrétiens ont en effet tenu à se démarquer de tous ceux qui pensaient autrement: hérétiques et païens. Beaucoup d'énergie a été déployée pour définir la doctrine de la foi, c'est à dire pour délimiter les frontières au delà desquelles certains étaient exclus de la communion ecclésiale. Les erreurs, omissions ou imprécisions doctrinales étaient considérées comme rédhibitoires, en ce sens que rien ne pouvait les compenser. On considérait qu'aucune orthopraxie ne pouvait jamais contrebalancer un déficit d'orthodoxie. Il n'est pas nécessaire d'insister sur cette mentalité très peu favorable au dialogue. Elle est bien connue.

Aujourd'hui nous pouvons mieux mesurer l'évolution des mentalités et nous avons quelque difficulté à comprendre cette fixation sur la pureté doctrinale et nous n'admirons plus cette impatience à arracher l'ivraie, au besoin par des moyens violents. En effet de nouveaux fait historiques se sont heureusement imposés aux chrétiens.

Il y a eu la découverte de nouveaux horizons grâce à une *connaissance objective* des autres traditions spirituelles de l'humanité, non plus considérées comme un préliminaire à la mission. Ces traditions sont désormais reconnues comme valables pour elles-mêmes, et même souvent admirables. Cette connaissance a débouché sur des *expériences transformantes*. J'en ai déjà parlé et j'y reviendrai, car c'est à ce niveau que les découvertes ont été les plus déterminantes.

Mais il faut encore noter, en troisième lieu, que ce nouveau regard et cette nouvelle approche n'ont été possibles que grâce à l'*évolution de la réflexion* concernant l'importance de l'altérité et du dialogue interpersonnel, en particulier chez des philosophes juifs d'entre les deux guerres. C'est alors que, comme le dit Jean-Claude Basset: «le dialogue acquiert un nouveau statut: de simple forme de communication verbale, il devient une donnée fondamentale de la pensée et de l'existence humaines»[10]. On ne saurait exagérer l'importance de cette évolution de la «philosophie dialogique». Celle-ci a rendu possible une conception de la vérité beaucoup plus existentielle, où la question est prise en considération,

10. J.-Cl. BASSET, *Le dialogue interreligieux, chance ou déchéance de la foi*, Paris, Cerf, 1996, p. 22.

tout autant que la réponse. Louis Massignon va jusqu'à dire: «On ne trouve la vérité qu'en pratiquant l'hospitalité»[11]. Ceux, au contraire, qui continuent d'aborder la problématique du dialogue dans le cadre d'une philosophie plus traditionnelle ont souvent de la peine à s'y retrouver.

En outre, nous pouvons désormais nous référer à des textes importants, comme l'encyclique *Ecclesiam Suam* de Paul VI ou la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate.* Une nouvelle approche des Écritures permet de mieux situer les diatribes contre les païens et les condamnations de toutes les autres religions[12]. Désormais les chrétiens peuvent accueillir les croyants des autres religions sans mauvaise conscience et recevoir de ces rencontres une stimulation, parfois importante, dans leur pratique spirituelle. Ils n'ont donc plus peur de reconnaître leur dette vis-à-vis des autres traditions spirituelles.

Il faut encore noter le grand chemin parcouru depuis le Concile Vatican II. Des faits historiques, comme la journée de prière pour la paix à Assise, en 1986, et d'autres innombrables expériences de rencontres au niveau spirituel ont permis une nouvelle réflexion. Pour s'en tenir aux documents officiels, comme *Redemptoris Missio* ou *Dialogue et Annonce*[13] on remarque un progrès considérable dans la théologie du dialogue[14].

Au terme de cette longue histoire de la spiritualité chrétienne et de ses rencontres avec d'autres spiritualités on ne peut toutefois pas dire que la situation soit déjà très claire. La prise de conscience en la matière est encore trop récente dans l'Église. Une orientation semble en tout cas se dégager: on ne peut plus se contenter de déclarations *a priori;* l'importance de l'*expérience spirituelle* est maintenant mieux reconnue. Les théologiens qui aujourd'hui prennent en compte l'expérience sont aussi ceux qui reconnaissent l'autre, l'étranger et le différent, comme source importante de connaissance de Dieu. Inversement ceux qui n'acceptent pas que des expériences spirituelles puissent remettre en question cer-

---

11. L. MASSIGNON, *Opera Minora*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, t. 3, p. 609.

12. Cf. S.Wesley ARIARAJAH, *The Bible and People of Other Faiths*, Geneva, World Council of Churches, 1987; Fr. SOTTOCORNOLA, *Biblical Perspectives on Interreligious Prayer,* dans le Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue avec les Religions, n° 98 (1998/2) 166-185.

13. Document du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, *Doc. Cath.* 88 (1991) 874-890.

14. Le Père Jacques Dupuis fait bien apparaître cette évolution dans *Vers une théologie...* (cité *supra*, n. 3), p. 239-306.

taines expressions du mystère chrétien se montrent également incapables d'accueillir ce signe des temps qu'est la rencontre des religions.

III. – Le rapport entre la théologie et la spiritualité

La réflexion théologique est décisive pour la vie spirituelle. Elle est même plus indispensable que jamais dans ce domaine encore peu élaboré de la rencontre des religions et des spiritualités. Mais il est désormais nécessaire de revoir à nouveaux frais le rapport entre cette réflexion et la pratique spirituelle, c'est-à-dire entre la théologie et la spiritualité. En effet, dans ce domaine du dialogue interreligieux, l'avancée se fait grâce à de nouvelles expériences plus que par la seule réflexion.

Or, jusqu'à présent, le rapport entre la théologie et la spiritualité semblait bien clair. Au cours des siècles on en était venu à admettre la suprématie absolue de la théologie et son droit de regard sur tous les domaines de la vie chrétienne, y compris (et surtout) sur la vie spirituelle qui a toujours eu une certaine tendance à revendiquer son autonomie. Les théologiens qui géraient tout le domaine religieux avaient peut-être repris trop facilement à leur compte ce que saint Paul dit de l'homme spirituel: «l'homme spirituel, quant à lui, juge de tout et n'est lui-même jugé par personne»[15]. Mais le «spirituel» dont parle saint Paul n'est pas simplement le théologien, surtout pas celui qui n'a qu'une connaissance extérieure de l'expérience spirituelle. Ce n'est pas non plus n'importe quel fidèle préoccupé de vie spirituelle, surtout pas celui qui se lance, parfois de manière inconsidérée, dans des expériences risquées et ne supporte aucune vérification extérieure. Toutefois celui qui fait honnêtement une expérience spirituelle, par exemple de rencontre interreligieuse, et essaie d'en rendre compte ne devrait pas être sans recours devant les censeurs de la Faculté. Le critère supérieur auquel tous sont soumis est la fécondité spirituelle: «c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez»[16]. Dans son domaine et avec la logique propre à son domaine de recherche, le spirituel peut apporter une contribution spécifique et importante à la réflexion chrétienne et doit donc pouvoir y être reconnu. Ni le théologien, ni le spirituel n'a le dernier mot dans ces situations complexes; tous deux sont appelés à dialoguer. En effet, le domaine du

15. *1 Cor 2*, 15.
16. *Mt 7*, 16.

dialogue interreligieux est neuf dans l'Église et il faut encore beaucoup y travailler. En effet on ne pourra y progresser que dans un *dialogue intereccl*ésial où, chacun à sa place, le théologien, le pasteur comme le spirituel, apportera sa contribution.

L'évolution récente de la théologie permet d'espérer que chacun trouvera mieux sa place. On reconnaît plus volontiers au théologien un certain droit à la liberté de recherche et donc au tâtonnement et à l'erreur. Aussi le genre littéraire propre à la théologie peut-il évoluer: il devient moins magistral et on ne s'attend plus à ce que chaque énoncé théologique soit une thèse inattaquable du point de vue doctrinal. Quand la théologie devient ainsi plus modeste elle peut plus facilement rétablir le dialogue avec les spirituels. Cette évolution de la théologie n'est pas partout aussi évidente et, en matière de dialogue interreligieux, beaucoup s'en tiennent encore strictement au Concile Vatican II.

C'est dans ce nouvel esprit qu'il faudrait reprendre ensemble une réflexion au sujet du fameux adage attribué au pape Célestin Ier: *Lex orandi, lex credendi*[17] («la manière de prier détermine la manière de croire»). Il s'agissait bien pour lui, dans cet adage, des anciens textes de prière dont la doctrine immémoriale faisait foi et qui pouvaient donc servir d'argument dans une controverse théologique. D'autres formes de prières, plus ou moins spontanées ou silencieuses, n'étaient pas envisagées. La tradition a cependant retenu cette règle pour signifier le respect que méritent les expériences de prière dans la réflexion théologique. Et ce qui est dit de la prière peut s'entendre, toutes proportions gardées, de toutes les expériences spirituelles. Pris ainsi au sens large, l'adage offre une base à une rencontre où théologie et spiritualités pourraient dialoguer utilement.

On pourrait également évoquer ensemble ce que disait Évagre le Pontique: «Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien»[18]. La tradition ancienne a toujours senti le juste rapport et le lien vital entre la théologie et la spiritualité. Les nouveaux défis que les chrétiens doivent affronter aujourd'hui, comme l'asservissement de tant d'humains ou le choc des cultures et des religions, exigent une telle approche globale, respectueuse et réaliste. Ils donnent à la théologie une chance pour améliorer encore sa méthodologie et développer sa réflexion dans des secteurs encore peu explorés jusqu'à présent.

---

17. Plus précisément *Legem credendi lex statuat supplicandi,* dans *Indiculus de gratia Dei,* 8, *PL* 51, 209 F.

18. **Évagre le Pontique, Chapitre sur la prière, n° 61, *PG* 79, col. 1181.**

IV. – Humilité et audace

Nous pouvons à présent reconsidérer les attitudes spirituelles exigées en ces situations de rencontre interculturelles et interreligieuses. Une condition préalable pour pouvoir avancer sur le chemin est, me semble-t-il, le dépassement de la peur. N'est-ce pas là le premier conseil à donner à celui qui s'engage dans le dialogue, puisque la peur est toujours mauvaise conseillère?

Mais on doit alors se demander d'où provient cette peur? Pour mieux le comprendre et voir *a contrario* comment procéder, je crois qu'il peut être utile d'évoquer brièvement quelques propositions restrictives assez répandues dans les milieux chrétiens, à propos du dialogue interreligieux. On ne peut encore ignorer aujourd'hui le fait de la diversité des religions, mais on peut toujours en minimiser la portée. Je vois en particulier deux façons de faire.

La première consiste à limiter le sens de la rencontre des religions à une *collaboration* pour la défense des grandes valeurs humaines. Ainsi dans un liminaire de la *Civiltà Cattolica* écrivait-on: «Le dialogue interreligieux a pour but la connaissance et l'estime mutuelle qui permettent d'établir ces rapports de compréhension et d'amitié qui, à leur tour, permettront une collaboration plus étroite dans la défense des valeurs spirituelles et dans les activités en faveur de la justice, de la fraternité et de la paix, puisque tel est le devoir spécifique des religions en faveur du bien de l'humanité.»[19] Cette proposition réduit en fait la démarche du dialogue interreligieux à une *ligue*. On met provisoirement entre parenthèse les différences pour pouvoir travailler ensemble à une tâche extérieure aux deux religions. Cette manière de procéder fait très justement apparaître que les problèmes des religions doivent être situés dans un contexte plus vaste, celui de «la paix pour tous les hommes que Dieu aime».

C'est ainsi que s'est réalisée par exemple la réunion de prière à Assise, au cours de l'année de la paix, en 1986. Mais si c'est là aussi une façon de limiter l'objectif du dialogue dans le but d'éviter des confrontations en profondeur, et donc à l'intérieur des religions, par peur des bouleversements et des remises en question, nous ne pouvons souscrire à cette présentation de la question, car nous risquerions de manquer ainsi une opportunité précieuse de renou-

19. «Le christianisme et les autres religions, le débat sur le dialogue interreligieux», éditorial non signé de *La Civiltà Cattolica*, n° 3494, 1996, I, 116, (traduction PdB).

vellement pour notre tradition chrétienne. Il suffit de repenser à la démarche de «conversion au dialogue» d'un Père Le Saux pour mesurer le rétrécissement, voire la régression qu'une telle conception du dialogue peut impliquer.

Une deuxième manière de faire, fort éloignée d'une «conversion» elle aussi, consiste à accentuer de façon trop unilatérale le profit que peut nous procurer le dialogue par son rôle stimulant et correctif ou par la complémentarité qu'il nous offre. Et c'est vrai: le dialogue est une invitation bienvenue à «revisiter» notre propre tradition et à purifier certaines notions, par exemple celles qui concernent Dieu, la grâce, les sacrements, etc., et qui sont devenues un peu routinières. Mais il ne faudrait pas limiter l'attention pour les autres religions à l'accueil de ce qui peut être stimulant pour nous. Cette attitude aboutit en effet à ne considérer la religion que sur le plan de l'utile et finalement de l'avoir: il y a tant de choses à recevoir, ou à donner. Certes, tous les trésors culturels et spirituels des religions du monde constituent le patrimoine de l'humanité, et il n'est pas interdit d'y puiser. Mais si on réduit son attention à ce seul niveau, si on se limite à échanger des «choses», même tout à fait spirituelles, on ne peut plus vraiment parler de dialogue. Il s'agit plutôt alors de *négociations*.

Je me méfie donc quand on parle de méthodes isolées de leur contexte, de «fragments de vérité», ou encore quand on insiste trop sur la *complémentarité* des religions et l'*enrichissement* que nous pouvons recevoir de ces rencontres. Il ne suffit pas de dire qu'on procède avec beaucoup de respect et que chacun y trouve son compte pour que cette façon de faire puisse être appelée un vrai dialogue.

Ces deux manières d'aborder le dialogue, comme une ligue ou comme une négociation, ont en commun la préoccupation de ne pas s'attarder aux différences et aux incompatibilités, pour éviter les remises en question douloureuses. Mais en esquivant ces difficultés elles manquent toutes deux ce que la rencontre peut apporter de plus dynamique: l'expérience du vrai dialogue ne consiste-t-elle pas à *se laisser toucher*? La réciprocité que celui-ci implique suppose en effet que les deux partenaires acceptent d'être atteints, altérés, parfois même blessés. Le «dialogue» est littéralement «une parole traversée» (par une autre). Quand on s'y engage on ne peut pas rester indemne.

Nous arrivons ainsi au cœur de la question que le dialogue interreligieux pose aux chrétiens: comment accepter ce processus du dialogue qui, de par sa nature même, altère notre vie spirituelle?

Si l'on conçoit le trésor de la foi chrétienne comme une réalité inaltérable, à l'instar de l'or, l'engagement dans un vrai dialogue est exclu, et on ne peut envisager que certaines formes réduites de dialogue, comme nous l'avons vu plus haut. Mais la réalité de la foi n'est-elle pas aussi une expérience de faiblesse, de pauvreté et de confiance? Oui: quelquefois elle est une expérience de lumière et de force, mais en d'autres cas elle est reçue dans un cœur brisé, blessé de componction par une rencontre inouïe, comme l'évoque le récit des premières conversions au livre des Actes des apôtres[20]. Or le renouvellement de la conscience chrétienne en ce domaine, rendu possible par les expériences des pionniers du dialogue, consiste précisément en la découverte que cette blessure pouvait provenir d'une rencontre avec des croyants d'autres religions, parce que le même Esprit de Dieu y est aussi à l'œuvre. L'altération que provoque tout vrai dialogue n'est donc pas nécessairement une mésaventure funeste; elle peut être une chance, une grâce. Tout dépend de la façon dont se vit cette rencontre, car elle reste un risque important.

C'est pourquoi il est si important de baliser ce chemin. Mais en abordant ces situations nouvelles il ne faut pas donner uniquement des conseils de prudence; il faut aussi donner des conseils d'audace. Nous avons vu qu'une meilleure connaissance des enjeux nous rend plus humbles, mais elle ne nous rend pas pour autant hésitants, car cette humilité rend possible une grande confiance dans l'action du Saint Esprit et une grande force pour avancer sur ce chemin. Humilité et audace doivent toujours aller de pair, comme le suggère saint Bernard: *Sumat humilitas audaciam* (Puise ton audace dans ton humilité)[21].

V. – Accueil et discernement

Concrètement il sera toujours délicat d'accueillir un croyant d'une autre religion au foyer de notre vie spirituelle, parce qu'il y faut simultanément réaliser une attitude d'accueil et de discernement.

L'*accueil* est premier. Il doit être inconditionnel: l'étranger que nous rencontrons n'est-il pas un Messager de Dieu? Mais il ne faut pas être naïf: celui-ci peut aussi être un «cheval de Troie»! Un *discernement* est donc indispensable pour vérifier l'authenticité et

20. Cf. «D'entendre cela ils eurent le cœur transpercé» (*Ac* 2, 37).
21. *Sermo super «Missus est»*, 4, 8, *PL* 183, col. 84 B.

l'autorité des personnes ou des groupes rencontrés. Ceux qui sont amenés à rencontrer des croyants d'autres religions doivent soigneusement s'y préparer en prenant connaissance des critères de discernement qui ont été élaborés pour ce genre de situation[22]. Ils doivent également préparer toute leur personne, comme le recommandait Thomas Merton à des moines chrétiens désireux de rencontrer des moines d'autres religions: «Ce dialogue contemplatif doit être réservé à ceux qui ont été formés par des années de silence et une longue habitude de la méditation. Je voudrais encore ajouter qu'il doit être réservé à ceux qui sont entrés très sérieusement dans leur propre tradition monastique et sont en contact authentique avec le passé de leur propre communauté religieuse.»[23]

Il s'agit en fait d'appliquer les lois de l'hospitalité qui sont sacrées en toutes les cultures[24]. Je n'en retiendrai que deux qui sont tout particulièrement d'application pour le dialogue interreligieux et auxquelles on ne pense pas suffisamment.

La première est la *patience*. L'hospitalité exige du temps, un temps apparemment peu rentable pour l'échange effectif, mais qui s'avère indispensable pour que des liens plus profonds et durables soient possibles. Il ne faut donc pas vouloir aller trop vite en besogne, tant pour introduire l'hôte que pour aborder les questions les plus délicates. En ce domaine où la réflexion a fait de si rapides progrès, il peut être dangereux de forcer le rythme en allant trop vite aux dernières implications, car celles-ci peuvent choquer certaines personnes qui n'ont pas pu suivre le mouvement. Les réticences que l'on observe au sujet du dialogue proviennent probablement pour une part importante de cette précipitation. Il faut tenir compte du fait que les mentalités n'évoluent que lentement, mais qu'alors leur évolution est irréversible. Patience donc.

Une autre exigence de l'hospitalité est l'esprit de *pauvreté*. Il n'est pas possible de bien accueillir l'hôte quand notre maison est

---

22. Des directives assez précises pour la rencontre au niveau spirituel ont été publiées par les «Commissions pour le Dialogue Interreligieux Monastique» (DIM) d'Europe et d'Amérique sous le titre de *Contemplation et Dialogue, Repères et perspectives puisées dans l'expérience des moines*, dans le *Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue entre les Religions*, n° 84 (1993) 250-270.

23. «L'expérience monastique et le dialogue entre l'Orient et l'Occident», dans *Mystique et Zen, suivi de Journal d'Asie*, traduit de l'anglais par C. Tunmer et J.P. Denis, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 448 et 449.

24. Je me permets de renvoyer au livre que j'ai écrit sur l'hospitalité sacrée comme approche spirituelle du dialogue: *Par la foi et l'hospitalité. Essais sur la rencontre entre les religions*, Publications de Saint-André, Cahiers de Clerlande n° 4, Ottignies, 1997.

trop encombrée. Certes il a accepté d'entrer chez nous et il ne prend pas notre maison pour une «auberge espagnole» où chacun s'installe avec ses vivres, mais il faut tâcher de rester discrets et de ne pas lui imposer plus que nécessaire. Cela ne signifie pas qu'il faille être complexé au point d'avoir peur d'affirmer sa foi! Cette dernière peur ne serait pas non plus bonne conseillère. Mais les règles de l'hospitalité nous inspirent le juste ton. D'ailleurs l'expérience d'être à notre tour accueilli chez les autres nous aide aussi beaucoup à devenir pauvres au sens évangélique. La rencontre d'autres spiritualités et la fascination qu'elles suscitent entraînent de fait la perte de nombreux repaires religieux. Beaucoup de richesses culturelles et théologiques accumulées par la tradition pour la défense et l'illustration de notre foi se révèlent alors moins essentielles qu'il n'y paraissait. La pratique du dialogue au niveau spirituel opère ainsi un discernement à l'intérieur de notre pratique de foi et une décantation au niveau des formulations, parce qu'elle est précisément une rencontre autour de l'ineffable. Et cet appauvrissement peut nous mener plus loin sur le chemin des Béatitudes. Il est même, me semble-t-il, la plus grande grâce que le dialogue puisse nous apporter. Dans ces dispositions évangéliques la rencontre interreligieuse peut en tout cas être vraiment féconde.

Mais, se demandera-t-on, quelles sont les limites de cet appauvrissement? Quel est le critère qui permet de savoir ce qui, dans notre tradition chrétienne, est enrichissement superflu et ce qui en est le cœur? C'est ici qu'apparaît la nécessité de l'environnement communautaire et ecclésial. Sans un lien solide et cordial avec d'autres chrétiens et en particulier avec des personnes de conseil, même sans connaissance spécifique du dialogue, mais vraiment spirituelles, cet itinéraire peut être très dangereux. Aucun livre, aucune appartenance théorique ne peut remplacer cette référence concrète et respectueuse à l'Église. Mais si cette communion est assurée, nous avons la capacité de discerner comment il est possible d'accueillir avec magnanimité et quels sont les risques d'être absorbé à notre tour par notre hôte.

VI. – La clef de voûte du dialogue

En conclusion je voudrais encore rappeler la place spécifique du «dialogue de l'expérience religieuse» dans l'ensemble de ce mouvement dialogal que l'Esprit Saint suscite actuellement dans l'Église. Toutes les autres formes de dialogue — le dialogue de la vie quotidienne, de la collaboration et celui de la réflexion théolo-

gique — restent indispensables. Il ne faut pas vouloir appliquer à ces autres types de dialogue les conditions et le processus qui conviennent au dialogue au niveau spirituel. Je crois néanmoins que ce dernier type de dialogue doit demeurer comme à l'horizon de tout dialogue. En signifiant son impuissance à formuler de façon adéquate le mystère, cet horizon de nuit et de silence peut donner à toute rencontre entre croyants de différentes religions la profondeur de champ qui en assure la qualité proprement religieuse.

Cet horizon en assure aussi la solidité, car il en indique le sens. Tant qu'on n'osait pas envisager de rencontre interreligieuse autour de l'essentiel indicible, par peur de *communicatio in sacris*, les échanges devaient nécessairement se cantonner à des questions de formulations, d'histoire ou de rituels, et l'entreprise du dialogue était désespérée. Mais aujourd'hui nous pouvons y reconnaître la présence de Dieu, tout particulièrement dans la prière interreligieuse. Et c'est là que la rencontre culmine. La prière est en effet le plus court chemin entre les humains, parce que Dieu est au plus intime de chacun d'eux. Nous pouvons donc affirmer que le partage au niveau spirituel et la communion dans la prière constituent *la clef de voûte* du dialogue. Toutes les formes de dialogue ne doivent pas nécessairement aboutir à ce niveau de rencontre, mais si cette possibilité était exclue tout l'édifice du dialogue s'écroulerait. «Quand deux hommes s'entretiennent, disait le philosophe Max Picard, il y a toujours un troisième qui peut écouter: c'est l'auditeur éternel. Mais là où cet auditeur éternel est absent, tous les discours deviennent des monologues, même les dialogues.»[25]

Cette clef de voûte ne ferme pas l'édifice. Je l'imagine plutôt comme celle qui couronne la coupole du Panthéon à Rome: elle est à la fois ce qui en assure la solidité et l'unité, mais aussi sa source de lumière et son ouverture vers le firmament.

B- 1340 OTTIGNIES Pierre-François de Béthune, O.S.B
Monastère de Clerlande

Sommaire. — Le dialogue interreligieux de l'expérience religieuse suscite beaucoup de questions et ouvre de nombreuses perspectives. Bien que cette démarche s'enracine dans une longue tradition d'accueil dans l'Église, il faut reconnaître que, sous cette forme explicite, elle est neuve.

---

25. M. PICARD, *La fuite devant Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 1956, p. 76.

Elle doit être menée avec discernement, prudence et humilité, mais aussi avec confiance. Alors cette forme de dialogue apparaît, pour l'ensemble du dialogue interreligieux, comme la clef de voûte. Cette pratique, qui prend en compte l'expérience spirituelle comme un «lieu théologique», permet enfin de revoir à nouveau frais le rapport entre la théologie et la spiritualité.

Summary. — There is much talk nowadays of an inter-religious dialogue that focuses on spiritual experience. It raises many questions and opens new horizons. Although it finds its roots in the Church's tradition of hospitality, such an approach, in its explicit presentation, breaks new round. It requires a great deal of discernment, prudence, humility... and trust. This kind of dialogue may be considered as the keystone of all inter-religious dialogues. In its practice (which considers spiritual experience as a *locus theologicus*) we discover a new link between theology and spirituality.