

SOUS LA DIRECTION DE
HENRI DE LA HOUGUE
ET ANNE-SOPHIE VIVIER-MURESAN

COLLECTION THÉOLOGIE À L'UNIVERSITÉ

À l'écoute de l'autre

Penser l'altérité au cœur
du dialogue inter-religieux

DESCLÉE DE BROUWER

À l'écoute de l'autre

Collection « Théologie à l'Université »

La théologie s'exerce en bien des lieux et de multiples façons. L'accomplir à l'Université, c'est l'inscrire dans une exigence aussi ancienne que les universités elles-mêmes où, sans concession ni préjugé, se croisent et s'interpellent les savoirs. À une époque d'éclatement des croyances et des rationalités, cette exigence intellectuelle demeure d'actualité.

« Théologie à l'Université » publie des recherches menées au *Theologicum* - Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris.

Directeurs :

Thierry-Marie Courau et Henri-Jérôme Gagey

Comité éditorial :

Emmanuel Durand, Isaia Gazzola,
Joël Molinario et Sophie Ramond.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

En témoigne ce fameux passage du Talmud qui rapporte une discussion au sujet d'un four, fabriqué en tuiles découpées et liées avec du sable, afin de savoir s'il est soumis aux règles de l'impureté. Lorsque R. Eliézer, qui soutenait, à l'encontre des autres sages, que le four est pur, constata qu'aucun de ses arguments n'était pris en compte, il déclara : « Si j'ai raison, les Cieux l'approuveront ». Une voix céleste se fit entendre : « *Qu'avez-vous à contester R. Eliézer, alors que la loi est comme lui dans tous les cas ?* ». R. Josué rejettera formellement cette « voix des cieux » au nom du principe : « *elle, [la Torah] n'est pas dans les cieux* » (*Deut 30, 12*)¹². En effet, puisque les autres sages se sont opposés à l'opinion de R. Eliézer, il convient de se fier à la majorité, comme il est dit : « *Au nom de la majorité pour infléchir le droit* » (*Ex 23, 2*). Nous ne pouvons, par conséquent, tenir compte d'une voix céleste, fut-elle avérée, pour fixer la Loi.

De la question de la vérité

Lorsque nous parlons de religion, se pose à nous le problème de la « vérité ». Sachant que toute revendication religieuse présuppose un sacré, comment concilier la sacralisation du discours avec la notion de dialogue, d'où se dégage une réflexion avant tout objective ?

La *Halakha* ne peut donc poser comme principe de vérité un « absolu », aussi « sacré » soit-il. En effet, pour le judaïsme, la vérité ne se conçoit pas comme un élément figé mais s'envisage, au contraire, dans une perspective capable d'inclure la diversité des opinions. C'est pourquoi seule la dialectique des sages fondée principalement sur leurs propres expériences et interprétations peut se prévaloir de la *vérité halakhique* et ainsi

faire corps avec toute la loi de Moïse.

Cette idée est bien présente chez les commentateurs qui décrivent le paradoxe de toute discussion halakhique, qui, tout en ouvrant sur une multitude de sens souvent contraires, prétend recueillir la parole du Dieu vivant. La Torah n'a pas été donnée aux anges, mais à l'homme animé d'un intellect humain. Cette Torah passe donc du domaine sacré au domaine de l'homme, même si son principe de vérité s'en trouve altéré. Ainsi, disent les commentateurs, en réalité, après que la Torah a été donnée à l'homme, seul l'intellect humain peut faire jurisprudence dans l'élaboration de la loi. Qu'importe si son enseignement risque de contredire « la vérité absolue »¹³, il ne convient pas de décoder une loi en fonction de la vérité mais en fonction de la dimension intelligible et humaine. C'est ainsi que la voix céleste prétendant que la *Halakha* est conforme à l'opinion de R. Eléazar à l'encontre des autres Sages n'a pas été acceptée, car la question soulevée n'est plus : « Quelle vérité cherchons-nous ? » – ce qui ne ferait qu'idolâtrer le message divin – mais : « À partir de quels éléments est-il possible de percevoir la révélation en conformité avec la conscience des hommes ? », en tenant compte de toutes les composantes diversifiées du discours. La dialectique des Sages permet une ouverture à plusieurs sens souvent contradictoires les uns des autres.

La *Halakha* n'est donc plus fixée en fonction d'une quelconque authenticité, relative à la révélation, mais dépend de la compréhension des sages de chaque époque habilités à discuter de la loi de la Torah. La *vérité halakhique* devient ainsi dépendante de la conjoncture relative à la décision des sages, qui, en absence d'autres preuves, sont garants de la pérennité de la révélation du Sinäi¹⁴.

Dialogue, enjeux et responsabilités

À mon avis c'est dans cette même perspective que doivent s'inscrire les enjeux du dialogue inter-religieux. Au-delà, en effet, d'un dialogue de circonstance, qui, reconnaissons-le, a rendu possible à des individus d'horizons culturels et religieux extrêmement variés de s'asseoir autour d'une même table, dans un esprit réellement fraternel, il me paraît urgent de définir réellement l'espace et les responsabilités que doit prendre ce dialogue, afin de pouvoir répondre aux défis qui nous attendent.

Les responsabilités qui s'imposent à nous se situent bien au-delà d'un dialogue où chacun n'est convoqué que pour exposer les visions de sa propre tradition sans interaction dans cet échange. Il me paraît en effet indispensable de saisir cette opportunité, pour une meilleure connaissance et meilleure compréhension de l'autre. C'est pourquoi, pour mieux appréhender les choses, il nous faut distinguer le dialogue des religions du dialogue inter-religieux. Le dialogue des religions n'exclut pas le danger de *se prévaloir de la vérité absolue*. Dans ce contexte, nous l'avons dit, il devient peu envisageable de considérer l'enseignement de l'autre sur un plan d'égalité avec son message propre. Sans remettre en cause la vérité de chacun, le dialogue inter-religieux, en revanche, nous rappelle que, de même que les uns prétendent détenir une *vérité* issue de leur religion ou culture, émanant de prophètes et autres sages initiés, les autres s'identifient de la même manière à un message tout aussi « *sacré* » à leurs yeux. En conséquence, il convient de considérer les libertés de conscience morale, religieuse ou non, des individus comme préalable à toutes revendications d'appartenances. Tout cela n'enlève rien à la spécificité des religions et de leurs enseignements. C'est justement en mettant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que Dieu se manifeste ici et pas là, de même la réflexion théologique sur la révélation nous place dans une logique d'interprétation et de dévoilement de l'action permanente de Dieu envers l'humanité entière à travers les relectures religieuses de l'humanité (dont le christianisme est la plus éminente) et nous interdit tout jugement hâtif pour dire qu'il manifeste sa grâce ici et pas là.

Une telle réflexion nous place d'emblée dans une conception de la révélation de type Rahnérienne³² où Dieu ne cesse de se dévoiler et de donner sa grâce à l'ensemble de l'humanité et où les traditions religieuses et philosophiques permettent à l'homme d'explicitier cette grâce en l'accueillant à travers des « catégories » propres à chacune. En explicitant cette grâce, les membres des religions la rendent plus effective et participent ainsi, à leur mesure, à l'œuvre de création et de rédemption du monde.

On comprend ici que l'effectivité de la grâce n'est pas de l'ordre d'un « bonus » donné à certains et pas à d'autres, mais de l'ordre d'une participation à la relation salvifique qui s'établit entre l'homme et Dieu et entre les hommes. Les chrétiens ne devraient pas penser leur spécificité comme une exclusivité de la grâce salvifique, mais comme une médiation à travers laquelle ils peuvent accueillir assurément le don du Dieu qui se révèle pleinement en Jésus-Christ et donc être en mesure de reconnaître les fruits de cette même grâce quand elle apparaît chez les autres. L'incarnation de Jésus est l'élément déterminant de l'unique dessein salvifique de Dieu, et les chrétiens ont le devoir d'en témoigner, mais il est certain que l'ensemble des religions, par leur capacité à lire les signes de Dieu, donnent à leurs membres, des clefs pour participer eux aussi à ce salut commun de l'humanité, dans une certaine mesure (que seul Dieu

peut quantifier). Les religions de l'humanité ont donc chacune leur valeur salvifique, pas seulement pour leurs membres, mais pour l'humanité entière, dans la mesure où elles permettent à leurs membres de s'ouvrir aux autres et de contribuer au bien de l'humanité (la règle d'or existant dans presque toutes les religions, d'une manière ou d'une autre).

Conclusion

La réflexion sur la providence nous oblige d'une part à être très méfiants lorsque nous portons un jugement sur les lieux possibles de l'action ou de la non-action salvifique de Dieu. Elle nous oblige d'autre part à penser les signes de son action à la lumière de l'ensemble de l'œuvre créatrice et rédemptrice de l'homme, et surtout comme une œuvre où tout homme est invité à participer.

C'est à la lumière de ces convictions que doit se réfléchir une théologie de la révélation et de la grâce dans les religions non chrétiennes, sans quoi les chrétiens risquent de porter un jugement simplificateur et déficient sur la foi des membres d'autres religions.

19. *Faith and Knowledge* (1957) ; *Philosophy of Religion* (1963) ; *Evil and the God of Love* (1966) ; *Arguments for the Existence of God* (1970) ; *God and the Universe of Faiths* (1973) ; *Death and Eternal Life* (1976) ; *God Has Many Names* (1980) ; *An Interpretation of Religion* (1989) ; *The Metaphor of God Incarnate* (1993) ; *The Rainbow of Faiths* (1995) ; *John Hick : An Autobiography* (2003)

20. Wilfred Cantwell SMITH, *Faith and Belief : The Difference*

Between Them, Oneworld Publications, Boston, 1998.

21. Il y a dans ces approches une prise de distance qui vise à rendre acceptable par toutes les religions des grands principes communs et à en relativiser les spécificités historiques et culturelles.

22. *Ad Gentes* 11.

23. *Nostra Aetate* 2.

24. Cf. par ex. la déclaration *Dominus Iesus* de la congrégation pour la doctrine de la foi et 2000, § 7.

25. Cf. par exemple, l'encyclique *Evangelii Nuntiandi* (1975) du pape Paul VI au n° 57 : « Notre religion instaure effectivement avec Dieu un rapport authentique et vivant que les autres religions ne réussissent pas à établir, bien qu'elles tiennent pour ainsi dire leurs bras tendus vers le ciel ».

26. Pour cette réflexion sur la providence, cf. Joël SPONCK, « Dieu conduit-il notre vie ? Réflexions sur la question de "Providence divine" », *Esprit et Vie* 238 (août 2011), p. 2-9. G. AULETTA & J.-Y. LACOSTE, art. « Providence », in *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 954-960, Pierre-Jean LABARRIÈRE, art. « Providence », in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII/2, 1986, col. 2464-2476. Voir aussi la revue *Christus* n° 174 (avril 1997) consacrée au sujet (F. Euvé, C. Flippe, A. Marchadour, J.-F. Catalan).

27. Pour justifier la plus-value de la révélation chrétienne par rapport aux autres religions.

28. *Somme théologique* I q. 104, a4.

29. *Idem*, I q103 a5.

30. *Idem*, I q 103, a6.

31. Cf. *Dei Verbum* 3.

32. Cf. Karl RAHNER, *Traité Fondamental de la foi*, Centurion, Paris, 1983, p. 179. L'expérience de la révélation, du point de vue de Rahner, est liée à l'expérience d'une transcendance qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Face à l'échec d'Ève, la figure de la Nouvelle Ève prend alors tout son sens : comme Ève, Marie est « la » médiatrice, c'est là l'essentiel de son rôle. Mais cette fois, il s'agit d'une médiation pour le salut. Marie offre à l'humanité ce qu'Ève échoue à lui procurer.

Le deuxième terme sur lequel il faut nous arrêter correspond au membre de phrase « qui lui soit accordée », traduisant l'expression hébraïque : *ka-negdo*, littéralement : « comme son vis-à-vis ». Ainsi, c'est en faisant face à Adam, en se trouvant en vis-à-vis de lui, que la femme est son aide salvatrice.

Certaines exégèses soulignent la nécessité de comprendre ce vis-à-vis dans le sens du dialogue : la racine *nagad* peut en effet signifier « raconter, rapporter », donc introduire l'idée de communication⁵⁵. D'ailleurs, la création d'Ève entraîne la première vraie parole d'Adam. Une parole qui avant même d'être dialogue, interpellation, est émerveillement devant ce nouvel être, en qui il reconnaît à la fois l'unité profonde qui les lie et l'altérité qui les sépare : « Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme (*isha*) car c'est de l'homme (*ish*) qu'elle a été prise » (Gn 2, 23). Émerveillement qui ne peut ne pas évoquer les premières paroles de Dieu face à sa création : « Et Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 10).

L'exégèse juive trouve d'autres indices de la vocation dialogale de l'homme et de la femme dans le premier récit de la création (Gn 1, 27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa »). Les deux termes employés pour désigner d'une part l'homme (plus précisément le mâle), d'autre part la femme (ou femelle), respectivement *zakkar* et *neqeva*, se rapportent en effet à des racines au sens fortement évocateur. *Neqeva* peut signifier l'idée d'appel. La femme serait

donc « celle qui appelle » l'homme. Et l'homme, en réponse, serait « celui qui se souvient », selon l'un des sens du verbe *zekker*⁵⁶. De qui l'homme peut-il se souvenir, si ce n'est de Dieu, quand on sait l'importance que tient dans la Bible le thème du souvenir de Dieu ? La femme est donc celle qui aide l'homme à se souvenir de Dieu par l'interpellation qu'elle ne cesse de lui adresser. Là encore, le dialogue de l'homme et de la femme, cœur de leur vocation originelle, ne peut se lire hors de l'horizon divin.

La femme est donc celle qui permet à l'homme de naître à la parole⁵⁷, au dialogue, un dialogue qui ultimement, est dialogue avec Dieu. On pourrait affirmer que sans la femme, l'homme n'aurait pu entrer en dialogue avec Dieu : pour cela il n'était pas bon que l'homme soit seul. Cela est d'autant plus vrai que ce dialogue, on l'a vu, est synonyme de salut. En effet, c'est dans le dialogue avec Dieu, et dans le souvenir incessant de lui qu'il engendre, que l'homme peut se recevoir de Dieu jour après jour, tout comme, au sein de la vie trinitaire, le Fils se reçoit du Père dans le dialogue d'amour qu'il noue avec lui.

On retrouve ici le schéma trinitaire développé en première partie : de même que le Fils « traverse » l'altérité d'un Troisième – l'Esprit – pour entrer en dialogue avec le Père, un Troisième de même nature que lui, auquel il est fondamentalement uni et qui pourtant est autre, de même l'homme, pour entrer en dialogue avec Dieu, doit « passer par » un autre, de même nature que lui, lui étant profondément uni mais pourtant radicalement autre. La différenciation sexuée intervient ici comme la marque de cette altérité indélébile.

Toutefois, cette altérité ne saurait se réduire à un aspect physiologique. Elle se définit plus encore, il faut le souligner, par une relation singulière à Dieu instaurée dès l'origine. Il est

en effet signifiant que dans le second texte de la création, l'homme et la femme ne soient pas créés ensemble, dans un geste unique de Dieu, mais de façon distincte, séparée, dans un face-à-face solitaire avec lui. La femme ignore tout de la relation originaire de l'homme à Dieu, puisqu'elle n'était pas encore là, mais l'homme aussi ignore tout de la relation originaire unissant Dieu à la femme, puisqu'il se trouvait endormi (Gn 2, 21-22)⁵⁸.

Or c'est justement cette dissymétrie originaire qui permet de penser la médiation : l'homme et la femme ne se reçoivent pas de Dieu ensemble, dans une relation qui leur serait commune, mais de façon dissymétrique, dans une relation unique et personnelle à chacun(e), impliquant une médiation mutuelle. On peut oser un parallèle : de même que, dans le mythe biblique, la première femme naît du corps de l'homme et qu'aujourd'hui c'est l'homme qui naît du corps de la femme, de même l'homme et la femme sont-ils appelés à naître à la vie divine par la médiation l'un de l'autre.

Le couple, un dialogue-à-trois

Tout couple croyant fait l'expérience de cette médiation mutuelle, à un degré plus ou moins fort. Chacun(e), tout en gardant une relation unique et personnelle à Dieu, qui échappe à son conjoint, sent pourtant que cette relation est désormais indissociable de celui-ci. Il (Elle) sait que son chemin vers Dieu passe par l'autre, qu'il (elle) a à se recevoir de Dieu à travers elle (lui), plus encore à travers sa propre relation à Dieu, alors même qu'elle lui échappe en partie ! En d'autres termes, sa vocation singulière se voit irrémédiablement unie à la vocation de son vis-à-vis et dépend désormais de celle-ci – sans pour autant s'y confondre. C'est bien là faire l'expérience troublante d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

scandale inouï de cette médiation assumée ?

64. Voir par exemple VANHOOMISSEN, *Dieu, son peuple et l'étranger*, coll. « Connaître la Bible » 20, Lumen Vitae, Bruxelles, 2000, p. 56-57.

65. Nous nous référons à l'interprétation que certains Pères donnent de l'Incarnation. Marie y est présentée comme la chambre nuptiale du Fils et de la chair humaine. Voir par exemple AUGUSTIN, *Commentaire de la première lettre de Saint Jean*, DDB, Paris, 1986, p. 29.

DEUXIÈME PARTIE

**L'altérité accueillie Le dialogue comme
rencontre et hospitalité**

IV

La dimension théologique de l'hospitalité

Que signifie penser le dialogue à la lumière de l'hospitalité ?

Claudio Monge

Tout d'abord, je tiens à remercier le collectif des auteurs de son hospitalité et de la possibilité qu'il m'a donnée de partager, même à distance et par des petits bouts de chemin seulement, cette recherche exigeante par cette variété d'approches et par le sérieux de l'engagement de chacun avec une ouverture bienveillante à l'apport de l'autre.

Pour arriver à dire quelque chose du dialogue des religions, il faut nécessairement gérer le rapport paradoxal entre un engagement absolu à l'égard de « sa propre vérité » et une attitude d'ouverture, de respect et même d'estime dirait Henri de La Hougue⁶⁶, à l'égard des convictions des fidèles d'une autre religion (pour ce qui nous concerne dans cette réflexion, nous nous limitons à prendre en considération les trois religions abrahamiques). Il ne s'agit pas d'une simple question dialectique mais d'un style théologique, dans le sens évoqué par Christophe Théobald⁶⁷, là où on ne réduit plus le rapport entre les religions à une confrontation entre systèmes doctrinaux cloisonnés et intemporels mais où on associe le contenu à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mais point trop exclusifs, et où ils instaurent une communication avec les autres acteurs de traditions religieuses différentes.

À Assise, on aurait pu souhaiter que soit au moins dissocié celui qui convoque de celui qui organise, structure et mène la prière, en donnant une tonalité forte à l'ensemble du cheminement rituel. Il n'en fut pas ainsi et Assise 1986 a pu apparaître comme un événement inter-religieux à forte connotation catholique, dans le sens « catholique romain » du terme⁸³. À ce propos, nous voudrions faire remarquer que, dans l'acte hospitalier de Mamré, il y a bien évidemment l'invitation d'un hôte accueillant, le patriarche Abraham ; toutefois, le « maître des cérémonies » s'adresse à ses hôtes de passage pour avoir l'autorisation de procéder selon un rituel d'accueil dont il dresse une description synthétique (cf. Gn 18, 3-5a) : il ne s'active qu'après avoir reçu l'accord des pèlerins mystérieux (« Fais donc comme tu as dit » ; Gn 18, 5b).

En revenant à notre analyse, « Assise n'est pas une rencontre de prière comme il peut s'en produire à échelle locale. Selon Jean-Paul II, la nouveauté s'accorde au "témoignage devant le monde de la nature transcendante de la paix". Cette affirmation sur la nature de la paix représente déjà une prise de position sur l'objet et la manière d'y parvenir : les religions devant se soumettre à la Puissance qui est dispensatrice de la paix, la liturgie s'orientera singulièrement vers l'invocation, laquelle apparaît vivante dans la plupart des traditions spirituelles et religieuses⁸⁴ ». Cependant, le choix du lieu n'est pas anodin, et si une action rituelle peut rendre sacré n'importe quel lieu, certains lieux précèdent les gestes et les commandent. Assise a été choisie comme lieu susceptible de constituer un symbole de la paix, car la ville est marquée par le souvenir de saint François,

hôte symbolique de cette liturgie. Le décentrement qui s'opère par rapport à Rome est particulièrement appréciable dans l'optique inter-religieuse, mais, malgré tout, Assise et saint François n'échappent pas à une très forte identification au cœur de l'Église catholique. Même dans ce cas, comme nous l'avons déjà rappelé, le choix de l'arbre, le térébinthe, de la part d'Abraham souligne beaucoup plus la discrétion d'un hôte qui respecte l'altérité de ses invités. Cela dit, même à Assise, l'attention due par l'hôte à ses invités impliquait une action rituelle très sobre et, surtout, le souci de la mise en œuvre de prières simultanées dans des lieux séparés. « La formule être ensemble pour prier, non pas prier ensemble – écrit François Boespflug – a en effet inspiré un rituel écartant les équivoques de l'adverbe “ensemble”, qui signifie en français au même endroit, ou bien au même moment, ou bien encore les deux. Le rituel de la rencontre a tranché. La prière, ce jour-là, ne sortira pas d'une alternative : soit elle se fera au même moment, et ce ne sera alors pas dans le même lieu, chaque famille religieuse priant dans un lieu distinct, séparé ; soit elle se fera dans le même lieu, et alors ce ne sera pas au même moment, les prières de chacune des religions “se succéderont, dans un ordre convenable”⁸⁵. »

Bien évidemment, tout en ayant été un moment de forte expérience inter-religieuse, la rencontre d'Assise n'a pas osé faire le pas d'une intégration réfléchie de prières et de gestes symboliques communs. On en garde l'impression qu'on a probablement perdu une occasion de l'ordre du témoignage, là où la parole peut s'effacer en faveur de l'action elle-même qui exprime des convictions intérieures. Il aurait fallu davantage d'empathie, c'est-à-dire de capacité à plonger dans un monde qui, tout en étant particulier n'en est pas moins divers et par cette diversité est enrichissant sans pouvoir donner lieu à des

ambiguïtés relativistes. Donc, plonger dans cette diversité, certes, mais sans pourtant s'y noyer, par exemple : en choisissant des gestes capables d'ouvrir des chemins nouveaux d'accueil mutuel non rituellement identifiés au cœur d'une seule tradition⁸⁶.

En conclusion, la question qui demeure est la suivante : y a-t-il une prière vraiment universalisable dans le sens où des croyants issus d'horizons religieux variés pourraient s'y retrouver en exprimant le cœur de leur foi tout en partageant le cœur de la foi des autres ?⁸⁷ Si l'on élargit le regard, l'impression est que l'existence d'un ordre symbolique universel permettant une prière vraiment partagée entre religions différentes relève d'un désir chimérique plus que d'une possibilité effective (mais on reste plus confiant si on limite le regard aux trois religions abrahamiques).

Pour ces raisons, l'analyse proposée dans ce recueil par Roberta Collu-Moran de ne pas en rester au niveau des principes mais d'examiner des expériences concrètes de prières inter-religieuses pour en faire ressortir des critères d'applicabilité, est essentielle. L'attention se pose donc au niveau de mots, de formules et de gestes utilisables aussi bien que des critères d'espace et de temps de déroulement. Chantier ouvert dans l'aventure de l'hospitalité des différences...

66. L'auteur de *L'estime de la foi des autres* [coll. « Théologie à l'Université », Desclée de Brouwer, Paris, 2011], en posant la problématique du positionnement de l'Église catholique dans ses relations avec les autres religions, affirme justement que puisque la foi des autres n'est pas sans lien avec la foi chrétienne, tant dans la démarche que dans son objet, ce lien doit marquer le regard que le chrétien porte sur le non-chrétien.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

reconnaissance qui ne protège pas seulement les droits politiques de l'individu, mais aussi son identité¹¹¹. Dans le même temps, il insiste sur le fait que chaque culture qui recherche la continuité est obligée de se transformer. Ce qui implique un effort de s'ouvrir aux autres cultures, autrement dit : l'hospitalité. Même une culture majoritaire est contrainte, pour conserver son dynamisme, dit Habermas, « à repenser ses prémisses, à chercher des alternatives ou à intégrer des éléments étrangers. Cela est particulièrement vrai pour les cultures issues de l'immigration, qui devront en fin de compte se refonder au-delà et de leur appartenance originaire et de la politique assimilatrice¹¹² ». Une vision du monde fondamentaliste n'a pas sa place dans la société multiculturelle, puisqu'elle est basée sur l'exclusion et non pas sur la reconnaissance mutuelle. Dans ce sens même, on peut parler de culture hospitalière ou inhospitalière. Là où il y a critique inconditionnelle, il y a hospitalité. Mais il n'est guère difficile de remarquer que Habermas pousse ses idées plutôt vers un horizon moins hospitalier. Il distingue entre deux niveaux d'assimilation : la première engage l'étranger à respecter la culture politique du pays d'accueil, la deuxième cherche en l'occurrence à assimiler les immigrants culturellement, ce que Habermas refuse catégoriquement, en défendant la première. Mais y a-t-il une culture politique close et finie ? Et l'étranger n'a-t-il pas le droit de contribuer à cette culture politique, à la penser et repenser différemment, puisque la démocratie est à comprendre comme œuvre ouverte et infinie, toujours en mouvement – Derrida parle d'une *démocratie à venir*. Et peut-on nier par exemple que la présence de l'islam en Europe, malgré les malentendus et les dérives de cette présence, a contribué à un renouveau religieux et a poussé l'Europe à s'interroger sur ses identités, sa culture

politique et sa relation avec l'autre, à repenser même ses convictions et à corriger ses préjugés ? L'hospitalité est une rencontre et non une inclusion de l'autre. La conception habermassienne reste paternaliste¹¹³. Derrida dénonce dans *De l'hospitalité* le modèle paternel et phallogocentrique de l'hospitalité¹¹⁴. On n'est jamais à l'aise dans la maison du père, et ça, on sait depuis Kafka, mais est-ce parce que cette maison nous pousse bon gré mal gré à nous allier avec un passé, une alliance qui refuse toute forme d'étrangeté et de transcendance ? Le père comme politique du nom propre – le nom de la filiation –, d'une origine, d'un pouvoir qui se veut perpétuel, d'une certaine pensée du lieu, d'un lieu sacré, fermé devant l'autre. *La Métamorphose* décrit le sentiment du fils étranger dans sa propre famille. La demeure du père, ou plutôt l'hospitalité paternelle oblige le fils à s'approprier la culture familiale, à reproduire le père, à renier la dimension du temps. Et qu'est-ce que l'hospitalité si ce n'est ce temps que je partage avec les autres ? Kafka écrit : « Je me produis déjà comme le singe de mes parents¹¹⁵. »

VI

Une démocratie qui a tendance à étendre ses étrangers sur un lit de Procuste et à vouloir qu'ils aient tous une même identité, un même idiome, un même mode de vie, est inhospitalière. On assiste dans ce contexte à ce qu'on peut nommer, une procustiation de l'autre. Par-là, je ne veux rien dire d'autre que le rejet de son idiome. Rien n'est plus inquiétant pour le moi que l'idiome de l'autre, que sa langue, et cela parce que c'est sa langue qui fait de lui un étranger. Mais l'étranger n'est pas uniquement une personne qui arrive d'un autre pays, qui

appartient à une autre culture, que dirions-nous alors d'un Socrate, connu de tous comme citoyen athénien, et qui se présente à ses juges en disant : « Je suis totalement étranger à la manière de parler ici. » Dans son apologie, il demandait aussi « qu'on lui laisse ses tournures et manières de parler¹¹⁶ ». L'étranger ne se laisse pas réduire à une langue, à une culture ou bien à une nationalité, il n'appartient pas à un sol, lui, l'habitué à avoir plus qu'un ciel. Et dans cela même il est la mise en question du *paganisme du lieu* comme du *Logos paternel*, mais surtout de tout monolinguisme. Mais la logique de la procustiation ne s'arrête pas là, il y a aussi un refus catégorique que l'autre parle ma langue. L'exemple du père de l'humanisme, le poète italien Pétrarque qui s'insurge contre l'emprise des auteurs arabes sur la pensée de ses contemporains, surtout contre l'averroïsme, est marquant dans ce contexte. Pétrarque ne haïssait pas la culture arabe parce qu'elle était arabe, mais pour sa composante grecque (parce que c'était grec, parce que les Arabes voyaient aussi dans la culture grecque un composant essentiel de leur culture), Pétrarque lui, ne voulait le grec que pour lui, il ne voulait pas partager, tel un Heidegger avant la lettre, le temps avec les autres. Dans une de ses lettres, il écrit :

Je te prie de grâce en tout ce qui me concerne, de ne tenir aucun compte de tes Arabes, pas plus que s'ils n'existaient. Je hais toute cette race. Je sais que la Grèce a produit des hommes doctes et éloquents : philosophes, poètes, orateurs, mathématiciens, tous sont venus de là ; là aussi sont nés les pères de la médecine. Mais les médecins arabes ! Tu dois savoir ce qu'ils sont. Pour moi, je connais leurs poètes ; on ne peut rien imaginer de plus mou, de plus énervé, de plus obscène... À peine me fera-t-on croire que quelque chose de bon puisse venir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

objet. L'autre, en quelque sorte, ne peut pas échapper à l'amour, à l'accueil qui lui est offert, tout en n'étant pas possédé par lui. Pour celui qui pratique le dialogue co-personnel, l'écouté l'impacte nécessairement comme un sceau laisse sa marque dans la cire. Dans les autres situations, sans écoute, il s'agit simplement d'inter-action. L'image correspondante pourrait y être celle d'un croisement distancié, voire d'un affrontement des sceaux, d'un mélange des cires ou d'absorption de l'un par l'autre. Si l'écoutant ignore tout de l'effet qu'il peut causer à son tour sur l'autre¹⁴⁴, le fait pour lui de se maintenir dans cette position où il renonce à occuper la place qu'il offre à l'autre, celle qu'il reçoit du Père par le Fils, devient pour le second un appel à écouter, à accueillir à son tour. L'entendra-t-il et y répondra-t-il ? L'écouté se laissera-t-il être rendu capable à son tour de vivre l'attitude du dialogue co-personnel ? Ceci est de l'ordre de son mystère.

Le dialogue interpersonnel ou la réciprocité choisie des dialogues co-personnels

À cause de leur lien étroit, ce que nous avons montré pour le dialogue l'est pour la réconciliation. Elle n'est pas, elle aussi, un événement qui nécessite un engagement dans la réciprocité pour être effective. Si celui-ci est souhaité pour le bien de l'autre de la part de celui qui, blessé et/ou ayant blessé, est réconcilié, elle ne lui est pas nécessaire. La remise de la dette peut lui être faite par Dieu sans qu'elle ne soit faite par la victime, le criminel ou généralement les « partenaires » de la faute. La sortie de l'impasse se fait par le renoncement à l'accusation de l'autre, de soi. C'est l'échec de l'accusateur qui subsistait en soi avant la réconciliation. C'est la posture du

Christ sur la croix. Il demande au Père qu'il accorde le pardon que lui-même ne peut donner (comme homme et comme Fils recevant tout du Père).

La réconciliation mutuelle et le choix d'offrir la réciprocité dialogale, c'est-à-dire la réalisation d'un dialogue co-personnel par chacun des partenaires de la rencontre, sont dans leur forme achevée une visée eschatologique, un à-venir. C'est celui du Royaume de Dieu qui se comprend comme l'espace-temps où l'homme entre dans la réciprocité de l'écoute et de la parole dans sa et ses limites avec Dieu, avec ses frères, avec lui-même. Le Peuple de Dieu, celui de ses fils, est celui des écoutants/parlants/agissants, ceux qui aiment comme le Christ les aime. Le dialogue qui se vit entre eux et avec le Christ est alors communion. Il est d'être portés ensemble par la recherche de la vérité pour y vivre sanctifiés. Nous choisissons de l'appeler le dialogue interpersonnel.

Le dialogue inter-individuel, moyen pour apprendre le dialogue co-personnel

Pour être conduit au dialogue co-personnel où opère la réciprocité de nature, l'apprentissage se fait par un exercice volontaire, celui du choix de se taire pour écouter, pour accueillir l'œuvre du salut. Aux discours en débat avec des individus en interaction, vient s'ajouter chez celui-là, parce qu'il se tait et s'entend être, la prise de conscience des pensées, des émotions et sentiments qui viennent entraver sa capacité à l'écoute, d'ouverture à autrui. Nous désignons ces méthodes ou moyens d'apprendre à entrer en relation, à vivre une authentique rencontre, sous l'expression de dialogue inter-individuel, car il ne peut avoir lieu que dans un rapport avec d'autres individus. Il

demande un engagement, un choix délibéré de se laisser éduquer à la pratique de l'écoute et de la parole, à tenir même si le partenaire ne prend pas la même résolution, à oser crier vers Dieu et y puiser le souffle nécessaire. L'éducation à l'écoute opère dans le cadre d'une rencontre inter-individuelle où se regardent, se sentent, s'appriivoisent, s'affrontent les individus, où ils apprennent à se connaître dans leur fragilité et leurs faiblesses, où il est donné à chacun et de façon dissymétrique de découvrir sa capacité et sa réalité relationnelles, au-delà des seuls rapports qu'ils établissent entre eux pour maîtriser leur monde. Si nous choisissons de l'appeler dialogue¹⁴⁵ c'est parce qu'il y a le désir résolu de se laisser traverser, travailler par la parole d'a(A)utruï et pas seulement de se situer dans l'interlocution.

Quand les difficultés surviennent dans le dialogue inter-individuel et qu'elles sont affrontées, et non ignorées, combattues ou rejetées tel que cela advient dans la seule interlocution, elles conduisent, grâce à la qualité de l'engagement, sur le chemin du dialogue avec l'autre afin de le recevoir et le faire se connaître. Dans ce qui est un combat de la foi, c'est bien la venue au dialogue de l'homme avec Dieu qui s'y réalise (tout en restant une alliance inégalitaire et asymétrique, car l'écoute et la parole de l'homme ne seront jamais celles de Dieu), et par elle avec tout homme¹⁴⁶. Sur cette voie du dialogue co-personnel, l'être humain y potentialise sa capacité à accueillir la Révélation, à se tenir à l'écoute de la Parole qui le fait vivre.

En conclusion : de l'interlocution au dialogue inter-personnel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rare et ne donnent pas du tout sa vraie couleur à la conversation. Objections et réponses sont faites en fonction d'une vision religieuse déterminée. Et l'autre interlocuteur repousse l'objection et réfute la réponse au nom de sa vision propre¹⁶⁰.

Avant le début du dialogue, l'empereur et le savant avaient fixé une structure et les questions. Il tombe sous le sens que l'empereur a utilisé ces protocoles et cette structure pour sa rédaction. Même s'il a rendu le dialogue conforme à la vérité, la dimension dialogique fait ici défaut, selon la perspective de Panikkar. La personne de l'interlocuteur manque. Khoury a pu conclure qu'il ne s'agit pas d'un vrai dialogue, mais d'« une espèce de double monologue¹⁶¹ ». On peut établir une comparaison avec un joueur de tennis qui jouerait seul et frapperait la balle contre un mur. Il sait exactement où la balle vole sur le sol. L'interlocuteur, considéré dans sa réalité personnelle, n'est pas si prévisible. Cet exemple montre que le dialogue n'est jamais une affaire neutre. C'est une affaire entre deux personnes.

Grâce au travail de Jean-Marie Gaudeul,¹⁶² d'Adel Théodore Khoury et d'autres, nous avons accès aux témoignages de ces dialogues du Moyen Âge dits dialectiques. Au début, ce sont des chrétiens orientaux qui se sont engagés dans des échanges réels ou construits, puis des byzantins et enfin des auteurs latins comme Raymonde Lulle ou Nicolas de Cues.¹⁶³

Le dialogue dialogique est un échange entre deux personnes, entre un « Je » et un « Tu ». Dans le dialogue dialectique le « Tu » a disparu. Mais Panikkar relève aussi le contraire : la disparition du « Je » dans une approche du dialogue trop liée à une méthode transcendantale. L'autre texte de Panikkar intitulé

Epoché in the Religious Encounter apporte un complément important à la réflexion précédente. Selon notre auteur, la théologie des religions possède une méthode dont les racines plongent dans la phénoménologie d'Edmund Husserl. Il s'agit ici de l'« epoché », c'est-à-dire du fait d'éviter tout ajout psychologique, toute conviction personnelle, dans la description des phénomènes. Je mets mes convictions, ma foi, entre parenthèses pour recevoir l'autre, pour entrer en dialogue avec lui. On reconnaît ici la volonté bienveillante de créer un espace pour la rencontre, de laisser à part les jugements de valeur. Mais à quoi bon ? Qui va dialoguer avec l'autre si le « je » disparaît entre parenthèses ?

La thèse de Panikkar est la suivante :

Real understanding transforms my *ego* as well as the *alius*. The meeting point – and this is my thesis – is not a neutral dialectical arena that leaves both of us untouched, but a self that besides being myself is also shared by the other¹⁶⁴.

En d'autres termes, si Panikkar parle du « self », il parle de la personne, d'un être en relation avec d'autres êtres, avec d'autres personnes – selon la tradition augustinienne¹⁶⁵.

Dans notre contexte, nous pouvons constater : la présence des personnes dans tout dialogue est inévitable. C'est un présupposé du dialogue dialogique.

La notion de personne ici considérée est celle qui se dégage des œuvres du personnalisme dialogique de Martin Buber, de Franz Rosenzweig et de Ferdinand Ebner, dans le mouvement personnaliste d'Emmanuel Mounier, de Jean Lacroix, du libanais René Habachi et du marocain Mohamed Aziz Lahbabi, dans l'anthropologie philosophique de Max Scheler et d'Helmut

Plessner, mais aussi dans les théologies de Romano Guardini, de Jean-Paul II, de Benoît XVI et d'autres.

Bien des idées de ces penseurs forment l'arrière-plan de l'approche de Raimon Panikkar.

Ces idées sont également présentes dans des textes de la Curie romaine, particulièrement dans un texte sur le dialogue islamo-chrétien, les *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* :

Concrètement, nous vivons cette attitude [d'acceptation de l'autre et d'ouverture à lui, M. K.] par le dialogue. Celui-ci, en effet, est avant tout une rencontre des autres, à l'intérieur de laquelle nous recherchons, au-delà des divergences idéologiques, une communion de personne à personne. Le dialogue atteint son épanouissement quand l'autre est accueilli et connu en ce qu'il a de plus profond, en ce qui fait qu'il est cette personne-là¹⁶⁶.

Nous ne pouvons pas aborder le concept de personne dans toute sa complexité. Mais on peut constater que la personne n'est pas un acteur vide dans le dialogue. Elle a une identité et une vie propre qui font partie de chaque rencontre. Elle possède une double valeur, à la fois comme être qui communique et comme porteuse d'une immense dignité, selon ce texte de la Commission internationale de Théologie :

B. Le sens de l'homme.

109. Une anthropologie implicite est aussi engagée dans le dialogue inter-religieux, cela pour deux raisons principales. D'une part, en effet, le dialogue met en communication des personnes, dont chacune est sujet de sa parole et de son comportement. D'autre part, lorsque

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

croyances ? Alors que pour les trois grands monothéismes, le problème ne semble pas se poser car les juifs, les chrétiens et les musulmans adoreraient un même Dieu, le Dieu abrahamique, le rapport avec le bouddhisme et les autres confessions religieuses se révèle être beaucoup plus complexe, faute d'une conception de la Transcendance partagée.

Tout se passe comme si nous parlions des langues différentes qui s'efforcent de traduire un même discours ; dans cette cacophonie, le seul référent commun serait une « intention » partagée, un désir ou une volonté d'être là 'ensemble'. Il y a donc au moins un contexte, un « lieu » commun, mais encore faut-il que cet espace partagé soit neutre. Cet espace commun, suit la règle du « tout ou rien » car ou bien il exclut tout symbole religieux pour permettre à tout un chacun d'exister ou bien il additionne ces symboles afin que tous à leur manière puissent s'y retrouver et y demeurer. C'est la négation du tout ou la multiplication de tous les éléments symboliques qui se trouveraient concentrés en un seul endroit. Mais si chaque acteur du dialogue inter-religieux parle sa langue « religieuse » et que la traduction demeure impossible selon le vieil adage « *traduttore, traditore* », *qu'est-ce qui peut bien unir et rassembler tous ces croyants* ?

Pour essayer de répondre à cette question, il faut déplacer notre regard et le concentrer non pas uniquement sur les prières, les textes sacrés et les croyances telles qu'elles sont dites, explicitées par les fidèles, nous renvoyant ou non à une Transcendance selon les différentes traditions religieuses, mais l'orienter vers ce qui se donne à voir lors de ces célébrations inter-religieuses. Et ce qui se donne à voir, c'est précisément le « geste ».

Pour avoir participé à des nombreuses rencontres inter-religieuses, ces dernières années, il me semble que nous

assistons actuellement à l'émergence de nouvelles formes de célébrations inter-religieuses et plus précisément à *l'invention de nouveaux gestes rituels* et liturgiques par les acteurs du dialogue inter-religieux. Cette *notion de « geste »* est une proposition conceptuelle forte qui permet de penser nos relations aux autres différemment. Dans l'exécution d'un rituel, alors que la gestuelle relève souvent du quotidien – manipulation d'objets, déplacement dans l'espace –, il nous faut d'abord donner à voir le sens premier de l'action, qui est dans l'acte lui-même (qui correspond au sens littéral ou premier du texte)¹⁷⁷. C'est alors l'intention implicite, comprise et partagée par le groupe en présence et la répétition du geste, qui font que le sens « décroche » et qu'on entre dans autre chose. Le geste échappe alors au sens qu'on lui assigne ordinairement et se met à mener sa propre vie¹⁷⁸.

Dans le champ du dialogue inter-religieux, la signification d'un geste dépasse la finalité visible pour laquelle on l'exécute, il excède tout programme, il produit du sens. Il existe plusieurs types de gestes ; je m'intéresserai ici au *geste « dialogal »*. Nombreux sont les auteurs qui travaillent sur le concept de « geste » en philosophie, en anthropologie et même en littérature. Yves Citton, professeur de littérature à l'université de Grenoble, consacre son dernier essai *Gestes d'humanités : Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*¹⁷⁹ à l'analyse des gestualités affectives, immersives, critiques. Cette réflexion sur ce que peut être un « geste » s'inscrit dans une tradition de recherche très longue, notamment interactionniste, qui s'intéresse aux différents aspects de la communication chez les individus. Nombreux sont les penseurs contemporains, historiens, sociologues, anthropologues, qui s'attachent à essayer de comprendre et d'analyser la part de culture inscrite

dans chaque geste et sa dimension universelle. Le numéro 8 de la Revue *Appareil*¹⁸⁰ est entièrement consacré au « geste ». Ce numéro, dirigé par Philippe Roy, questionne la nature des différents gestes et leurs variations. Les auteurs viennent de champs disciplinaires les plus divers, ce qui témoigne de l'intérêt que les sciences sociales portent à l'analyse de l'expérience gestuelle. Dans ces textes – qui ont accompagné ma réflexion, tout au long de la rédaction de cet article –, il est question de différents types de gestes et surtout de l'opposition entre « geste » et « acte politique », que le philosophe italien Giorgio Agamben développe dans un article de son livre *Moyens sans fins* intitulé « Notes sur le geste¹⁸¹ ». Toutefois ces chercheurs n'évoquent jamais la notion de « geste » dans le champ de recherche qui nous est propre, à savoir l'anthropologie du fait religieux ; c'est donc à nous que revient cette proposition conceptuelle de « geste dialogal » pour le milieu du dialogue inter-religieux et interculturel.

Le « geste dialogal » permet aux prières et aux formes culturelles propres à chaque tradition religieuse de se délocaliser, les religions s'ouvrant ainsi à l'échange universel des imaginaires. Certes, le geste évoque une pluralité d'horizons culturels car il ne peut que s'inscrire et prendre forme dans un milieu donné. Une pluralité de formes et de formats qui traduisent le besoin que le geste a d'élargir son champ de communication.

Les gestes du corps et les gestes de la pensée, mais aussi les gestes de l'âme et de l'esprit, tous dans leur singularité, peuvent parler à l'être humain au-delà des différences. Les gestes au cinéma et dans les arts montrent à quel point les histoires peuvent être universellement compréhensibles sans le langage verbal. Et pourtant, nous sommes capables de repérer aussi les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

disposition dialogante devient celui qui projette, initie, inaugure, débute, ouvre, invite, accueille, occasionne. C'est ce que Pascal Krajewski appelle « le geste des gestes »,

La motivation informative, noétique, communicative, *cognitive*. Celle qui vise à connaître le monde extérieur, à le comprendre, à le régir par le signe. Elle dit la nécessité pour l'individu de vivre en être-communiquant avec son entourage, qu'il soit organique ou inorganique. L'activité qui en sort ne vaut que comme productrice de signifiants, en vue d'un rendement sémiotique. C'est ici l'être-à-l'autre de l'individu que son corps exprime. Voilà donc ce qu'est le geste : le devenir-corps de l'expression d'une motivation²⁰⁵.

Le geste ne fait qu'incarner et rendre visible une intention, la motivation de l'individu, un projet de vie et des valeurs partagées, à caractère universel, car le geste se rend lisible, il parle aux foules, il a vocation à atteindre les périphéries, se laisse comprendre par tous au-delà des frontières et des barrières linguistiques.

D'autre part, cette notion de geste telle que je viens de la redéfinir à travers l'analyse qu'en fait le philosophe italien Giorgio Agamben me permet aussi d'aborder la question de l'instrumentalisation institutionnelle du dialogue inter-religieux. Ce qui se joue là est à mon sens très grave car il s'agit d'instrumentaliser à des fins différentes le dialogue inter-religieux en demandant à ses acteurs de se substituer aux pouvoirs politiques en matière de médiation et résolution des conflits qui traversent notre société. Il n'y aura pas de dialogue sans « geste », mais encore faut-il que ce « geste » soit sans finalité assignée d'avance. Il me semble qu'il ne faut pas

enfermer le dialogue inter-religieux dans un utilitarisme social et encore moins le transformer en une stratégie de reconnaissance sociale.

On parle beaucoup aujourd'hui de « l'inter-religieux et le social », de l'engagement social dans la cité ; de l'inter-religieux et le politique ; du rôle que l'inter-religieux peut jouer pour la paix et la résolution des conflits ; pour la politique intérieure et pour l'intégration, des domaines d'intervention que les sociologues distinguent d'ailleurs significativement des activités qu'ils appellent spécifiquement religieuses.

L'anthropologue Katrin Langewiesche, dans son article « Le dialogue inter-religieux au service du développement », montre à travers des exemples concrets que dans le domaine de la santé, lorsque le dialogue inter-religieux entre dans l'arène du développement, il devient une stratégie d'autopromotion pour les différents partenaires de ce dialogue. En d'autres termes la capacité de collaboration entre différentes communautés religieuses est devenue une stratégie de reconnaissance sociale prometteuse²⁰⁶.

La pratique du dialogue inter-religieux doit en revanche permettre aux croyants de différentes religions et cultures d'exprimer leur approche du mystère de l'Altérité Absolue à travers des modalités nouvelles dont les significations sont bien supérieures à celles qu'exprime l'orthodoxie officielle. Le « geste dialogal » opère dans un espace de communication « autre », un espace de « milieu », où le partage et la rencontre deviennent possible grâce à cette possibilité qui est donné au croyant, comme interprète de sa propre religion, d'excéder les « cadres » de sa pratique religieuse comme autant de programmations que les gestes relationnels contournent, voire dépassent.

Cette notion de milieu, cet espace de communication, ce *lieu vide* ouvert à la rencontre de l'autre correspond à la notion de l'*emtsa*, אמצע, qui en hébreu signifie « milieu » et que le Maharal de Prague, éminent talmudiste du XVI^e siècle, examinait sous l'angle du travail de la contradiction. Le philosophe André Néher dans son ouvrage paru en 1991, *Le Puits de l'exil*, retraduit *emtsa* par « diagonale du milieu » à travers l'exemple de la Genèse.

Pour le Maharal, il y a « une instabilité fondamentale dans le monde qui crée une tension perpétuelle » entre les deux termes... Il « pose entre les deux termes un espace intermédiaire », c'est le milieu, l'*emtsa*. Ce concept joue un rôle de « vide » entre les contraires. C'est parce qu'il y a un vide que peut « se jeter un pont entre l'un et l'autre ». Il faut qu'il y ait un vide pour qu'une alliance puisse advenir.

L'*emtsa* est un terme intermédiaire, susceptible de pacifier l'antagonisme des êtres, d'empêcher le choc brutal de Caïn et d'Abel, de permettre le dialogue car la mort d'Abel est précisément un échec de communication. Comme l'indique André Néher :

Le milieu pacificateur dans la vie des hommes, ce n'est pas la neutralité d'un vide qui ne serait ni l'un ni l'autre, mais la plénitude d'une alliance englobant l'un et l'autre, dans le respect de l'un et de l'autre, par le parachèvement de l'un par l'autre²⁰⁷.

176. La notion d'efficacité symbolique a été utilisée pour la première fois par Claude Lévi-Strauss. Dans deux articles désormais célèbres, parus en 1949, il essaye ainsi de rendre compte de certains effets observables de la magie. Claude LÉVI-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

structuration de la pratique empêchant de qualifier de « mélange », dans le sens significatif que nous donnons ici à ce terme, une combinaison d'éléments d'origines diverses. Plus concrètement : il est peut-être normal d'être membre d'une famille, d'un syndicat et d'une communauté religieuse et de se forger une identité à partir de ces multiples appartenances mais cela est rendu possible parce que ces identités se trouvent facilement hiérarchisées ou structurées de manière à ce que les différents éléments puissent se combiner sans entrer en conflit²³⁰. Le mot « mélange » n'a pas beaucoup de poids ici. Dans d'autres domaines, les difficultés sont en revanche inévitables. Est-il possible d'avoir en même temps deux ethnicités, deux sexes ? Peut-on appartenir à deux partis politiques ou détenir simultanément deux nationalités ? La question est de savoir où se situent la religion et le mélange des pratiques religieuses dans cette perspective. Il faudra se demander si le métissage de la pratique religieuse concerne des éléments de même niveau, donc en conflit potentiel, tout comme l'appartenance aux deux sexes semble être si problématique qu'elle en paraît quasiment impossible. Ou, au contraire, est-il possible de mêler les pratiques religieuses, de la même façon qu'on peut sans convulsion appartenir simultanément à une famille et à un syndicat ? Suivant la réponse, la question des représentations de la religion constitue un défi plus ou moins important.

Une façon de voir dans ces échanges et ces mélanges concernant la pratique religieuse des combinaisons non conflictuelles tiendrait dans le fait d'identifier, pour chaque élément, une fonction différente²³¹. On pourrait ainsi considérer certains éléments comme « religieux », et d'autres comme « culturels ». Dans ce cas, on peut avoir complémentarité de ces

différents éléments et il devient possible de parler d'une double pratique, de multiples appartenances ou d'autres formes de mixité sans que la pratique en vienne à être considérée comme problématique et ne représente un défi conceptuel²³². Par conséquent, les idées établies concernant le religieux et la religion et la représentation de la religion comme phénomène relativement stable et bien délimité, ne sont pas ébranlées ou défiées. Une certaine conception plus ou moins essentialiste de l'appartenance demeure intacte. Modestes seront alors les effets d'un tel constat sur la réflexion concernant la tension dialogue/conversion.

Il n'est pas possible de pousser l'analyse jusqu'au bout. Il est toutefois important de soulever ces questions, afin de montrer la complexité même du questionnement. Nous en tirons la conclusion que dans la pratique religieuse se manifestent des types différents de mixité. Seul importe de pointer cette réalité d'une mixité religieuse pour mettre en lumière la complexité induite par la tension entre dialogue et conversion. De fait, les individus mêlent – plus ou moins facilement – des pratiques que l'on peut considérer comme plus ou moins religieuses²³³. Il n'est pas nécessaire de pouvoir préciser la fréquence de ce genre de mélange ni d'en classer toutes les variantes. L'important est de saisir que ce phénomène constitue un défi potentiel pour nos conceptions du religieux et de la religion et porte à conséquence pour notre réflexion sur le rapport entre dialogue et conversion. Si la pratique religieuse est diversifiée, multiple, mélangée et – tout au moins dans certaines situations – infidèle à une tradition spécifique, cela signifie que toute idée de tradition religieuse comme clairement délimitée doit être mise en question. L'appartenance religieuse se révèle ouverte et les frontières entre les religions, bousculées. Il est évident que ce raisonnement tient

seulement dans la mesure où certaines prémisses sont acceptées. Si l'on a affaire à des combinaisons non conflictuelles d'éléments de niveaux différents, le « mélange » devient sans signification et ne défie pas l'ordre établi. Mais nous trouvons difficile de maintenir cette dernière hypothèse. Nous proposons donc d'accepter le défi, au moins à ce stade, et de voir où il nous mène.

Synchrétisme

Les individus ont donc souvent une pratique religieuse multiple. Nous soutenons que différentes formes de mélanges religieux font partie intégrante de la religion telle qu'elle est *vécue* et *pratiquée* sur le plan individuel. Si de tels mélanges représentaient un phénomène purement individuel, la notion de « tradition pure » – dont abusent parfois des pratiquants sans scrupules – pourrait être sauvée. Cette position n'est toutefois pas tenable selon nous. Toute représentation des traditions religieuses comme fixes, figées, fermes et délimitées de façon simple, toute idée de pureté religieuse sont à questionner non seulement sur le plan individuel mais également collectif. Nous affirmons donc que les religions sont syncrétiques de façon inhérente²³⁴. Toutes les religions ont une histoire mélangée : elles ne viennent jamais de nulle part et sont en relation avec d'autres traditions religieuses et non-religieuses²³⁵. D'une certaine manière, elles sont donc syncrétiques puisque l'histoire d'une tradition donnée comporte toujours des influences de sources diverses²³⁶. Reste à analyser de quelle manière et à quel point elles le sont, et surtout à quel point ce « syncrétisme » défie réellement nos conceptions du religieux.

Il nous semble possible d'identifier deux principales

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

63-64.)

240. Richard RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 1989, p. 75-76. Voir le projet entier chez Pierre Bayard. Il essaie de montrer l'interdépendance des œuvres littéraires. Souvent c'est seulement de façon rétrospective qu'il est possible de les comprendre ; *Tristan et Iseute* sont lus autrement après le romantisme par exemple. (Pierre BAYARD, *Le plagiat par anticipation*, Éditions de Minuit, Paris, 2009.)

241. *Ad Gentes* 22 ; 24-29 de *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-tvague-with-people-of-living-faiths-and-ideologies>, saisi le 24 avril 2013.

242. VROOM, « Syncretism and Dialogue », p. 27-29. Voir aussi Nicholas RESCHER, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 79-97 ; et Vassilis SAROGLOU, « Religious Bricolage as a Psychological Reality : Limits, Structures and Dynamics », *Social Compass* 53/1 (2006), p. 109-115. La question est thématifiée dans SCHMIDT-LEUKEL, *Transformation by Integration*, p. 74.

243. SCHMIDT-LEUKEL, *Transformation by Integration*, p. 74-75, 82-83.

244. Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994, p. 173-211 ; RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 73-95.

245. VROOM, « Syncretism and Dialogue », p. 29. D'une façon générale voir la dé-contextualisation et la re-contextualisation comme procédures normales dans l'interprétation chez Ricoeur (Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 113-131, 169-178, 399-409).

246. SCHMIDT-LEUKEL, *Transformation by Integration*, p. 82-83.
247. Voir Jacques H. KAMSTRA cité dans DROOGERS, « Syncretism », p. 10.
248. Catherine CORNILLE, « Introduction. The Dynamics of Multiple Belonging », in Catherine CORNILLE (éd.), *Many Mansions ? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Orbis books, Maryknoll (N.Y.), 2002, p. 1-2 ; CORNILLE, « Mehrere Meister ? », p. 25.
249. Cf. FRIDLUND, *Mobile Performances. Linguistic Undecidability*, p. 121-123.
250. *Idem*, p. 75-95, 108-110.
251. BASSET, *Le dialogue inter-religieux*, p. 307.
252. Cf. Larry POSTON, « American Ijtihad. The Influence of Western Converts upon Contemporary Islamic Theology and Praxis », in Ulf GÖRMAN (éd.), *Towards a New Understanding of Conversion*, Lund, Teologiska institutionen, 1999, p. 11-22.
253. Voir FRIDLUND, *Mobile Performances. Linguistic Undecidability*, p. 75-95, 141-151.
254. *Idem*, p. 140-142, 147-151.

X

Dialogue inter-religieux ou inter-spirituel

D'un glissement et de ses ouvertures

Xavier Gravend-Tirole

Ce travail se situe dans le prolongement de mes recherches sur les questions de métissage inter-religieux, de phénomènes de double-appartenance et de tentatives d'inculturation de la foi chrétienne. À travers ces différents champs, la dimension spirituelle s'impose souvent devant « le religieux », mais sans le remplacer pour autant. Pour plusieurs, qui s'inspirent d'une tradition religieuse autre que celle dans laquelle ils sont nés – qui métissent les deux (hindou *et* chrétien ; juif *et* bouddhiste ; etc.), au point de pratiquer la seconde dans une mesure plus ou moins égale à celle dont ils proviennent –, l'évocation d'une dimension *spirituelle* se révèle plus pertinente pour expliciter leur démarche que le vocable *religieux*. De même, de nombreux contemporains qui se comprennent comme ayant une appartenance religieuse plutôt souple – et dont la fidélité aux préceptes et doctrines reste plus ou moins ambivalente –, ont également tendance à privilégier la notion du *spirituel* à celle du *religieux*. Plus radicalement, alors que de nombreux autochtones préfèrent désigner leur tradition à partir du terme *spirituel*, les « sans religions » – qui sont ou non athées, mais qui ne se reconnaissent pas clairement dans une tradition particulière – ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

question du spirituel, bien que leurs analyses et leurs approches me paraissent très problématiques du fait de leur réduction du spirituel à une caractérisation très ésotérique³⁰¹. Les critiques de Matthew Wood, Jeremy Carrette et Richard King, qui contestent l'utilisation du terme *spiritual* en sociologie, me paraissent plus intéressantes pour les questions qu'ils posent que pour les conclusions auxquels ils arrivent au regard du terme étudié³⁰². David Voas, cherchant à sortir de cette polarité religieux/spirituel, et à mieux expliquer en quoi on pouvait parler de sécularisation, a proposé d'envisager le rapport incertain à une tradition religieuse avec le terme *fuzzy*³⁰³. Si un large consensus rassemble les sociologues des religions autour du constat que les modes d'adhésion et d'identification au religieux se transforment, de fortes divergences demeurent sur l'analyse de ses causes et la taxonomie qu'elle requiert.

Enfin, on aurait tort d'ignorer, chez les chrétiens, l'intérêt évident et fondamental de l'Esprit, du souffle... qui nous guide et nous précède. Si le mot « spirituel » est bien sûr né du giron chrétien, il s'est néanmoins largement agrégé à d'autres notions qui dépassent les écritures saintes (au-delà des mondes bibliques), selon Kaas Waaijman³⁰⁴. Si donc la pensée hellénistique et les désignations modernes sont devenues partie prenante de ce que l'on entend aujourd'hui par *spiritualité*, n'est-ce pas aux chrétiens de faire alors l'effort de (re)découvrir comment ce terme a pu trouver de nouvelles fonctions dans les discours ? Je veux dire par là qu'il y aurait sans doute à apprivoiser deux réalités distinctes : faire d'une part le deuil d'une mainmise chrétienne (ou des religions) sur les questions religieuses/spirituelles en société – accepter que le religieux ne soit plus régulé par les traditions instituées, mais qu'il peut être atomisé au sens où la dimension spirituelle serait humaine et

non communautaire au départ –, et d'autre part, apprendre à recevoir (ou à entendre), à frais nouveau, comment cette soif spirituelle se manifeste et se déploie dans nos sociétés sans plus se reconnaître dans les traditions religieuses instituées³⁰⁵.

Enjeux et ouvertures

À travers ce tour d'horizon, bien que le spirituel se révèle passablement protéiforme, certaines lignes de tensions ou de fractures apparaissent dans les débats. Afin de thématiser le terrain sur lequel pourrait opérer l'inter-spirituel, je procéderai ici en deux temps : d'abord, formaliser ces tensions à partir des enjeux qu'ils soulèvent et voir en quoi le spirituel peut se *distinguer* du religieux (sans s'en dissocier pour autant), puis montrer comment la lexicologie du croire peut servir de clé d'interprétation pour comprendre le spirituel en général, et le dialogue inter-spirituel en particulier.

Le premier enjeu consiste à déterminer ce qui distingue le spirituel du religieux et à faire apparaître qu'il n'est pas question de les opposer l'un à l'autre, mais d'en montrer les complémentarités et les hiérarchisations possibles, en soulignant la dimension existentielle qui se loge au cœur du spirituel³⁰⁶. Typiquement, plutôt que de mettre en avant la doctrine, l'institution ou les codes à suivre – qui ne sont certes pas des éléments à négliger et restent nécessaires à la vie spirituelle et religieuse – il s'agit de privilégier, *pour le spirituel*, l'ouverture au peut-être, l'expérience, les désirs de fidélité, la quête de sagesse. Cette option, qui se révèle indispensable pour le renouvellement des fonctions propres aux aumôneries par exemple, insiste bien sur le caractère *personnel* et *subjectif* de la vie religieuse plutôt que sur les caractéristiques communautaires

de telle ou telle tradition religieuse.

Un deuxième enjeu, fort lié au premier, touche une forme de contestation « politique » – entendue comme lutte de pouvoir – du monopole que semble vouloir se garder le religieux sur les questions spirituelles. Plutôt que d’assigner ces questions à de la philosophie – si le terme *philosophie* en Grèce ancienne pouvait sans doute se rapprocher de l’entendement contemporain du spirituel, la philosophie telle que pratiquée aujourd’hui ne permet plus cette proxémie³⁰⁷ – la nécessité d’investir la sémantique d’un *autre* vocable (le spirituel) pour désigner cette réalité de la vie intérieure, s’impose *ad minima* aujourd’hui dans l’espace euro-américain. De fait, seront alors entendues sous l’expression « démarche spirituelle » une combinaison de réflexions philosophiques *et* l’intégration d’un mode de vie conséquent, plus ou moins proche – ou simplement étrangère, comme chez les athées – aux traditions religieuses. On peut encore évoquer ici les traditions indigènes qui, sentant le poids de la colonisation sous le vocable *religion*, préféreront également parler de *spiritualité* pour désigner leurs traditions.

Un troisième enjeu touchant également le politique – entendu cette fois comme vivre-ensemble –, qui fut significatif dès l’émergence du terme *spirituel* en milieu non chrétien au tournant du XIX^e siècle et qui revient en force avec les groupes écologistes actuels, consiste à contester les visions trop matérialistes (aujourd’hui on dira consuméristes), et à invoquer – ou à se lamenter de l’oubli de – la dimension spirituelle de l’humain. Cette aliénation, qui était déjà plus ou moins crainte dans les travaux de Bergson, était surtout pressentie dans les travaux de spiritualistes tels que l’anthroposophe Rudolf Steiner, ou les théosophes Helena Blavatsky et Annie Besant. Aujourd’hui, le spirituel peut soit s’opposer au matériel afin de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

SMITH, *The meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991 [1962] ; Russell MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion : The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford UP, Oxford, 1997 ; Steven WASSERSTROM, *Religion after Religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton UP, Princeton, 1999 ; Tomoko MASUZAWA, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005 ; Timothy FITZGERALD, *Discourse on Civility and Barbarity : A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford UP, Oxford, 2007.

280. La liste apparaît extrêmement longue, car elle est intrinsèquement liée aux théories de la sécularisation. On pourra voir, parmi les ouvrages récents, Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Paul WILLAIME, *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003 ; Robert WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley, 2000 ; Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999 ; Wade Clark ROOF, *Spiritual Marketplace : Baby Boomers, and the Remaking of the American Religion*, Princeton UP, Princeton, 1999. Et moins récents, mais qui ont fortement marqué les études sur la question : Grace DAVIE, *Religion in Britain since 1945 : Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994 ; Rodney STARK et William Sims BAINBRIDGE, *The future of religion. Secularization, revival and cults formation*, University of California Press, Berkeley, 1985 ; Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985 ; Peter BERGER, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion* (1967) ; Thomas LUCKMANN,

The invisible religion : the problem of religion in modern society, Macmillan, New York, 1967.

281. Cette section résume et prolonge mon article « Quid le spirituel ? Généalogie et tour d'horizon euro-américain », in Claude LE FUSTEC, Françoise STOREY et Jeff STOREY (dir.), *Approches Transdisciplinaires de la Spiritualité dans les Arts et les Sciences*, E.M.E. Éditions, Fernelmont, 2015, p. 17-54.

282. « Spirituality is a unique and deeply personal thing that people express in their own specific ways. Even people who appear to share the same religious tradition may well express it very differently and have a diversity of beliefs. » John WSINTON, *Spirituality in Mental Health Care : Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*, Jessica Kingsley Publishers, London, 2001, p. 22.

283. Je tiens cette remarque de Guy JOBIN, *Des religions à la spiritualité. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2012, p. 5, note 1. Sur le serveur *PubMed* (<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>), qui recense tous les articles scientifique du monde sanitaire, j'ai moi-même reproduit sa recherche à partir du terme « spirituality » le 28 avril 2012, pour en constater le même résultat.

284. Un guide d'animation pour de tels animateurs se trouve sur le site du Ministère de l'Éducation, des loisirs et des sport du Québec :

<http://www.mels.gouv.qc.ca/sections/publications/publications/E>

285. Mary DALY, *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1985 [1974], p. 6. Voir aussi les ouvrages de Carol CHRIST et Judith PLASKOW (dir.) *Weaving the Visions : New Patterns in Feminist Spirituality* Harper Collins, New York, 1989 ou de Charlene Spretnak (dir.), *The Politics of Women's Spirituality : essays on*

the rise of spiritual power within the feminist movement, Anchor, Garden City NY, 1982.

286. Ainsi, se résume le jésuite, la grande leçon des années soixante-dix est double : « (1) We now see the absolute necessity of historical life (life in unfolding history) for spiritual life. This is the more novel datum. [...] (2) We now see the need to live history with a Christian spirit – with a spirit that continually judges us even as we flow in the correct channel of historical life, and above all, with a spirit that continues to demand, ever more insistently, that we immerse ourselves in history in more and more of a Christian Spirit. It all comes down to (1) committing ourselves to the building of the reign of God in the very midst of history, and thus drawing near to God, and (2) being women and men of pure heart, a heart that sees God, and thus building the reign of God. » Jon SOBRINO, *Spirituality of Liberation. Toward Political Holiness*, Orbis, Maryknoll NY, 1988, p. 7.

287. « The content of the qualifier “spiritual,” as attached to the noun “life,” can no longer be understood or actualized in any other locus than that of historical life. In a word, the intuition that has gradually forced itself upon our perceptions is that without historical, real *life* there can be no such thing as *spiritual life* » *Idem*, p. 4.

288. Pour Pierre Rabhi, qui préface le livre, celui-ci « montre bien que la crise à laquelle nous sommes confrontés est plus qu’écologique, financière ou économique. Elle est systémique ou, mieux encore, spirituelle. Elle nous confronte à des questionnements quotidiens sur nous-mêmes, notre travail, notre mode de vie, nos relations avec les autres. » (Pierre RABHI dans Michel-Maxime EGGER, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Labor et Fides, Genève, 2012, p. 8)

289. *Idem*, p. 13.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1) que la pratique de rites assimilés au symbolisme religieux constitue pour les paléo-anthropologues l'un des critères de l'identification comme « humains » des anthropoïdes qu'ils étudient

2) qu'il n'existe aucune société humaine durable dépourvue de religion ; nos sociétés post-modernes ayant toujours – si l'on en croit les statistiques – une majorité (certes déclinante) de croyants parmi leurs habitants...

3) que la reconnaissance du religieux comme caractéristique universelle de l'humain est incontestable jusqu'à la présente modernité tardive, où des individus voire des sociétés s'affichent pour la première fois de l'Histoire « sans religion » ; point civilisationnel où l'on arrive à un embranchement logique :

3a) certains humains modernes semblant de fait non-religieux, eh bien la modernité tardive marque en la matière une mutation anthropologique majeure

3b) ou alors ces humains sont religieux sans le savoir, ou d'une autre façon (plus ou moins cachée, plus ou moins innovante) que la manière traditionnelle.

Cette dernière proposition est intéressante pour nous, parce que cette « nouvelle manière », (post)moderne, de vivre la religion, caractérisée par les évolutions listées au tout début de notre propos (sécularisation, désinstitutionnalisation, individualisation...), certains la dénomment justement... « spiritualité ».

C'est pourquoi, sur la base de ces premières clarifications conceptuelles et sémantiques, il nous faut maintenant essayer de distinguer le « religieux » du « spirituel ».

Distinguer et définir le « religieux » et le

« spirituel », ou l'union sans confusion

« Spirituel » est un mot de plus en plus employé, le plus souvent à tort et à travers, sans conceptualisation rigoureuse, dans un flou qui constitue certainement l'une des explications de son succès, en permettant à beaucoup de personnes d'évoquer beaucoup de choses vagues de façon assez consensuelle, de par la force de l'indistinction si ce n'est du malentendu. De fait, « religieux » et les termes de sa famille d'une part, et « spirituel » et ceux de la sienne d'autre part, ont longtemps été employés comme des quasi-synonymes ; pensons par exemple à la distinction occidentale classique entre « l'autorité spirituelle » (en l'occurrence religieuse, puisqu'il s'agit de l'Église catholique) et le « pouvoir temporel »... L'usage conduisant néanmoins à spécialiser peu à peu le terme « spirituel » pour désigner ce qui a plus spécifiquement rapport avec l'au-delà, le divin, au sein même du religieux, perçu comme une réalité plus composite, à la jonction de ce « spirituel pur » et du « temporel » (mondain, terrestre, séculier), comme on va le voir dans un instant. Le « spirituel » apparaissant ainsi – en quelque sorte – comme la dimension la plus mystique du religieux, car directement en rapport avec le divin, l'absolu, l'infini et pour cela la plus dégagée des contraintes sociales.

Pour sortir de cet état d'indétermination, nous faisons alors l'hypothèse suivante :

1) on ne peut définir rigoureusement le spirituel qu'en tension/articulation avec deux autres notions, à savoir le « religieux » et le « politique » ; notions elles-mêmes vagues si on les envisage séparément, mais précisées par un emploi simultané et articulé.

2) Ce modèle tripartite décrit la situation de la société traditionnelle, qui est de fait la matrice de la situation moderne, même si la seconde se distingue radicalement de la première, en particulier sous ce rapport du religieux/spirituel. Il faut donc comprendre comment fonctionne la société traditionnelle en la matière pour éclairer ensuite le fonctionnement de la société moderne, qui en provient par généalogie et opposition.

Selon ce modèle tripartite de la société traditionnelle, le politique, le religieux et le spirituel forment un continuum et sont inséparables, comme le sont le corps, l'âme et l'esprit dans un organisme humain vivant, selon la vision de l'homme des grandes traditions religieuses. En effet, le corps, la psyché et l'esprit d'une personne humaine vivante sont inséparables, et pourtant, il est possible et sans doute nécessaire de distinguer par la pensée ces trois instances, ces trois niveaux de réalité (le physique, matériel ; le psychique, « animique » et le spirituel, mystique). Le caractère heuristique d'une telle approche se vérifie notamment dans l'univers biblique, avec ses trois figures paradigmatiques et complémentaires du roi (politique), du prêtre (religieux) et du prophète (spirituel³²⁸). Trois figures pour lesquelles l'accent définitionnel et fonctionnel porte sur le pôle qui leur est associé par excellence, mais sans être pour autant séparé des deux autres pôles : ainsi, Moïse, qui les réunit tous trois en lui, mais se réserve le rôle prophétique en déléguant le pôle religieux au grand prêtre Aaron et le pôle politico-guerrier à Josué. Ainsi, le roi David, par essence personnage politique mais qui est aussi un personnage éminemment « religieux » (ne doit-il pas construire le Temple de Jérusalem, centre du culte divin propre aux prêtres ?) et tout autant « spirituel » (la tradition prête à celui qui a reçu l'onction sainte la composition des psaumes, et surtout une véritable intimité avec Dieu) ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

versions du « spirituel humain ». Sans doute, le meilleur cadre interprétatif pour rassembler cette diversité apparente est celui proposé par Raphaël Liogier, à travers ce qu'il appelle « l'individuo-globalisme »³³⁹. En y voyant une sorte de nouvelle « religion globale » postmoderne, en cours de constitution, à distance voire en opposition avec les religions historiques ; et ce, même si ces dernières sont également « travaillées » par les mêmes valeurs post-industrielles, qui « connectent » directement le plan individuel de l'intime et l'espace planétaire de la globalisation. Ainsi universalisé sous les espèces du mélange, du métissage, du bricolage tous azimuts de contenus doctrinaux et de pratiques de tous horizons (y compris thérapeutiques, économiques, etc.), le spirituel déconnecté des traditions historiques serait ainsi en train de rebasculer dans du quasi « religieux », par une sorte de boucle historique intrigante... qui reste à confirmer.

L'identité et l'universalité du spirituel, au cœur du devenir incertain de l'humanité ?

Une telle évolution « individuo-globale » du spirituel postmoderne mondialisé va-t-elle réussir à susciter les médiations pratiques et théoriques de qualité, ainsi que les institutions stables, et les parcours individuels et collectifs de haute tenue humaniste qui caractérisent le religieux au sens fort ? Ou bien va-t-elle déboucher sur une nouvelle idéologie totalisante, voire totalitaire, justement du fait de sa tendance à l'uniformisation, à l'auto-divinisation de l'homme et/ou à l'idolâtrie de réalités relatives et finies ? À savoir la maîtrise matérielle de la nature, du corps et/ou du psychisme, le culte de la performance et/ou du bien-être, la quête de puissance, de

jouissance et de dépassement des limites comme une fin en soi, plus ou moins obligatoire à l'échelle planétaire... Tout ce qui constitue, en un mot, les piliers du post-, du trans-humanisme. Au-delà de cette question structurelle et politique, dont la prégnance ne peut que s'affirmer dans les années qui viennent, une telle mutation ne revient-elle pas – sur le fond – à un changement de nature du spirituel tel que le comprennent les traditions historiques qui l'ont transmis jusqu'à nous ? Une altération qui peut confiner à son aliénation et sa contrefaçon, voire à sa dénaturation et sa disparition.

Au terme de ce rapide parcours, la question de l'universalité du spirituel s'avère ainsi inséparable de celle de son authenticité et de sa vérité. Questions elles-mêmes non sans rapport avec celles de l'authenticité, de la vérité et de la destinée de l'humanité.

325. Cf. Françoise CHAMPION, « La «nébuleuse mystique-ésotérique» : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », in Jean-Baptiste MARTIN, François LAPLANTINE (éd.), *Le Défi magique. Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, P.U.L., Lyon, 1994, p. 315-326.

326. Cf. *supra*, l'article de Xavier Gravend-Tirole.

327. Expression qui figure dans le premier considérant de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme (1948).

328. L'ermite – qui « fuit seul vers le Seul » (Plotin) et pour qui « Dieu seul suffit » (sainte Thérèse d'Avila) – peut également constituer une figure typique du spirituel ainsi conçu, compte tenu de son caractère a-social.

329. Cf. *De Monarchia*, III, 16, où Dante souligne que la fonction de l'Empereur – c'est-à-dire du pouvoir temporel – est de conduire les hommes à la « félicité temporelle » « dans la

tranquillité de la paix » en en les protégeant des troubles et désordres.

330. « Le terme de “religion” n’a cessé de se voir accorder des significations différentes, de même les termes qui lui sont associés. Mis au défi de sa pertinence dans un contexte “post” (postmoderne, postindustriel, postséculier et donc postreligieux), la religion s’est trouvée diluée dans une terminologie alternative “sagesse”, “éthique” et surtout “spiritualité” dont l’inattendu succès, qui le situe au rang de concept clef des théories de la postmodernité religieuse, amènent même certains à conjecturer une véritable révolution intellectuelle et religieuse, le “tournant spirituel”. Ou comment un changement terminologique, dans ce cas, engendre ou accompagne un changement paradigmatique : parce que le monde “post” n’est plus religieux comme il l’était auparavant (institutionnellement, idéologiquement, politiquement...), mais l’est quand même sous des formes différentes (individualisées, partiellement sécularisées, dé-théologisées, dé-dogmatisées...), il fallait bien trouver un substitut à la religion qui s’applique à des régimes de croyance ou d’adhésion qui participent de la religion sans en revêtir les atours les plus “traditionnels” (formes dogmatiques et institutionnalisées) : et dans ce sens, c’est le terme de *spiritualité* qui est censé le mieux incarner ce substitut empirique et conceptuel. » Lionel OBADIA, « Terminologie des sciences des religions et vocabulaire anthropologique (...) », *HMC : Histoire, Monde et Cultures religieuses* 26 (juin 2013), « Les mots de la religion », éd. Karthala, Paris, p. 41-57. Dans ce passage, L. Obadia se réfère en note à plusieurs sources anglo-saxonnes qui ne sont pas reprises ici.

331. Cf. par exemple *L’Enracinement* de Simone WEIL (Gallimard, Paris, 1949), qui détaille les « besoins de l’âme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

En quoi cette réflexion peut-elle éclairer le regard porté par les chrétiens sur les autres religions ?

Conclusion

III - Dialogue, altérité et Trinité : pour une théologie de la médiation, *par Anne-Sophie Vivier-Muresan*

Approfondissement trinitaire

Vers une anthropologie de la médiation

Le dialogue inter-religieux

Conclusion

DEUXIÈME PARTIE

L'altérité accueillie

Le dialogue comme rencontre et hospitalité

IV - La dimension théologique de l'hospitalité

Que signifie penser le dialogue à la lumière de l'hospitalité ?, *par Claudio Monge*

D'où part-on pour penser théologiquement le pluralisme religieux ?

La dimension théologique de l'humain

Le statut épistémologique d'une « théologie hospitalière des religions »

Pour une conception de la vérité comme

« relation »

Le rêve d'Assise : quelques éléments pour une lecture théologique

V - De l'hospitalité politique à l'hospitalité dialogique
Trajectoire philosophique, *par Rachid Boutayeb*

VI - Le dialogue est-il nécessairement réciproque ?
De l'interlocution au dialogue interpersonnel, *par Thierry-Marie Courau*

Des usages du mot dialogue(r)

Réciprocité de nature

En conclusion : de l'interlocution au dialogue inter-personnel

VII - Dialogue des personnes ou des idées ?

Réflexions sur l'approche de Raimon Panikkar à partir du dialogue islamo-chrétien, *par Markus Kneer*

Un développement théologique

Raimon Panikkar : Du dialogue dialectique au dialogue dialogique

La « personne » dans le dialogue inter-religieux

Le dialogue comme institution juste

TROISIÈME PARTIE

Regards sur les faits :

éclairages, questionnements,
remises en cause

VIII - Le « geste », langage des rencontres inter-religieuses, *par Roberta Collu-Moran*

Penser la pratique religieuse hors catégorie

Assise comme paradigme de toute rencontre

Il n'y a pas de dialogue sans gestes

IX - Du syncrétisme en religion : un enjeu indispensable pour penser la tension entre dialogue et conversion, *par Patrik Fridlund*

Le point de départ

La pratique religieuse – une réalité métissée

Syncrétisme

Conclusion

X - Dialogue inter-religieux ou inter-spirituel

D'un glissement et de ses ouvertures, *par Xavier Gravend-Tirole*

Résistances et glissements de l'inter-religieux vers ou contre l'inter-spirituel

Illustrations du spirituel

Enjeux et ouvertures

Conclusion

XI - Peut-on penser une spiritualité universelle ?, *par* *Éric Vinson*

Pour définir l'universel, l'exemple du langage...

L'universel « religieux/spirituel »

Distinguer et définir le « religieux » et le

« spirituel », ou l'union sans confusion

« Spirituel divin » et « spirituel humain »

Le « spirituel », clé du religieux au sens propre
et pierre de touche de l'idéologie

Du « spirituel » aux « spiritualités », quel
universel ?

L'identité et l'universalité du spirituel, au cœur
du devenir incertain de l'humanité ?

Conclusions

À quoi sert le dialogue sert-il ? Quels sont ses
objectifs ?

Les auteurs