

Quel dialogue interreligieux pour le bouddhisme ?

Depuis *Nostra aetate* et Vatican II, un dialogue interreligieux s'est ouvert officiellement entre l'Église catholique romaine et les autres religions. La rencontre d'Assise (1986) en a été une belle illustration et il ne se passe pas quelques mois sans qu'ici où là fleurissent des colloques, des conférences ou des tables rondes réunissant des représentants des différentes confessions autour de ce thème. On ne peut que se réjouir de cette ouverture et de ces découvertes mutuelles, seules garantes d'une meilleure compréhension interconfessionnelle, du respect des croyances d'autrui et d'une amorce de débat théologique. Il se trouve ainsi que depuis plus de deux décennies, des représentants du bouddhisme et du catholicisme se sont fréquemment retrouvés autour d'une table, dans un climat cordial, souvent chaleureux où chacun a pu librement s'exprimer et s'expliquer. L'esprit de ces rencontres telles que je les connais moi-même au sein du CRBC¹ est, au-delà du simple désir de dialoguer, la volonté de débattre sur des questions de sens, et pour cela de se poser de vraies questions sur ce que nous voulons dire et sur le vocabulaire que nous employons les uns et les autres. La première question à se poser est en effet la suivante : de quoi parlons-nous et parlons-nous bien de la même chose ? Au-delà d'une première reconnaissance mutuelle, polie mais superficielle, il convient en effet, avant d'engager un vrai dialogue, de s'entendre sur les termes employés. Car depuis son arrivée en Occident, le bouddhisme souffre de nombreuses méprises, dont l'emprunt d'un vocabulaire à l'origine fortement marqué par la théologie chrétienne est l'une des causes. Avant d'examiner les conditions et les avantages offerts par le dialogue, mais aussi ses limites, il convient donc d'examiner dans un premier temps la posture singulière du bouddhisme dans le dialogue interreligieux.

Le bouddhisme est-il une religion ?

Apparemment banale, cette question ouvre sur beaucoup d'interrogations, car en vérité, il est assez inapproprié de définir le bouddhisme comme une religion au sens où nous l'entendons habituellement. Rappelons que le terme vient de *religio*, mot latin qui désignait à l'origine la ritualité des Romains. Cicéron y reconnaîtra « le fait de se soucier d'une certaine nature supérieure qu'on appelle divine et de lui rendre un culte », en lui attribuant l'étymologie

¹ Fondé en 2001 le Centre de Réflexion sur le Bouddhisme Contemporain (CRBC) regroupe des chercheurs chrétiens et bouddhistes dans le cadre de l'Institut Catholique de Paris (ISTR) et de l'Université Bouddhique Européenne (UBE), et se penche sur « la difficulté de traduire, pour le bouddhisme contemporain, la réalité de ses pratiques dans un langage à la fois accessible et juste ».

releggere, « relire avec soin » les textes du culte. Lactance et Saint Augustin, en adoptant le terme pour désigner le christianisme, le feront dériver de *religare* qui évoque un lien qui unit les hommes au divin. Pendant tout le Moyen-âge, la Renaissance et l'époque classique, le christianisme sera désigné comme « la vraie religion », en opposition avec les religions païennes superstitieuses, mais avec les « Lumières » apparaîtra l'idée d'une « religion naturelle », religion universelle qui se dégagerait lorsque l'on élimine toute superstition et toute limitation institutionnelle des religions dites positives comme le christianisme ou d'autres religions. Par la suite, avec l'évolutionisme puis les théologies du sentiment religieux, la psychologie religieuse, la sociologie des religions et enfin la phénoménologie des religions, toutes sortes de définitions et d'analyses du mot religion seront tentées, toutes cependant largement appuyées sur le modèle chrétien ou du moins abrahamique. Avec le développement des sciences et de l'histoire des religions va se poser le problème de l'inadéquation complète de ces définitions à d'autres systèmes spirituels comme le bouddhisme, l'hindouisme ou encore le chamanisme.

Prenons la célèbre définition d'Émile Durkheim (1858-1917), définition large mais teintée par son approche sociologique et son agnosticisme :

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

Cette définition n'est pas adaptée au bouddhisme, en premier lieu pour des questions de vocabulaire. Il y a certes dans le bouddhisme quelque chose qui approche d'« un système solidaire de croyances et de pratiques [...] qui unissent en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent ». Mais la croyance ici, ou plutôt la foi, s'entend comme une profonde confiance dans le Bouddha et son enseignement qui sera validée par l'expérience du pratiquant. La foi bouddhiste est la confiance dans une vision qu'il s'agira de vérifier par une pratique spirituelle, au point que l'on a parfois qualifié le bouddhisme d'*orthopraxis*. La pratique est la mise en œuvre de l'enseignement du Bouddha, lequel comporte des points de doctrine incontournables (les quatre sceaux, la coproduction conditionnelle et leurs corrélats, le *karma* et les renaissances successives) sans lesquels le bouddhisme ne serait pas le

bouddhisme. Il y a donc bien un dogme *ad minima* dans le bouddhisme, n'en déplaise à ceux qui sont allergiques à ce terme. Ainsi, deux critères, l'un « dogmatique » et l'autre pratique, distinguent un bouddhiste d'un non-bouddhiste : la conviction de la vérité des quatre sceaux² et le Triple Refuge³. La Vue telle que le Bouddha l'a exposée constitue la *théorie* du bouddhisme, au sens grec de « contempler les apparences du monde » (*theôrein*) — contemplation qui s'entend ici du point de vue de la sagesse de l'Éveil et non pas de l'ignorance et des vues mondaines. Les Grecs ne séparaient pas la théorie de la pratique comme on le fait aujourd'hui. Pour eux, la théorie ou contemplation était la plus haute pratique⁴, et cette idée est bien présente dans le bouddhisme : la Vue ou connaissance de la Réalité au-delà du voile des apparences trompeuses est le principe même de la pratique qui vise à la rendre effective par l'expérience directe. Le bouddhisme n'a pas la naïveté de confondre l'apparence phénoménale et la réalité ultime comme le font les matérialistes pour qui ce qui apparaît aux sens est la seule réalité, mais il ne conçoit pas non plus de divorce entre le monde et la réalité absolue qui est sa vraie nature. La dialectique des deux réalités est au centre de la vision bouddhique et de sa pratique : la Vue de l'absolu pénètre les apparences par le biais de la pratique qui en est l'application. Ainsi, l'idée qui voudrait faire du bouddhisme une religion qui considère le monde comme mauvais ne tient pas, pas plus que l'opinion qui consiste à comprendre le bouddhisme comme un culte du néant. C'est bien une voie médiane que prône le Bouddha, sans prêter foi en un principe divin éternel régissant le monde — principe qui régit les religions monothéistes — ni nier tout sens ou fondement spirituel à l'existence — vision nihiliste confusément revendiquée par le matérialisme contemporain.

Que la communauté morale bouddhique constitue une église (« communauté des croyants ») n'est pas une évidence. Même si le mot *sangha* désigne effectivement une assemblée de fidèles comme le terme grec *ekklesia* qui a donné le mot « église », le terme est trop connoté chrétien aux yeux de la plupart des bouddhistes. Seuls les bouddhistes vietnamiens l'ont adopté à une époque récente⁵. La communauté des bouddhistes n'est régie par aucune autorité

² Tous les phénomènes conditionnés sont impermanents ; tout ce qui est conditionné est souffrance ; tous les phénomènes sont dépourvus de soi ; le *nirvâna* est apaisement.

³ L'entrée dans la pratique est la Prise de Refuge, une formule où l'on déclare sa foi dans le Bouddha comme guide, le Dharma comme voie et le Sangha comme communauté de pratiquants. Cette formule est répétée trois fois lors de toute pratique bouddhique.

⁴ cf. Pierre Jacerme, *Introduction à la philosophie occidentale*, Paris, Agora, Pocket, 2008, p. 27.

⁵ En fondant l'Eglise bouddhique unifiée du Viêt Nam en 1964, mais l'on peut y voir la contagion des missions catholiques françaises dans le vocabulaire adopté par les bouddhistes au Viêt Nam.

spirituelle suprême susceptible d'unifier les différentes écoles et obédiances bouddhiques existant de par le monde⁶. Le dalaï lama, même s'il est un porte-parole apprécié des media, n'est pas le pape du bouddhisme et ses conseils spirituels ont une valeur consultative plutôt qu'autoritaire⁷. En outre, l'adhésion au bouddhisme, bien qu'influencée par la culture et l'origine familiale dans les pays bouddhistes où elle est un phénomène social, reste avant tout une démarche personnelle et consciente et non une appartenance imposée par la communauté dans laquelle on vient au jour comme c'est le cas dans le christianisme, dans le judaïsme et l'islam ou dans l'hindouisme.

Enfin, il faut aussi redéfinir ce que l'on entend par « sacré ». Le bouddhisme n'oppose pas duellement profane et sacré, même si la notion de sacré y est présente. Le sacré n'est autre que la manifestation formelle et pure de la réalité ultime. C'est une question de regard sur le monde, les phénomènes et les êtres, et non une valeur divine qui s'impose et s'oppose radicalement au profane qui serait irrémédiablement souillé ou impur. Selon les *tantras*, l'espace sacré se dévoile lorsque l'on accède à la vision pure des bouddhas : le monde qui semblait impur se révèle être un *mandala* aux qualités pures et sacrées. Ici, la hiérophanie n'est pas l'irruption d'une puissance numineuse extérieure dans le domaine profane, mais s'exprime dans un regard neuf sur nous-même et ce qui nous entoure. C'est dans l'immanence que la transcendance se révèle, sans s'y opposer. Objets, lieux, reliques, statues, culte et monuments sacrés sont les symboles rappelant que la dimension éveillée est là, présente partout, pour qui sait l'y voir. Le sacré bouddhique pointe ainsi toujours vers l'immanence : c'est la terre qui témoigne de l'Éveil du Bouddha. Signe d'Éveil, le sacré nous met en contact avec la dimension éveillée qui se tapit au plus profond de soi. Il n'a rien de la chose séparée, réservée, interdite et tabou. Pour qui a la vision pure, tout est sacré ici-bas.

Il y a lieu de distinguer voie spirituelle et religion instituée. Une voie spirituelle engage l'individu dans une démarche intérieure transformatrice où l'esprit joue un rôle prépondérant. La religion implique une collectivité de croyances et de pratiques, mais tend aussi à désigner l'institution sociale qui en découle et ses règles collectives, « l'église » comme le dit Durkheim. Certaines religions privilégient davantage ce second aspect que le premier. Le judaïsme, le christianisme et l'islam en sont venus historiquement à s'imposer comme des

⁶ Le même problème de définition de la communauté en tant qu'église se pose aussi pour l'islam et le protestantisme dans une moindre mesure, religions ne connaissant pas non plus de hiérarchie pyramidale ni d'unité structurelle entre leur différents courants.

⁷ Il existe parmi les Tibétains des groupes religieux qui pratiquent en complet désaccord avec ses recommandations.

modèles religieux régissant la société humaine, pourvoyeuses de lois et de commandements moraux imposés à la collectivité par la puissance divine ou ses représentants. Or même si le bouddhisme qui possède ses propres institutions — les monastères — n'ignore pas les hiérarchies religieuses locales, il n'impose pas sa loi à la société ni même dans sa propre communauté. Les préceptes du bouddhisme ne sont pas des obligations ni des interdits mais des recommandations qui requièrent de l'individu un engagement pleinement conscient. De fait, la transformation spirituelle dépend de chacun et ne peut être imposée à tous. Le bouddhisme est davantage une voie spirituelle qu'un élément de structuration collective comme le sont des religions plus institutionnelles.

Il faut bien s'y résoudre, le bouddhisme ne répond ni aux étymologies classiques du mot religion ni aux définitions diverses qui en découlent. Il ne propose pas un lien avec une extériorité transcendante ou divine, mais avec notre être intérieur. Point de dialogue, donc, avec un Dieu tout autre et omnipotent, mais pour autant, le bouddhisme n'est pas une invitation à s'enfermer en soi-même en se désintéressant du monde. Il nous enseigne qu'après avoir découvert en soi la source d'amour intarissable qui s'y cache, on est plus à même de comprendre et de servir un monde en souffrance⁸. Le bouddhisme mérite-t-il sa place parmi les grandes religions de l'humanité ? Tous ne le pensent certainement pas, mais si l'on reprend la définition à la fois simple et très ouverte d'une religion que propose Paul Tillich, « une attitude envers l'inconditionné », alors sans nul doute, le bouddhisme peut s'inviter à la table des théologiens.

Au regard des trois religions abrahamiques, le bouddhisme fait parfois figure d'O.V.N.I., et il n'est pas rare pour un représentant du bouddhisme invité à une table ronde ou dans un colloque interreligieux de se sentir comme un extra-terrestre parmi les juifs, les chrétiens et les musulmans qui partagent un important fonds religieux commun. Que diable vient-il faire parmi ces gens qui s'entretiennent entre eux de Dieu, de la résurrection, du salut des âmes et de la rédemption sans trop se préoccuper de sa présence ? Je le dis avec une pointe d'humour, mais il n'est pas rare de ressentir cette impression. En outre, à temps de parole équivalent, il se trouve presque à chaque fois mis au défi de devoir expliquer en peu de mots sa différence à ceux qui ignorent encore tout de la doctrine du Bouddha.

⁸ Pour le bouddhisme, la manière dont on perçoit le monde et soi-même n'est que le reflet des conditionnements du passé qui obscurcissent l'esprit de l'homme. Cette ignorance de notre véritable nature, véritable « péché originel » selon le Bouddha, est à l'origine de notre identification erronée au petit « moi » égotique et la cause de toutes nos souffrances. La voie consiste à s'observer et à démasquer l'imposture pour découvrir en soi la sagesse libératrice.

Au fond, peu importe que l'on étiquette le bouddhisme comme une religion ou non. Il importe surtout d'en saisir l'essence et de respecter sa différence. Alors peut commencer un vrai dialogue — sans arrières-pensées.

Les préjugés ou les passifs du dialogue avec le bouddhisme

Pour qu'émerge un vrai dialogue, chacun doit d'abord être reconnu pour ce qu'il est. En d'autres termes, il faut d'abord faire la chasse aux préjugés, et pour cela, les traquer honnêtement et avec lucidité, sans rien laisser dans l'ombre de nos consciences. L'histoire de la rencontre entre bouddhisme et Occident est emblématique à bien des égards. Elle a constamment été l'otage des intérêts de la pensée occidentale qui, comme à son habitude, s'est servie du bouddhisme comme du reste du monde colonisé pour alimenter ses propres objectifs et combats. La première évidence à mettre à nu, c'est le fait que le bouddhisme tel qu'on se l'imagine généralement est avant tout une construction occidentale fantasmatique pour Occidentaux. Je m'en explique : le mot « bouddhisme » est né sous la plume de Michel-Jean-François Ozeray en 1817. Très vite, des ressemblances superficielles ont fasciné quelques pères missionnaires comme le père Huc, tandis que d'autres comme Barthélemy Saint-Hilaire y voyaient presque la signature simiesque d'une religion diabolique et nihiliste menaçant le christianisme. Victor Cousin taxa même le bouddhisme de « culte du néant ». De leur côté, les anticléricaux ont cru pouvoir engager le bouddhisme dans les rangs de l'athéisme et du rationalisme triomphant pour lutter contre la superstition et une Église institutionnelle trop puissante dans les États. Chez les philosophes, Hegel traita avec mépris les superstitions orientales, mais on vit Schopenhauer s'intéresser à la doctrine du Bouddha en appui de sa vision pessimiste de l'existence, tandis que Nietzsche, après avoir loué le Bouddha thérapeute, fustigeait plus tard une religion convenant aux faibles, à ceux qui souffrent d'une « asthénie de la volonté » et qui aspiraient à ce que « la volonté du néant l'emporte sur la volonté de vie ». Les savants orientalistes, enfin, s'intéressèrent aux textes bouddhiques sous l'angle de la philologie et à la lueur de la théologie chrétienne, ils insérèrent dans leurs traductions des termes chrétiens peu adaptés au bouddhisme. Pendant tout le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, l'Occident triomphant et colonisateur s'intéresse, se sert, utilise, mais en aucun cas ne prend la peine d'écouter ce que les bouddhistes asiatiques ont à dire de leur vie spirituelle ou de leur doctrine. Et ce sont malheureusement les préjugés forgés à cette époque qui ressurgissent encore dans l'encyclique « Entrez dans l'espérance » de Jean-Paul II (2003) :

« *L'illumination* expérimentée par le Bouddha peut en effet se résumer dans la conviction que ce monde est mauvais, qu'il est source de malheurs et de souffrances pour l'homme. Pour se délivrer de ces maux, il convient donc de se délivrer du monde; il faut couper nos liens avec la réalité extérieure, donc les liens que nous impose notre constitution humaine, psychique et corporelle. Au fur et à mesure de cette libération, nous devenons de plus en plus indifférents à tout ce qu'il y a dans le monde et nous nous libérons de la souffrance, c'est-à-dire du mal qui provient du monde. »

Rien n'est plus faux ni plus daté que ce genre d'opinions sur le bouddhisme. Pourtant, entre temps, l'Occident a sombré dans l'horreur absolue de la Seconde Guerre Mondiale qui s'est traduite par les drames de la Shoah et d'Hiroshima et a mis fin aux espérances optimistes des Lumières. L'après-guerre a été marqué par le doute et une crise des valeurs sans précédent qui s'est traduite par de nouvelles interrogations et un vif intérêt pour les spiritualités orientales au cours des années 1960. Cette fois, c'est le désarroi, l'urgence existentielle et la quête de méthodes spirituelles pour mieux se connaître et vivre en accord avec soi-même qui motivent cette ouverture : toute une partie de l'Occident est en demande. Plus que l'intérêt collectif, c'est la quête individuelle qui prime désormais dans ce monde post-industriel qui privilégie l'individualisme. Pas étonnant à ce compte que le bouddhisme remporte un succès grandissant dans nos pays. Des maîtres asiatiques sont invités, des centres bouddhiques sont fondés et le Dharma du Bouddha se développe et s'implante en terre occidentale pour de bon. Pour autant, le bouddhisme est-il désormais mieux compris et respecté dans sa complexité, sa variété de formes et sa subtilité ? Rien n'est moins sûr. Au fil des années, beaucoup d'Occidentaux se révèlent adeptes d'une spiritualité à la carte, et à côté d'un noyau relativement restreint de bouddhistes assumés qui pratiquent régulièrement l'éthique et la méditation et étudient les enseignements, on voit se développer des approches du « développement personnel » ou de techniques psychologiques puisant dans le réservoir des pratiques méditatives bouddhiques tout en laissant de côté la doctrine qui précisément en est la source vive. Nous vivons une époque où la spiritualité elle-même devient un luxe, un « plus » dans la vie quotidienne, un loisir de week-end, un produit instrumentalisé et marchandisé au même titre que les biens de consommation courante.

Le catholicisme n'est donc pas le seul à pâtir de cette époque contemporaine que l'on appelle parfois « post-chrétienne ». Le bouddhisme aussi, et toutes les formes de religions traditionnelles avec lui. C'est d'ailleurs probablement un des éléments qui nous rapprochent dans le dialogue interreligieux entre catholiques et bouddhistes : une interrogation commune sur la bonne manière de réagir face au développement des intégrismes, des Nouveaux

Mouvements Religieux (NMR) comme le New Age, mais aussi face au matérialisme voire au nihilisme dans cette ère d'incertitude croissante que l'on appelle l'hypermodernité. À l'heure où la globalisation marchande s'accroît, on assiste à l'atomisation des communautés humaines et des cultures au profit de l'individu roi, plus isolé que jamais (même quand il croit « communiquer » par des réseaux sociaux) et sans autres perspectives que la consommation, une spiritualité *light*, la compétitivité, la réussite apparente et le matérialisme.

Le dialogue n'est pas confusion : les impasses du christiano-bouddhisme

Il arrive fréquemment à notre époque que des catholiques ou d'autres chrétiens déçus par leur église et leurs institutions, par le peu de méthodes spirituelles proposées ou la pauvreté du message des prêches communément entendus se tournent vers le bouddhisme pour y trouver une nouvelle inspiration spirituelle. Mais beaucoup parmi ces désabusés se sont tournés vers le bouddhisme à la recherche de réponses plus adaptées sans pour autant renier leur foi en Dieu. Ils sont restés « entre deux eaux ». Ils apprécient les apports de la pratique méditative et des enseignements bouddhiques, l'ouverture d'esprit qu'ils y trouvent, mais pour autant, ils ne savent pas comment relier christianisme et bouddhisme. Ce tiraillement est bien souvent le signe d'une crise spirituelle profonde, d'un besoin tout intérieur de spiritualité et non celui du rattachement à une institution sociale, qu'il s'agisse d'une église ou d'une école bouddhiste. Comment résolvent-ils cette crise ? Beaucoup se cantonnent dans le relativisme, lâchant un « tout est pareil au niveau ultime » pour ne pas avoir à choisir une voie plutôt que l'autre. D'autres, plus réactifs, expriment un rejet violent des institutions qu'ils ont abandonné et marquent une adhésion enthousiaste et légèrement suspecte au bouddhisme qui leur apparaît comme *La* porte de sortie et *La* solution à leur inconfort spirituel. Bien peu analysent clairement leur situation, et que l'on se réfugie dans le flou de l'indécision ou que l'on rejette l'une des confessions pour l'autre, l'inconfort subsiste au plus profond des consciences.

Or il arrive bien un moment, dans la vie spirituelle, où l'on se trouve confronté à un choix décisif de doctrine et de méthode. Ce choix n'a rien à voir avec une fermeture. Il n'est pas le refus de quelque chose de plus vaste ou d'inclusif, il n'est pas l'indice d'un rejet de l'autre, mais il s'impose un jour ou l'autre pour avancer plus clairement sur la voie spirituelle et l'approfondir. Chaque voie spirituelle forme un tout, un paradigme ou si l'on préfère un ensemble cohérent de récits, de mythes, d'enseignements spirituels, de valeurs éthiques et de méthodes qui se répondent. On ne peut impunément mélanger deux religions sans créer un mélange peu crédible ou un syncrétisme confus. Ainsi, les concepts théologiques chrétiens et

la doctrine du Dharma ne décrivent pas le monde, la transcendance, le salut et la nature des phénomènes de la même manière. Les différences, mais aussi les ressemblances sont bien entendu affaire de mots et de concepts, seuls moyens d'expression de l'homme — y compris pour dire l'indicible — mais on ne peut pas pour autant balayer d'un revers de main ces systèmes de pensée complexes pour conclure hâtivement qu'au niveau absolu tout se rejoint.

Ainsi, il arrive qu'après un détour de quelques années dans le bouddhisme, des chercheurs spirituels fassent retour vers leur confession d'origine ou vers d'autres formes de christianisme comme le catholicisme orthodoxe ou bien une forme de christianisme contemplatif qui répond à leurs besoins spirituels sans les éloigner de leur foi originelle en Dieu comme le bouddhisme pouvait le faire. Le bouddhisme n'étant pas prosélyte ni culpabilisant, ce retour peut se faire en douceur.

Reste le cas de chrétiens qui se sont tourné vers le bouddhisme pour se concentrer sur ses techniques méditatives sans pour autant embrasser sa doctrine. La méditation bouddhique leur est d'une aide précieuse pour vivre leur foi plus intimement. C'est essentiellement dans le Zen qu'ils ont trouvé cet outil, sachant que dans cette école sino-japonaise, on met l'accent sur l'assise méditative (*zazen*) plutôt que sur l'étude de la doctrine et des textes. Certains contemplatifs chrétiens comme Pierre de Béthune pratiquent régulièrement le *zazen* en étant clairement conscients de pratiquer le christianisme « à la manière du Zen » et célèbrent la messe et l'eucharistie dans l'atmosphère de présence silencieuse favorisée par le recueillement méditatif. Mais d'autres se sont aventuré sur un terrain bien plus ambigu et moins nettement délimité. Je veux parler de prêtres et de moines catholiques qui ont été ordonnés maîtres zen dans le cadre de l'école Sambô Kyodan, une nouvelle école du Zen japonais ouverte aux autres confessions, fondée par Maître Yasutani en 1954 et développée par Maître Yamada. C'est le cas d'un jésuite, Enomiya Lassalle. Cette approche est problématique parce qu'elle pose la question de la forme et du contenu du Zen. Car le Zen est une école entièrement bouddhique et mahayaniste où l'on prend refuge dans les Trois Joyaux du Bouddha, du Dharma et du Sangha et où l'on formule le vœu de compassion universelle de la *bodhicitta*. Revendiquer la foi chrétienne tout en assumant la position d'un maître zen paraît ainsi relever de la gageure, car alors on ne peut que réduire le Zen à une technique méditative en évacuant la profession de foi bouddhique. Mais conserver la forme du Zen en abandonnant son contenu, est-ce encore le Zen ? Une bouteille de lait vidée de son contenu et emplie de vin est-elle encore une bouteille de lait ? Le risque est alors grand de ravalier le Zen

à une simple technique, à une coquille vide, ce dont les Occidentaux sont devenus spécialistes cette époque où la spiritualité est volontiers instrumentalisée.

Un dialogue plus que nécessaire, mais sans perspective de conversion

Le dialogue est donc plus que jamais d'actualité à l'heure où toutes les grandes religions sont ébranlées par la disparition des repères traditionnels dans nos sociétés. Il est urgent de mieux se connaître, de s'ouvrir à l'autre et aussi de partager le génie propre à chaque religion pour résoudre les problèmes auxquels nous sommes tous confrontés. Quand je lis le texte *Dialogue et annonce*, je ne puis qu'approuver cette reconnaissance par l'Église Catholique romaine de la pluralité religieuse dans le monde et de cette interdépendance qui lie désormais tous les êtres humains sur cette planète (§ 4.1). Ce document précise que seul un contact étroit avec les autres traditions religieuses et non pas seulement une approche théorique est un présupposé nécessaire au dialogue (§ 14). Il s'agit là d'une démarche anthropologique qui implique de reconnaître dans les autres religions « les valeurs spirituelles et humaines qu'elles contiennent ». C'est donc un grand pas, une main tendue après tant de siècles d'intolérance, de mépris ou de méfiance. Reste que les termes du dialogue interreligieux sont définis en relation avec l'idée de *semina verbi* (§ 16) des Pères de l'Église, à savoir qu'il existe des « semences » de la Parole de Dieu parmi les nations (§ 24) mais aussi et surtout que l'Esprit Saint est mystérieusement présent dans le cœur de chaque personne humaine (§ 27). Soit, mais ce discours doit être débattu et confronté à la vision bouddhique qui reconnaît à l'évidence la présence d'une pure réalité spirituelle au cœur de chaque être humain, mais n'y souscrit pas en ces termes ! Le présupposé chrétien exposé ici peut paraître gênant dans le sens où il oriente résolument le débat dans le sens d'une supériorité chrétienne à peine voilée qui se réserve la possibilité de juger la foi d'autrui, ce qui est confirmé ailleurs dans le texte, par exemple dans cette déclaration (§ 31) :

« Affirmer que les autres traditions religieuses comprennent des «éléments de grâce» ne signifie pas pour autant que tout en elles soit le fruit de la grâce. Le péché a été à l'œuvre dans le monde et donc les autres traditions religieuses, malgré leurs valeurs positives, sont aussi le reflet des limitations de l'esprit humain qui est parfois enclin à choisir le mal. Une approche ouverte et positive des autres traditions religieuses n'autorise donc pas à fermer les yeux sur les contradictions qui peuvent exister entre elles et la révélation chrétienne. Là où c'est nécessaire, on doit reconnaître qu'il y a incompatibilité entre certains éléments essentiels de la religion chrétienne et certains aspects de ces traditions. »

Reconnaître les différences est évidemment de première importance dans le dialogue, mais cette reconnaissance ne devrait pas à mon sens incliner au jugement de l'autre mais plutôt à l'accepter respectueusement dans sa différence. Dès lors qu'il y a jugement et condescendance de l'une des deux parties, il n'y a plus de dialogue véritable qui tienne. En d'autres termes, ces formulations conduisent l'autre à se sentir observé et le placent en position d'infériorité implicite. Tout le langage employé ici est imprégné de culture judéo-chrétienne et crée, pour un bouddhiste, un sentiment d'étrangeté et d'inadéquation au modèle proposé. Le dialogue proposé cacherait-il des intentions manipulatrices ? Plus inquisiteur encore est le paragraphe qui suit :

32. Cela signifie donc que, tout en entrant avec un esprit ouvert dans le dialogue avec les membres des autres traditions religieuses, les chrétiens peuvent, d'une manière pacifique, les inciter à réfléchir au contenu de leur croyance.

Certes, la phrase qui suit immédiatement cherche visiblement à rétablir l'équilibre :

Mais les chrétiens eux-mêmes doivent accepter, à leur tour, d'être remis en question. En effet, malgré la plénitude de la révélation de Dieu en Jésus Christ, la manière suivant laquelle ils comprennent parfois leur religion et la vivent peut avoir besoin de purification.

Mais l'impression générale demeure que le dialogue ainsi ouvert à l'initiative des chrétiens n'est somme toute destiné à être utile... qu'aux chrétiens eux-mêmes, soit dans la confrontation des autres dans leur foi ou leurs contradictions, soit dans le fait qu'il permet aux chrétiens, par effet miroir, d'appliquer quelque correctif à leur propre manière de comprendre leur religion. Entendons-nous bien : je ne dis pas que le dialogue devrait se résumer à un échange de politesses diplomatiques comme cela se produit bien trop souvent dans ce genre de rencontres. Une fois la confiance d'une véritable amitié spirituelle établie entre les partenaires, il convient de jouer le jeu dialectique du dialogue dans toute son intensité, sans craindre de considérer ses propres égarements ni de confronter l'autre sur des aspects de sa doctrines qui nous paraissent obscurs ou faux. Mais partir du point de vue de la supériorité du christianisme me paraît fausser le débat ou plutôt le transformer en une forme d'éristique où l'autre ne peut que se sentir sur la défensive.

On l'aura deviné, c'est l'arrière-pensée ou plutôt le dessein de la conversion que je mets ici en question. La mission évangélisatrice de l'Église est très clairement mise en avant dans la seconde partie du texte où il est dit :

« L'Église est le sacrement universel de salut, le germe et le commencement du Royaume, et toute l'humanité est ordonnée vers elle. L'Église en pèlerinage avance vers la plénitude de la vérité divine dans un dialogue de salut avec les croyants des autres religions, ce qui conduit à un engagement plus profond et à une conversion à Dieu. »

Je ne crois pas que les bouddhistes, les hindous ou tout autre croyant d'une religion authentique devraient finalement se convertir à Dieu selon l'Église. Pour ce qui est des bouddhistes, il est vrai que la personne de Jésus-Christ suscite un vif intérêt chez les maîtres bouddhistes mahayanistes. Mais cette admiration n'est évidemment pas d'ordre théologique car le fait qu'il soit ou non le Fils de Dieu n'évoque rien dans le contexte bouddhique qui est non théiste. Elle est plutôt liée à l'œuvre d'amour de Jésus qui se sacrifie sur la croix pour l'humanité souffrante. Cet acte le rapproche à l'évidence de l'abnégation du *bodhisattva* qui lui non plus n'hésite pas à sacrifier son corps et sa vie pour le bien des êtres. Pour les bouddhistes, Jésus est au moins un saint homme dont la vertu compatissante n'est pas à démontrer, et des maîtres n'ont donc pas hésité à le qualifier de grand bodhisattva. Rien n'empêche un bouddhiste convaincu de la justesse des œuvres de Jésus de lui rendre hommage ou de s'inspirer de son exemple. Pour tout dire, c'est l'éthique qui rapproche le plus christianisme et bouddhisme, mais non la doctrine religieuse où l'on constate une étrangeté tout à fait réciproque. En règle générale, le bouddhisme est une voie de libération et d'Éveil qui demande de ses adeptes une implication personnelle et active dans ce processus de délivrance. Si la notion de bénédiction n'y est pas inexistante, elle n'est jamais une grâce qui vient de l'extérieur, mais plutôt le fruit d'une ouverture suscitée par la dévotion du disciple, ouverture qui lui fait découvrir en lui les qualités éveillées et libres qui sommeillaient jusqu'ici en lui sous l'effet de l'ignorance. Dans le Mahâyâna, les bouddhas et les bodhisattvas œuvrent certes au bienfait des êtres, mais encore faut-il que ces derniers aient l'ouverture ou la foi nécessaire pour recevoir leurs bénédictions. Seuls les adeptes des écoles de la Terre Pure, certes nombreux, s'abandonnent avec foi au pouvoir des vœux d'Amitâbha qui a promis, alors qu'il devenait bodhisattva, d'accueillir au moment de leur mort tous ceux qui s'en remettent à lui dans sa Terre Bienheureuse. Mais encore une fois, Amitâbha, « Lumière Infinie », est un bouddha, un Éveillé compatissant et non un Dieu créateur omnipotent dont la grâce peut sauver le monde entier. Et Amitâbha leur suffit.

Les bouddhistes ne ressentent donc pas le besoin ni la nécessité d'être convertis au Dieu des chrétiens. Mais *quid* des hindous, ou même des autres religions abrahamiques que sont le judaïsme et l'islam ? Je ne pense pas que la conversion au christianisme doive être placée au

centre des préoccupations du dialogue interreligieux. Étant donné la gravité de l'égarement et de la désespérance de nos semblables en cette période post-industrielle et hypermoderne, c'est sans aucun doute une erreur de stratégie et une perte d'énergie inutile que de songer à convertir ceux qui ont déjà une foi spirituelle authentique et s'en satisfont. Le plus urgent n'est-il pas de redonner goût à la vie spirituelle à tous ceux qui ont perdu cette perspective — bien plus nombreux aujourd'hui dans nos sociétés que ceux qui se reconnaissent dans une confession ?

Réorienter le dialogue vers une éthique commune et faire entendre nos voix dans le monde politico-économique actuel

Situer le dialogue sur le plan théologique permet de comparer les doctrines religieuses mais a peu de chances de déboucher sur un accord, étant donné la variété irréductible des concepts destinés à décrire et à rationaliser des réalités indicibles. La raison est utile mais en tissant des systèmes doctrinaux, elle tend aussi à créer des barrières infranchissables entre les religions. En outre, parvenir à comprendre intellectuellement une réalité d'ordre spirituel est tout à fait autre chose que d'en éprouver le sens profond par l'expérience mystique et la foi. On dit souvent que des mystiques de différentes religions ont bien plus de chances de se comprendre ou de fraterniser parce que leur expérience de l'inconditionné se situe au-delà des mots. Ces deux aspects du religieux, la théologie et la mystique, ont tous deux leur place dans le dialogue interreligieux, mais ils ont aussi en commun un point de convergence pratique qui est l'éthique. Comme celle-ci concerne le domaine des interactions humaines, on remarque beaucoup de points communs entre l'éthique bouddhique et l'éthique chrétienne, par exemple, car toutes deux insistent sur le respect de la dignité humaine, sur la générosité et sur l'amour bienveillant à l'égard d'autrui. Or définir une éthique capable de protéger efficacement les êtres humains des excès de leurs semblables est un défi auquel est confronté le monde contemporain. Pour diverses raisons, les religions se sont vues peu à peu écartées des décisions importantes de la vie moderne. Les domaines de la politique, de l'économie, de la science et de la technologie se sont ainsi affranchis de la tutelle religieuse pour n'être plus soumis qu'à la raison souveraine des hommes. Mais celle-ci est de bien peu de secours quand il s'agit d'édifier une nouvelle éthique répondant aux besoins de la modernité, car elle n'est qu'une illusion, comme l'a montré Nietzsche. Elle n'est pas un rempart contre les passions et les intérêts égoïstes qui agitent l'esprit humain ni contre son désir de puissance, comme l'illustre la façon dont l'Occident a imposé ses valeurs et sa puissance économique au reste du

monde. Le domaine de l'éthique pourrait ainsi être un terrain commun de réflexion pour les grandes religions en dialogue. En faisant entendre une voix plus unie et plus forte dans tous les domaines où le besoin de refonder une éthique respectueuse de la dignité humaine se fait sentir, elles pourraient y trouver plus aisément une concordance de vues et d'actions, et retrouver ainsi leur place dans un débat public d'où elles semblent de plus en plus exclues. Dans son discours d'accueil de la Rencontre d'Assise en 1986, Jean-Paul II avait donné le ton juste :

« Le fait que nous soyons venus ici n'implique aucune intention de chercher un consensus religieux entre nous, ou de mener une négociation sur nos convictions de foi. Il ne signifie pas non plus que les religions peuvent être réconciliées sur le plan d'un engagement commun, dans une concession au relativisme en matière de croyances religieuses, car tout être humain doit suivre honnêtement sa conscience droite avec l'intention de rechercher la vérité et de lui obéir. Notre rencontre atteste seulement, et c'est là sa grande signification pour les hommes de notre temps, que, dans la grande bataille pour la paix, l'humanité, avec sa diversité même, doit puiser aux sources les plus profondes et les plus vivifiantes où la conscience se forme et sur lesquelles se fonde l'agir moral des hommes. »

De nos jours, ce serait *dé-missionner* que d'abandonner le sort de l'humanité et de la planète aux seuls pouvoirs politiques et financiers du Nouvel Ordre Mondial. Sans un nécessaire réveil des consciences, il y a peu d'espoirs d'avenir pour ce monde dévasté où le souci de l'autre est loin d'être une priorité. En se joignant dans un élan commun, les religions pourraient sans nul doute contribuer à redonner un sens à la vie humaine.

Philippe CORNU

Président de l'UBE (Université Bouddhique Européenne), chargé de cours à l'INALCO et professeur à l'UCL (Louvain-la-Neuve, Belgique), auteur du *Dictionnaire Encyclopédique du bouddhisme* (Seuil, 2006).