

LA RECHERCHE CHRÉTIENNE DE DIEU DANS LA RENCONTRE AVEC LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

par Gérard SIEGWALT

La recherche de Dieu dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam, tel est le thème de ce Colloque¹. Comme il y a d'autres intervenants chrétiens, je me suis cru libre de réfléchir à ce que peut être une recherche chrétienne de Dieu dans la rencontre avec des religions non-chrétiennes, et d'abord, bien entendu, les deux autres religions abrahamiques, le judaïsme et l'islam. À vrai dire, il s'agit là d'une question immense. Je ne peux ici qu'essayer de la préciser, en en indiquant les conditions de possibilité préalables ; je ne pourrai pas entrer ici dans le dialogue effectif lui-même, ce qui relève d'une autre démarche encore².

Je formulerai au départ cette thèse : les religions ont pour fondement une révélation. La question se pose du rapport entre *les* révélations et *la* révélation chrétienne.

Dans une première partie, j'essayerai de justifier le point de départ pris dans les religions ; dans une deuxième partie, je développerai quelque peu la thèse mentionnée.

1. POINT DE DÉPART : LES RELIGIONS

a) **Pourquoi la théologie chrétienne doit-elle parler aujourd'hui des religions non-chrétiennes ?**

Cette nécessité tient au caractère inévitable d'une véritable confrontation entre le christianisme et les religions non-chrétiennes. Celles-ci sont partout présentes, non plus seulement dans les anciennes « terres de mission » au loin de l'Occident dit jadis chrétien, mais dans ce dernier lui-même : celui-ci est devenu terre de mission pour les religions de l'Inde et pour l'islam. Les religions dites primitives d'Afrique et d'Océanie ne sont pas certes elles-mêmes missionnaires, mais si après le christianisme elles subissent comme ce dernier lui-même l'attrait des autres « grandes » religions, elles prennent une plus grande conscience de leurs propres « valeurs positives », après avoir constaté les failles de la civilisation occidentale et d'un christianisme qui est, et dans la mesure où il est, à son image. Une interpellation est adressée à la foi chrétienne même de la part des religions primitives, à cause précisément de telles « valeurs » qui semblent plus proches de la révélation chrétienne que certaines que l'arbre du christianisme historique a portées, ou qui pour le moins lui semblent être conformes ; la même chose vaut des soi-disant grandes religions dont l'impact qu'elles ont n'atteste pas seulement la crise du christianisme mais également leur propre « poids » spirituel. En raison de son lien historique avec la civilisation occidentale, le christianisme est atteint lui-même par la crise des fondements de celle-ci. Son interrogation quant à sa vérité, quant au sens véritable de la révélation qui le constitue, se fait non seulement sous le coup de la crise qui le frappe, lui aussi, mais en même temps dans la confrontation avec les autres religions et les questions qu'elles lui posent par ce qu'elles sont et représentent. L'élan missionnaire qui a caractérisé le christianisme dans les siècles de « conquête » du bassin méditerranéen et puis de l'Europe, depuis les voyages missionnaires de l'apôtre Paul jusqu'à la christianisation des marches lointaines de l'empire romain et des « barbares » envahisseurs qui, ayant mis à genoux l'Empire, ont reçu de l'Église le baptême par lequel ils faisaient allégeance à la foi chrétienne, et à nouveau à l'époque moderne dans la mouvance de la découverte de nouvelles terres et de leur colonisation, est aujourd'hui brisé. L'ordre

missionnaire demeure, que le Christ ressuscité a donné à son Église — selon Mt. 28 : 18ss : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du temps ». Mais que signifie-t-il dans la situation présente de l'Église marquée par l'aporie de la foi ? Telle est la question. On ne peut y échapper. C'est dire que l'Église ne peut échapper à porter un nouveau regard sur les religions non-chrétiennes, ayant à porter un regard sur ce qui la constitue elle-même et qui, dans la crise du christianisme historique, se défait devant elle et en même temps, en se défaisant, se rappelle à elle.

b) Comment la théologie chrétienne doit-elle parler aujourd'hui des religions non-chrétiennes ?

De ce qui précède, il ressort qu'on ne peut parler du point de vue chrétien dans la conscience que les religions non-chrétiennes ne sont que superstition et fausse religion, dans la conscience donc que la religion chrétienne est, dans sa forme historique donnée, la seule vraie religion. Pour essentielle et par conséquent pour inamissible que soit à la foi chrétienne l'affirmation de sa vérité, faute de quoi la foi chrétienne ne serait plus elle-même, cette conscience n'a rien à faire avec une prétention exclusiviste : la récapitulation de toutes choses en Christ telle qu'elle est affirmée dans Ép. 1 : 10 (Dieu récapitule toutes choses en Christ) est en effet certes exclusive de l'erreur, mais inclusive de la vérité de tout ; cela vaut aussi pour les religions non-chrétiennes. L'exclusivisme n'est pas chrétien — le christianisme selon la vérité n'est pas un fanatisme et ne saurait l'être, parce que la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ est toujours à référer à « toutes choses » qui à la fois la précèdent et en même temps la présupposent, ceci du fait que le Dieu de la révélation spéciale est le Dieu Créateur —, pas plus que l'inclusivisme pur et simple n'est chrétien, qui ne distingue pas entre la vérité et l'erreur. La foi chrétienne est, dans sa vérité, à la fois exclusive (de l'erreur) et inclusive (de la vérité) des religions. Toute affirmation de la supériorité du christianisme sur les religions non-chrétiennes est essentiellement problématique, parce que d'une part elle reste en-des-

sous de celle de la récapitulation de toutes choses par le Christ, parce que d'autre part elle couvre d'une justification prétendument théologique un *Machtanspruch*, une prétention à la puissance. Depuis sa reconnaissance par Constantin au IV^e siècle, le christianisme historique a donné de cette prétention, jusqu'à sa crise présente, de nombreuses preuves, et elle n'est pas autre chose qu'une perversion de la foi chrétienne, car celle-ci devient une idéologie par laquelle une prétention et l'état de fait qui lui est lié, à savoir la puissance historique réelle du christianisme — une puissance qui ne tenait pas de la seule autorité spirituelle de la vérité — sont légitimés sans être questionnés quant à leur vérité et donc légitimité théologiques.

Par ailleurs, si la crise du christianisme historique ne peut que le pousser à s'enquérir de la vraie essence de la révélation chrétienne et si cette quête ne peut se faire, en raison même de la vérité chrétienne, en vase clos mais seulement dans l'ouverture à toutes choses, y compris les religions, la foi chrétienne ne peut que prendre celles-ci au sérieux en les « respectant » dans la prétention qu'elles lient à leur vérité. Certes, cela n'est pas suffisant ni ne peut être considéré comme dernier, car la prétention peut, comme dans le cas du christianisme, être celle de la vérité elle-même ou celle simplement de la compréhension que l'on en a. Ce n'est pas la même chose de dire que le Christ est la vérité ou de dire que c'est le christianisme ; de même pour d'autres religions. Le discernement de la vérité par rapport à ce qui en est une expression donnée et qui est susceptible d'en être plus ou moins une perversion, s'impose en tout état de cause, quelle que soit la religion envisagée. La critique de la religion est nécessaire à sa vérité, à cause de l'altération toujours possible et toujours à nouveau réelle de celle-ci. Mais comment faire cette critique si on reste à l'extérieur de la vérité qu'elle essaye d'appréhender ? Les religions ne sont pas des systèmes que l'on pourrait se contenter d'approcher de l'extérieur, car il s'agit de vérité — ou d'erreur religieuse, donc de ce qui nous concerne absolument — ou ce dont on ne peut, à cause de la vérité, que se détourner. S'ouvrir aux religions non-chrétiennes, c'est s'ouvrir à leur vérité. La vérité d'une religion ne peut être jugée que par elle-même, c'est-à-dire que si elle est perçue comme vérité religieuse. Or, il n'y pas de critère de vérité qui existerait en dehors de la vérité. La vérité ne peut que s'effectuer, advenir, et en s'effectuant, s'éprouver comme vérité, être expérimentée comme telle par l'homme. Tel est le cas de

la vérité chrétienne, tel est le cas également de la vérité de toute autre religion non-chrétienne. On ne peut parler théologiquement des religions qu'en s'offrant à leur vérité ; ce n'est pas là, de la part de la théologie chrétienne de la récapitulation, un reniement, mais bien au contraire ce qui lui est essentiellement conforme.

II. LA RÉVÉLATION COMME FONDEMENT DES RELIGIONS

Les religions doivent être appréhendées à partir de leur prétention d'avoir comme fondement une révélation. C'est cette révélation qui, éprouvée comme telle, est la vérité de telle religion particulière.

a) La vérité des religions tient à leur fondement révélateur et ne peut qu'être éprouvé

Il n'est pas possible d'aborder les religions de l'extérieur, mais seulement de l'intérieur, en participant à leur vérité. Autrement dit : il faut faire droit à leur prétention d'être fondées dans une révélation. Ceci paraît malaisé à réaliser, car *comment* participer à la vérité d'une autre religion ? Cela est-il seulement possible ? La question a deux aspects, selon que cette ouverture à une autre religion ou à d'autres religions est le fait de la foi chrétienne ou celui d'une autre religion ; c'est alors son ouverture à la foi chrétienne qui nous intéresse. On peut répondre à la première question que c'est à cette ouverture que se décide si la foi chrétienne est effectivement foi au Christ récapitulateur, c'est-à-dire si, foi particulière, elle est aussi universelle. L'absence d'ouverture à la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière à prétention totalitaire, mais sans portée universelle autre que celle de sa prétention : ainsi se définit une religion sectaire ; totalitarisme et sectarisme vont toujours de pair. Quant à savoir si telle autre religion est ouverte à la foi chrétienne, la question appelle à distinguer plusieurs cas : le cas où la religion concernée est totalitaire et donc sectaire — elle mène alors, à l'image d'un christianisme sectaire, une lutte « idéologique » soit pour la préservation jalouse d'un territoire où elle est seule maîtresse, soit pour la conquête de nouveaux espa-

ces, voire du monde — ; le cas où la religion en question est d'une tout autre nature que la foi chrétienne et apparemment indifférente à celle-ci — nous pouvons d'emblée écarter ce cas, puisque l'indifférence en matière religieuse est la fin de la religion et que l'apparence d'indifférence disparaît là où il y a confrontation effective d'une telle religion avec la foi chrétienne — ; et enfin le cas d'une religion qui intègre elle-même la vérité des autres religions, y compris de la religion chrétienne. Comme dans le cas de la foi chrétienne, une telle ouverture et aptitude d'intégration suppose en fait que la vérité de l'autre religion est toujours déjà présente, du moins potentiellement, dans la religion concernée elle-même. Cela peut-il être et comment cela peut-il être ? Pour la foi chrétienne, la réponse est impliquée dans la compréhension même de la foi au Christ récapitulateur ; elle doit être explicitée dans la confrontation entre celle-ci et les autres religions. Posée à propos de telle religion non-chrétienne marquée par sa volonté d'intégrer à soi ce qui est d'ailleurs, la question ne peut recevoir de réponse que dans la manifestation de la vérité de cette religion dans sa confrontation avec d'autres religions.

La compréhension des religions qui est présupposée ici, c'est qu'elles reposent sur une révélation et que leur vérité est celle de cette révélation. On peut aussi dire qu'elles sont l'expression — et puisqu'elles sont plusieurs, les expressions — d'une expérience religieuse spécifique (spécifique pour chaque religion) ou d'un ensemble d'expériences religieuses spécifiques ; cette expérience est considérée comme essentielle et à ce titre comme exemplaire, comme devant être perpétuée et donc transmise. Autrement dit, nous considérons les religions comme des données, constituées par des mythes ou une histoire sainte, par des rites ou des pratiques ou encore par une conception des choses impliquant une éthique ; ces données ont poussé et grandi à partir d'un fait initial (ou d'un ensemble de faits initiaux) perçu comme d'ordre révélateur ou encore théophanique. Cette compréhension, très générale, est conforme à l'auto-compréhension de chaque religion, y compris d'ailleurs la religion chrétienne. Elle doit certes être examinée dans chaque cas particulier, mais aucune approche qui ne part de cette pré-compréhension n'est conforme à leur qualité de religion. Il ne suffit pourtant pas de cette pré-compréhension pour que la révélation de telle autre religion soit éprouvée comme telle. Cette pré-compréhension décrit simplement la

condition *sine qua non*, dans la confrontation entre religions différentes, d'un accueil de l'autre religion conformément à sa propre prétention, et donc d'une ouverture véritable. Il faut alors encore que la qualité de révélation et donc la vérité de cette religion se vérifient. Car « il n'y a de révélation que pour autant qu'elle nous concerne, vient à nous. Et cela, elle ne le peut que de manière concrète. “La révélation en tant que telle” n'est pas révélation. Ce n'est que dans telle forme toute concrète que je puis faire l'expérience de la révélation »³. Révélation et concrétisation vont ensemble. Une révélation est toujours concrète, est toujours expérimentée concrètement, tant là où elle advient que là où elle s'actualise pour moi, manifestant sa qualité de révélation au-delà de l'événement fondateur dans son actualité potentiellement permanente, éternelle.

b) Qu'est-ce qu'accueillir les religions non-chrétiennes ?

L'accueil, pas seulement des religions non-chrétiennes, mais de « toutes choses », est une implication de la théologie de la récapitulation. Il s'agit de l'appliquer ici aux religions non-chrétiennes. Mais qu'est-ce qu'accueillir, et qu'est-ce en particulier qu'accueillir les religions non-chrétiennes, et comment les accueillir ? Il faut prendre une à une ces questions, tant la démarche ici proposée peut paraître insolite, inattendue au regard d'un réflexe irraisonné d'auto-défense vis-à-vis de l'autre — une autre religion ou l'adepte d'une autre religion — ou d'une compréhension de la « mission » chrétienne partant moins de l'affirmation de la seigneurie ou de la puissance du Christ que de celle du christianisme. Car si l'ordre missionnaire du Christ demeure à jamais, la question est de savoir en quoi il consiste et comment le suivre.

La première question est donc : qu'est-ce qu'accueillir ? Il s'agit de l'accueil de l'autre, de mon accueil de l'autre. Cela ne va pas de soi. Pour accueillir l'autre, il faut être libre de soi, libre pour l'Autre, l'Être ou Dieu, en l'autre, libre pour l'autre. Ce sont là trois choses, et chacune implique une conversion du moi. Car je ne suis pas libre de moi, ni libre pour l'Autre, Être ou Dieu, ni libre pour l'autre, le prochain. Cette liberté est le résultat d'une mort à moi-même, à mon

être incurvé sur moi-même, à mon égocentricité. Être libre de soi ne va pas sans une sortie de soi-même, sans une distance par rapport à l'égocentricité, sans l'instance de l'esprit qui est celle de la responsabilité, le « centre excentrique » de l'homme (R.I. Zwi Werblowsky) à partir duquel l'homme « se » voit et « se » contrôle dans son immédiateté d'ego qui est l'instance de l'auto-affirmation de l'homme avant toute reprise réflexive. Comment l'homme peut-il être ou devenir libre de soi, pour devenir libre pour l'Autre et l'autre ?

Pour être libre de soi, de son égocentricité, il faut être accepté dans son moi. Je ne peux pas maintenant parler de la dimension psychologique de cette acceptation de soi. J'en viens tout de suite au plan spirituel. La révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ marque fondamentalement l'acceptation, par Dieu, de celui qui est rejeté, « fini » au sens fort de privé de salut : Israël dans l'esclavage en Égypte, le pécheur, le malade, le possédé devant Jésus. On peut dire avec Tillich que c'est là son contenu, son œuvre, son sens véritable — celui qu'exprime ce qui est, pour Luther, à la suite de saint Paul, le cœur même de cette révélation et donc de l'Évangile, à savoir l'affirmation et le don de la justification de l'homme, par grâce, dans la foi — : l'homme est accepté quoiqu'il soit inacceptable, et à cause de cela il peut s'accepter soi-même. C'est là pour la foi qui est attentive à la foi de Dieu en l'homme, une réalité plus vraie que toute réalité opposée, et cette dernière n'est pas niée pour autant mais est relativisée, c'est-à-dire rendue relative par rapport à la première, celle de l'acceptation.

Que signifie cette acceptation dernière de l'homme rapportée à la question de l'attitude chrétienne vis-à-vis des religions non-chrétiennes ? Elle signifie que l'homme religieux, adepte de telle religion non-chrétienne, est justifié. Non pas que par là, sans plus de discernement, les religions non-chrétiennes seraient déclarées, dans leur diversité, dans leur opposition possible et quelquefois réelle entre elles-mêmes et avec la religion chrétienne, dans leur ambivalence aussi, uniment et globalement vraies. La justification par grâce de l'homme aliéné, pécheur devant Dieu, ne signifie pas que cet homme est, tel quel, l'homme vrai ; il est au contraire l'homme marqué par l'aliénation et le péché. Mais la justification par grâce signifie que l'homme aliéné et pécheur est accepté dans sa religion, dans l'ambivalence éventuelle et réelle de sa religion — la

religion chrétienne, avons-nous dit, n'est pas elle-même exempte d'ambivalence —, dans son opposition éventuelle et réelle aussi à la religion chrétienne : il est accepté comme juif, comme hindou, comme bouddhiste, comme musulman ou comme adepte de telle autre religion. Le juif chrétien est un *judéo*-chrétien : sa judaïcité est récapitulée, non supprimée par le Christ ; plus explicitement elle est assumée, acceptée, et sur la base de cette acceptation elle est aussi jugée dans ce en quoi elle est opposée au Christ et elle est ouverte à son accomplissement en Christ. De la même manière, l'hindou chrétien, le bouddhiste chrétien, le musulman chrétien, d'une manière générale le pagano-chrétien, sont acceptés par le Christ dans leur religion et celle-ci est récapitulée par le Christ. Il n'y a d'acceptation de soi possible qui ne soit aussi une acceptation de soi dans sa religion. Et il n'y a pour le chrétien d'acceptation de soi véritable qui n'implique l'acceptation du fonds religieux pré-chrétien qu'il porte en soi. Dans la question de l'attitude chrétienne vis-à-vis des religions non-chrétiennes, il ne s'agit pas d'abord de l'acceptation d'autrui par le chrétien, mais il s'agit d'abord de sa propre acceptation de soi. Le fonds religieux (pré-chrétien) que le chrétien porte en lui-même ne doit pas être refoulé — le refoulement est humainement une erreur, comme la psychologie des profondeurs le montre clairement, et il est une erreur théologique, la récapitulation étant une acceptation, non un refoulement, et un dépassement sur la base de cette acceptation.

Être libre de soi, cela n'est possible que par une acceptation de soi, dans son humanité. Les différentes religions non-chrétiennes, quelle que soit encore la compréhension que l'on en a, sont des religions d'hommes, ce qui signifie aussi bien qu'elles sont vécues par des hommes et qu'elles sont, en tout cas à ce titre, des expressions de l'homme. Celles-ci peuvent être des signes de perversion de l'homme — comme par exemple là où on opprime ou même tue au nom de la religion — ou des manifestations de son intégrité : toujours elles expriment des potentialités de l'homme, peu importe encore de savoir si celles-ci procèdent de l'homme ou sont éveillées en lui par une source autre que lui ou si les deux sont vrais. « Rien de ce qui concerne l'homme ne m'est étranger ». Aucun individu, certes, ne réalise toutes les potentialités qui sont latentes en l'homme, mais en tant qu'elles sont latentes en lui, bonnes et mauvaises, elles font partie de son humanité : celle-ci ne peut s'édifier en l'homme que sur

la base d'une reconnaissance par lui de ces potentialités et dans ce sens d'une acceptation de son humanité donnée ; ce n'est qu'ainsi qu'il peut « travailler » avec cette dernière et sur elle, ou également, le cas échéant, contre elle. Acceptation ne signifie pas légitimation, mais réception, prise en charge de ce qui est pour ainsi dire le matériau de départ. Celui-ci ne peut être récapitulé en Christ que s'il est reconnu. L'affirmation de Grundtvig vaut ici : « d'abord homme, ensuite chrétien ». Il n'y a de chrétien possible qu'en l'homme, il ne peut s'édifier que sur le matériau qu'est l'homme donné. Les religions non-chrétiennes font partie de ce matériau-là. Elles décrivent à leur manière l'espace intérieur de l'homme, ce qui nous habite tous, potentiellement. Les religions non-chrétiennes aident à explorer cet espace intérieur et la théologie chrétienne a pour qualité de le récapituler.

Comment les accueillir ?

D'abord *accueillir un autre implique être soi-même*. Il s'agit en l'occurrence de l'accueil des autres religions par la religion chrétienne et donc au nom du Christ. Cela définit l'identité du sujet accueillant. Il accueille avec son humanité récapitulée, autrement dit en tant qu'homme et chrétien. Et puis, *accueillir un autre implique le reconnaître dans son altérité* : l'autre doit être reconnu dans son identité autre. Là où sa différence n'est pas respectée, il n'y a pas d'accueil de lui tel qu'il est. Il y a alors soit accaparement, prise de possession de l'autre, soit indifférence voire rejet pur et simple, mais déjà l'accaparement de l'autre est en fait un rejet, une violation de son identité à lui. Le rejet de l'autre, quel qu'il soit, manifeste, de la part de celui qui rejette, le rejet d'une partie de soi-même ; le rejet blesse le rejeté et le rejetant. Jésus a accueilli les autres tels qu'ils étaient : pécheurs, publicains, samaritains, juifs et païens ; il a accueilli ceux qui acceptaient de l'être, reconnaissant et respectant leur identité. C'est ainsi que les autres pouvaient alors évoluer eux-mêmes, grâce à l'acceptation dont ils étaient l'objet, et qui leur permettait de se voir avec le regard de l'autre et, dans la distance ainsi posée en eux-mêmes, d'être interpellés par Jésus. C'est là aussi l'action présente du Christ, par le Saint-Esprit, dans et à travers l'Église ; ce qui fait l'Église

comme Église, c'est le don et la vocation de l'accueil de la part du Christ. Mais cela n'est pas à sens unique : *on ne peut accueillir l'autre sans se laisser accueillir par lui*. Accueillir un autre signifie ainsi s'offrir soi-même à son accueil. Cela est évident chez Jésus : il est reçu par ceux qu'il accueille et qui l'accueillent — ne dit-on pas de lui : « Il accueille des pécheurs et mange avec eux » (Luc 12 : 2) ! On peut admettre que Jésus grandit lui-même, dans la profondeur et la qualité de son « humanité » accueillante, par les autres, par ceux qui l'accueillent en réponse à son accueil, tout comme eux-mêmes croissent dans leur « humanité » nouvelle grâce à Jésus. Et on peut dire qu'il s'offre toujours à l'accueil des autres dans ceux, les « petits », qu'il appelle ses frères, dans la petitesse, dans la pauvreté, dans la souffrance desquels il est lui-même présent dans son humilité, sa solitude, sa souffrance à lui — « ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait », Mt. 25 : 40 — ; il grandit grâce à cet accueil dont il est l'objet dans les « petits » ; il s'offre aussi dans la transmission de l'Évangile par la Parole et le Sacrement et grandit — est glorifié — là où il est ainsi reçu, comme à l'inverse ceux qui l'accueillent croissent par cet accueil du Christ par eux. Accueillir un autre ne va pas sans s'offrir soi-même à l'accueil de l'autre ; je crois, j'évolue grâce à l'autre comme lui-même croît, évolue grâce à moi. L'accueil dont je suis le sujet comme l'accueil dont je suis l'objet et dont un autre est le sujet, change ceux qui ainsi s'accueillent. La foi chrétienne se comprend comme une croissance du Christ en l'homme et ainsi aussi du Christ pour lui-même, jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous (1 Co. 15 : 28). La foi chrétienne est un devenir, comme l'humanité est un devenir. Il y a aussi une croissance, un devenir de la foi chrétienne, de par son accueil des religions non-chrétiennes, comme il y a également un devenir de ces dernières par le fait qu'elles sont accueillies par le Christ et que, et pour autant que, de leur côté, elles s'offrent à l'accueil par lui.

Il n'y a devenir de la foi chrétienne ou des religions non-chrétiennes que dans le vent du large, dans la confrontation des unes avec les autres et avec le monde. En dehors de ce vent du large, c'est-à-dire dans le ghetto choisi délibérément, il n'y a pas de devenir, vie, croissance, mais étiolement, dépérissement, mort. Accueil et confrontation correctement compris, sont la même chose : il n'y a de confrontation dans la vérité que dans l'accueil, et il n'y a d'accueil

dans la vérité que comme confrontation. *L'accueil implique toujours un discernement et comme tel est toujours critique.* Le discernement ne se limite pas à la saisie de l'altérité de l'autre, il comporte aussi celle de ses limites, de ses insuffisances, s'il y a lieu de ses erreurs. Et ce discernement est réciproque : il n'y a pas seulement celui des religions non-chrétiennes par la religion chrétienne, comme l'exprime l'approche chrétienne classique se concrétisant dans l'ouvrage de G. Rosenkranz intitulé : *La foi chrétienne face aux religions du monde* ; il y a aussi le discernement que les religions non-chrétiennes opèrent à l'égard du christianisme et dont rend compte un ouvrage comme celui de Loth-Mildenberger-Tworuschka au titre inversé par rapport au précédent : *Le christianisme vu par les religions du monde*. Il n'y a pas d'accueil — et pour le dire autrement : il n'y a d'amour de l'autre — que dans la vérité. Vérité et amour s'appellent l'une l'autre pour que la vérité soit constructive — une vérité sans amour est destructrice — et pour que l'amour soit respectueux de l'autre — un amour sans vérité est réducteur et de l'aimant et de l'aimé. L'accueil de l'autre et l'accueil par l'autre ne sont selon la vérité et selon l'amour que s'ils se font avec un discernement à la fois critique et constructif, la critique devant toujours faire évoluer vers plus de vérité : ce n'est qu'alors qu'elle est selon la vérité et l'amour. Telle est l'attitude chrétienne authentique (comme l'exprime saint Paul dans Ép. 4 : 15 : « confessant la vérité dans l'amour ») ; elle vaut d'une manière générale comme elle vaut vis-à-vis des religions non-chrétiennes. Et l'attitude chrétienne authentique implique aussi de savoir recevoir la critique, même là où elle est éventuellement faite sans amour — « si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre », Mt. 5 : 39 —, et de croître par elle, car « toutes choses (y compris la critique, et y compris celle faite sans amour) concourent au bien de ceux qui aiment Dieu » (Rm 8 : 28). La réciprocité du discernement, l'accueil par le chrétien de la critique de l'autre à son égard, à l'égard du christianisme historique et peut-être même du Christ tel qu'il est compris, l'acceptation de se laisser interpeller par cette critique dans sa (part de) vérité, et aussi la disponibilité à y répondre dans l'amour et dans la vérité et à interpeller à son tour l'autre, au nom de la foi chrétienne, sont les implications nécessaires de l'accueil de l'autre, en l'occurrence de religions non-chrétiennes, par la foi chrétienne.

Comment les connaître ?

Cette question est plus décisive qu'il ne peut y paraître à première vue. Car on ne connaît pas une religion simplement par les livres. L'étude des textes sacrés d'une religion, là où il y en a, de ses mythes et rites ou de son histoire sainte et de ses pratiques, de ses conceptions de base et de son éthique, est importante et nécessaire, mais concevrait-on que l'on puisse connaître la foi chrétienne en se contentant de l'étudier du point de vue de l'histoire, de la science comparée des religions, de la phénoménologie, de la philosophie de la religion ? Pour utiles que soient toutes ces approches, elles ne peuvent remplacer la connaissance par le vécu : la foi chrétienne n'est pas une réalité que l'on peut, pour la connaître, simplement observer, étudier de l'extérieur, mais elle est une réalité vécue et pour la saisir, il faut la vivre soi-même de l'intérieur, aussi loin que l'on peut, il faut rentrer en elle, dans la vie de la foi. « Vous voulez aller à la foi, dit Pascal dans son pari, et vous n'en savez pas le chemin ; vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de leur bien ; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira » (c'est-à-dire cela triomphera des réticences de votre raison)⁴. On ne peut certes se forcer à la foi, forcer la foi, mais on peut s'ouvrir à elle pour la laisser résonner en soi et s'offrir à sa vérité, s'offrir à la vérité de Dieu. Il n'y a pas de connaissance vraie, c'est-à-dire théologique, spirituelle, autrement. De la part de quelqu'un qui voudrait « connaître » la foi chrétienne, on n'attendrait pas moins que cela. Peut-on attendre moins des chrétiens à l'égard des religions non-chrétiennes ? Il ne s'agit pas là d'une décision lointaine, vu la crise de la foi chrétienne elle-même. Et voilà ce à quoi la récapitulation de toutes choses en Christ invite et en vue de quoi elle libère le chrétien. Toute approche des religions non-chrétiennes qui n'impliquerait pas une connaissance par le vécu, du fait qu'elle serait purement livresque, se condamnerait à rester à l'extérieur de ces religions et ne pourrait les « accueillir » en vérité.

Comment alors connaître les religions non-chrétiennes, si tant est que l'on est motivé pour les connaître et qu'elles ne se refusent pas

mais s'offrent à cette connaissance ? La connaissance par les livres et la connaissance par le vécu s'appellent et s'épaulent l'une l'autre : le vécu conduit aux livres, et les livres bien lus conduisent au vécu. Celui-ci est double.

Il y a d'abord le vécu des rencontres avec des adeptes d'autres religions, avec leurs pratiques religieuses et éthiques, avec les conceptions que charrient ces pratiques et qu'elles éclairent comme elles les éclairent à leur tour. De telles rencontres sont irremplaçables, des rencontres avec des hommes et des femmes et ce qu'ils vivent. Chacun a ses visages qui le regardent et ils sont là, telle la galerie des ancêtres dans certains châteaux ou demeures historiques, mais vivants, non suspendus le long de murs de pierre, mais évoluant dans l'espace intérieur du cœur et de l'esprit, telle une « église » intérieure, et il y a des « saints » et des pécheurs notoires, des croyants et des athées, des juifs et des bouddhistes, des musulmans, des membres de religions primitives, des théologiens et des artistes et des hommes de sciences ou de lettres, des gens humbles et des grands, des vivants et des morts. Ces visages nous regardent, de notre intérieur, pour voir si nous leur faisons droit, s'ils ont une place non seulement dans notre cœur et dans notre esprit, mais ce qui est plus important et qui ne peut être explicité que par nous, dans le cœur et dans l'esprit du Dieu d'Israël et de Jésus le Christ ; car s'ils ont une place en lui, ils doivent aussi en avoir une en nous, et s'ils constatent avoir une place en nous, alors ils peuvent admettre en avoir une aussi en ce Dieu que nous confessons.

Et il y a le vécu en nous, et déjà le vécu des rencontres, si effectivement il y a rencontre, implique un vécu en nous. Il y a notre réalité intérieure, notre conscient, notre subconscient et notre inconscient, nos forces et nos faiblesses, nos lumières et nos ombres. Et elle est là, extérieurement aussi, se réfléchissant dans les vies des hommes autour de nous et dans toute notre civilisation, et elle se projette sur les murs de notre cœur, nous regardant et attendant de voir si nous allons la reconnaître ou faire semblant de l'ignorer, si nous la mettons simplement à nu au risque de l'exacerber ou si nous la « pensons » s'il y a lieu, en tout cas si nous l'assumons et l'intégrons à nous. Tout ce vécu intérieur, dans une richesse inépuisable, est aussi celui des religions, de manière spécifique pour chacune d'entre elles, en tant que et pour autant qu'elles sont des ex-

pressions de l'homme. À ce titre, il concerne la connaissance par le vécu des religions non-chrétiennes.

c) Comment procéder ?

La théologie chrétienne n'a à se substituer à aucune des « sciences » des religions : ni à l'histoire des religions qui présente la genèse et le devenir historique des religions, ni à la science comparée des religions qui compare entre elles les conceptions et les pratiques des différentes religions, ni à la phénoménologie des religions qui dégage l'essence du religieux à partir de ses manifestations multiples dans les religions. Elle les présuppose toutes dans son approche des religions qui est théologique, c'est-à-dire qui s'intéresse à leur vérité et qui, par conséquent, ne peut rester extérieure aux religions considérées. Elles s'enquiert avec les sciences des religions de leur « centre vital » (*Lebensmitte*, cf. G. Mensching), de ce qui y est vécu comme essentiel, en posant la question : quelle est ici l'expérience de base ? Elle pose une deuxième question qui d'une part éclaire la question précédente et qui d'autre part la dépasse en impliquant directement le sujet : quel rapport y a-t-il entre cette expérience de base et notre propre expérience, plus précisément : cette expérience de base est-elle significative pour nous, et à quel titre ? C'est la question de l'actualité du « centre vital ». Finalement, une dernière question doit être posée, qui est la question dernière, proprement théologique, celle de l'évaluation de la vérité du centre vital des différentes religions non-chrétiennes au regard de la foi chrétienne. C'est avec cette triple question qu'il faudrait maintenant aborder des religions concrètes, et principalement le judaïsme et l'islam. Si cela ne peut plus être fait maintenant et ici, il suffit de dire que c'est dans la ligne de cette triple question que peut s'effectuer, nous semble-t-il, la recherche chrétienne de Dieu dans la rencontre avec les religions non-chrétiennes, et ce dans le respect aussi bien de ces dernières que du Christ récapitulateur.

NOTES

1. Colloque organisé par l'Institut catholique de Toulouse, les 25 et 26 janvier 1986.
2. Pour de plus amples développements, et surtout pour le dialogue lui-même, je renvoie à ma *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, I/II. Éd. du Cerf, Labor et Fides, Paris et Genève, 1986.
3. P. Tillich, *Die Idee des Offenbarung*, in *Gesammelte Werke* VIII, p. 37.
4. *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 441.