

Le christianisme et le dialogue inter-religieux : Vérité et tolérance

Pendant des siècles, l'expansion missionnaire du christianisme fut impérative : elle surgissait comme naturellement de sa conscience d'être une religion universelle, Nous sommes désormais dans des sociétés pluri-religieuses : il ne s'agit pas tant de conquérir que de connaître les autres religions afin de dialoguer sereinement avec leurs fidèles. Même si toute religion prétend à une révélation, celle-ci doit être entendue et éprouvée non à partir de l'Église, mais du Christ récapitulateur. Seul il sait qui se tient debout devant Dieu. Entre le prosélytisme d'antan, et le risque d'indifférence missionnaire d'aujourd'hui se situe un témoignage chrétien authentique faisant sienne la tolérance divine.

Notre réflexion se fera en trois parties. Nous caractériserons d'abord la situation présente : celle d'une société pluri-culturelle et pluri-religieuse. Puis, nous réfléchirons au fait que toute religion, parce qu'elle a trait à la vérité, tient et tombe avec sa prétention de vérité. La troisième partie posera alors la question de l'approche chrétienne d'une religion non-chrétienne.

I

La situation

Alors qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne le christianisme avait été une religion missionnaire et dans ce sens conquérante (depuis les voyages missionnaires de l'apôtre Paul jusqu'au baptême des "barbares" aux confins de l'empire romain) ; alors qu'on a pu parler depuis l'empereur Constantin, au début du IVe siècle, d'une société chrétienne (l'Occident chrétien) ; alors que, enfin, après la conquête du Nouveau Monde, l'intérêt naissant pour la Chine et la politique de colonisation menée par les grandes puissances d'Europe en Afrique et en Asie, la mission chrétienne a été présente, certes en ordre dispersé conformément à la séparation des  glises mais pour ainsi dire de manière programmatique, dans les différents continents, plusieurs phénomènes désormais ont profondément changé cette mentalité séculaire.

Il y a d'abord la prise de conscience, et la critique, de l'ambiguïté de la mission chrétienne qui s'est faite dans le sillage de la conquête économique et politique sous-tendue par la prétention de la supériorité du christianisme sur les autres religions et, partant, dans une volonté de puissance. La réalité, certes, est plus complexe et, par ailleurs, la sincérité des acteurs de la mission n'est pas en cause ; cependant, au jugement de l'histoire, l'enchevêtrement — et donc l'ambiguïté — des motivations apparaît assez clairement.

Il y a ensuite la sécularisation qui a commencé *grosso modo* avec la Renaissance et qui s'est approfondie avec le siècle des Lumières et la Révolution de 1789 ; elle arrive à son terme aujourd'hui, avec la crise de civilisation qui met en question bien des fondements de l'époque moderne, et avec ce qu'on nomme le retour du religieux.

Il y a enfin, surtout par suite des guerres du XXe siècle et des nécessités économiques, mais aussi à cause du "réveil" des autres grandes religions, une pénétration de celles-ci dans l'Occident anciennement chrétien. Il faut d'ailleurs préciser que les religions ethniques d'Afrique et d'Océanie, qui ne sont pas elles-mêmes missionnaires, prennent conscience de leurs propres "valeurs positives". Cependant, le "réveil" concerne surtout l'islam, aujourd'hui deuxième religion de France avec quelque trois millions de fidèles (on sait que le judaïsme, religion de base des deux autres religions

abrahamiques, n'est pas lui-même missionnaire, pour vivant qu'il soit) ; le "réveil" concerne également les religions de l'Inde, en particulier le bouddhisme.

Ces nouvelles données, aujourd'hui pleinement perceptibles, placent l'Église chrétienne — les Églises chrétiennes — devant la nécessité de regarder cette situation en face : nous vivons dans une société pluri-religieuse, c'est-à-dire aussi pluri-culturelle. Certes, l'ordre missionnaire que, selon Mt 28,18ss, le Christ ressuscité a donné à son Église vaut aussi dans cette situation nouvelle : "Allez, de toutes les nations faites des disciples, en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et en leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde." Il s'agit cependant de savoir ce que signifie cette injonction dans la situation présente ; on ne peut échapper à cette question. Autrement dit : l'Église n'échappe pas à la nécessité de jeter un regard nouveau sur les autres religions, puisqu'aussi bien elle doit jeter un regard nouveau sur ce qui la fonde elle-même.

Avec cela, la situation présente n'a encore été décrite que de manière très générale. Il faut encore préciser plusieurs points.

Un christianisme minoritaire

Le christianisme est à nouveau, en tout cas potentiellement et de plus en plus en Europe, minoritaire. Même là où il est la religion majoritaire, il est une minorité dans la société civile. Le paradigme de la chrétienté constantinienne, avec la conscience de sa puissance et aussi, quelquefois jusqu'aujourd'hui, sa prétention au pouvoir, n'a plus d'avenir ; la réalité échappe à ce paradigme qui tombe de plus en plus à faux.

Nous pouvons à cette occasion prendre conscience du caractère problématique du dit paradigme. Qu'est-ce que l'évangile a à faire avec la puissance, le pouvoir ? Nous sommes à nouveau renvoyés à l'évangile comme offre : celle-ci est spirituelle et, ce n'est que par elle-même qu'elle s'impose à l'homme et aux institutions, c'est-à-dire seulement par l'autorité spirituelle qui lui est inhérente. Par conséquent nous sommes renvoyés à la distinction (qui n'est pas une séparation) des deux règnes, le temporel et le spirituel. Pour parler avec Paul Tillich : le christianisme concerne la dimension de la religion, de ce qui nous concerne de manière ultime, incon-

ditionnée. La collusion entre le pouvoir temporel et la religion est une perversion tant de l'un que de l'autre.

La tentation du pouvoir temporel

Une telle perversion guette potentiellement toute religion donnée ; elle est aujourd'hui un fait politique non seulement dans des formes absolutistes du christianisme — en Irlande du Nord, dans certaines formes du fondamentalisme protestant, de l'intégrisme catholique-romain, jusqu'à il y a peu en Afrique du Sud... —, mais aussi dans des formes absolutistes du judaïsme et de l'islam. Cela montre, pour citer encore Tillich, la démonie potentielle de toute religion particulière, là où elle pense pouvoir se saisir de l'Inconditionné, par quoi elle le renie comme Inconditionné et en fait quelque chose de conditionné. Les formes absolutistes de religion, de toutes religions, et donc le fanatisme sont des formes démoniaques, destructrices de religion.

Eu égard à cela, il faut s'interroger à propos du christianisme : a-t-il dans sa vérité théonome, et comme confession de foi chrétienne — la confession du Dieu tri-un et par conséquent de Jésus comme le Christ — une *force thérapeutique* et intégrative ? D'abord pour le christianisme lui-même dans sa tentation absolutiste, démoniaque ? Et également pour les autres religions, en lien avec le christianisme et menacées aussi, dans leur vérité, par leur propre potentialité démoniaque ? La question ne vaut pas seulement face au christianisme mais aussi face à toutes les religions dans notre société : les religions, à cause de leur puissance thérapeutique et intégrative, sont-elles une aide pour l'intégration des différentes religions dans la société ? Sont-elles même une aide pour la résorption d'autres forces pathogènes et donc désintégrant dans la société, ou sont-elles une menace supplémentaire pour la cohésion culturelle et spirituelle de la société, à savoir sa cohésion dans la vérité ?¹

1. À ce propos cf. mon article : "Le problème christologique dans les rapports entre l'Église chrétienne et le judaïsme d'une part, l'islam d'autre part : un obstacle ou un pont ? **Foi et Vie**, 1991/6, p. 23 ss.

Religions et vérité

Qu'en est-il alors de la vérité des différentes religions ? En raison de leur perversion toujours à nouveau réelle, cette perversion se manifeste dans la volonté de puissance : celle-ci est présente quand on parle de la supériorité du christianisme, de sa prétention à l'absoluité. Certes, il y a une prétention à l'absoluité, mais elle est celle de Dieu et de son Christ, non celle du christianisme. Lorsqu'on parle de la prétention à l'absoluité du christianisme, on mélange Dieu ou le Christ avec la compréhension historique qu'on en a : le christianisme prend possession du Christ. C'est ici la non-foi qui triomphe, alors que la foi confesse bien le Dieu qui se révèle mais qui, en même temps, transcende toutes les représentations humaines. Il y a une contradiction entre l'affirmation essentielle disant que le christianisme est une religion de la grâce et l'affirmation faisant état de la supériorité du christianisme et de la volonté de puissance liée à elle². La grâce veut advenir, elle peut seulement s'attester, non pas être imposée ni comptabilisée. On peut assurément montrer que, et comment, elle s'atteste, mais on ne peut pas faire qu'elle s'atteste. Le christianisme dépend du Christ, est référé à Lui et donc à la transcendance divine devant laquelle il n'y a que des pauvres en esprit, que des mendiants comme dit Luther, des mendiants, des pauvres certes grâciés mais précisément non des possédants, non de ceux qui disposent de Dieu.

Sur la culture religieuse à l'école

Pour montrer la portée concrète de tout cela, un mot à propos de *la culture religieuse dans l'éducation* et, partant, à l'école.

Je me réfère au contexte français où la laïcité officielle de l'école tend parfois à se muer en laïcisme et où celui-ci s'avère inapte à intégrer le "foulard islamique". Quelle place accorder aux religions dans les écoles ? Il n'y a pas, officiellement (à part l'Alsace et la Lorraine), de réelle place pour la religion, celle-ci étant considérée comme une affaire privée. Cela entraîne une double conséquence.

2. Cf. cet autre article: "Pourquoi et comment la foi chrétienne est-elle concernée par les autres religions ?", *Foi et Vie*, 1989/1, p. 21 ss.

D'une part l'école ne fournit aucune véritable contribution à la compréhension des racines religieuses de la culture occidentale et aussi française. Mais comment comprendre l'histoire, l'art, la littérature, etc. sans connaître l'héritage judéo-chrétien et même l'héritage islamique ? La déficience de la culture religieuse dans la société française qui repose sur la déficience indiquée de l'école, appelle instamment à être surmontée si on veut parer à un rétrécissement collectif de la conscience et par conséquent à un processus collectif d'abêtissement.

D'autre part, en l'absence d'enseignement de la culture religieuse, l'école ne contribue ni à l'intégration dans la société française des immigrés — principalement de ceux venant de pays musulmans —, ni à la connaissance réciproque et au respect des différentes religions. L'extension de cette maladie de la foi qu'est le fanatisme, avec ses effets sociaux et politiques — une maladie contre laquelle aucune religion n'est immunisée —, fait apparaître l'irresponsabilité d'une société qui ignore la religion dans l'enseignement public et qui s'avère ainsi névrotique et agissant comme telle.

Pour la cohésion d'une société un enseignement de culture religieuse est d'une réelle nécessité. La culture dite religieuse, c'est la culture inter-religieuse. L'enseignement de cette culture ne revient pas aux Églises auxquelles incombent l'instruction et l'éducation chrétienne, mais il revient à la société civile et donc à l'État, en relation avec toutes les religions concernées. Les Églises chrétiennes sont bien inspirées là où, par responsabilité chrétienne et sociale, elles s'engagent d'un côté en vue de la distinction entre l'enseignement religieux chrétien et l'enseignement de culture religieuse, de l'autre côté en vue de la création d'un enseignement religieux public entendu comme enseignement de culture religieuse, à savoir inter-religieuse.

II

Clarification théologique de la question de la vérité

Nous avons déjà parlé de la perversion toujours possible de la religion, de toute religion. Elle se manifeste dans la volonté de puissance qui n'est pas seulement présente là où la religion revendique un pouvoir dans la société humaine, mais encore là où une religion donnée se considère comme supé-

rieure à une autre ou aux autres. Le rejet de toute idée de supériorité n'implique pas la méconnaissance des différences entre le christianisme et les autres religions ; il n'implique pas non plus le relativisme religieux pour qui l'appartenance à telle religion donnée est chose indifférente. C'est entre l'absolutisme déjà évoqué de la religion, lequel est un fanatisme aveugle, d'une part, et le relativisme qui sacrifie la religion déterminée à une vague religiosité d'autre part, que se situe la religion, à vrai dire les différentes religions dans leur vérité respective.

Religions et vérité

Quelle est la vérité de la religion donnée ? On peut répondre que c'est son caractère de révélation. Mais pour inamissible que soit cette réponse, elle est insuffisante. Car le caractère révélant ne se vérifie pas par la simple prétention de la religion donnée affirmant qu'elle repose sur une révélation, mais il se vérifie par sa portée constructive, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, thérapeutique et intégrative. La portée thérapeutique vise une guérison selon la vérité, et donc le salut, le renouvellement de la personne ; et la portée intégrative vise une unification selon la vérité, et donc, dans le respect de l'altérité de chacun, une commune ouverture à ce qui est dernier dans l'avant-dernier, à l'Inconditionné dans le conditionné.

La révélation n'est ainsi pas une donnée formelle mais une donnée matérielle : cela veut dire que ce n'est pas sa prétention de reposer sur une révélation qui fait de telle religion donnée une religion, mais c'est la "démonstration" de son caractère révélant, par sa portée thérapeutique et intégrative. C'est pour cette portée que la religion donnée s'atteste comme religion révélée.

Comment discerner le caractère révélant d'une religion ? La réponse, c'est que la vérité des religions, laquelle tient à la révélation qui la fonde, peut seulement être éprouvée. Il n'est, en effet, pas possible d'accéder aux religions de l'extérieur. Cela n'est possible que de l'intérieur, en participant à leur vérité, en l'éprouvant. On ne peut, théologiquement, parler des religions qu'en s'exposant à leur vérité. Mais cela est-il possible ? La question comporte deux aspects, selon que cette ouverture vis-à-vis d'une autre religion concerne la foi chrétienne ou une autre religion. Dans ce dernier cas,

c'est l'ouverture de cette religion à la foi chrétienne qui nous intéresse.

Pour ce qui est de la première question, c'est cette ouverture de la foi chrétienne qui décide de sa qualité de foi au *Christ récapitulateur*. Je me réfère ici à  ph 1, 10 où il est dit que "Dieu récapitule toutes choses en Christ", c'est-à-dire qu'il leur donne en Christ leur tête, leur chef. Il deviendra encore clair que la récapitulation implique un discernement. En tout cas, c'est par son ouverture aux autres religions que la foi chrétienne manifeste qu'elle est effectivement référée à *toutes choses*, c'est-à-dire qu'elle est, comme foi particulière, aussi foi universelle. L'absence d'ouverture vis-à-vis de la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière avec une prétention totalitaire mais qui, cette prétention mise à part, n'aurait aucune portée universelle. La foi chrétienne serait alors une religion sectaire : le totalitarisme et le sectarisme s'impliquent toujours l'un l'autre.

Quant à savoir si telle ou telle autre religion est ouverte vis-à-vis de la foi chrétienne, il faut distinguer plusieurs cas : celui d'une religion totalitaire et sectaire qui combat jalousement pour la conservation de son territoire, ou pour la conquête de nouveaux territoires, voire du monde entier ; ou celui d'une religion indifférente à l'égard de la religion chrétienne ; enfin le cas d'une religion qui intègre, elle aussi, à l'instar de la religion chrétienne, critiquement, la vérité des autres religions. Une telle ouverture et capacité d'intégration présuppose, de fait, que la vérité des autres religions est toujours déjà présente, du moins potentiellement, dans la religion concernée. Comment cela est-il possible ?

La foi chrétienne répond, quant à elle, par le renvoi au Christ récapitulateur : la récapitulation de toutes choses en Christ exclut toute erreur mais inclut en même temps la vérité entière. Cela vaut aussi par rapport aux religions non-chrétiennes. La prétention exclusiviste — l'exclusivisme est autre chose que ce qui est entendu par le terme "exclusivité" — n'est pas chrétienne : le christianisme selon sa vérité n'est pas, et ne peut pas être, un fanatisme, puisque la révélation particulière de Dieu   Israël et en Jésus le Christ est toujours référée à "toutes choses" ; en effet, le Dieu de la révélation particulière est le Dieu de la création. L'inclusivisme n'est pas davantage chrétien, parce qu'il ne distingue pas entre la vérité et l'erreur. La foi chrétienne est, selon sa vérité, à la fois exclusive (elle exclut la part d'erreur des religions) et inclusive (elle inclut leur part de vérité).

La récapitulation ainsi comprise doit être mise en œuvre dans la confrontation entre la foi chrétienne et les autres religions.

Quant à telle religion non-chrétienne marquée par la volonté de s'intégrer critiqueusement d'autres religions, on ne peut savoir comment cela est possible, avant que n'ait été perçue la vérité de cette religion.

Religions et révélation

Dans toutes ces réflexions nous partons de la présupposition que les religions reposent sur une révélation en laquelle s'enracine leur vérité. On peut dire aussi : Les religions sont l'expression — et puisqu'elles sont plusieurs, les expressions — d'une expérience religieuse spécifique (spécifique pour chaque religion) ; cette expérience est considérée comme essentielle et, à ce titre, exemplaire, devant être perpétuée et donc transmise. Autrement dit, les religions sont des données, constituées par des mythes ou une histoire sainte, par des rites ou des pratiques ou encore par une conception du monde impliquant une éthique ; ces données ont poussé et grandi à partir d'un fait initial (ou d'un ensemble de faits initiaux) perçu comme révélant ou théophanique. Cette compréhension, très générale, est conforme à l'auto-compréhension de chaque religion, y compris d'ailleurs de la religion chrétienne. Elle doit certes être examinée dans chaque cas particulier, mais une approche des religions qui ne partirait pas de cette compréhension ne serait pas conforme à leur qualité de religion. Cette pré-compréhension ne suffit pourtant pas à ce que la révélation de telle autre religion soit éprouvée comme telle. Cette pré-compréhension décrit simplement la *conditio sine qua non*, dans la confrontation entre religions différentes, d'un accueil de l'autre religion conformément à sa propre prétention, à savoir qu'il s'agit en elle d'une vraie révélation ou du moins qu'il peut s'agir de cela. Il faut alors de plus que la qualité de révélation, et donc de vérité, de cette religion se vérifient. Car "il n'y a de révélation que pour autant qu'elle nous concerne, qu'elle 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 réalisation pratique vont ensemble. Une révélation est toujours concrète, est

3. P. TILLICH, *Die Idee der Offenbarung. In Gesammelte Werke VIII*, p. 37. Pour de plus amples développements, voir notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, I/2 : *Réalité et révélation*, p. 127 ss (Labor et Fides/Genève, Cerf/Paris, 1987).

toujours expérimentée, tant là où elle s'actualise 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.

Deux explications sont théoriquement possibles pour rendre compte des religions et de leur fondement révélant : ou bien elles sont des réalisations particulières, vu leur diversité, de ce qu'on peut désigner comme révélation primitive ou universelle, ou bien elles sont des révélations spéciales, particulières. Dans ce dernier cas, la question est de savoir de quel Dieu elles sont la révélation et comment situer ce Dieu par rapport au Dieu chrétien.

À ce propos se pose la question de la continuation et donc de la continuité de la révélation. Cette question est posée d'abord par l'islam, non comme question de son point de vue mais comme affirmation (l'islam prétend être en effet la continuation et également la reprise critique de la tradition judéo-chrétienne). Ensuite l'affirmation de la continuation de la révélation est faite par d'autres religions post-chrétiennes (par exemple les Mormons, le baháisme, une certaine religiosité du *New Age*). La question comme telle est incontournable et légitime. L'affirmation chrétienne concernant l'accomplissement de la révélation en Jésus le Christ ne supprime pas, mais en fait établit, la certitude que Dieu, en Christ, par le Saint-Esprit est vivant et agissant d'éternité en éternité, et cela veut dire d'abord dans la suite des temps. Mais Dieu est fidèle à lui-même : aussi toute prétention d'une nouvelle révélation peut et doit être examinée d'un point de vue chrétien à l'aune de la révélation telle qu'elle est attestée dans les saintes Écritures d'Israël et de l'Église. Voilà en quoi consiste le discernement des esprits tel que le Nouveau Testament (et déjà l'Ancien) le demande pour tous les temps. Sa norme chrétienne théologique, c'est le Christ récapitulateur, lui en qui Dieu donne à toutes choses leur tête.

Récapitulation et non pas récupération

En conclusion à cette deuxième partie : Dans la présente situation pluri-culturelle et pluri-religieuse et l'appel, en elle, à la force thérapeutique et intégrative des religions, le christianisme est lui-même sollicité dans ce sens

conformément d'ailleurs à sa vérité ; il est de manière nouvelle et totalement ramené à Dieu, au Christ, au Saint Esprit, ramené à Celui qui le libère de toute prétention à une absoluité centrée sur lui-même, et qui ainsi fait place, dans le christianisme, à Lui-même, c'est-à-dire au Dieu certes révélé mais qui n'est pas à la disposition de l'homme. C'est ainsi que le christianisme devient libre de reconnaître Dieu là où, même en dehors de la sphère proprement chrétienne, il est à l'œuvre et se révèle. Le christianisme devient par conséquent libre pour la prétention d'autres religions de comporter une révélation, et il éprouve la vérité de ces religions grâce à la norme qu'est le Dieu tri-un ou le Christ récapitulateur. La question quant au rapport entre la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ d'un côté, d'autres révélations de l'autre côté ne conduit pas à un relativisme soit chrétien soit communément religieux ; cette question est au contraire conforme à l'essence même de la théologie chrétienne de la récapitulation. Celle-ci en effet ouvre à cette question et la pose avec une entière radicalité : toutes choses, et donc aussi les religions non-chrétiennes, sont récapitulées en Christ.

Il faut préciser que la différence entre la récapitulation et la récupération (des religions non-chrétiennes par la religion chrétienne) tient à ce que le sujet de la récapitulation est le Christ, Dieu en Christ, non la théologie chrétienne. Il n'appartient par conséquent pas à la théologie chrétienne et donc au christianisme de réaliser eux-mêmes cette récapitulation (ce serait là de la récupération, et celle-ci est de l'ordre de l'usurpation ; elle est une perversion du christianisme) il leur appartient d'attester la récapitulation, de la servir, de pressentir là où elle est à l'œuvre, en accoucheurs, non en maîtres.

III

Approche chrétienne concrète d'une autre religion

Ce qui vient d'être dit concernant la question de la vérité n'exclut pas mais au contraire inclut de faire droit à une religion non-chrétienne donnée, de s'exposer par conséquent à son caractère révélant. Mais comment faire cela concrètement, comment s'exposer à telle religion donnée dans sa vérité ?

Dans son approche des autres religions, la théologie chrétienne présuppose les différentes sciences des religions : l'histoire des religions, présentant la genèse et le devenir historique des religions, que la science comparée des doctrines et pratiques des différentes religions ; la phénoménologie des religions interprétant le sens des mythes et des rites des religions et dégage les principaux "types" religieux. Quant à la théologie, elle ne reste pas dans une distance extérieure par rapport aux religions, mais elle essaye de s'exposer à leur sens, c'est-à-dire à leur vérité. Avec, et par-delà les sciences des religions, elle s'interroge sur ce qu'un phénoménologue des religions (G. Mensching) appelle le *centre vital des religions* : ce qui, dans les différentes religions, est perçu comme essentiel et y est vécu comme tel. La théologie demande : Quelle est dans la religion donnée l'expérience de base qui détermine tout ? Quel rapport y a-t-il entre cette expérience de base et notre propre expérience (humaine, spirituelle) ? Autrement dit : cette expérience de base a-t-elle une signification pour nous ? Et enfin, mais bien en dernier lieu, la question proprement théologique, la question de la vérité ; c'est la question de l'évaluation par la foi chrétienne de la vérité du centre vital des différentes religions non-chrétiennes, et cela non de manière purement théorique mais à partir de l'expérience de la foi.

Il faut d'emblée dire qu'une telle manière de faire se distingue radicalement de celle qui a longtemps prévalu à l'époque moderne. D'une part, celle-ci part d'un concept général de religion, donc d'une définition de l'essence de la religion et elle en vient alors aussitôt à l'affirmation que la vraie religion, c'est la foi chrétienne. D'autre part, elle voit dans les religions non-chrétiennes de fausses religions, fondées sur la superstition et sur l'illusion de l'auto-rédemption. Karl Barth a été le dernier grand représentant de cette attitude. Par la suite, et très rapidement, elle a été perçue, tant du côté protestant que du côté catholique-romain, comme unilatérale et comme ne faisant pas droit à la réalité. Du côté catholique-romain on peut renvoyer ici au Concile Vatican II et principalement à la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes (*Nostra aetate*), ensuite à des théologiens comme Karl Rahner et aujourd'hui surtout Hans Küng. Du côté protestant, il faut citer des noms comme Paul Tillich, Ulrich Schoen et d'autres. De mon côté j'essaye de pousser plus loin les choses grâce aux trois questions posées.

Il faudrait ici donner normalement un exemple. Dans mon propre travail systématique j'ai essayé, dans la ligne des trois questions indiquées,

de m'approcher successivement des prétendues religions primitives ou religions ethniques, puis des religions de l'Inde — l'hindouisme et le bouddhisme —, et enfin d'une part du judaïsme, d'autre part de l'islam. Mais il ne serait pas sérieux d'aborder, même brièvement, dans le cadre de cette contribution l'une ou l'autre de ces religions. Je me limiterai ici à quelques considérations fondamentales, concernant la question suivante : *Entre le prosélytisme et l'indifférence missionnaire, l'authentique témoignage chrétien.*

Le prosélytisme

Par *prosélytisme* on entend "le zèle déployé pour répandre la foi, et par extension pour faire des prosélytes, recruter des adeptes" (Dictionnaire *Robert*). Nous connaissons la parole de Jésus à ce propos : "Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites !, parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous" (Mt 23,15). Cette parole ne discrédite pas la mission ou le témoignage chrétien, elle discrédite seulement une certaine compréhension de la mission ou du témoignage. Le Nouveau Testament peut parler de "prosélytes" sans nuance péjorative, pour désigner les païens convertis au judaïsme (Ac 2,10; 6,5 ; 13,43).

Dans le langage courant, prosélytisme signifie quelque chose comme racolage religieux. Nous savons assez que cela existe chez certaines sectes mais aussi chez certaines missions qui appâtent les cœurs par des avantages matériels. Ce n'est pas l'aide au développement qui est en cause, mais c'est lorsqu'elle est utilisée comme moyen pour arriver à une fin spirituelle. La mission intéressée est une mission pervertie. Mais ce n'est pas par peur de la perversion qu'il faut renoncer à la mission. L'abus ne supprime pas le bon usage ! Il importe de comprendre que la mission, le témoignage missionnaire, a pour premier sujet Dieu lui-même, ou le Christ, ou le Saint Esprit, par conséquent le Dieu tri-un. L'Église est véritablement missionnaire là où elle vit de lui, pour lui, là où la mission est un débordement de la vie spirituelle de l'Église. La mission est de l'ordre du rayonnement plus que de l'action ; elle n'est authentiquement de l'ordre de l'action que comme débordement d'être. Cela ne veut pas dire que la mission relève de l'inaction :

4. Cf. Dogmatique pour la catholicité évangélique, I/2.

ce serait la négation de la mission ; mais que l'action doit être reçue, jour après jour, dans la prière et le travail, conformément au "*ora et labora*" de Saint Benoît. Dans ce sens la mission est de l'ordre du prier et du travailler.

L'indifférence missionnaire

Nous parlons *d'indifférence missionnaire*, non d'indifférence religieuse. L'indifférence missionnaire peut coexister avec l'intérêt religieux. L'indifférence missionnaire tient d'une part à une déficience d'être en Dieu, d'autre part à une démission devant le pluralisme religieux. Elle ne représente pas une force de vie mais une faiblesse, à moins qu'elle ne soit purement apparente et que ne se cache derrière elle une critique de prosélytisme au sens du racolage religieux. Dans ce cas, il peut y avoir, derrière l'apparente indifférence, une attitude qui se laisse préparer pour l'heure décisive.

La tolérance

La *tolérance* est autre chose que l'indifférence missionnaire, même si celle-ci peut toujours à nouveau se targuer d'être simplement de l'ordre de la tolérance.

La vraie tolérance ne relève pas de l'indifférence, mais du respect, du respect de Dieu d'abord qui fait pleuvoir sur les bons et sur les méchants (étant entendu que ce n'est pas à nous de décider qui sont les uns et qui les autres) et dans la maison duquel il y a beaucoup de demeures ; du respect d'autrui ensuite, l'autre n'étant pas un objet à convertir mais un sujet avec qui converser, un sujet de parole donc, avec qui dialoguer, étant entendu que le dialogue est une quête, une quête de la vérité, de celle de l'autre, de la mienne, de Dieu, une quête dans l'amour, car la vérité n'existe pas autrement, conformément à la parole d'Ép 4,15 : "Soyez vrais dans l'amour". Cette quête vit de la quête de moi, de nous, dont Dieu est le sujet (cf. le mot de Pascal : "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé") ; elle implique un témoignage, mais ce témoignage est mutuel, car au nom de quoi aurai-je le monopole de la quête de Dieu ? La vraie tolérance suppose la conscience que

la mission est l'affaire de Dieu lui-même et que la vérité sans l'amour est un fanatisme et l'amour sans la vérité un conformisme. Le fanatisme est destructeur et le conformisme est stérile.

*

* *

Notre sujet était: *le christianisme et le dialogue inter-religieux. Vérité et tolérance*. Dans une première partie nous avons caractérisé la situation actuelle en parlant de société pluri-religieuse. Cela nous a conduit à voir la nécessité, au plan de l'école et donc de la vie sociale, d'une culture religieuse, à savoir inter-religieuse. La deuxième partie avait traité à la question de la vérité religieuse. Nous avons rappelé que toute religion prétend reposer sur une révélation et que cette prétention peut et doit, du point de vue chrétien, être éprouvée à partir du Christ en tant que récapitulateur, en qui Dieu donne à toutes choses leur tête. Dans la troisième partie il y allait de la rencontre concrète avec d'autres religions. Notre réflexion a culminé dans ce qui peut être comme un mot d'ordre: Entre le prosélytisme et l'indifférence missionnaire, l'authentique témoignage chrétien dans l'esprit de la tolérance divine, c'est-à-dire de la quête de Dieu.

Il faut ajouter ceci: Les différentes religions non-chrétiennes 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 on tue, au nom de la religion — ou des manifestations de son intégrité: toujours elles expriment des potentialités de l'homme. Aucun individu, certes, ne réalise toutes les potentialités qui sont latentes en l'homme, mais en tant qu'elles sont latentes en lui, bonnes ou 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 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, la foi au Christ, est habilitée à discerner sa récapitulation en Christ.

Gérard SIEGWALT