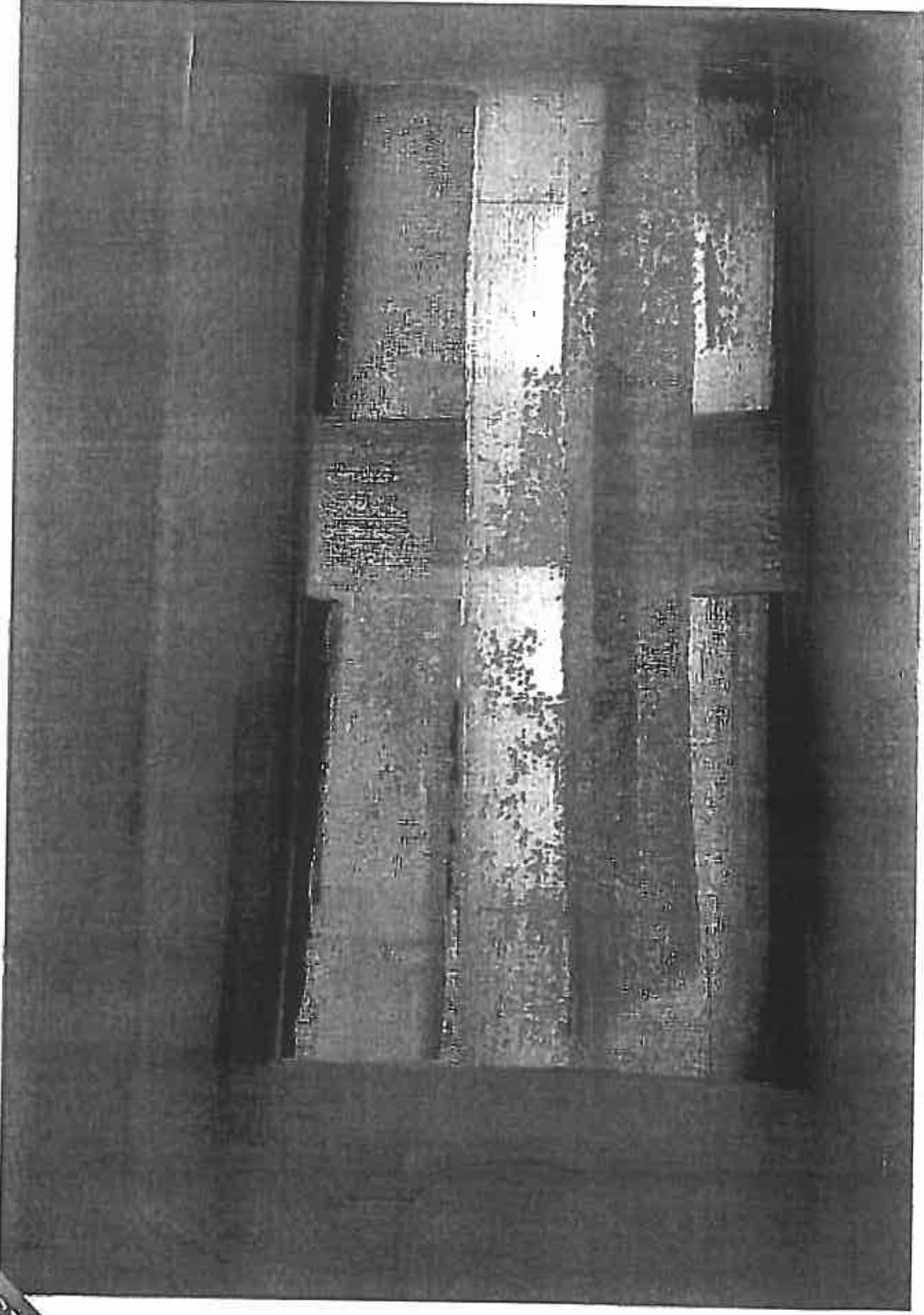


Chemins de Dialogue

HOMMAGE À CLAIRE LY



*Le dialogue interreligieux
entre théologie et politique*

Roland Dubertrand

Haut fonctionnaire au Quai d'Orsay, Roland Dubertrand a suivi les questions liées à la Méditerranée notamment comme sous-directeur d'Afrique du Nord. Il est actuellement Inspecteur des Affaires étrangères.

VÉRITÉ ET DIALOGUE CHEZ PAUL RICŒUR LE PHILOSOPHE ET LE DIALOGUE DES RELIGIONS¹

Paul Ricœur a disparu en 2005 alors que, depuis quelques années, son apport à la compréhension de notre temps était enfin largement reconnu. Il n'en a pas toujours été ainsi. Mais les impasses de la pensée postmoderne, trop centrée sur la subjectivité de l'individu dans la période de retour à l'histoire que nous vivons, et la relativisation de la pensée critique, qui ne peut plus prétendre à une explication totale du monde², ont ouvert le chemin à la relecture d'un philosophe à l'œuvre vaste et sans reste. Parmi bien d'autres, deux raisons peuvent rendre compte de l'attention accordée aujourd'hui à son travail philosophique. Il a tout d'abord développé avec méthode une philosophie réflexive qui réhabilite l'exercice de la rationalité et la référence au Sujet tout en intégrant les critiques des « maîtres du soupçon » à l'encontre de la métaphysique et de son ambition totalisante. Et il s'est dans le même temps attaché à l'interprétation du phénomène religieux, cruciale dans le contexte contem-

1. Je remercie vivement le Professeur Joseph Maïla, ancien Recteur de l'*Institut catholique de Paris*, qui a bien voulu relire ce texte, et le Professeur Jean-François Clément pour les éléments qu'il m'a aimablement fournis sur la conférence de Paul Ricœur à Nancy.
2. C'est en particulier ce qu'affirme Jürgen Habermas qui a appartenu au courant de la *Théorie critique*, héritière du marxisme, pour lui dénier à un stade ultérieur de l'évolution de sa pensée toute capacité à produire une explication globale et scientifique du monde.

porain, sans jamais confondre les registres du penseur et du croyant. Il n'a à vrai dire jamais caché sa foi protestante, nourrie par un engagement communautaire constant, qu'il a toujours voulu concilier sans les mêler avec sa vocation de philosophe.

Les multiples avatars du « réveil religieux » intervenu dans le monde depuis les années 70, l'essor des fondamentalismes et de l'islam politique, la chute du mur de Berlin, la montée aux extrêmes de la violence terroriste le 11 septembre 2001 ont créé un nouveau climat, avivé de nouvelles craintes, et souvent répandu la confusion dans les esprits. Du coup, la religion occupe maintenant une place centrale dans le débat intellectuel autrefois dominé par la thématique révolutionnaire. Paul Ricœur peut nous aider à une clarification intellectuelle des enjeux alors qu'il était préoccupé durant les dernières années de sa vie par les crispations identitaires et la montée redoutée des communautarismes, notamment en France³. Le moment est sans doute venu d'utiliser et de prolonger sa pensée en faveur d'un dialogue des religions encore largement à créer qui prenne appui sur l'interprétation rationnelle des textes.

La conception philosophique de la vérité chez Paul Ricœur doit être appréhendée en lien avec son herméneutique du langage religieux. Il en ressort, même si elle n'est pas toujours exposée en tant que telle, une contribution neuve au dialogue des religions chez un homme soucieux, dès le moment de la décolonisation, des conditions de l'échange entre cultures et civilisations. Il reprendra d'ailleurs ce thème sous le signe de la traduction durant les années 1990 et, si son approche rencontre des limites, elle peut fournir des points de repère intellectuels pour un dialogue interreligieux plus difficile et plus nécessaire que jamais. Paul Ricœur sauve la conviction religieuse au prix du deuil de la vérité absolue et ce faisant il esquisse les outils intellectuels du dialogue : il trace la voie d'un échange pacifique entre les religions fondé en raison qui ne sacrifie pas la compréhension religieuse. C'est pourquoi il faut étudier ce qu'il apporte aux fondements et conditions du dialogue interreligieux puis les méthodes et outils intellectuels qu'il met à la disposition de celui-ci.

3. Cf *La critique et la conviction*, Paris, Calman-Lévy, 1995.

1. Fondements et conditions du dialogue : le deuil de l'accès à la vérité absolue

Dès ses articles de jeunesse rassemblés dans *Histoire et vérité*, Paul Ricœur appréhende le concept de vérité comme une « idée régulatrice » qui renvoie à une tension nécessaire vers un savoir absolu et à une aspiration à l'unité de l'être. Si cette tension est consubstantielle au travail de la pensée, il met déjà en garde contre la tentation propre à tout pouvoir d'imposer une vérité absolue, ce qu'il appelle « une synthèse politique ou cléricale du vrai ». La vérité, comme l'unité, est un horizon qui ne peut être atteint et les tentatives pour en forcer l'accès n'aboutissent pas sans grands dommages. Il tire les leçons non seulement des intolérances religieuses du passé et du présent mais aussi des expériences totalitaires du XX^e siècle. Il prend d'ailleurs acte du déclin de la prétention à une vérité exclusive, possédée jalousement, en affirmant, et ceci dès 1961 :

Nul ne peut dire ce qu'il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d'autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination. Mais il faut bien avouer que cette rencontre n'a pas encore eu lieu au niveau d'un véritable dialogue. C'est pourquoi nous sommes dans une sorte d'intermède, d'interrègne, où nous ne pouvons plus pratiquer le dogmatisme de la vérité unique et où nous ne sommes pas encore capables de vaincre le scepticisme dans lequel nous sommes entrés. Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues.⁴

Notons enfin, dans ces premiers textes, que la perte du savoir absolu ne doit pas à ces yeux dérouter le chrétien, pour qui « la récapitulation de toutes choses » ne peut se faire qu'au dernier jour selon l'Écriture : l'accès au vrai et à l'Un se situe alors pour le croyant sur un plan eschatologique.

4. Paris, Éditions du Seuil, 1955.

5. Idem, p. 300, dans *Civilisation universelle et cultures nationales*, paru auparavant sous forme d'article dans *Esprit* en octobre 1961.

Paul Ricoeur précisera ensuite dans son œuvre de maturité un régime de la vérité qui enrichit et déborde la définition classique du vrai, pensé depuis les Grecs comme une adéquation, celle entre le langage et le monde, entre la pensée et l'être. Dans *Du texte à l'action*⁶, sa phénoménologie herméneutique est attentive à la vérité-manifestation, cette vérité qu'il faut laisser advenir selon Heidegger. Paul Ricoeur effectue un vaste détour par les symboles, la métaphore, le monde du texte pour nous faire découvrir que le langage poétique et la fiction ouvrent un nouvel horizon de sens, qu'ils introduisent une « référence de second degré » qui vient rendre compte de la réalité de manière plus profonde. Ainsi, « C'est le cœur même du réel qui est atteint analogiquement » et « le langage poétique faute de dire « ce qui est » dit « comme quoi » sont les choses dernières, à quoi elles sont éminemment semblables ». Cette méthode herméneutique se caractérise par une dialectique de l'expliquer et du comprendre, puisée au départ chez Gadamer : l'analyse explicative et analytique du réel demeure nécessaire mais elle n'exclut plus une approche compréhensive et participative concernant les sciences de l'homme⁷.

Ce qui vient d'être dit du langage poétique ou de la fiction littéraire est d'application au langage religieux. Celui-ci est mixte, à la fois préconceptuel et conceptuel. L'expérience intime du sacré ne peut à proprement parler être dite. Mais elle va être reprise dans un langage symbolique qui tente de décrire « comment sont les choses dernières » par analogie, puis dans un second temps elle sera reformulée dans un langage de rationalisation conceptuelle, une théologie. Ainsi, dans *Penser la Bible*⁸, Paul Ricoeur applique, en dialogue avec l'exégète André La Cocque, sa phénoménologie de manière très éclairante. L'herméneutique biblique est, ceci dit, pour lui spécifique car la « proposition de monde » de ce texte s'articule à un référent unique qui est un Nom, et non un concept, qui échappe à la clôture du discours. Le texte exige une méthode rationnelle qui libère l'interprétation, une exégèse amplifiante en quelque sorte

6. *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

7. Dans l'article « Poétique et symbolique » dans *L'Initiation pratique à la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

8. Paris, Éditions du Seuil, 1998.

portant un nouveau regard sur le langage religieux. La phénoménologie herméneutique n'a pas à prendre parti *a priori* quant à la véracité du langage religieux (le texte correspond-t-il ou non à une vérité positive et universelle?) même si elle ne l'exclut pas. Elle affirme simplement que le monde du texte déploie ses effets dans le réel, en extrait un sens plus riche et change ainsi notre manière de l'aborder et de le vivre.

Une des conséquences de cette approche - appliquée ici à la source judéo-chrétienne - est l'acceptation de l'existence de plusieurs textes, de plusieurs mondes, de plusieurs traditions justifiables de la méthode herméneutique. Il est vrai que le philosophe n'a pas consacré de longs développements aux implications de son herméneutique pour le dialogue interreligieux mais on perçoit d'ores et déjà la richesse de celles-ci. Dans un entretien accordé à *l'Express* le 23 juillet 1998, il confirme ainsi que c'est bien le caractère non-exclusif d'une vérité toujours à interpréter qui permet le dialogue : « Il nous faut aujourd'hui admettre qu'il y a de la vérité en dehors de moi, que d'autres ont accès à un autre aspect de la vérité que moi. Accepter que ma propre symbolique n'épuise pas les ressources de symbolisation du fondamental ».

Lors d'une conférence donnée à Nancy quelques mois auparavant⁹, il avait livré l'état de sa réflexion à ce propos en affirmant que le croyant ne pouvait prétendre « avoir » la vérité mais aspirer bien plutôt à « être dans » la vérité : il s'agit d'un rapport au « fondamental » que je ne puis entretenir que parce que je suis enraciné quelque part disait Paul Ricœur. Dans le même temps, je n'ai accès à ce fond, ajoutait-il, que parce que d'autres ont également accès à lui par des moyens qui m'échappent. C'est ici que le dialogue devient possible et nécessaire même s'il reste difficile :

J'arrive au point où je suis en état d'introduire le mot de dialogue. Et je le fais de manière coûteuse. J'accède à une vérité mais que je ne peux pas traduire. J'ai alors le projet de compréhension des autres religions, différentes de la mienne, ou du non-religieux. Je n'ai qu'une compréhension latérale, de proche en proche, à coups de ressemblances. Notre attitude,

9. Intervention à l'École supérieure de commerce de Nancy, le 16 février 1998, intitulée « Conviction et dialogue ».

face à des religions multiples, est non pas de courir à la surface de la géographie des croyances mais simplement de dire, dans notre propre conviction, comment se restreint l'excès de sens dans les limites historiques de la société à laquelle j'appartiens. On peut alors raccourcir les distances dans le domaine de la profondeur. Alors apparaît le dialogue.¹⁰

Cette conférence de Nancy permet de saisir le fondement vu par Paul Ricœur du dialogue entre les religions, fondement qui est de l'ordre de l'anthropologie religieuse et philosophique. Si en matière de croyance il y a excès du contenu par rapport au contenant, nulle institution religieuse, nul croyant ne peuvent prétendre détenir la vérité absolue mais seulement accéder à une facette de la vérité. Paul Ricœur rappelle d'ailleurs que les théologiens médiévaux en convenaient sans difficulté et qu'il y a même là une caractéristique des religions de la Révélation, toujours incomplète : si le croyant possédait la vérité de Dieu, il serait Dieu lui-même. Cet accès partiel à la vérité, au contenu, fonde la possibilité et la nécessité du partage des vérités non exclusives mais, c'est l'originalité de Paul Ricœur, à partir de la conviction elle-même. Il récuse un surplomb universaliste et traite le point de vue non religieux comme un point de vue parmi d'autres. Il y a là un moyen de sortir de l'aporie principale du dialogue interreligieux qui est en général un choc de vérités exclusives et absolues et qui se traduit donc, d'un point de vue dogmatique, par un échec toujours renouvelé. L'« idée régulatrice » d'une vérité objective et universelle n'est pas niée, elle est constituée en horizon vers lequel tendre toujours. La pensée rationnelle, qui est une structure de l'esprit humain, est un moyen de progresser sur la voie de la vérité, elle ne la détient pas face aux croyances et aux convictions.

10. *Idem.*

2. Outils et méthodes du dialogue interreligieux : l'interprétation et la traduction

Certes, les conditions politiques du dialogue des religions se sont fortement dégradées durant ces dernières années, en particulier entre l'Occident et l'islam, si ces entités globales ont un sens autre qu'idéologique, depuis les attentats du 11 septembre 2001. Mais il est frappant de constater qu'*Histoire et vérité* répondait déjà à l'avance à la théorie du choc des civilisations de Samuel Huntington¹¹ : Paul Ricœur distinguait en effet d'une part le long mouvement d'accumulation et de progrès qui forme à ses yeux la « civilisation universelle » à proprement parler, procès d'humanisation auquel tous les hommes contribuent, et d'autre part la vie spécifique des civilisations et cultures nationales, cultures dont le noyau dur constitue en quelque sorte le « rêve éveillé » de chaque groupe historique. Huntington lui-même, dans son livre, ne parvient d'ailleurs pas à mener son raisonnement, qui prédit l'affrontement inexorable de huit ou neuf civilisations différentes, jusqu'à son terme inquiétant. Il en revient, au risque de se contredire, à la fin de son livre à la notion de « Civilisation commune », devenue il est vrai bien vague dans le ciel des valeurs, par opposition à la « Barbarie ». On préférera se référer à des auteurs comme Olivier Roy¹², qui récuse ce postulat essentialiste pour scruter la montée d'un islamisme mondialisé radical mais aussi des sociétés musulmanes complexes, engagées dans un processus de modernisation inéluctable et souvent, malgré les apparences, de véritable « sécularisation sauvage ».

Toutefois, les justifications religieuses données à la violence et à l'intolérance ont aussi eu pour effet en retour d'inciter les grandes religions instituées à esquisser un rapprochement entre elles portant sur leur contribution à la paix dans le monde ou à la définition des valeurs communes nécessaires à la vie en société. Il n'est que de penser à la *Rencontre d'Assise* en 1986 à l'initiative de Jean-Paul II ou à la conférence

11. *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

12. *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

organisée en septembre 2005 par la communauté Sant' Egidio à Lyon. L'évolution de la théologie catholique est à cet égard révélatrice. Vatican II a marqué un tournant en ouvrant le dialogue et en discernant dans les autres religions un « rayon de vérité », même si la déclaration *Dominus Iesus* du 16 juin 2000 a semblé porter un coup d'arrêt sévère à cette ouverture. Le récent discours de Benoît XVI à Ratisbonne en septembre 2006 a pu être interprété, dans ce contexte, comme un appel à un dialogue respectueux et franc entre les religions mais également comme une réaffirmation apologétique et identitaire plus offensive du catholicisme face à l'islam. En tout état de cause, la recherche théologique contemporaine explore une notion de la vérité « reliée » ou relationnelle comme le souligne le théologien Claude Geffré : « La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive, ni inclusive de toute autre vérité : elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions »¹³. Cette notion est nécessaire pour surmonter la principale aporie du dialogue : chaque croyant vit en principe un engagement subjectif total dans sa foi et fonde son identité dans la centralité de celle-ci mais il doit accepter aussi de ne pouvoir tout saisir de Dieu, ce que la théologie négative la plus traditionnelle sait depuis longtemps, pour s'ouvrir à la communication. L'œuvre de Paul Ricoeur invite pour demain à l'élaboration d'un dialogue des symboles et des langages entre les différentes religions. Par ailleurs, le legs de Paul Ricoeur peut contribuer à l'échange le plus difficile à mener, le dialogue doctrinal qui paraît largement dans l'impasse. Il y a sans doute une mise en relation herméneutique des doctrines à tenter autour de l'ambition de fragments de vérité partagés. Il s'agirait d'interpréter et relier les grands textes religieux dans la visée d'une vérité en attente, sans détruire les dogmes fondateurs d'identité et dans la perspective d'une herméneutique générale des religions en dialogue.

Cette approche par l'herméneutique est donc finalement susceptible de revivifier la compréhension philosophique du religieux et de contribuer à des évolutions doctrinales et théologiques venues de l'intérieur de chaque religion. Pour des raisons géopolitiques évidentes, un enjeu majeur se situe aujourd'hui dans l'interprétation critique de l'islam

13. Dans l'article intitulé « Le fondement théologique du pluralisme religieux » paru dans la revue *Au carrefour des religions*, 1995.

par les penseurs et spirituels musulmans, telle que par exemple Mohamed Arkoun et Joseph Maila l'appellent de leurs vœux dans leur livre *De Manhattan à Bagdad*¹⁴. Ceci sans avoir la naïveté tout impériale de penser que cette réforme intellectuelle pourrait être imposée de l'extérieur, même si les États-Unis et l'Europe ont leur part de chemin à faire en promouvant le règlement pacifique des conflits dans la région du Proche et Moyen-Orient, et en premier lieu celui de l'emblématique et tragique conflit israélo-palestinien. Il faut aussi garder présent à l'esprit le fait qu'une tradition éclairée et critique comme celle du protestantisme depuis le XIX^e siècle, par exemple, ne constitue pas un rempart contre le fondamentalisme évangélique le plus régressif ou le plus irrationnel aujourd'hui, d'où le constat que l'islamisme contemporain est sans doute tout autant un défi politique et social qu'un enjeu d'anthropologie religieuse.

Paul Ricœur, en réfléchissant au thème très actuel du dialogue entre les cultures durant les années 1990, a avancé des éléments de méthode plus précis, conformes à sa démarche philosophique et personnelle, propres à vivifier le débat. Pour lui, l'échange entre les cultures et les héritages spirituels passe en effet au premier chef par la notion de la traduction¹⁵. Sa conviction est que chacun est ancré dans sa langue natale mais qu'« il n'y a pas d'intraduisible absolu ». La traduction, parce qu'il n'existe pas de langue universelle par le truchement de laquelle nous pourrions communiquer, permet échanges et équivalences et renvoie donc à l'unité de l'humanité : « Malgré son inachèvement, la traduction crée de la ressemblance là où il ne semblait y avoir que de la pluralité. La traduction crée du comparable entre des incomparables. C'est dans cette ressemblance créée par le travail de la traduction que se concilient projet universel et multitude des héritages ». Certes, cette analyse peut appeler une objection majeure, qui est que chacun se retrouve ainsi en quelque sorte enfermé dans une communauté de départ et défini par elle. Mais il fait aussi sa part au non-religieux comme langage spécifique des sociétés sécularisées et prône dans ce cadre une laïcité ouverte qui accepte l'apport

14. Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

15. Communication prononcée aux Entretiens du XXI^e siècle à l'Unesco le 28 avril 2004 et reprise par *Le Monde* sous le titre « Cultures, du deuil à la traduction ».

des églises à la définition des valeurs communes. Selon lui, les ressources puisées dans l'héritage religieux sont d'ailleurs indispensables pour donner « du corps et de la vie » à l'idéal des Droits de l'Homme. Au total, Paul Ricœur, ancré dans sa communauté de foi protestante, surestime peut-être pour les sociétés sécularisées d'Europe la part à venir du religieux dans la définition de l'individu et dans l'espace public. Le vécu pluriel voire nomade du Sujet contemporain peut-il s'accorder avec la centralité d'une langue natale? Le schème de Paul Ricœur est valable pour traiter d'un dialogue entre les religions en quelque sorte chimiquement pur. Pour un dialogue sur les croyances entre un chrétien et un musulman ou entre un juif et un athée, un rapport de traduction est sans doute nécessaire. Mais il faut garder à l'esprit que ces quatre individus peuvent par ailleurs appartenir à la même communauté nationale et entrer dans un rapport, dans le champ politique, de participation et d'intégration autour de valeurs communes, dans le cadre du débat démocratique rationnel cher à Jürgen Habermas¹⁶. En tout état de cause, Paul Ricœur a l'immense mérite de ne pas tenir l'universel pour acquis – il n'a jamais employé, à dessein, le mot « humanisme » dans son œuvre – et de léguer une méthode pour le dialogue en sachant que l'universel concret est toujours à construire. Il conclut en effet ainsi le même article :

Car nous avons à faire le deuil du fondamental et de l'absolu de la fondation historique : nous laisser raconter par les autres dans leur propre culture, c'est faire le deuil du caractère absolu de notre propre tradition. Quand on a admis cette part de deuil, on peut se confier à une mémoire apaisée, au feu croisé entre foyers de cultures dispersées, et à la réinterprétation mutuelle de nos histoires et au travail jamais achevé de traduction d'une culture dans une autre.

Il y a au total chez Paul Ricœur une certaine modestie dans l'approche même du religieux, tirée de la conviction que le fond, le « *Grund* », est toujours en excès par rapport au contenant comme il le dit dans sa confé-

16. Dans l'ouvrage intitulé *Le concept du 11 septembre* dans lequel il dialogue avec Jacques Derrida, le philosophe allemand a la probité intellectuelle de s'interroger sur la remise en cause par l'événement terroriste de sa théorie de la communication rationnelle mais il réaffirme *in fine* que sa philosophie demeure fidèle au projet des Lumières, Paris, Éditions Galilée, 2004.

rence de Nancy. En d'autres termes, le « fondamental » dans son mystère pour l'homme ne peut se laisser enfermer dans les limites d'une religion. Le croyant doit accepter de vivre à la fois cette clôture et cette ouverture. D'où la légitimité et la nécessité du dialogue entre les traditions religieuses et avec les conceptions du monde non-religieuses, prises comme autant de langages reliés par l'effort d'ouverture et de fidélité de la traduction. Paul Ricœur façonné par la culture judéo-chrétienne avoue lui-même par exemple connaître mal l'islam, si ce n'est sous ses aspects historiques et culturels. Il en appréhende peu la richesse spirituelle et philosophique. Cependant, dans la confrontation du dialogue interreligieux aux enjeux les plus brûlants du moment, il apporte non seulement les outils intellectuels de l'herméneutique mais également une éthique de la retenue dans l'engagement guidée par la raison, soit l'alliance de la critique et de la conviction qu'il a recherchée sa vie durant.

Conclusion

Nous pouvons en conclure que Paul Ricœur a tracé dans son œuvre trois pistes majeures pour le dialogue des religions qui peuvent être maintenant ordonnées entre elles. La première piste est celle de la traduction, qui relève de l'impératif de la connaissance : le préalable au dialogue et à l'engagement commun est un travail de lecture des traditions et manières de penser de l'autre, dans les deux sens bien évidemment. La deuxième piste est celle de l'herméneutique comme méthode philosophique d'interprétation des textes et d'approche rationnelle et partagée du religieux. Marcel Hénaff souligne d'ailleurs à juste titre que le philosophe a lui-même indissolublement lié les deux approches car finalement « interpréter c'est traduire »¹⁷ et vice versa. La troisième piste est celle de l'intervention en commun des religions insti-

17. Dans son article « La condition brisée des langues », numéro d'*Esprit* intitulé *La pensée Ricœur*, mars-avril 2006.

tuées dans l'espace public pour la promotion des valeurs contre la violence : elle ne prend tout son sens que dans le contexte de la démocratie pluraliste où les citoyens - y compris les responsables religieux - acceptent de mettre entre parenthèses le caractère absolu de leurs croyances pour défendre et nourrir au premier chef le « monde commun », cher à Hannah Arendt, qui est la vie démocratique elle-même dans un cadre national donné. La République est ainsi pour les Français cette rencontre de la liberté collective d'agir avec son substrat qui est la nation.

Un registre fait défaut, en apparence, chez Paul Ricœur, celui du partage de l'expérience religieuse, qui a donné sa coloration particulière en leur temps aux Rencontres d'Assise. Paul Ricœur avoue bien volontiers dans *La critique et la conviction* qu'il a choisi au cours de sa vie d'aborder le phénomène religieux par les textes et non par le sentiment intime du sacré, même s'il regrette la pauvreté spirituelle de son époque. Mais il s'agit d'une dimension dont il est difficile de faire l'économie. Meilleure connaissance, dialogue intellectuel, action commune ne peuvent occulter la dimension du partage spirituel. Dans le même ouvrage¹⁸, il évoque d'ailleurs les « expériences limites », expériences de vie qui ouvrent accès à l'essentiel et qui doivent pouvoir être partagées sur un mode existentiel.

Au total, donc, Paul Ricœur a bien tracé de nouvelles pistes pour le dialogue des religions, précieuses pour la réflexion et l'action, qui ne demandent qu'à être explorées plus avant. •

18. Cf. *La critique et la conviction*, op. cit., p. 256.

*Le dialogue interreligieux
entre théologie et politique*



Hommage amical à Claire Ly

L'expérience chrétienne de Claire Ly

Jean-Luc Brunin

Claire Ly. Toujours plus loin... dans la confiance

Dennis Gira

Claire Ly

Bernard Stephan

Claire Ly : la douceur et la force

Jean-Marc Aveline

Résurrection : certitude-blessure

Claire Ly

Cambodge 2006

Claire Ly

Le dialogue interreligieux entre théologie et politique

Les spécificités d'une éthique politique dans un contexte interreligieux

Jean-Marc Aveline

L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban

Fadi Daou

Diversité religieuse et cohésion sociale : le cas du Québec

Jean-Marc Charron

De l'intime à la place publique

Georges Pontier

De l'intime à la place publique

Michel Bertrand

Pierre Claverie

Dominicain, évêque en Algérie

Pierre Claverie

Le dialogue entre chrétiens et musulmans dans les Églises du Maghreb

Pierre Claverie

Les conversions de Pierre Claverie

Jean-Jacques Pérennès

Témoignage pour le X^e anniversaire de la mort de Pierre Claverie

Henri Teissier

Études

La corrida, un sacrifice rituel

Christian Salenson

Vérité et dialogue chez Paul Ricœur

Roland Dubertrand

Expériences et témoignages

De Lyon à Tibhirine

Michel Younès

Désarmer les préjugés ?

Michel Guillaud

Repères bibliographiques



9 771244 886002

CdD 29 - VI-2007

I.S.S.N. : 1244-8869

Revue semestrielle

18 €

cdd@cathomed.ccf.fr