

**Les enjeux du dialogue intrareligieux**  
*Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne  
à l'heure du pluralisme religieux*

FABRICE BLÉE  
Université de Montréal

Dans quelques milliers d'années, l'historien qui se penchera sur notre actualité ne sera pas intéressé par la guerre du Vietnam ou par les tensions entre communisme et capitalisme. Pour Arnold Toynbee, l'historien retiendra que, pour la première fois, le christianisme et le bouddhisme ont commencé à s'interpénétrer de façon conséquente<sup>1</sup>. De son côté, Alfred N. Whitehead croit que le christianisme et le bouddhisme, qui connaissent aujourd'hui un certain déclin, ne pourront se relever qu'en interagissant l'un avec l'autre<sup>2</sup>. La question du dialogue interreligieux est alors posée comme une donnée nouvelle et de très haute importance pour l'avenir de la religion chrétienne et, en particulier, pour celui de l'Église catholique. Suite à son ouverture à l'œcuménisme, fondée principalement sur le décret conciliaire *Unitatis Redintegratio*, l'Église s'est engagée intensivement à tisser des liens avec les autres religions, un effort qui, remarque Richard J. Neuhaus,

1. Ces propos sont cités par William Johnston dans *Christian Zen*, New York, Harper and Row, 1971, p. 1.

2. Voir Donald S. Lopez et Steven C. Rockefeller, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 30.

va bien au-delà du rapprochement remarquable avec le judaïsme<sup>3</sup>. Parmi les jalons de cette aventure interreligieuse, citons bien entendu la déclaration conciliaire *Nostra Aetate*, la création par Paul VI, en 1964, du Secrétariat pour le dialogue avec les non-chrétiens et la réunion d'Assise de 1986, organisée par Jean-Paul II.

Enfin, notons la création, en 1978, aux États-Unis, du North American Board for East-West Dialogue (NABEWD), une organisation bénédictine et cistercienne, désirée par le cardinal Pignedoli, et dont la tâche, entre autres, est de sensibiliser les moines aux valeurs spirituelles des religions orientales et de montrer l'urgence de s'ouvrir à un dialogue inter-monastique entre Orient et Occident. Si nous mentionnons l'existence de cette organisation, c'est justement parce que nous croyons que, de son expérience interreligieuse, se dégagent des éléments de solutions aux problèmes d'une spiritualité chrétienne contemporaine.

Nous constatons aujourd'hui un besoin pressant, surtout chez les plus jeunes, d'avoir une expérience spirituelle concrète. Cette soif est en grande partie la conséquence d'une sécularisation et d'un matérialisme démesuré. D'un autre côté, la modernité et le pluralisme religieux encouragent l'ébranlement des repères doctrinaux et sacramentels d'une Église qui a longtemps confondu universalité et exclusivisme. Cette remise en question n'est pas le lot du christianisme seul, mais de toutes les religions. Raimundo Panikkar exprime cette crise religieuse généralisée par «des symboles qui ne parlent plus, par des institutions qui ne convainquent plus et par des concepts inadéquats<sup>4</sup>». Que se passe-t-il alors quand la spiritualité se distancie d'une piété traditionnelle sans avoir déjà trouvé une façon d'exister conforme aux exigences nouvelles? Disons avec Ewert Cousins de Fordham University qu'il se crée un fossé qui démarque le passé de l'avenir par un temps de grandes transformations<sup>5</sup>. Nous vivons un *Kairos*, comparé par Bede Griffiths au temps critique de Jésus<sup>6</sup>.

3. Voir Richard Neuhaus, «The Religious Century News», *The Wall Street Journal*, 6 juillet 1995, p. A-8.

4. Raimundo PANIKKAR a tenu ces propos en 1981, au College of Saint Benedict, St. Joseph, Minnesota, à l'occasion d'une discussion sur «The Future of Religion» et sur «Mysticism, East and West». Pour plus de détails voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 4.

5. Voir Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 73.

6. Voir Bede GRIFITHS, *The New Creation in Christ*, Springfield (Illinois), Templegate, 1992, p. 81.

Il importe donc d'écouter les «signes des temps», à la suite de Jean XXIII, pour faire émerger de cette crise une spiritualité et une théologie chrétiennes renouvelées. D'où le côté à la fois excitant et dangereux du temps présent<sup>7</sup>. Excitant, parce que le théologien est appelé à participer à une redéfinition profonde du lien entre l'être humain et le divin, en fonction de données nouvelles; et dangereux, parce que l'absence des repères établis et la nécessité de changement peuvent donner libre cours à des maladresses et à des abus divers. Le dialogue interreligieux s'avère le moyen le plus approprié pour accomplir ce renouveau religieux, en tenant compte des défis du pluralisme et de la sécularisation. Le dialogue «n'est plus un luxe», écrit David Tracy de la Chicago Divinity School, «mais une nécessité théologique<sup>8</sup>». Quant à Paul O. Ingram de la Pacific Lutheran University, il l'envisage comme «une occasion de réforme par rapport à des croyances religieuses qui ne sont jamais vraies ou fausses, mais plus ou moins adéquates<sup>9</sup>». Par une étude de quelques expériences interreligieuses pilotes, dont celles du NABEWD, et de plusieurs écrits sur le sujet, il apparaît que le dialogue s'accompagne de deux conditions pour contribuer à la mise en place de jalons d'une spiritualité chrétienne future. Ces conditions sont (1) répondre à l'appel des religions orientales et (2) la nécessité d'une expérience intrareligieuse. Si la présence physique des religions asiatiques, n'est pas si grande au sein de nos sociétés occidentales chrétiennes, leurs principes philosophiques y sont par contre bien implantés. Par exemple, les notions de karma, yoga, chakra et nirvana sont connues du grand nombre et intègrent sans dissonance le vocabulaire courant. La croyance en la réincarnation connaît un succès incontestable en Occident, et la plupart des techniques de méditation orientales y sont largement accessibles. En outre, l'influence des grands principes métaphysiques et spirituels de l'hindouisme et du bouddhisme se retrouvent dans certains aspects de la psychologie transpersonnelle, ainsi que dans

7. Karl Rahner va dans le même sens en référence à la troisième période de l'Église qui concerne l'Église mondiale et dans laquelle nous entrons avec Vatican II: «Something new is emerging, something exciting and at times dangerous.» Voir Peter SCHINELLER, *A Handbook on Inculturation*, NY Mahwah, Paulist Press, 1990, p. 10.

8. David TRACY, *Dialogue with the Other. The Inter-religious Dialogue*, Lonvain, Peeters Press, 1990, p. 95.

9. Paul O. INGRAM, «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformations», dans Paul O. INGRAM et Frederick J. STRYBEG, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 83.

de nombreuses nouvelles religions de type gnostique. Par ailleurs, Griffiths fait état d'un double mouvement où, d'une part, des milliers d'Occidentaux vont chaque année en Inde pour chercher une expérience de méditation dans des ashrams hindous et bouddhistes et où, d'autre part, des maîtres orientaux viennent enseigner en Occident<sup>10</sup>. Pour Henri Le Saux, il est clair que l'expérience de l'Inde appelle le christianisme<sup>11</sup>. L'Église de demain va-t-elle alors se dire en terme de Vedanta et de Mahayana de la même manière qu'elle s'est dite en termes grecs il y a 2000 ans? C'est en tout cas ce que soutiennent William Johnston et plusieurs membres du NABEWD<sup>12</sup>. Il s'agit, selon Marcello Zago, ex-secrétaire général du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux (CPDI), de créer une nouvelle spiritualité pour notre temps qui sache intégrer des valeurs orientales tout en restant chrétienne<sup>13</sup>.

D'où l'autre condition pour y parvenir, celle d'un dialogue non plus strictement intellectuel, mais intrareligieux, c'est-à-dire un dialogue d'expérience qui consiste à accueillir en soi l'expérience religieuse et la vision du monde de l'autre. Or, dans un temps où, selon Armand Veilleux, co-fondateur du NABEWD, l'enjeu se situe dans une redéfinition totale du lien entre foi et expression religieuse<sup>14</sup>, le dialogue intrareligieux apparaît prometteur. Le Saux, Griffiths, Panikkar sont parmi les figures les plus célèbres qui incarnent ce nouveau dialogue. Pour Cousins, ces *spiritual mutants*<sup>15</sup> jouent aujourd'hui un rôle crucial dans le passage d'une Église tournée vers le passé à une Église orientée vers l'avenir, ouverte à la condition relationnelle de l'homme et de Dieu. C'est dans cet élan de réforme, engagé par l'expérience intrareligieuse, que s'ancre cette étude. À partir de l'expérience intrareli-

10. Propos tirés d'un enregistrement de la conférence de Bede Griffiths donnée en 1983, à Kansas City, lors d'un séminaire intitulé «Formation and Transformation through an Eastern Perspectives».

11. Voir Henri Le SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, p. 257.

12. Dans sa conférence «A New Mysticism», donnée à Manille en 1992, lors de la première Conférence d'Asie sur le christianisme contemplatif, William Johnston a déclaré: «Christianity is now facing Asia and finding tremendous treasures there. Just as when the early Church dialogued with the Greek world something new was born, the same is happening now in dialogue with Asia.» Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 46 (janv. 1993), p. 6

13. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 22 (fév. 1985), p. 3.

14. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 15 (oct. 1982), p. 10.

15. Voir Ewert Cousins, *op. cit.*, p. 73.

gieuse, nous nous proposons de dégager les balises pour une spiritualité chrétienne à la fois fidèle au message évangélique et réceptive aux attentes de la nouvelle génération de chrétiens, issus d'un milieu pluraliste. D'emblée un certain nombre de questions se posent: comment concilier l'engagement à sa religion et l'ouverture aux autres? Le dialogue intrareligieux ne conduit-il pas à trahir sa tradition et, par la même occasion, l'alliance avec le Divin? à oublier les rites et les croyances traditionnelles au profit de l'expérience spirituelle? N'est-il pas dangereux de faire l'expérience de techniques orientales? Ou encore ce dialogue n'est-il pas la porte ouverte au syncrétisme? Nous devrons tenir compte de toutes ces problématiques pour répondre à l'objectif que nous nous sommes fixé dans le cadre de ce travail. Tout d'abord, nous situerons le dialogue intrareligieux et son importance par rapport au dialogue interreligieux pour, ensuite, monter en quoi l'expérience intrareligieuse exprime l'essentiel de l'expérience chrétienne. Enfin, cela nous permettra de mettre en relief deux aspects de cette expérience dont il est important de tenir compte dans une spiritualité et une théologie chrétiennes à venir.

## 1. Le dialogue intrareligieux ou le cœur du dialogue interreligieux

### *De l'expérience comme point de départ*

S'il est important de distinguer dialogue interreligieux et intrareligieux, ce n'est pas pour affirmer l'existence de deux dialogues séparés et montrer la supériorité de l'un sur l'autre. Il s'agit plutôt de mettre en évidence deux aspects d'un même dialogue qui, au lieu de s'exclure mutuellement, sont interdépendants et complémentaires. La distinction entre *inter* et *intra* réside dans le degré d'engagement des participants. Dans le dialogue interreligieux, nous nous engageons physiquement et intellectuellement à rencontrer une personne d'une religion autre que la nôtre et à étudier ses doctrines pour les comparer aux nôtres. Alors que, dans le dialogue intrareligieux, l'engagement, cette fois-ci total, concerne ce qu'il y a de plus intime en soi. C'est faire du dialogue une préoccupation existentielle<sup>16</sup>, et ce, en accueillant à l'intérieur de soi «deux visions du monde, deux façons de penser, de sentir et d'être<sup>17</sup>».

16. Voir Raimundo PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 8.

17. Voir Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, p. 305.

D'où une remise en question des fondements doctrinaux et spirituels sur lesquels repose notre identité chrétienne. Pour Kenneth P. Kramer de la San Jose State University, il importe de distinguer entre *inter* et *intra* afin de réintégrer la voie d'un dialogue authentique, en sortant de l'oubli l'expérience intrareligieuse<sup>18</sup>. Sans cette expérience, le dialogue interreligieux devient « dialogue de sourds ». Sans elle, le dialogue se résume à une simple méthodologie, une forme subtile de conversion, où nous affirmons notre supériorité sur notre partenaire, à qui nous ne reconnaissons pas le droit à l'auto-compréhension. Nous nous associons à Michael Barnes de l'Université de Londres pour affirmer que le dialogue « n'est pas une discussion entre deux objets, mais la rencontre de deux sujets<sup>19</sup> ». Il s'agit d'apprendre qui est l'autre pour découvrir qui je suis. Sans prétendre détenir la vérité, nous nous révélons comme chercheur, prêt à accueillir la lumière et la critique provenant d'horizons étrangers. Dans le cas contraire, le dialogue devient un moyen d'imposer notre façon d'être *tolérant* à notre partenaire, en l'insérant, malgré lui, dans un modèle théologique préétabli, comme l'inclusivisme, reconnu insuffisant et abstrait par plusieurs dont Panikkar<sup>20</sup>, Pierre de Béhune<sup>21</sup>, secrétaire général du Dialogue Inter-Monastique (DIM)<sup>22</sup> et Gérard Siegwalt de l'Université de Strasbourg<sup>23</sup>. Le vrai dialogue interreligieux se situe dans le domaine de l'expérience spirituelle et non dans celui de la spéculation. Il se fonde non pas sur un cadre théorique où son évolution et ses résultats seraient prévisibles, mais sur une expérience spirituelle, née d'une double appartenance religieuse, entraînant le participant dans un processus de transformation dont il ne connaît pas l'issue.

18. Voir Kenneth P. KRAMER, « A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimensions » dans *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), p. 127-132.

19. Michael BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 125.

20. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 24.

21. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 21.

22. Le DIM et le NABEWD ont été créés pratiquement en même temps et forment deux groupes de travail d'une seule et même organisation, l'AIM. Le premier groupe est actif en Europe, alors que le deuxième l'est aux États-Unis.

23. Gérard SIEGWALT, « Le christianisme et le discours inter-religieux: vérité et tolérance », *Lumière et Vie*, 1995, p. 52.

#### À un processus de transformation

S'engager dans le dialogue intrareligieux, c'est accepter d'être transformé globalement et radicalement. Il ne s'agit pas ici de se convertir à une autre religion, mais de s'exposer à la vérité de cette autre religion. C'est entrer en dialogue, en tant que chrétien, avec un point de vue établi sur les autres croyants et sur ce que signifie être chrétien. Puis c'est en ressortir, toujours en tant que chrétien, avec notre point de vue de départ reconditionné. Ce processus de transformation, vu comme une aventure périlleuse par Panikkar<sup>24</sup> ou comme une Odyssée par Ingram<sup>25</sup>, se résume en deux temps: franchir le fossé (*passing over*) et revenir sur la rive d'origine (*coming back* ou *returning*)<sup>26</sup>. Ce processus est parfois si profond et intense, remarque David Chappell de l'Université d'Hawaii, qu'il constitue en lui-même une pratique spirituelle et théologique<sup>27</sup>. Parmi les spécialistes qui ont tenté de dire les étapes de l'expérience intrareligieuse, je retiens tout particulièrement la description en quatre temps de Barnes<sup>28</sup>. Selon lui, la première tâche du dialogue est d'accepter sans résistance ce qui nous est étranger. Puis, par un exercice d'imagination et de suspension de jugement, nous apprêtons de la cohérence des croyances de l'autre. Alors, graduellement, nous comprenons que ces croyances et ces pratiques n'ont de sens que dans la foi. Enfin, cela conduit, à travers une argumentation systématique, à un dialogue externe ou interreligieux, où l'autre n'est plus un étranger mais une personne comme moi, un je qui est aussi un toi. Ce

24. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 64.

25. Voir Paul O. INGRAM, *op. cit.*, p. 83.

26. Ce processus consiste en deux étapes principales exprimées par deux expressions anglaises qui varient légèrement selon les auteurs. Il s'agit de *Passing over* ou *Crossing over* et de *Coming back* ou *Return*. Parmi les spécialistes qui se sont penchés sur ce processus, nous retrouvons, entre autres, John S. DUNNE, *The Way of All the Earth: Experiments in Truth and Religion*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1978, p. ix; F. WHALING, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986, p. 130-131; Paul O. INGRAM, « Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation », dans Paul O. INGRAM et Frederick J. STRENG, *Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 83; John B. COBB, *Buddhism-Christianism: Au-delà du dialogue?* Genève, 1988, Labor et Fides, p. 101-144; Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, Element, 1992, p. 105; David CHAPPELL, « New Horizons for Buddhist-Christian Encounter », *The Council of Societies for the Study of Religion, Bulletin*, vol. 22, n° 3 (sept. 1993), p. 66.

27. David CHAPPELL, *op. cit.*, p. 66.

28. Michael BARNES, *op. cit.*, p. 128.

processus d'*aller-retour* est aussi l'occasion, selon John Cobb, de «restructurer notre héritage à la lumière de ce que nous aurons appris<sup>29</sup>». Il s'agit d'une restructuration fondée sur une révision du lien entre foi et croyance. Sans entacher les croyances d'un relativisme dégradant, il s'agit de leur prêter un caractère relatif. C'est dans les limites des croyances, ensemble de concepts culturels et religieux, que la foi lente de se dire. D'ailleurs elle n'a pas d'autre choix que de se dire ainsi. Liée au salut, la foi ne peut s'enfermer dans des formules universelles. Pour Panikkar, confondre foi et croyance, c'est être en proie à l'exclusivisme<sup>30</sup>. Mais la foi est vie et la vie est changement, d'où la nécessité, pour les théologiens, de dire la foi en des termes toujours nouveaux et plus justes. Cela est d'autant plus significatif quand la foi incite à relier entre elles les différentes religions.

#### À travers une purification et un enrichissement

L'enrichissement issu de l'expérience intrareligieuse est proportionnel à la gravité des épreuves rencontrées. Toutes les Odyssées réservent des difficultés parfois si grandes qu'elles peuvent être destructrices. Les expressions anglaises *Passing over* et *Coming back* ne suggèrent-elles pas cet abîme, ce fossé qui est à la fois force d'attraction et source de tensions? Le dialogue intrareligieux pousse non seulement à entrer dans l'expérience de l'autre, mais aussi, ce faisant, à passer au-dessus de cet espace vide où aucune croyance ne semble préserver sa cohérence, où aucun concept ne semble trouver de support. De plus, franchir le fossé exige un engagement total de notre part. Impossible alors d'être sur les deux rives à la fois. Le premier obstacle de cette aventure: la peur de perdre son identité, de trahir ce qui nous a toujours été familier, ou encore de faire quelque chose de mal et, pire, d'irréversible. D'où la mise en garde de Panikkar: «Quiconque pense qu'il trahirait sa foi ne pourrait, ni ne devrait, s'embarquer dans cette aventure<sup>31</sup>.» Mais si la foi incite à relier les religions entre elles, c'est aussi elle qui nous donne la force de le faire. Nous nous accordons avec Dennis Gira de l'Institut Catholique de Paris pour dire que «plus le chrétien va loin dans le dialogue, plus il a besoin de foi forte, humble et intelligente, car elle

seule lui permettra de maintenir un véritable équilibre spirituel<sup>32</sup>. Le dialogue intrareligieux représente donc un défi de taille. Selon Panikkar, «la fécondation de deux traditions est possible en sacrifiant sa vie dans l'essai de soutenir les tensions existantes sans devenir schizophrène et de maintenir les polarités sans céder à une paranoïa personnelle et culturelle<sup>33</sup>». Dans le tiraillement entre deux expériences et deux symbolismes religieux, il n'y a nulle part où se reposer. Constantement poussés à nous remettre en question et à nous redéfinir comme chrétiens, nous entrons dans une solitude et un silence toujours plus profonds qui peuvent être purifiants ou destructeurs<sup>34</sup>. Mais, souligne Paul Tillich, ce dialogue silencieux est nécessaire à l'authenticité de tout dialogue<sup>35</sup>. De lui dépend la purification et l'enrichissement de la foi.

#### 2. L'expérience intrareligieuse ou l'expression du fondement de l'expérience chrétienne

##### *Au-delà du syncrétisme*

Cette présentation du dialogue intrareligieux pose d'emblée la question du syncrétisme. Ce dialogue ne conduit-il pas à surmonter les oppositions et les contradictions entre les fois des diverses religions? Tout d'abord, disons que se croire autosuffisant implique indirectement une condamnation des autres, avec l'espoir d'imposer son point de vue sur le monde entier, un espoir par ailleurs illusoire. Qu'une seule religion règne est impensable au même titre qu'une religion syncrétiste, à laquelle se convertirait toute l'humanité. «À la lumière des enseignements de l'histoire, écrit Toynebe, je ne m'attends pas à voir l'humanité se convertir à une religion syncrétiste, construite artificiellement à l'aide d'éléments empruntés aux religions existantes<sup>36</sup>.» Le dialogue intrareligieux ne se fonde pas sur l'exclusivisme ni sur le relativisme, mais sur la nature relationnelle de l'être humain qui le pousse à découvrir en lui la réalité entière. C'est pourquoi, nous allons jusqu'à dire que ce dialogue est en quelque sorte une parade au syncrétisme, car

32. Dennis GIRA, *Les religions*, Paris, Centurion, 1991, p. 113.

33. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 8 (mai 1980), p. 2.

34. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

35. Paul TILICH, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 57.

36. Arnold TOYNEBE, *Le christianisme et les autres religions du monde*, Paris, Éditions Universitaires, 1956, p. 121.

29. John B. COBB, *op. cit.*, p. 167.

30. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 70-71.

31. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 65.

c'est dans l'apprentissage réel de l'autre que les limites et l'identité de chacun se dévoilent. Cela ne veut pas dire pour autant que le syncrétisme n'est pas un risque rattaché au dialogue. Alors, pour éviter tout risque d'amalgame stérile, ne suffirait-il pas de mettre à l'écart sa foi et ses convictions profondes? Agir ainsi est contraire à la démarche intrareligieuse. Il faut au contraire ne rien cacher de ce que nous sommes, si nous souhaitons dépasser la discussion doctrinale. Mais être fidèle à notre foi et à nos convictions n'est pas incompatible avec l'ouverture, l'autocritique et le changement. D'où le dilemme de l'Église contemporaine, exprimé par Cobb: «Faire connaître la signification universelle du Christ sans plus se croire obligés, comme nous le faisons dans le passé, de contredire les vérités trouvées dans les autres traditions<sup>37</sup>». Pour Barnes, la solution réside dans un dialogue authentique qui, seul, peut réconcilier l'engagement missionnaire chrétien avec la réalité contemporaine<sup>38</sup>. Si, dans le passé, note Chappell, franchir le fossé (*passing over*) impliquait une trahison ou une conversion, aujourd'hui elle précède un retour (*coming back*)<sup>39</sup>. Loin d'être syncrétiste, l'expérience intrareligieuse est l'occasion pour le chrétien de s'améliorer en tant que tel.

#### *Vers l'imitation du Christ*

Si l'expérience intrareligieuse n'est pas un syncrétisme, en quoi est-elle fidèle à l'expérience chrétienne? Avant de parler et de juger, il importe d'écouter la voix et surtout le cœur de l'autre. C'est pourquoi, «dans notre souci de sincérité et de loyauté», écrit Le Saux, «nous avons été parfois jusqu'aux extrêmes limites possibles d'interprétation chrétienne de l'expérience de l'Inde, c'est précisément parce que nous avons voulu écouter son "cœur"». Et il ajoute: «Les confrontations purement conceptuelles sont souvent trompeuses. C'est par le cœur que se reconnaissent les expériences profondes<sup>40</sup>». Pour le chrétien engagé dans le dialogue intrareligieux, la bonne nouvelle n'est pas tant une formule ou un credo, qu'une promesse de renouer avec Dieu, par le fait de se rendre, en toute confiance, là où nous poussent la foi et l'amour.

37. John B. Cobb, *op. cit.*, p. 169.

38. Michael Barnes, *op. cit.*, p. 112.

39. David Chappell, *op. cit.*, p. 66.

40. Henri Le Saux, *op. cit.*, p. 257.

En toute confiance, car nous nous retrouvons souvent là où nous n'avons pas forcément envie d'être, soit en marge des repères communs garantis d'une certaine orthodoxie, soit appelés à surmonter des tensions parfois très grandes. Mais «la seule évidence pour le chrétien de la réalité de son expérience de foi», écrit Le Saux, «c'est l'expérience de Jésus<sup>41</sup>». Le dialogue intrareligieux nous ramène à l'essentiel du message évangélique dans une obéissance et une imitation de Jésus. Panikkar ne va-t-il pas dans ce sens quand il déclare que la rencontre authentique s'effectue dans la foi, l'espérance et l'amour<sup>42</sup>? Quant à Béthune, il voit dans cette rencontre la récapitulation de la vie spirituelle<sup>43</sup>.

#### *Pour une expérience de l'amour et de la kénose*

À l'instar de la vie et du message de Jésus, le dialogue intrareligieux invite au dépassement de soi dans l'amour et dans le dévouement. Le Saux note que «le seul principe du dialogue c'est la vérité et la seule façon d'y arriver c'est l'amour<sup>44</sup>». Fidèle à l'Évangile, le dialogue authentique n'encourage pas à se couper des autres dans la détense égoïste de ses «avoirs» mais, au contraire, à apprendre à «être», ouvert à toute communication et à toute transformation. Le dialogue intrareligieux n'est pas la voie de l'exclusion, mais celle de l'unité. Nous y participons, explique Panikkar, «non seulement en regardant en haut, vers la réalité transcendante, ou en arrière, vers la tradition originelle, mais aussi horizontalement, vers les autres humains qui, eux aussi, ont pu trouver des voies conduisant à la réalisation de la destinée humaine<sup>45</sup>». Le dialogue devient un acte religieux en soi, par lequel l'être humain est à la recherche de son salut «dans une prière ouverte à toutes les directions<sup>46</sup>». De plus, cet acte religieux s'accorde avec l'Église qui, déclare Pietro Rossano, ex-secrétaire général du CPDI, «est un instrument de réconciliation et d'unité<sup>47</sup>». Thomas Merton ne va-t-il pas dans le même sens quand il encourage la création d'un

41. Henri Le Saux, *op. cit.*, p. 265.

42. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 60.

43. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 23.

44. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 13 (fév. 1982), p. 5.

45. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

46. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 8.

47. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 2.

langage de prière qui doit émerger de ce qui transcende nos traditions et de l'immanence de l'amour<sup>48</sup>? Le dialogue intrareligieux est essentiel dans la création d'un tel langage pour au moins deux raisons: premièrement parce qu'il traduit une hospitalité inconditionnelle, déflant les limites du cœur. Pour Panikkar, il récapitule le commandement de Jésus, «aime ton prochain comme toi-même», par la découverte de l'autre en nous-mêmes<sup>49</sup>. Et, deuxièmement, parce qu'il traduit, selon Rossano, un engagement envers les Béatitudes<sup>50</sup>, un engagement qui peut conduire dans la «nuit de la foi», selon l'expression de Béhune<sup>51</sup>, ou dans le «vide», selon celle de Johnston<sup>52</sup>. Il s'agit là d'une expérience de la kénose, qui commence toujours avec un appel du Dieu d'amour, et qui se poursuit dans un abandon ou encore un éclatement de nos limites conceptuelles et émotionnelles vers une mort et une résurrection.

### 3. Quelques repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux

#### *D'une expérience au-delà des concepts*

Si le dialogue intrareligieux est loin d'être la vocation de tous les chrétiens, il peut néanmoins contribuer à tracer l'esquisse d'une spiritualité chrétienne à venir qui relève le défi du pluralisme et celui d'une sur-rationalisation. Trop souvent, dans les réunions de prière, l'approche de Dieu se réduit à une analyse conceptuelle de nos émotions et à une compréhension intellectuelle de l'être humain et de sa relation au Divin. Très peu de place est faite au silence, au repos de l'esprit et du corps dans une écoute attentive de la réalité présente. Or, pour Griffiths et Thomas Keating, ex-président du NABEWD, il est urgent pour les chrétiens de renouer avec une expérience contemplative, une expérience — et Karl Rahner va aussi dans ce sens<sup>53</sup> — indépendante de formulations conceptuelles. Il s'agit là non d'une conversation, mais d'une communion où Dieu nous parle sans intermédiaire. Cette expérience contemplative, au-delà du jeu des pensées, à laquelle nous ren-

voient les religions orientales<sup>54</sup>, est l'occasion d'une spiritualité authentique qui peut se résumer à une expérience consciente de la vie. La vie devient spirituelle dans une écoute de ce que nous sommes et de notre environnement. Mais soyons attentifs à ne pas céder à l'extrême inverse d'une sur-rationalisation et faire de l'expérience l'unique source de vérité. «Nous pouvons avoir un million d'expériences, souligne Kevin Cronin, mais il est impossible de grandir si nous ne réfléchissons pas dessus<sup>55</sup>.» Sans être la négation de la raison, l'expérience contemplative, au-delà des concepts, constitue le fondement de la croissance spirituelle. Pour Keating, la seule façon d'accueillir pleinement Dieu réside dans l'abandon du désir de sentir ou de penser Dieu<sup>56</sup>. Seul ce *Let go, let God*, selon l'expression de Cronin<sup>57</sup>, peut soulager beaucoup de personnes, dont un grand nombre de jeunes, du poids de certains concepts chrétiens, souvent chargés émotionnellement de frustration, voire de haine. Lui seul peut détacher les tendances au fondamentalisme par le biais d'un rapport sain entre foi et croyance. Lui seul, enfin, peut nous préserver de l'idolâtrie que nous considérons comme une façon de projeter nos peurs et nos angoisses dans un ultime fait à notre image.

#### *Au corps comme lieu d'enracinement spirituel*

S'il est urgent de renouer avec une expérience contemplative, il est aussi urgent de réapprendre à connaître son corps comme lieu privilégié d'enracinement spirituel. Là encore l'expérience intrareligieuse peut apporter beaucoup, et ce, pour deux raisons: premièrement, elle encourage l'intégration, dans sa vie de foi, de techniques de prière et de méditation, souvent orientales, qui permettent une prise de conscience

54. De façon générale, dans les religions orientales, l'ignorance est synonyme de dualité, dont la source est en partie l'identification de l'individu à ses pensées. C'est pourquoi ces religions, dites mystiques, mettent souvent l'accent sur des exercices, méditations ou yogas, qui aident à saisir l'instant présent, déflant toute conceptualisation. Sortie du jeu des pensées, la non-dualité orientale se rapproche de la contemplation et de la prière apophatique issues de la tradition chrétienne.

55. Kevin M. Cronin, *Kemosis, Emptying and the Path of Christian Service*, Rockport (Mass.), Element, 1992, p. 15.

56. Ces propos sont tirés de l'enregistrement de la conférence «The Divine Therapy», donnée par Thomas Keating en 1991, dans le cadre des programmes de la Contemplative Outreach Ltd.

57. Voir Kevin M. Cronin, *op. cit.*, p. 25.

48. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 32.

49. Voir Raimundo PANIKKAR, *op. cit.*, p. 12.

50. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 11 (mai 1981), p. 2.

51. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 52 (janv. 1995), p. 19.

52. Voir *North American Board for East-West Dialogue*, 5 (mai 1979), p. 19.

53. Voir Maurice WILIS, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue*, Londres, SCM Press, 1992, p. 47.

accrue du corps et des émotions et d'en faire ainsi les supports de l'élan spirituel. La question alors se pose: ces techniques ne sont-elles pas dangereuses? Disons simplement avec de Béthune que «la connaissance expérimentelle des méthodes contemplatives orientales est essentielle, mais il est aussi nécessaire, particulièrement pour ceux qui les enseignent, de connaître leur arrière-fond historique, philosophique, psychologique et religieux<sup>58</sup>». Deuxièmement, le dialogue intraréligieux incite à la redécouverte du corps, par la tension intellectuelle qu'il suscite, tel un *koan* japonais. En effet, nous croyons qu'il est intellectuellement impossible de faire cohabiter en soi, en même temps, deux visions du monde, deux symbolismes religieux. Se référer en même temps à Jésus et aux déités bouddhistes brise la cohérence des deux univers religieux respectifs et peut conduire à des confusions intellectuelles voire psychologiques profondes dans le cas où ces visions du monde sont rattachées à une pratique religieuse. Dans ce cas, l'éclatement conceptuel, s'il est accepté, renvoie à la réalité présente et tangible du corps. Le dépassement de soi exige de s'approprier pleinement son corps, de le ressentir, de s'unir à lui. Cela va à l'encontre du principe selon lequel l'élévation spirituelle exige de se couper de toute sensibilité corporelle. Pour encore trop de chrétiens, le corps, entaché d'une concupiscence certaine, rime avec péché et punition. Or, selon Keating, la notion de punition liée au cheminement spirituel est diabolique<sup>59</sup>. Si la spiritualité chrétienne a longtemps entretenu une opposition entre le corps et l'esprit, il importe aujourd'hui de «redécouvrir la signification spirituelle de la dimension matérielle<sup>60</sup>». La respiration<sup>61</sup> et la sexualité<sup>62</sup>, par exemple, sont des dimensions de l'être humain qu'il nous faut intégrer à une spiritualité saine.

#### *Vers un symbolisme et une pratique religieuse renouvelés*

Le dialogue intraréligieux, sous l'impulsion de Le Saux, de Griffiths, de Merton, ou encore de John Main, permet d'avoir accès à une spiritualité profonde dans la redécouverte d'une expérience apophasique et du corps, comme réalité spirituelle. En ce sens, le dialogue contribue à

58. Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, 49 (janv. 1994), p. 17.

59. Thomas KEATING, «The Divine Therapy» (1991).

60. Ewert COUSINS, *op. cit.*, p. 11.

61. Voir Bede GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 44.

62. Voir Bede GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 41.

apporter des éléments de réponse au besoin croissant, notamment chez les jeunes, de s'engager dans une expérience intérieure. Le NABEWID remarque à ce propos que là où les jeunes chrétiens trouvent la possibilité d'une expérience intérieure au sein de leur propre tradition, l'intérêt pour les spiritualités orientales diminue. Le dialogue contribue aussi à relever le défi du pluralisme religieux par un enrichissement mutuel entre les religions. Mais cette approfondissement de l'expérience chrétienne et cet enrichissement mutuel ne vont pas sans un changement du symbolisme et des pratiques chrétiennes, des changements qui peuvent être si profonds et imprévisibles qu'il est impossible de dire à quoi ressemblera l'Église de demain. Ceci dit, nous pouvons d'ores et déjà attirer notre attention sur les premiers signes d'une transformation au sein de l'Église catholique que représentent, par exemple, la tradition des chrétiens-sannyasi en Inde qui repose sur des figures comme Le Saux et Griffiths, l'utilisation du mantra dans la méditation de Main<sup>63</sup>, l'emprunt fréquent de positions corporelles orientales, comme la fameuse position du lotus, dans la *centering prayer*, élaborée par Basil Pennington et enseignée par Keating. Notons enfin, l'utilisation du mandala par Bruno Barnhart, dans une démarche d'intériorisation à partir de l'évangile de Jean<sup>64</sup>. Sommes-nous en face de pratiques extravagantes sans avenir ou en face des balbutiements d'une Église naissante qui se dira en référence, non plus au bassin méditerranéen, mais à l'Extrême-Orient? Même s'il est trop tôt pour nous prononcer, nous pouvons dire avec plus de certitude que ce renouveau contemplatif est l'occasion, non seulement de replonger au cœur de la tradition chrétienne et de la condition humaine, mais aussi de redonner vie à l'expérience et au symbolisme chrétiens.

63. Pour Bede Griffiths, le cœur de la méditation de John Main est l'utilisation du mantra. Mantra est un mot sanskrit et se réfère à une longue tradition indienne de prière et de méditation. Dans *The New Creation in Christ*, GRIFFITHS écrit: «The art of the mantra consists in the repetition of a sacred word or a verse from the Bible, which has the effect of "centering" the person, unifying all the faculties and focusing them on the indwelling presence of God. The same discovery was made in Spencer Abbey under the influence of the Maharishi's Transcendental Meditation and led to the concept of "centering prayer"» (p. 39).

64. Dans son livre *The Good Wine*, New York, Paulist Press, 1993, Bruno BARNHART utilise les richesses du mandala pour envisager l'évangile de Jean dans une perspective mystique et initiatique, et aussi pour proposer aux croyants une façon de relayer leur destinée à la source de vie.



\*  
\*  
\*

Pour John Dunne de l'Université Notre Dame, «le saint homme aujourd'hui n'est pas un Gautama, un Jésus, un Muhammad, un fondateur de religion mais une figure comme Gandhi, c'est-à-dire un homme qui part d'une compréhension sympathique de sa religion pour aller vers les autres religions et qui revient avec une nouvelle vision de sa propre religion<sup>65</sup>». L'expérience intrareligieuse est, selon lui, l'aventure de notre temps. Barnes va dans le même sens quand il affirme que l'expérience nouvelle consiste en l'acceptation de l'autre tel qu'il est, et en un dialogue comme une fin en soi<sup>66</sup>. À l'ère du pluralisme religieux, le dialogue «appartient alors à la vocation propre des chrétiens» et doit «être intégré à leur vie spirituelle<sup>67</sup>». Mais si les chrétiens choisissent la voie du dialogue, au point d'en faire une préoccupation existentielle, il est clair qu'ils s'engagent dans une transformation profonde de la spiritualité et de la théologie chrétiennes. Ne sommes-nous pas aujourd'hui appelés à faire un choix, duquel dépend l'avenir de l'Église: soit faire fi du pluralisme en nous orientant vers un fondamentalisme ou un relativisme, soit intégrer le pluralisme dans notre spiritualité et dans notre théologie? Pour Cobb, le christianisme a besoin de se soumettre continuellement à une transformation créatrice, non seulement en assimilant les aspects nouveaux de la culture occidentale, mais aussi en s'ouvrant plus radicalement à une transformation par un dialogue avec les autres religions<sup>68</sup>. Mais comment concilier engagement par rapport à sa propre foi et ouverture aux autres croyances? Au terme de cette étude, il apparaît que la solution réside en une spiritualité fondée, non plus sur la raison, mais sur une expérience de l'amour et de la kénose. Il s'agit, à travers une expérience contemplative, de dépasser nos limites conceptuelles et ainsi, dans une distinction bénéfique entre foi et croyance, purifier et enrichir nos concepts chrétiens, à commencer par celui de Dieu. D'où l'importance, par exemple, d'un dialogue chrétien-bouddhiste qui, pour Tracy, incite à nous pencher sur des aspects de la tradition chrétienne, plus ou moins délaissés, comme la

prière apophtatique et la christologie kénotique<sup>69</sup>. L'expérience contemplative n'est donc plus réservée aux seuls moines. Selon Keating, il est urgent de la réintégrer dans la vie spirituelle et de la faire connaître au grand nombre, car, pour lui, seule cette expérience conduit à la sainteté<sup>70</sup>. Mais cela ne signifie pas qu'il faille se retirer dans un lieu désertique à l'abri des maux de la société. Au contraire, dans une Église de plus en plus laïque, le défi consiste à réapprendre la valeur symbolique des gestes les plus banals de la vie quotidienne. D'où la nécessité d'une redécouverte du caractère sacré du corps et de toute la dimension matérielle. Cela ne rejoint-il la pensée de Richard Neuhaus, selon laquelle, «le fait, nouveau et de taille, à la veille du troisième millénaire est la désécularisation de l'histoire du monde<sup>71</sup>»? Enfin, et ainsi s'achève cet exposé, dans l'espoir de relever les défis du temps présent, il s'agit de s'orienter vers une spiritualité qui, comme le souhaite Panikkar, «cherche à assimiler le transcendant dans notre immance<sup>72</sup>».

65. John S. DUNNE, *op. cit.*, p. iv.

66. Voir Michael BARNES, *op. cit.*, p. 115.

67. Voir Denis GIRA, *op. cit.*, p. 96.

68. Voir Paul O. INGRAM, *op. cit.*, p. 85.

69. Voir David TRACY, *op. cit.*, p. 99.

70. THOMAS KEATING, «The Divine Therapy» (1991).

71. RICHARD NEUHAUS, *art. cit.*

72. Voir RAIMUNDO PANIKKAR, *op. cit.*, p. 10.