

# POURQUOI ET COMMENT LA FOI CHRÉTIENNE EST-ELLE CONCERNÉE PAR LES AUTRES RELIGIONS ?

Nous sommes aujourd'hui entrés dans une ère de confrontation de la foi chrétienne, du christianisme, avec d'autres, à vrai dire avec les principales autres religions. Le fait certes n'est pas nouveau, puisqu'il en a été ainsi depuis l'apparition du christianisme, depuis que la jeune Église chrétienne, et d'abord l'apôtre Paul, sont allés, avec l'évangile, à la conquête du monde d'alors, et puisqu'il en est redevenu ainsi à l'époque moderne qui, à la faveur de la découverte de continents et de pays nouveaux, a vu les missionnaires des différentes Églises chrétiennes porter l'évangile du Christ jusqu'aux extrémités de la terre. Ce qui est nouveau, c'est que la confrontation n'est plus tant portée par la foi chrétienne dans les terres dites païennes qu'elle est portée par les religions — je les appellerai globalement les autres religions ou les religions non-chrétiennes — dans les terres traditionnellement chrétiennes ; le fait nouveau, c'est que ces religions pour ainsi dire redressent la tête, si tant est qu'elles l'aient jamais vraiment baissée, et cela aussi bien dans leurs territoires d'origine que dans des terres nouvelles pour elles où elles se montrent de bien des façons comme conquérantes. L'affirmation faite ne vaut pas seulement pour les religions de l'Inde d'un côté, pour l'Islam de l'autre côté, mais même à certains égards pour les religions dites primitives (d'Afrique par exemple et d'Océanie, mais aussi des Amériques) : car si ces dernières ne sont pas elles-mêmes missionnaires, si elles sont elles-mêmes attirées par telle autre grande religion et en particulier par le christianisme et par l'Islam, elles ont une conscience croissante de leurs propres « valeurs positives » par rapport à un christianisme dont, même là où elles s'ouvrent à lui, elles décèlent aussi les limites voire les failles du fait de sa

collusion avec la civilisation occidentale aujourd'hui largement ébranlée dans son autorité.

Mais cette constatation quant à la situation nouvelle dans laquelle se trouve la foi chrétienne, comment l'interpréter pour cette dernière ? Car la description esquissée ne comporte pas encore d'indication sur l'attitude à tenir en vérité par la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions. C'est à cette question très exigeante mais décisive qu'il nous faut réfléchir ici. Nous ne voulons pas faire le bilan du passé — il est suffisamment connu —, mais nous voulons accepter le défi de la situation présente pour reconsidérer la question de l'attitude chrétienne face aux religions autres. Notre point de vue n'est pas historique-descriptif mais systématique-normatif, c'est-à-dire qu'il engage une réflexion sur l'essence même de la foi chrétienne.

Voici comment nous procéderons.

Dans une première partie, nous excluons les attitudes fausses ou insuffisantes. Cette exclusion soulèvera la question : renions-nous l'autorité des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Ce sera l'objet de la deuxième partie. Elle permettra de préciser — ce que nous ferons dans la dernière partie — comment la foi chrétienne est concernée par les autres religions <sup>1</sup>.

## I

Les attitudes fausses ou insuffisantes de la part de la foi chrétienne vis-à-vis des autres religions sont celles qui soit font bloc contre elles soit évacuent simplement la question des autres religions, le présupposé commun étant celui de la supériorité de la foi chrétienne sur toute autre foi. Nous envisagerons d'abord cette dernière affirmation avant d'essayer de « démonter » les fausses attitudes qu'elle induit.

a) Parler de la vérité de la foi chrétienne n'est pas la même chose que parler de sa supériorité. Reconnaître sa vérité — ce qui veut dire : reconnaître le Dieu chrétien qui est le Dieu tri-un, Père, Fils et Saint Esprit —, c'est pour le chrétien reconnaître

1. Pour de plus amples développements, il est renvoyé à notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, I/2 = Réalité et révélation, ch. III.

« ce » ou plutôt celui « qui le concerne de manière absolue » : c'est ainsi que Paul Tillich définit la religion, et la définition est applicable à la religion ou foi chrétienne. L'affirmation de sa vérité est essentielle à la foi chrétienne ; par conséquent, le relativisme est exclu pour qui toutes les religions se valent — car *ou bien* le relativisme est la négation du fait qu'il y a quelque chose qui nous concerne absolument et alors il se situe en opposition à toute religion, car toute religion élève cette prétention ; *ou bien* il est l'affirmation de la relativité de toute religion dans ce qu'elle dit de Dieu, car pour toute religion, y compris d'abord la religion chrétienne, Dieu est toujours aussi au-delà de ce que la religion donnée peut en dire ; il est au-delà parce qu'il est Dieu : cette compréhension de la relativité de toute religion n'est pas à proprement parler un relativisme, car elle affirme bien l'autorité absolue de Dieu, même si celle-ci est encore au-dessus ou par-delà les représentations que les hommes peuvent en avoir.

Si donc on ne peut, en christianisme, que confesser le Dieu de Jésus le Christ et donc affirmer la vérité de la foi chrétienne, on ne peut pas oublier que celle-ci est une religion de la grâce. Or, la grâce est en contradiction avec toute prétention de pouvoir telle qu'elle est inhérente à l'affirmation de la supériorité de la foi chrétienne. Sous le couvert de cette affirmation, la foi chrétienne se mue en effet en religion ou justice des œuvres, au sens que cette expression prend chez saint Paul qui oppose la religion (justice) des œuvres à la religion (justice) de la grâce. Toute prétention de supériorité du christianisme sur les autres religions est profondément problématique, car elle revêt d'une justification soi-disant théologique une prétention à la puissance et à la domination. Depuis Constantin au IV<sup>e</sup> siècle, depuis donc que le christianisme est devenu religion officielle, il est toujours à nouveau apparu clairement que la prétention de sa supériorité revient à une perversion de la foi chrétienne : celle-ci tend alors inéluctablement à devenir une idéologie par laquelle une prétention de pouvoir 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.

Aussi parlerons-nous de la foi chrétienne dans une attitude qui seule correspond à son essence de religion de la grâce et qui

est une attitude de pauvreté spirituelle, conformément à la première et essentielle béatitude : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » (Mt 5,3). Cette attitude implique l'abandon de toute prétention de supériorité ; elle implique en même temps la quête de Dieu, du Dieu de Jésus le Christ, partout là où il se trouve, jusque dans les religions non-chrétiennes elles-mêmes. Nous reviendrons sur ce dernier point.

Ajoutons encore que cette attitude n'est pas opposée mais est au contraire seule conforme à l'ordre missionnaire 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 ». La question est de savoir *comment* comprendre cet ordre. Il est pour le moment seulement possible de dire qu'il est contraire à l'évangile de la grâce de le comprendre dans le sens d'une supériorité du christianisme, autrement dit dans le sens de la prétention de pouvoir du christianisme. La suite éclairera encore le contenu positif de cet ordre.

Il y a alors les attitudes fausses ou insuffisantes induites par l'affirmation profondément contestable, comme nous avons vu, de la supériorité de la foi chrétienne sur toute autre foi religieuse. Nous en distinguerons essentiellement deux (b et c).

b) Il y a d'abord l'attitude fautive qui consiste à vouloir faire bloc contre les autres religions. Celles-ci sont perçues comme une menace pour la foi chrétienne, parce qu'elles mettent en question, par leur simple existence, toute velléité de monopole, toute prétention de supériorité du christianisme. La menace apparaît d'autant plus aiguë que, comme déjà mentionné, plusieurs de ces autres religions ont quitté leurs territoires traditionnels et s'établissent dans les anciens territoires de l'Occident dit chrétien. Il n'est dès lors plus possible de parler de « danger jaune » (en désignant par là l'Extrême Orient) comme on le faisait au début du siècle, ni du nouveau risque d'invasion de l'Europe et, du coup, du monde dit libre par l'Islam, comme si ces réalités se situaient encore aux portes des pays jadis chrétiens. Faire bloc contre elles, là où on tient ce langage, ne peut déjà plus signifier se défendre contre elles aux

frontières territoriales ; tout au plus cela peut-il dire : se prémunir contre leur emprise à l'intérieur de ces territoires en les excluant de la sphère chrétienne et donc en évitant toute rencontre — au plan spirituel — avec elles. On voit la difficulté de l'opération, car les membres de ces religions participent déjà à la vie publique, c'est-à-dire économique, sociale, politique, juridique de nos pays. On en voit également l'implication, à savoir la constitution de ghettos religieux fermés les uns aux autres et entretenant entre eux la méfiance et le soupçon. Le climat qui en résulterait pour nos sociétés comporterait un risque d'affrontement et d'éclatement réel, par conséquent une menace considérable pour la démocratie et la paix.

Qu'est-ce qui est faux dans cette attitude visant à faire front contre les autres religions ? On peut dire ici plusieurs choses.

Premièrement, avec une telle attitude le christianisme est sur la défensive et a déjà renié la foi en Dieu et la dimension d'espérance et d'amour de cette foi. Cette attitude se fige sur un passé, se crispe ; elle est dictée par ce que Nietzsche nomme le ressentiment qui est un égocentrisme blessé, incapable de s'ouvrir à l'aujourd'hui de Dieu comme au temps-espace de sa toute-puissance et de sa grâce et, partant, de notre être-chrétien.

Deuxièmement, l'attitude de crispation signalée et donc de fermeture aux autres religions se justifie elle-même théologiquement par le refus du syncrétisme. Si par syncrétisme on entend un amalgame, un mélange de religions, le syncrétisme est une forme de relativisme ; il est l'absence d'une norme absolue et donc la méconnaissance de la religion comme ce qui nous concerne absolument. Mais avec cela tout n'est pas dit, et même deux choses ne sont pas dites. *D'abord*, la référence à un absolu peut se comprendre en termes d'absoluité de cet absolu ou en termes d'absolutisme. Nous verrons encore qu'il faut parler — et pourquoi — de l'absoluité non tant du christianisme lui-même que du Dieu chrétien, non de son absolutisme. *Ensuite*, le mot syncrétisme peut avoir un sens plus général que celui qui a été donné. Il faut ici rappeler l'origine du mot : le syncrétisme est une affaire crétoise : le mot signifie « union des Crétois ». Il se réfère à une période ancienne de la Crète où l'île a été envahie par une population venue d'ailleurs. Se posait alors la question de la relation de la population autochtone avec cette nouvelle population. La solution du syncrétisme était celle

non de la guerre réciproque mais de la coexistence, de la collaboration, de l'intégration, donc de la paix. Ainsi compris, le syncrétisme est certainement un exemple à méditer : la paix est une valeur chrétienne, comme elle est une valeur aussi dans les religions de l'Inde et de l'islam. La paix ne signifie pas l'abolition de l'identité de chacun, aussi de l'identité de chaque religion, mais elle signifie le refus de l'absolutisme.

Troisièmement, il nous faut parler maintenant de l'absolutisme comme de la perversion de la foi chrétienne. L'affirmation ne vaut d'ailleurs pas seulement pour cette dernière, mais pour toute foi ; nous l'appliquons ici au christianisme. L'absolutisme consiste en une idolâtrie : Dieu devient une idole, c'est-à-dire qu'il est enfermé dans une certaine compréhension humaine. L'idolâtrie guette aussi la religion chrétienne. Dieu devient un avoir, quelque chose qu'on possède, dont on ne peut alors aussi disposer. Nous savons que les prophètes de l'Ancien Testament déjà se sont dressés contre tout accaparement par Israël de son Dieu, contre toute utilisation à ses propres fins, contre toute réduction de Dieu en une chose, en « sa » chose (la chose d'Israël). Telle est d'ailleurs déjà la signification du deuxième commandement du Décalogue : « Tu ne te feras pas d'idole, ni de représentation quelconque de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux, et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu » (Ex 20, 4s). Les « idées » peuvent autant être idolâtres que les statuettes, si on les confond avec Dieu lui-même ; il y a des formes d'idolâtrie hautement intellectuelle, comme il y en a de très frustes. Quand saint Paul dit : « Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (1 Co 13,11), et quand nous appliquons cette assertion à nos représentations de Dieu, cela veut dire qu'elles veulent évoluer, car Dieu n'est pas dans un tombeau mais il est vivant et le Seigneur du monde dans sa propre évolutivité. Dieu est certes celui qui est venu, mais le même, celui qui est venu, est celui qui constamment vient. « Je viens », dit le Christ de l'Apocalypse. Il vient bientôt, et déjà dans et avec et à travers l'histoire présente, comme il est venu dans et avec et à travers l'histoire passée, l'histoire sainte qui est attestée par les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L'absolutisme — on peut aussi parler de fanatisme — est une maladie de la foi. Il enferme Dieu, le niant ainsi comme Dieu, comme *Deus semper major*. S'il est juste de parler de l'absoluité de la foi chrétienne et plus précisément du Dieu chrétien, s'il est donc juste et essentiel de confesser Dieu comme Dieu, l'absolutisme substitue à ce Dieu-là moins que lui : une image que l'homme s'en fait. L'absolutisme est destructeur de Dieu et également de l'homme, car seul le Dieu vivant est vivifiant pour l'homme ; l'idole est un Dieu mort et mortifère, qui porte la mort.

L'attitude consistant à vouloir faire front contre les religions autres doit s'interroger quant à la question de savoir de quel Dieu elle se réclame, si c'est le Dieu vivant, le Dieu de Jésus le Christ, ou si ce n'est pas plutôt quelque idole. Nous verrons encore que le Dieu de Jésus le Christ n'est pas un Dieu syncrétiste au sens courant donné de ce mot. Le refus de l'absolutisme ne conduit pas au relativisme.

c) Il y a une autre attitude fautive ou du moins insuffisante : elle évacue la question des autres religions. Il y a principalement deux manières d'évacuer la question.

La première consiste à prendre le point de départ dans la révélation chrétienne, c'est-à-dire dans la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, telle qu'elle est attestée dans les deux Testaments. C'est la manière dont procède par exemple Karl Barth<sup>2</sup>. Il distingue fondamentalement la foi et la religion. Dans cette dernière il voit la religion des œuvres ; elle exprime la volonté d'auto-justification de l'homme et donc son incrédulité ; elle est fautive religion. La vraie religion est la religion de la grâce ; elle n'existe qu'en christianisme ; c'est ce que Barth appelle la foi : elle est la foi chrétienne.

Face à cette compréhension, la critique est — malheureusement — facile. D'une part, la foi chrétienne n'est pas la seule religion de la grâce ; on peut parler également des religions de la grâce de l'Inde<sup>3</sup>, et la dimension de la grâce est présente dans toute religion, par le simple fait qu'elle pose la réalité d'un Dieu qui appelle et habilite l'homme à une vie qui reçoit de ce Dieu toute sa plénitude ; la grâce est le don par Dieu à l'homme d'un

2. Cf. Dogmatique I/2, § 17.

3. Cf. R. Otto, *Indiens Gnadenreligionen*. 1930.

salut ainsi entendu. On peut préciser à ce propos, comme d'ailleurs Barth le reconnaît lui-même, que la foi chrétienne est elle-même toujours guettée par la tentation de devenir religion des œuvres et donc d'auto-justification et ainsi de se renier comme religion de grâce. D'autre part, comment parler des religions non-chrétiennes en bloc, sans juger pour ainsi dire sur pièces ? C'est ce que fait Barth. On peut alors tout dire, et s'éviter la peine d'aller regarder sur place, d'étudier de près ces religions pour ne pas être faux et injuste à leur sujet. Combien de fois ne constate-t-on pas, en effet, que dans les débats entre religions différentes l'adversaire, c'est-à-dire l'autre ne se trouve pas là où on imagine qu'il se trouve. On pourrait donner à ce propos de nombreux exemples, entre autres celui du judaïsme. Le judaïsme actuel est en beaucoup de points différent du judaïsme décrit dans le Nouveau Testament, et quiconque identifie le judaïsme du Nouveau Testament avec le judaïsme de tous les temps pèche par ignorance ; une telle ignorance peut être lourde de conséquences extrêmement graves, comme elle est par ailleurs l'expression de la mentalité de supériorité dont il a déjà été parlé.

Prendre le point de départ dans la foi chrétienne et donc dans la révélation chrétienne est certes, pour nous, inévitable. Mais si cela est, il apparaît suffisamment qu'il nous est interdit d'absolutiser ce point de départ, ce que nous ferions en affirmant la supériorité de la foi chrétienne et donc de ce point de départ. C'est *notre* point de départ, en tant que chrétiens, mais notre point de départ ne peut pas faire que l'hindou, le bouddhiste, le musulman, l'adepte d'une religion dite primitive n'ait pas *son* point de départ à lui, qui est différent du nôtre et qui, parce qu'il en est différent, n'est pas encore par là même rejeté comme faux.

L'autre, la deuxième manière d'évacuer la question des autres religions consiste à partir d'une définition de l'« essence » de « la » religion. C'est déjà ce que fait K. Barth ; c'est ce que fait aussi, de manière souvent assez différente de celle de Barth, la théologie classique. Cette manière de procéder n'est qu'une implication de la précédente en ce sens qu'elle prend pour référence normative la foi chrétienne : le point de départ pris dans la foi chrétienne et le point de départ pris dans la définition de l'essence de la religion sont corrélatifs. On en vient alors parfois à une typologie des religions, autrement dit à décrire des types religieux différents :



ainsi P. Tillich<sup>4</sup> distingue entre la voie légaliste, la voie ascétique, la voie mystique, la voie sacramentelle, doctrinale et émotionnelle du salut, en voyant par ailleurs dans tous ces types des voies de salut par soi-même, par quoi sa typologie se rapproche curieusement de la définition de la religion de K. Barth — je dis curieusement, parce que ce n'est effectivement pas sans surprendre du fait de la différence par ailleurs très marquée entre Barth et Tillich mais dont il n'y a pas lieu de parler ici.

À nouveau, la critique est ici facile. Car que vaut cette définition générale de la religion, que vaut cette typologie en particulier ? N'y a-t-il pas une loi en christianisme, n'y a-t-il pas une ascèse chrétienne, une mystique chrétienne, etc. ? Et puis, et peut-être surtout : juge-t-on ici sur pièces ? Car il y a *des* religions. Sont-elles réductibles à *une* essence de *la* religion ? En tout cas, on ne saurait l'affirmer légitimement qu'en étant allé regarder sur place, pas autrement.

Ainsi il devient clair que le point de départ pris d'un côté dans la révélation chrétienne, de l'autre côté dans l'essence de la religion, est insuffisant, comme il est devenu clair que l'attitude consistant à faire bloc contre les religions autres au nom de la foi chrétienne est une attitude fautive. Les deux attitudes sont fondées dans le présupposé — un véritable préjugé — de la supériorité de la foi chrétienne par rapport aux religions non-chrétiennes. Ce présupposé et ses implications ayant été récusés au nom même de la foi chrétienne, la question se pose : Qu'est-ce que ce rejet signifie-t-il pour la foi chrétienne ? La question peut être ramenée à celle-ci, qui sera l'objet de la deuxième partie : ne mettons-nous pas en question l'autorité souveraine des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament ?

## II

La question vers laquelle nous nous tournons ici est de savoir si la foi chrétienne se contredit elle-même en affirmant,

4. Cf. *Théologie systématique*, II. L'existence et le Christ, Ed. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1980. Voir I/E. 2 : Les voies de salut par soi-même et leur échec.

comme nous l'avons fait, d'une part son absolutité, d'autre part son refus de l'absolutisme. En d'autres termes, le « sola scriptura » si déterminant pour la Réforme du 16<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire l'affirmation que les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament sont seule norme de la foi exclut-elle la distinction faite entre absolutité et absolutisme, de telle sorte qu'il n'y aurait, pour le christianisme, pas du tout de place pour les autres religions qui devraient toutes être globalement rejetées dans les ténèbres extérieures ?

La question ainsi posée montre clairement l'enjeu de notre réflexion. Sommes-nous fidèles ou sommes-nous infidèles à la foi chrétienne, autrement dit à la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, en la disant concernée par les autres religions ?

Devant une question de cette importance et de cette portée, il est avant tout nécessaire de bien clarifier les termes du débat. En effet, l'affirmation de l'Écriture sainte comme unique norme de la foi chrétienne ne porte pas en elle, prise seule, l'idée d'un exclusivisme ou d'un absolutisme de cette dernière. Elle ne dit substantiellement rien d'autre que ce que nous avons déjà dit, à savoir que pour le chrétien le point de départ de toute considération des autres religions est inévitablement la foi chrétienne. C'est à sa lumière, donc aussi selon le critère qu'elle est pour le chrétien, que se fera l'approche des religions non-chrétiennes. Le critère n'est pas par lui-même nécessairement exclusiviste, comme nous le dirons encore. S'il le devient, c'est parce que subrepticement ou ouvertement l'affirmation de l'unique norme juxte celle, différente, de l'unique source. Un amalgame se produit entre les deux qui conduit droit à l'absolutisme signalé. Si en effet les saintes Écritures sont tout à la fois seule source et seule norme de la foi chrétienne, elles sont en vase clos et se suffisent à elles-mêmes ; aussi font-elles corps avec la prétention d'unicité exclusiviste et donc de supériorité de la foi chrétienne. Le christianisme est alors délibérément une religion absolutiste.

Il faut reconnaître que l'amalgame entre l'affirmation du « sola scriptura » comme seule norme avec celle du « sola scriptura » comme seule source de la foi n'est pas entièrement absent de la théologie de la Réforme du 16<sup>e</sup> s elle-même, même s'il n'y est pas univoque ; on peut trouver, aussi bien chez Luther que chez Calvin, des affirmations allant dans le sens des

saintes Écritures comme seule norme *et* de celles qui semblent impliquer qu'elles sont seule source. La confusion entre les deux affirmations caractérise jusqu'aujourd'hui le biblicisme ou ce qu'on appelle présentement le fondamentalisme théologique. Il importe par conséquent de prendre une à une les deux affirmations, autrement dit de les distinguer. En procédant ainsi, dans les deux séries de remarques suivantes, nous justifierons du même coup davantage encore que jusqu'ici pourquoi la foi chrétienne est concernée par les religions autres, déblayant ainsi le terrain permettant de répondre à la question de savoir comment elle l'est.

Le *premier* ensemble de remarques portera sur la critique de l'affirmation du « sola scriptura » entendu dans le sens de « seule source ».

Mais avant de critiquer cette affirmation, quel en est le sens, à savoir le sens positif ? C'est que nous ne connaissons Dieu qu'ainsi, par l'attestation scripturaire et donc par la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ dont les saintes Écritures sont l'attestation. Quel chrétien voudrait mettre en question cette affirmation, voudrait ne pas reconnaître sa vérité, voudrait ne pas être reconnaissant pour la révélation de Dieu et pour son attestation dans les Écritures qui le font vivre ?

Avec cela, cependant, tout n'est pas dit. Car ici se pose la question : l'affirmation faite doit-elle être comprise de manière exclusive, ou de manière inclusive ?

Précisons d'abord les mots. Nous distinguons entre exclusion, caractère exclusif, exclusivité d'un côté, *et* exclusivisme de l'autre côté, comme aussi entre d'une part inclusion, caractère inclusif, inclusivité et d'autre part inclusivisme. L'exclusivisme, c'est le fait de l'absolutisme ; il est un dualisme ou manichéisme : nous l'avons déjà récusé comme faux pour dire l'essence de la foi chrétienne. De son côté l'inclusivisme est un monisme et, partant, un confusionnisme ; il ne distingue pas entre Dieu et le monde, entre la révélation et la réalité, entre la foi et la raison. Si l'exclusivisme les oppose, l'inclusivisme nivelle leur différence ; exclusivisme et inclusivisme sont deux extrêmes dont l'un, en niant l'autre, l'appelle en fait pour faire contre-poids ; l'un ne vit que de l'autre, de l'opposition à l'autre. C'est dire l'erreur de l'un et de l'autre et leur incapacité à chacun à rendre compte de l'essence de la foi chrétienne.

Si la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ et son attestation dans les saintes Écritures ne sont ni exclusivistes ni inclusivistes, elles sont certes à la fois exclusives et inclusives. Ces deux caractères sont en effet complémentaires ; ils expriment une tension qui est inhérente à la révélation de Dieu elle-même. Dieu est exclusif : c'est le sens de la confession de foi d'Israël, le Shema Israël : « Écoute, Israël ! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force » (Dt 6, 4-5). C'est le sens également d'une parole néo-testamentaire comme celle-ci : « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui (le Christ) ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes par qui il faut que nous soyons sauvés » (Ac 4,12). Mais Dieu est aussi inclusif : dans l'Ancien Testament le Dieu d'Israël désigné par le tétragramme (Yahvé) que le juif ne prononce pas et que nous rendons par « Seigneur » est mis en relation avec Élohim qui est un pluriel (litt. les dieux) et qui devient tout simplement Dieu (au singulier) : cela exprime à sa manière que Yahvé, le Seigneur, non seulement prend la place des dieux mais, en prenant leur place, s'avère être la part de vérité qui pouvait avoir été la leur. Le rejet des dieux dans leur autonomie va ainsi de pair avec leur intégration à Dieu dans leur soumission à lui. Le Nouveau Testament ne dit pas autre chose : Le Dieu rédempteur, le logos fait chair est déjà le Dieu créateur, le logos par qui tout a été créé (Jn 1,14 et 1ss). Dieu a créé le monde par le Fils par qui il l'a aussi sauvé ; la rédemption est inclusive de la création, le Rédempteur inclusif du Créateur.

Cela veut dire : Dieu n'est pas limité à Israël et à l'Église ; il est le Dieu de toute l'humanité, de toute l'oikoumène comme également du cosmos. Par conséquent, il n'est pas seulement le Dieu de l'histoire du salut qui commence avec Abraham et qui rebondit avec son accomplissement dans le Christ Jésus ; il est aussi le Dieu de l'histoire universelle, des nations donc, pas seulement en tant que leur Créateur mais aussi comme leur Rédempteur. Ap 13, 8 affirme en particulier (mais on trouve une affirmation proche dans 1 P 1,19s) à propos de l'agneau — et nous connaissons le sens de ce terme dans la Bible et plus particulièrement dans le Nouveau Testament — qu'il a été immolé dès la fondation du monde<sup>5</sup>. C'est dire qu'il y a un travail

5. Cf. à ce propos notre *Dogmatique*, I/1, sous II.B.3.b.

travail rédempteur de Dieu dans le Fils qui se fait toujours et partout, qui est donc universel. Il n'y a pas seulement l'histoire du salut spéciale de la tradition judéo-chrétienne, il y a une histoire du salut universelle dont les religions sont le signe et des expressions variées ; nous reviendrons là-dessus pour ce qui est de l'évaluation critique de ce fait. On peut comprendre le rapport entre ce qu'on peut nommer la révélation universelle de Dieu d'un côté et sa révélation spéciale à Israël et en Jésus le Christ de l'autre côté en disant que ce qui est universel depuis l'origine devient concret dans la révélation spéciale ; ce qui est universel depuis l'origine l'est de manière latente ; dans la révélation spéciale cela devient manifeste. Aussi bien peut-on désigner Jésus le Christ en tant qu'accomplissement de la révélation spéciale comme « l'universel concret » ; cette expression qui vient de Hegel, rend compte du fait que celui qui s'incarne dans la personne historique de Jésus et qui est donc concret, est celui-là même qui est universel comme le logos créateur et rédempteur depuis le commencement. Le logos incarné, concret, est inclusif du logos créateur (et rédempteur) universel. Il l'est en tant que logos exclusif, en tant que Fils de Dieu, en tant que Dieu irréductible comme tel au monde ; celui-ci n'est pas Dieu mais la création de Dieu.

S'il en est ainsi, le « sola scriptura » entendu dans le sens de « seule source » ne peut être tenu. Il faut alors dire qu'il y a deux sources de révélation et donc de connaissance de Dieu : ce qu'on peut appeler le livre du monde, de toute la création, du cosmos et de l'oïkouménè, de la nature et de l'histoire d'un côté, le livre des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'autre côté ; on peut aussi parler d'un côté de l'expérience, de l'autre côté de la Parole attestée et attestante de la Bible juive et chrétienne.

La *deuxième* série de remarques porte sur le « sola scriptura » dans le sens de « seule norme ». La raison d'être en apparaît clairement ; elle tient à la question de savoir comment on va discerner dans le livre du monde ce qui est révélation de Dieu et ce qui ne l'est pas, car le monde n'est pas seulement création de Dieu mais porte aussi la marque de la chute ou du péché, autrement dit de l'aliénation : il y a une faille dans la création. À cause d'elle, un discernement est de mise qui est à proprement parler la tâche de la foi et plus spécifiquement de la théologie. C'est là ce que le Nouveau Testament, qui en fait poursuit en cela

ce qui est déjà à l'œuvre dans l'Ancien Testament, nomme le discernement des esprits (*diakrisis tòn pneumatôn*). Discerner, éprouver les esprits pour voir s'ils sont de Dieu ou de Satan, telle est la recommandation qui est faite sous des formes variées dans les écrits bibliques.

Pour discerner, il faut une norme, un critère. Telle est la fonction du canon biblique. En plus de sa fonction de source — *une* source, à côté de l'autre qu'est toute l'expérience humaine —, le canon biblique est norme : il est *la* norme. C'est une référence au canon et à partir de lui que se fait le discernement. Car le canon contient l'attestation de la révélation à Israël et en Jésus le Christ, donc de la révélation spéciale. Le Dieu de la révélation spéciale étant le Dieu des cieux et de la terre, donc le Dieu de *toutes* choses, celui-ci peut être discerné à la lumière de celui-là qui est le même mais en tant qu'il se révèle dans une histoire particulière que nous nommons l'histoire du salut au sens spécial. S'il y a deux sources de la foi, tout le réel d'un côté, la révélation de Dieu attestée dans le canon biblique de l'autre côté, c'est le canon qui est la norme de la foi, car les saintes Écritures confessent le Dieu des cieux et de la terre, le Dieu universel, comme le Dieu d'Israël et de Jésus le Christ, et réciproquement ; elles fournissent pour ainsi dire la clé herméneutique, la clé d'interprétation pour la révélation universelle de Dieu dans le monde en tant que révélation universelle du Dieu d'Israël et de Jésus le Christ.

L'affirmation faite trouve son expression la plus ramassée dans Ép 1,10 où il est dit que Dieu « récapitule en Christ toutes choses ». La théologie chrétienne est une théologie de la récapitulation (*anakephalaiôsis*), ce qui veut dire d'une part qu'elle est concernée par *toutes choses (ta panta)*, d'autre part qu'elle est concernée par elles à cause du Christ en tant que Seigneur (*kephalè*, *caput* = tête) de tout. Le Nouveau Testament montre lui-même, en situant le Christ ou l'évangile par rapport à l'Ancien Testament et plus particulièrement par rapport à la loi, que cette récapitulation consiste en une triple opération<sup>6</sup>, en ce sens que premièrement l'évangile abolit la loi — il abolit la loi dans sa fausse compréhension légaliste qui l'absolutise, l'enfermant sur elle-même ; la récapitulation est ici une négation —, deuxièmement l'évangile confirme la loi — il confirme dans sa vraie compréhension évangélique de « *Wegweisung* »,

6. Cf. à ce propos notre *Dogmatique*, I/2, ch. III.C.2.

d'indicatrice du chemin du salut qui mène au Christ ; la récapitulation est ici une assomption ou confirmation —, troisièmement l'évangile accomplit la loi, en la conduisant à son *plèrôma* ; la récapitulation est alors un accomplissement. Tel est le triple sens du mot « Aufhebung » chez Hegel : celle-ci, dit-il, est une *negatio*, une *assumptio* et une *sublimatio*. La récapitulation de toutes choses en Christ est — indépendamment de la philosophie hegelienne — très exactement cela : elle est dans ce sens un discernement — ajoutons, pour être univoque, quoique ce soit une tautologie : un discernement critique — opéré par le Christ vis-à-vis de tout.

Nous comprenons maintenant le caractère à la fois exclusif et inclusif du Christ en tant que Seigneur ou Récapitulateur. Il n'est pas exclusiviste, puisqu'il récapitule *toutes choses*, il est concerné par tout, tout est concerné par lui. Il n'est pas inclusiviste, puisqu'il *récapitule* toutes choses, c'est-à-dire discerne critiqueusement en elles entre ce qui est de lui et pour lui et ce qui est différent. La récapitulation de toutes choses en Christ implique ainsi l'affirmation de l'absoluité de la foi chrétienne et, fondamentalement, du Christ, en même temps que le refus de son absolutisme. Elle montre que la foi chrétienne non seulement n'est pas infidèle à elle-même en se disant concernée par les autres religions, mais qu'au contraire c'est alors qu'elle se dirait non concernée par ces dernières, qu'elle serait à proprement parler infidèle à elle-même. La récapitulation de toutes choses en Christ dit à la fois l'ouverture absolue de la foi chrétienne dans sa vérité à toutes choses sans exclusive, et en même temps le critère de cette ouverture et donc la norme à la lumière de laquelle un discernement et donc un tri intervient dans ce tout.

Après avoir ainsi clairement justifié — justifié théologiquement — pourquoi la foi chrétienne est concernée par les autres religions — elle l'est à cause du Christ ou de Dieu en tant que Récapitulateur —, il reste maintenant à préciser davantage encore *comment* la foi chrétienne est concernée par ces religions. C'est là l'objet de notre dernière partie.

## III

Fort de la conviction fondée théologiquement que la foi chrétienne est concernée par les autres religions, c'est maintenant qu'il faudrait aller sur place, c'est-à-dire approcher ces religions les unes après les autres et les juger sur pièces. C'est ce que j'ai essayé de faire ailleurs,<sup>7</sup> à propos des religions dites primitives, des religions de l'Inde (hindouisme et bouddhisme), du judaïsme et de l'islam. Je ne peux qu'y renvoyer, puisqu'il est exclu, dans les limites de cet exposé, d'aborder ne serait-ce qu'une religion autre de manière suffisante.

Je devrai ici me contenter de quelques remarques forcément générales qui ne pourront pas se substituer à une approche réelle de ces autres religions mais qui voudront préciser quelque peu le comment de cette approche. Je noterai les points suivants que j'ai davantage développés ailleurs<sup>8</sup>.

Premièrement, à la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, il est clair qu'on ne peut parler du point de vue chrétien des religions non-chrétiennes comme si elles n'étaient que superstitions et fausses religions. La foi chrétienne ne peut — au départ — que prendre les religions autres au sérieux en les « respectant » dans la prétention qui est la leur d'être vraies. Certes, cela n'est pas suffisant ni ne peut être considéré comme dernier, car la prétention peut, tout 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

7. Cf. *Dogmatique*, I/2. ch. III.B.C.2 et D.

8. Cf. *ibid.*, en part. sous III.B.1 et 2 a. b et c. Cf. déjà notre article *La recherche chrétienne de Dieu dans la rencontre avec les religions non-chrétiennes*. In *Supplément au Bulletin de littérature ecclésiastique*. Inst. Cath. de Toulouse. 1987. p. 67ss.



d'erreur religieuse, donc de ce qui nous concerne absolument — ou de 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 a pas de critère de la 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.

Deuxièmement, les religions doivent être appréhendées à partir de leur prétention d'avoir pour fondement une révélation. C'est cette révélation qui, éprouvée comme telle, est la vérité de telle religion particulière. La compréhension des religions qui est ainsi 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 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 précompréhension n'est conforme à leur qualité de religion. Il ne suffit pourtant pas de cette précompréhension pour que la révélation de telle autre religion soit éprouvée comme telle. Cette précompréhension 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 »<sup>9</sup>. Révélation et concrétisation vont ensemble. Une révélation est toujours concrète, est toujours expérimentée concrètement, tant là où elle advient pour la première fois comme révélation fondatrice d'une religion 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.

Troisièmement, la question se pose comment connaître les religions autres. 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 vivre soi-même de l'intérieur, aussi loin que l'on peut, il faut rentrer en elle, dans la vie de la foi. 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 la 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 ? Voilà ce à quoi la récapitulation de toutes choses en Christ invite et en vue de quoi elle libère le chrétien. Toute

9. P. Tillich, *Die Idee der Offenbarung*, in *Gesammelte Werke* VIII, p. 37.

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.

Quatrièmement, enfin, il faut poser la question : comment procéder ? Nous dirons ici que 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. Elle 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, le but étant de laisser advenir leur récapitulation en Christ. Celle-ci n'est la tâche de la théologie que de manière seconde, dans la soumission à la récapitulation qui, de manière première, fondamentale, est l'opération du Christ lui-même, dans le Saint Esprit. C'est dire que la démarche de la théologie ne saurait être qu'une démarche spirituelle ; elle ne saurait consister en autre chose que dans la quête de Dieu dans la rencontre avec les religions non-chrétiennes, et ce dans le respect aussi bien de ces dernières que du Christ récapitulateur.

Gérard SIEGWALT  
*Université des Sciences Humaines*  
*Strasbourg*