



*Collège des Bernardins, département société-liberté-paix
Séminaire de dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux
Cycle 2012-2013 : un « dialogue » islamo-chrétien ?
Séance du 1 octobre 2012 : « Le dialogue interreligieux à l'épreuve
de la modernité ».*

Le dialogue interreligieux à l'épreuve de la modernité

Trois interventions clefs ont structuré la séance : dans un premier temps, essentiellement sociologique, Raphaël Liogier professeur à Sciences-po Aix-en-Provence, Directeur de l'Observatoire du religieux / CHERPA, a permis d'approfondir **la notion de modernité appliquée au religieux**. Dans un deuxième temps, J.M. Aveline, directeur de l'Institut catholique de la Méditerranée et consultant auprès du Vatican sur le dialogue interreligieux, a centré son propos sur **l'impact de la modernité sur la religion chrétienne**, en situant sa réflexion sur son action quotidienne : la mise en œuvre de l'engagement de l'Eglise dans le dialogue interreligieux. Enfin, Mouchir Aoun, professeur à la faculté des lettres et sciences humaines de l'université libanaise Fanar II, s'est efforcé d'appréhender **l'effet de la modernité sur les religions de manière générale, et sur l'interreligieux de manière spécifique**.

Raphaël Liogier, a introduit le sujet à travers deux définitions : le religieux est la dimension mythique de l'existence, ie. la structure narrative de l'existence qui répond au désir d'être ; la modernité est l'espace de coexistence mythique des désirs d'être. A travers ces deux définitions, nous constatons que l'une des difficultés de la modernité religieuse est de permettre la coexistence et le croisement au sein d'un même espace de structures narratives diversifiées et parfois apparemment peu compatibles.

La diversification des structures narratives, caractéristique de la modernité signifie-t-il qu'il n'existe plus de sol stable sur lequel développer nos mythes ?

C'est en convoquant le modèle individu-global - scène mythique stabilisée de la modernité – que Raphaël Liogier a répondu négativement à cette question : **il existe une multiplicité de postures et d'esthétiques croyantes**, mais ces dernières se développent sur le **même socle mythique, celui de l'individu-globalisme** fruit d'une oscillation permanente propre à chaque individu entre la quête de Soi et l'ouverture au Tout. A ce titre, le développement des Nouveaux mouvements religieux est significatif ; il permet d'observer, de façon quasi caricaturale, l'unicité de ce socle mythique. Aussi, le nomadisme religieux ne consisterait pas en un changement de croyance, mais au passage d'une esthétique à l'autre sur une scène mythique stabilisée.

A la suite de cet exposé, J. Baubérot, président d'honneur de l'École pratique des hautes études, fondateur du Groupe sociétés, religions et laïcités a souligné que le mouvement de désinstitutionnalisation qui a touché les identités religieuses ne doit pas nous inciter à conclure à la multiplication de ces mêmes identités. L'analyse des NMR (Nouveaux mouvements religieux) développée par R. Liogier permet de jeter un regard différent sur les églises institutionnelles et sur la prétendue multiplication, « la marge » (les NMR), devenant ainsi le noyau dur de son analyse. Enfin, Jean Baubérot a questionné la terminologie de R. Liogier, s'interrogeant sur la nécessité de privilégier la notion de « structure de croyance » (religieuse ou non) sur celle de « religieux » et celle de « structure symbolique » sur celle de « mythe ».

J-F. Mattéi, professeur émérite de l'université de Nice et à Sciences-po Aix-en-Provence est revenu sur la notion de modernité. Baudelaire dans son appréhension de la modernité privilégie le rapport à l'esthétique, mais la modernité est également l'invention de la démocratie moderne, l'économie capitaliste, l'invention du social, de la technique capable de transformer la nature Le religieux, n'a jamais été au premier plan d'une réflexion sur la modernité. Comment concilier l'individualité subjective et le global ? Comment le singulier est-il pris dans le global, dans une volonté de totalitarisation ? Est-ce le religieux qui caractérise la modernité liquide ? Quelle est l'origine de la liquidité des croyances développée par R. Liogier à travers son concept de religion globale ? Cette liquéfaction est-elle infinie ou ne répond-elle qu'au principe de mouvement ? « Le mouvement pour le mouvement » caractérise la démocratie moderne affirme H. Arendt dans Le système totalitaire, les sociétés modernes suivent le mouvement pour le mouvement, tout y est mobilisé au profit de la **mobilité**, ce de façon infinie. Ce mouvement ronge toute permanence, y compris les structures telles que la famille (affirmation relative au récent débat sur le mariage homosexuel). Nous sommes dans l'absence de *peras*, de **limite** ; dans ce cadre, qu'en est-il de l'éthique ? **Si la modernité est transgressive, qu'en est-il des religions ?**

Pour conclure la première partie de cette séance de rentrée, M. Castillo est intervenue, s'interrogeant sur le lien de cause à effet entre structure narrative et fluidité : la présence d'une structure narrative ne nous plonge-t-il pas directement dans la fluidité ? Selon R. Liogier, le désir d'exprimer la continuité de l'être à travers une structure narrative est inhérent à l'homme.

Lors de son intervention, J-M. Aveline entend l'expression « modernité occidentale » comme le résultat du développement de **quatre processus constitutifs et interactifs**, décrits en termes de rationalisation, différenciation, individualisation et pluralisation. C'est à partir de cette définition, qu'il interroge l'impact du processus de la modernité sur la religion chrétienne.

Son propos s'organise autour de **trois moments** plus logiques que chronologiques, dans la relation complexe et évolutive entre modernité et christianisme : d'abord **la déstabilisation de la métaphysique scolastique** ; ensuite **la critique de la prétention du christianisme à l'absoluité** ; enfin **les nouvelles mutations du rapport au religieux** et leur impact croisé, d'une part sur la modernité, d'autre part sur les religions, dont le christianisme.

○ L'évolution de l'appréhension de la place de l'homme marque théologiquement le changement de paradigme entre « la scolastique » et « la modernité ». L'homme se fait désormais lui-même mesure de toutes choses, il revendique de ne pas simplement être créé et placé par son créateur au centre du monde, mais de s'y mettre et de s'y tenir par lui-même, sans avoir besoin de béquilles religieuses ou dogmatiques. Le concept de Dieu, pensé comme « être nécessaire », devint alors problématique, ébranlant le socle métaphysique de la théologie chrétienne. La philosophie prit le relais de la théologie en tant que science dominante pour la compréhension de l'homme, du monde et de Dieu. L'impact de ce premier bouleversement sur le christianisme fut au moins double, affectant d'une part le champ du savoir (l'homme occidental apprit peu à peu à penser, que ce soit en sciences ou en philosophie, en morale ou en politique, sans l'hypothèse Dieu), et d'autre part celui de l'organisation sociale (le christianisme devait apprendre à survivre à la disparition progressive de la chrétienté). Récemment, le mouvement théologique de la *Radical Orthodoxy*, a plaidé pour une révolution théologique qui ait l'audace sereine de rejeter le joug de la modernité. On part ici du constat que la modernité a échoué : elle promettait un monde dont l'homme serait la mesure, affranchi de toute tutelle religieuse vécue comme une aliénation, et elle débouche sur un monde froid, technicisé, rationalisé, déshumanisé, dans lequel l'homme est devenu une chose parmi d'autres, un être aliéné et unidimensionnel, vivant dans l'illusion de sa liberté.

○ C'est ensuite sous l'angle de la critique de la prétention d'absoluité que J-M. Aveline explore le rapport entre modernité et christianisme. À la fin du XIX^e siècle, le développement scientifique de l'histoire des religions, l'accroissement des connaissances ethniques, archéologiques, anthropologiques sur le fait religieux dans l'ensemble du monde a entraîné une remise en question de la prétention des religions à se considérer comme absolues ou universelles, et comme détenant de façon exclusive et définitive « la vérité ». Les religions ne sont-elles pas des phénomènes « relatifs », connaissant un début et une fin, et n'ayant de valeur que relativement à une culture et à une époque ? Telle fut pour le christianisme la deuxième question, redoutable, posée par la modernité. Dans la théologie protestante et catholique de la fin du XIX^e siècle, on a pris peu à peu la mesure de cette relativisation du christianisme, non seulement à cause de l'espace finalement restreint de son développement historique, mais aussi à cause des liens profonds qu'il entretient avec l'histoire religieuse de l'humanité. S'il n'est, de fait, ni universel, ni isolé, le christianisme peut-il encore prétendre à une certaine absoluité ? Ernst Troeltsch (1865-1923), a cherché, le premier, à relever théologiquement ce nouveau défi. Il semble aujourd'hui que nombre de nos contemporains, alors même qu'ils n'ont jamais lu ses écrits, sont habités par les problèmes qu'il a tenté de résoudre. C'est avec lui que commence l'édification d'une problématique en théologie chrétienne à propos de la pluralité religieuse. Aussi, on doit lui savoir gré d'avoir inscrit la question théologique de l'absoluité du christianisme sur l'horizon plus vaste de la recherche philosophique d'une normativité dans l'histoire, ouvrant sur une philosophie de l'histoire, afin d'éviter les deux écueils que constituaient à ses yeux l'absolutisme d'une apologétique révolue et le relativisme illimité de certaines théories philosophico-théologiques.

○ Progressivement, la question théologique principale se déplace : elle n'était plus celle de la prétention à l'absoluité, mais plutôt celle de l'accès au salut des membres de ces diverses religions. La décennie qui suivit engagea un autre processus qui nécessite, parce qu'il affecte le rapport au

religieux dans des sociétés non seulement de plus en plus sécularisées mais aussi de plus en plus religieusement plurielles, de considérer sous un troisième angle de vue les relations entre modernité et christianisme. Entre 1930 et 1960, l'athéisme a fait son chemin. Le grand défi, pour les théologiens chrétiens, ne fut dès lors plus la relativisation du christianisme par l'histoire des religions mais bien plutôt la présentation de la pertinence de la foi chrétienne par rapport à la critique radicale de la religion par la pensée séculière.

Les grandes religions actuelles ont à compter avec les « quasi-religions séculières », des formes de pensée ou des idéologies dans lesquelles la « préoccupation ultime », prend pour objet la nation, la science, telle forme particulière de société ou tel idéal de l'humanité. Dès lors, une théologie chrétienne qui tente de penser la foi à la faveur de l'expérience nouvelle des relations interreligieuses de notre époque se trouve engagée dans un débat d'ordre philosophique et politique sur le devenir du « religieux après les religions », ainsi que sur le rôle des religions dans l'espace public, la relation entre religion et culture, et le rôle du dialogue interreligieux au service de la paix. Si pendant longtemps la pensée occidentale a pu considérer que l'évolution irréversible de la raison devait signer l'arrêt de l'existence des religions, l'on s'interroge désormais sur la meilleure façon de récupérer, sous la coque parfois craquelante des religions, les indices d'une composante anthropologique indispensable à l'être humain qu'il paraît désormais urgent de traduire en langage séculier, si l'on veut éviter que la fin des religions ne se solde par une redoutable déshumanisation. Par ailleurs, la raison moderne, délivrée de la tutelle de la religion, s'est révélée vulnérable à de multiples pathologies, et la question de savoir comment est-il possible « de s'approprier l'héritage sémantique des traditions religieuses sans effacer la frontière qui sépare les univers de la foi et du savoir »¹ devient, selon J-M. Aveline, la troisième grande question que pose au christianisme l'évolution de la modernité.

En Conclusion, J-M. Aveline a souligné que la modernité, dans sa critique fondée de l'hétéronomie religieuse, est un creuset qui renvoie chaque religion à l'essentiel de son message, au prix d'un renoncement à toute volonté de puissance. Elle favorise de ce point de vue la vérité d'un dialogue interreligieux car elle implique pour chaque religion un travail de purification qui est propice à la rencontre humble et respectueuse de l'autre croyant. Mais la modernité peut également nuire au dialogue lorsque, par souci de la paix sociale ou internationale qu'elle ne sait plus comment tenir, elle déploie une idéologie de la tolérance qui choisit délibérément d'ignorer ce qui est le plus original, prophétique et critique, dans les religions. La modernité a l'avantage de mettre au jour le fait que l'homme est plus spontanément religieux que croyant, plus soucieux de « s'assurer pour lui-même les bonnes grâces de Dieu » que confiant en une « promesse de salut » qui le concerne mais le dépasse, plus enclin à s'inscrire, sans trop y réfléchir, dans la linéarité parentale ou sociale de la religion ambiante, que prompt à se lever, quitter son pays et les dieux de ses pères, à l'écoute d'un appel parfois plus ténu que le murmure du vent. Joseph Moingt dans *Laisser Dieu s'en aller*², résume en quelques lignes le défi posé aux religions par la modernité : « Qui traîne son Dieu dans ses bagages croit vivre à l'ombre de Dieu alors qu'il n'en vénère que l'ombre. Mieux vaut perdre la trace de Dieu parce qu'on est parti à sa recherche, car lui du moins ne nous perd pas de vue ».

¹ Jurgen HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

² Joseph MOINGT, « Laisser Dieu s'en aller », dans Joseph DORE (dir.), *Dieu, Église, société*, Paris, Éditions du Centurion, 1985, p. 275-286 ; ici p. 286.

Dans la dernière partie de cette séance, A. Fleyfel est revenu sur les travaux du professeur Mouchir Basile Aoun de l'Université libanaise II. Ce dernier souligne dans son texte l'originalité d'un questionnement sur la modernité et - non plus le religieux - mais l'interreligieux : en effet, **cette approche nouvelle affecte l'expérience religieuse** en tant que telle dans la mesure où la modernité implique la mise en relief de l'interreligieux comme élément constitutif du religieux lui-même, où **l'altérité devient de plus en plus un critère décisif** à l'aune duquel devra dorénavant être évaluée l'authenticité de toute expérience religieuse. Grâce à son effet réformateur, la modernité semble avoir converti le religieux vers une plus grande ouverture aux principes de la modernité culturelle ; aussi, **la modernité n'abolit pas le religieux, mais le transforme** en l'adaptant aux exigences de la société occidentale actuelle, lui permettant de réinvestir autrement l'espace public.

Mouchir Aoun a également souligné la **dialectique de réciprocité qui se noue aujourd'hui entre modernité et religion**. D'un côté, la modernité, perçue comme exigence d'autonomie critique incite le système religieux à se repenser en fonction de ses requêtes fondamentales ; de l'autre, le vécu religieux de la foi, appréhendé comme le lieu d'expression privilégié d'un sens global et unificateur de la vie, et saisi en sa substance ultime comme porteur d'une exigence de dépassement, permet d'inscrire l'homme moderne dans l'horizon d'une conception globale du bien pouvant donner sens à son existence et orienter son agir conformément à ce sens.

Après avoir mis en relief ce double processus de rectification réciproque, Mouchir Aoun précise **qu'il ne s'agit pas de vider la modernité ou la religion de leur substance respective** dans le seul but d'obtenir une configuration hybride mi-moderne et mi-religieuse de l'existence humaine : le double effet de la modernité sur la religion et de la religion sur la modernité promet d'assainir le plan de la rationalité moderne en l'ouvrant à la dimension sacrée de la vie, et celui de la foi religieuse en la conformant aux exigences de l'autonomie, de la liberté et des droits fondamentaux de l'être humain.

Comment cerner l'effet de la modernité sur l'interreligieux, comment repenser le religieux à la lumière de la modernité, sans ôter à ce religieux le caractère irréductible de sa singularité ?

L'inscription réelle dans l'impératif régulateur de la modernité permet d'éviter que le religieux ne se fige en un système clos et despotique. **Ce n'est que conjugué à l'interreligieux, c'est-à-dire à la reconnaissance explicite de la pluralité enrichissante des traditions spirituelles de l'humanité, que le religieux saurait s'épanouir**. En se réclamant des principes régulateurs de la modernité, le dialogue interreligieux incitera les traditions religieuses à se situer, autant que faire se peut, sur un terrain neutre qui permet la reconnaissance mutuelle des valeurs intrinsèques de chaque expérience religieuse. Pour ce faire, il faut que les religions apprennent à communiquer le contenu de leur foi et de leur croyance selon des modalités audacieuses susceptibles de réconcilier deux types de démarches : la promotion de la perception propre du sens ultime de la vie et la reconnaissance de la validité propre aux autres perceptions.

Conséquence directe de la modernité, **l'introduction du concept de la culture comme clé herméneutique** et facteur opérationnel dans la prise en charge des interpellations du dialogue interreligieux permet aux différents systèmes religieux de se relativiser en s'exposant aux exigences de l'analyse historico-critique. **A l'épreuve de la modernité, le dialogue islamo-chrétien doit avoir pour fonction d'aider les interlocuteurs à se libérer de l'accoutumance subie des doctrines et des préceptes** (remise en question des évidences reçues et des certitudes héritées) et,

ultimement, de vérifier si, au regard de la complémentarité des approches culturelles de la vérité, l'être humain ne serait pas mieux inspiré de se ressourcer à plusieurs univers de spiritualité. La question serait donc de savoir si le dialogue islamo-chrétien ne pourrait pas justifier une **double appartenance** chrétienne et musulmane, et si la double appartenance ne pourrait pas mieux honorer l'immensité de la donation originelle de la vie.

En guise de conclusion, il faut rappeler que le dialogue islamo-chrétien demeure surtout tributaire de l'évolution des sociétés musulmanes. **Les sociétés musulmanes doivent apprendre à s'émanciper des idéologies totalitaires qui accablent les individus.** Sans cette mutation sociopolitique profonde, le dialogue islamo-chrétien ne saurait permettre aux musulmans, pris en leur double statut d'individus autonomes et de citoyens libres, de repenser leur identité et leur besoin de spiritualité. Enfin, si le dialogue islamo-chrétien veut s'inscrire davantage dans le sillage de la modernité, il doit engager les deux monothéismes chrétien et musulman dans un ultime geste de **conversion théologique** interne, démarche herméneutique qui se déploie dans un **triple chantier** de réélaboration et de reformulation : **épistémologique, théologique** et **politique**. Le principal écueil qui guettera toujours les interlocuteurs consiste dans le caractère académique et élitiste de ces conclusions.