

LE STATUT DE LA THÉOLOGIE DANS LA SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE ET PLURI-RELIGIEUSE

Gérard Siegwalt

Faculté de Théologie Protestante
Université des Sciences Humaines - 67084 Strasbourg Cedex

Résumé : Partant de la distinction irréductible, dans le sens d'une relation réciproquement critique, entre le temporel et le spirituel, la théologie concerne, selon sa vérité, l'être de l'homme devant Dieu ; à ce titre, elle est critique, intégrative et thérapeutique. En tant que théologie dans la société sécularisée, elle est une théologie de l'Aréopage, dans le sens de Paul à Athènes selon Ac 17. En tant que se situant dans la société pluri-religieuse marquée par un éclatement de la théologie, celle-ci, de quelque religion soit-elle, est appelée au dialogue inter-religieux dont l'enjeu est la paix sociale et la vérité de la théologie elle-même. La source de ce dialogue comme de la théologie de l'Aréopage est à chercher dans le propre fond de chaque religion, dans sa confession de foi revisitée : celle-ci contient des forces théologiques qui ne peuvent se manifester qu'en acceptant le double défi de la société sécularisée et pluri-religieuse.

Abstract: Starting out from the irreducible distinction – i.e. a mutually critical relation – between the temporal and the spiritual, theology, in truth, is concerned with the human being before God ; as such, theology is critical, integrative and therapeutical. In the framework of a secularized society, theology is theology of the Areopagus (Acts 17). In the framework of the pluri-religious society, where it has been blown to pieces, theology, of whichever religion, is called to the inter-religious dialogue, the stakes of which are social peace and theology itself. The source of this dialogue, and of the theology of the Areopagus, is to be found in the essence of each religion, in its own confession of faith revisited : this confession contains theological forces that can become manifest only by accepting the twofold challenge of the secularized and pluri-religious society.

Le propos de cette leçon d'adieu * consistera essentiellement à adresser un salut théologique à la société sécularisée et pluri-religieuse. Trois questions doivent d'entrée de jeu être précisées :

- Donnée, sous une forme plus ramassée, le 13 mai 1997, à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg.

Pourquoi saluer ?, qu'est-ce que saluer ?, et qu'est-ce que saluer théologiquement ?

Pourquoi saluer ? J'ai passé mon enfance et puis ma jeunesse au village. Au village, à l'époque, on se saluait ; en alsacien, on dit pour saluer : «d'Zitt biede» : souhaiter le temps – bon matin, bonjour, bonsoir, bonne nuit –, mais il y a quelque chose de plus ; il y a l'idée de se prendre le temps pour souhaiter le temps ; saluer, c'est en principe, car bien entendu la réalité est plus ambiguë, rencontrer ; se saluer, c'est se rencontrer. Les temps ont changé, et le regret passéiste n'apporte rien à personne, surtout que le passé avait ses problèmes à lui, comme le présent a les siens. Mais sans salutation, pas de rencontre.

C'est là un mal potentiel pour ce qui est des rapports entre l'Église, toutes couleurs confondues, sans doute d'une manière générale entre les religions d'une part, la société civile d'autre part ; je parle de la société sécularisée qui est la nôtre. Il y a, dans le domaine particulier des sciences de la nature et de la théologie, un compartimentage entre les deux : la théologie est absente du domaine des sciences de la nature ; les sciences de la nature sont absentes de la théologie¹ – je laisse ici en suspens la question de savoir si la théologie au sens propre est un domaine ou si elle n'a pas trait plutôt à la dimension dernière de tous les domaines ; nous y reviendrons. Il est clair que l'affirmation de l'extériorité des sciences de la nature à la théologie et réciproquement a quelque chose de schématique et qu'à certains égards elle n'est pas juste : pensons en particulier à tels savants, y compris dans les Facultés scientifiques de Strasbourg, qui sont ouverts à la réflexion philosophique, et d'abord épistémologique, et parfois même au questionnement théologique ; et pensons également à des philosophes et à des théologiens, y compris au sein de bien des Facultés, pas seulement de celles de Philosophie et de Théologie, qui pensent – philosophiquement, éthiquement, théologiquement – les problèmes posés, dans tel secteur ou tel autre, par les sciences de la nature et aussi l'économie. Mais l'affirmation faite garde sa grande part de vérité. Ce n'est cependant pas de ce compartimentage-là que nous parlons maintenant, mais du compartimentage entre l'Église, les Églises voire les religions d'une part, la société en général d'autre part.

À nouveau, le caractère schématique de cette affirmation est obvie ; à certains égards, elle semble carrément contredite par les faits. Mais qu'on y regarde d'un peu plus près : dépasse-t-on, là où il y a coopération, la juxtaposition des engagements respectifs ? Y a-t-il rencontre, en ce sens que la société humaine plus large et particulièrement la société organisée, la société civile, s'ouvre au questionnement der-

¹ Cf. à ce propos notre *Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature* (vol. III/1 de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*). Labor et Fides/Genève, Ed. du Cerf/Paris, 1996.

nier dont les religions, chacune à sa manière – et de façon toujours critiquement à vérifier –, sont les porte-parole, et réciproquement en ce sens que les religions sont attentives à la nécessité d'inscrire ce questionnement dernier dans le réel qui est, lui, avant-dernier, dans la reconnaissance même de sa dimension dernière ? Ce disant, j'évoque la *doctrine des deux règnes*, le temporel et le spirituel, et je l'interprète, avec Luther et contre un certain luthéranisme dualiste, dans le sens d'une réciprocité critique entre les deux et donc dans un sens qui à la fois pose la distinction entre les deux et dépasse en même temps la séparation, dépasse le compartimentage précisément : le spirituel est renvoyé au temporel et le temporel au spirituel, dans le sens d'une relation fondamentalement dialectique, ou autrement dit, dans le sens d'une réalité à deux pôles, d'une polarité ; c'est ainsi qu'on peut déjà entendre la distinction entre les deux ordres, de la nature et de la grâce, selon s. Thomas d'Aquin.

On peut exemplifier la dualité (qui n'est pas légitimement un dualisme) du temporel et du spirituel grâce à la dualité, affirmée dans la tradition biblique et coranique, de *l'humanité noachique* (l'humanité œcuménique dont Noé est le père) et de *l'humanité abrahamique* (l'humanité particulière, « élue », dont Abraham est le père). Nous sommes tous, tous les êtres humains sont de l'humanité noachique qui est l'humanité adamique en tant qu'historique. Nous savons qu'il y a une bénédiction pour cette humanité, pour Noé, de la part de Dieu ; cette bénédiction est universelle, plus précisément « œcuménique » : elle concerne la terre habitée, laquelle se situe dans le cosmos plus vaste. Les différentes religions, aussi les religions abrahamiques, sont enracinées dans cette humanité noachique ; elles sont soit des expressions religieuses particulières de celle-ci, soit – il faut à ce propos juger sur pièce – une ou des créations nouvelles dues à une ou des révélations particulières de Dieu ; pour les religions abrahamiques le contenu de cette révélation n'est pas simplement la bénédiction mais le salut, et la bénédiction en tant que liée au salut.

Le parallèle établi entre ces deux humanités, dont l'humanité particulière, « élue » dans un sens spécial, dans le sens d'une responsabilité spéciale, n'est pas coupée de l'humanité générale mais est distinguée au milieu d'elle comme particulière dans un sens dernier, donne à comprendre que la dimension dernière, théologique, n'est pas absente du temporel – lequel est le lieu de la bénédiction de Dieu, là où l'homme, l'humanité la laisse advenir – ; et que le salut, qui est le sens du spirituel proprement dit, est référé au-delà de lui-même à ce que la tradition biblique appelle le royaume de Dieu. Je ne peux pas maintenant parler de l'arrière-plan de la bénédiction, à savoir la malédiction, ni de l'arrière-plan du salut, à savoir le jugement, ni de la question de la théodicée qui y est liée. Bénédiction et salut ne sont pas des données « plates », qui vont de soi, mais des données – on peut aussi dire des

dons – qui demandent à être décelées comme telles, sur un arrière-fond devant lequel elles apparaissent seulement dans leur caractère propre.

Ce qu'il s'agit de nous demander, c'est de savoir si on peut dire que les Églises chrétiennes et les autres religions représentées dans notre société reconnaissent vraiment l'humanité noachique et donc la société humaine, y compris l'État, en tant que distincts des religions. La question se pose face à la tentation théocratique qui guette toute religion, face aussi, et à l'opposé, à la tentation de l'introversion pour laquelle la religion n'est pas référée à l'humanité, voire à toute la création mais seulement à l'individu croyant et à la communauté dont il est membre. Et à l'inverse, peut-on dire que la société et ses organes de gouvernement, l'État donc – je parle de notre société sécularisée et de l'État laïc – reconnaissent vraiment les religions, alors que la fameuse neutralité en matière religieuse qui caractérise la laïcité expose celle-ci constamment soit à la tentation du laïcisme qui apparaît toujours à nouveau comme une quasi-religion, à l'image d'autres perversions religieuses, soit à un relativisme, un confusionnisme mou, au gré des circonstances et des opinions dominantes.

Il y a bien des facteurs qui montrent que la distinction, tout à fait nécessaire, entre le temporel et le spirituel – une distinction dans le sens d'une relation réciproquement critique – tient son caractère dynamique, son caractère constructif, relationnel, de ne devenir ni une confusion d'un côté, ni une séparation de l'autre côté. Pourquoi saluer ? Ce n'est pas pour une raison formelle ; c'est pour une raison essentielle : pour reconnaître, et cela signifie nommer, respecter (regarder en face) la différence, l'altérité, et ainsi pour dépasser l'indifférence qui ne différencie pas d'un côté, l'exclusion qui absolutise la différence et donc ne la reconnaît pas pour ce qu'elle est, à savoir dialectique, complémentaire, de l'autre côté. Saluer, dans la société sécularisée (et par ailleurs pluri-religieuse), saluer vraiment, en vérité, ne va pas de soi, car cela suppose la faculté et aussi la volonté d'empathie, on peut aussi dire d'amour. Et *se* saluer, et donc la réciprocité de la salutation, va encore moins de soi, mais la difficulté de la réciprocité ne dispense pas quiconque sait que la communauté humaine tient à la rencontre, de créer et d'entretenir de son côté les conditions de possibilité pour celle-ci. Saluer est alors le fait des « pontifex », des constructeurs de ponts. Un homme, une femme qui n'est pas – ne devient pas – pontifex, est-il/elle, devient-il/elle humain ? Et un théologien/une théologienne qui n'est pas – ne devient pas – pontifex, est-il/elle, devient-il/elle théologien/ne ?

Qu'est-ce que saluer ? Ce serait intéressant, instructif, d'interroger à ce sujet les cultures dites primitives, dans le sens de primordiales, de fondamentales, qui expriment (selon leur vérité ; il peut y avoir aussi autre chose en elles ; il faut toujours juger sur pièce) l'élémentaire, aussi bien pour ce qui est de l'homme que de la nature et du divin –

l'humanum donc, le naturale et le divinum. Je me contente maintenant d'une rapide référence biblique mais qui mériterait à être déployée, différenciée, approfondie. L'arrière-plan du verbe « saluer », c'est le verbe « bénir ». Bénir (barak) dans l'Ancien Testament (ancien au sens de premier, de primordial, de fondamental, archétypal), c'est communiquer quelque chose, à savoir la bénédiction ; nous avons distingué entre la bénédiction au plan de l'humanité noachique et celle, liée au salut au sens propre, au plan de l'humanité abrahamique. Quoi qu'il en soit, bénir est un acte qui peut s'exprimer par un acte, en particulier un geste de la main, ou aussi un sourire ou encore un profond respect, mais qui est déjà acte comme parole – parler, au sens vrai, c'est agir –, c'est-à-dire qui fait quelque chose ; on appelle cela le caractère performatif de la parole. Saluer, c'est *une* façon de bénir, la façon quotidienne.

Voici un passage du Nouveau Testament – nouveau au sens de second, qui présuppose le premier, l'ancien, et qui le lit, l'interprète à partir d'une donnée nouvelle, d'un novum, lequel s'exprime dans la confession de foi chrétienne – ; ce passage a trait à la mission des disciples que Jésus envoie dans le monde. Je cite la version de Luc 10,3 ss.

Voici, je vous envoie comme des agneaux au milieu *de* loups.

N'emportez pas de bourse, pas de sac, pas de souliers, et ne saluez personne en chemin (c'est-à-dire ne perdez pas votre temps pour ne rien dire).

Dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord :

Paix à cette maison (là il faut saluer).

Et s'il s'y trouve un enfant de paix, votre paix reposera sur lui ; sinon elle reviendra sur vous.

Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant ce qu'il y aura chez eux, car l'ouvrier mérite son salaire.

Ne passez pas de maison en maison (cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas faire des visites, mais qu'il ne faut pas, les faisant, tomber dans la banalité de l'activisme).

Dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous accueillera, mangez ce qui vous sera présenté (c'est-à-dire ne vous préoccupez pas de votre confort, de vos aises, de votre intérêt).

Et guérissez les malades qui s'y trouveront et dites-leur :

Le royaume/le règne de Dieu est tout proche de vous.

Saluer, ici, est lié à guérir et à dire – le texte parallèle de Mt 10,7 dit « proclamer » à la place de « dire » – ; quelle que soit la forme de ce dire, il communique quelque chose, à savoir la réalité du royaume de Dieu, et cette réalité se manifeste dans le « signe » qui accompagne ce dire, et ce signe, c'est que cette salutation, ce dire, fait du bien, est à ce titre thérapeutique, pour l'âme, pour l'esprit, pour le corps même (puisque en tout état de cause, ou respire alors mieux) ; cette salutation

est de l'ordre de la doctrine saine, « hygiénique » en grec, dont parlent les épîtres pastorales. On peut dire que, intégrative – toute salutation l'est, – elle est thérapeutique.

Saluer, c'est ainsi toujours intervenir potentiellement dans la réalité de celui/celle qu'on salue, dans le sens de la « paix » (shalom), disons du bien, de ce qui fait du bien à tous les niveaux de la personne, aussi bien à la personne noachique qu'à la personne abrahamique.

Saluer, ainsi entendu, ne va pas de soi ; je parle de la salutation d'une personne à une autre personne, mais aussi d'une institution à une autre institution, et, dans notre contexte, du temporel au spirituel et vice-versa. Saluer de haut, avec condescendance, ce n'est pas encore saluer ; saluer implique l'humanité, au sens de la qualité humaine (Menschlichkeit) ; la supériorité est la perversion de la qualité humaine. Saluer de bas, en léchant les bottes comme on dit, ce n'est pas non plus saluer ; l'infériorité, ou la bassesse, est aussi la perversion de l'humanité. Supériorité et infériorité sont des maladies qui veulent être guéries ; elles sont potentiellement et toujours à nouveau réellement des maladies de chacun d'entre nous. Elles ne peuvent être guéries que par la reconnaissance de l'impasse, de l'impasse qu'est l'inhumanité, où elles conduisent.

Cela nous amène à reconnaître la non-identité de l'être humain pris au sens statistique et de l'être humain pris au sens de sa destinée comme individualité personnelle. Cette distinction, qui n'est pas une séparation, puisqu'il s'agit du même être, est celle entre la potentialité et l'actualité, entre la puissance et la réalité. En ce sens, nous naissons comme êtres humains mais nous ne naissons pas humains (menschlich) ; l'humanité au sens de la qualité humaine dépend de notre reconnaissance de cette qualité. Et cette qualité tient à une expérience de brisement de notre être, de brisement de notre supériorité comme de notre infériorité. Ce brisement, nous ne pouvons et nous ne devons pas le faire : nous ne pouvons et nous ne devons pas nous briser nous-mêmes ; et malheur à nous si, sauf cas de force majeure, là où, comme un moindre mal, nous devons écarter quelqu'un (peut-être nous écarter nous-mêmes un temps) de la collectivité humaine ouverte pour l'empêcher (nous empêcher) de nuire ou de se (nous) nuire, malheur à nous si nous voulons briser autrui. Ce serait le signe que nous ne sommes pas brisés nous-mêmes. Le brisement, c'est la vie qui s'en charge, et donc les hommes, bien entendu, les circonstances, les épreuves, mais le brisement ne conduit à la naissance à soi-même, à l'advenue de l'homme *humain*, que si s'y opère une sorte d'illumination, de résurrection, de re-naissance ; sinon il conduit à l'endurcissement, que ce soit sous telle forme de paranoïa ou sous telle forme de dépression ou tantôt sous l'une tantôt sous l'autre forme. Le brisement peut être lieu de bénédiction ou lieu de malédiction, de jugement ou de

salut. Heureux l'être humain qui dans son brisement, et aussi dans son endurcissement dans le brisement, vit, le premier dans une expérience plus ramassée, le second à travers un temps plus long, et tous deux grâce à une guérison de l'âme et de l'esprit et ce éventuellement grâce à un accompagnement psychologique et spirituel, son accouchement à sa qualité humaine en toute conscience.

Tout cela est dit en termes personnels, personalistes, mais tout cela s'applique à notre propos général. Heureux le spirituel qui est brisé dans son illusion (son « Wahn ») de supériorité et donc dans son autosuffisance ; cela veut dire aussi : heureux le spirituel qui est brisé en tant qu'il sait toujours déjà quel est le bien d'autrui et qui bombarde l'autre de ses certitudes dogmatistes, inhumaines. Heureux aussi le temporel qui reconnaît l'impasse de son autosuffisance à lui. Heureux donc le spiritualisme qui naît à la spiritualité, le sécularisme qui naît à la sécularité. Heureuse crise de l'un et de l'autre, du temporel et du spirituel, si elle nous fait comprendre que la barque dans laquelle nous sommes embarqués est la commune barque, que le sens dernier, le mystère des choses, Dieu, est le Dieu du temporel et du spirituel ; si elle ouvre l'un à l'autre, le temporel au spirituel et réciproquement, et si elle nous apprend à nous saluer, à nous souhaiter et à nous faire du bien, à nous bénir, non pas selon nos appétits – ceux-là sont destinés au brisement – mais selon la vérité – ou la justice – dans l'amour.

Saluer, c'est, disions-nous, communiquer, et communiquer, avant de communiquer un bien, est un bien, qui fait du bien ; et le prix de la salutation, c'est toujours aussi nous-mêmes. Il n'y a pas de communication, de salutation, à un moindre prix, et ce prix-là qui est ce à quoi notre brisement toujours à nouveau accepté nous habilite, est seul gratifiant et en fin de compte « payant ». *En fin de compte*, c'est-à-dire au-delà de toute comptabilisation, au-delà de tout calcul, au-delà de tout résultat tangible. L'affirmation, qui est une affirmation de foi, de l'ordre de l'espérance contre toute espérance, se vérifie, se signifie toujours à nouveau dans des « signes », aussi infimes puissent-ils sembler, qui confortent cette espérance de la foi. Saluer, communiquer, est un bien dans un double sens : parce que je m'ouvre à l'autre et que cela est un bien pour moi et pour l'autre, particulièrement dans le cas de la réciprocité.

Qu'est-ce que saluer théologiquement ? J'ai parlé jusqu'ici des deux règnes, du temporel et du spirituel. La distinction entre les deux est, bien comprise, une distinction théologique. La théologie consiste fondamentalement dans l'affirmation, dans la reconnaissance de l'altérité, de l'altérité du temporel et du spirituel ; l'un est autre (autre que l'autre), mais l'un n'existe qu'avec l'autre ; ils forment l'un et l'autre, dans leur différence, un tout. La théologie ainsi comprise consiste fondamentalement dans l'affirmation, dans la reconnaissance de la totali-

té. Mais comme la totalité est référée à l'altérité, à la différence, elle établit comme loi et comme promesse fondamentales du réel cette différence, au sens de la distinction, au sens de ce qui n'est ni confusion ni séparation, qui, comme différence, est donc ouverte à la totalité. La différence instaure la responsabilité, du fait de l'essentielle relation de l'un à l'autre ; et elle établit la liberté, du fait de l'écart qu'il y a entre l'un et l'autre. Il y a une autonomie du temporel par rapport au spirituel, et vice-versa ; l'un ne doit pas être régi par l'autre. Mais cette autonomie de l'un et de l'autre tient à leur commune théonomie, à la conscience de leur non-suffisance de chacun pris en lui-même, à la conscience par conséquent de leur participation à un tout qui dépasse l'un et l'autre et de leur responsabilité non seulement de l'un devant l'autre mais de l'un et de l'autre devant l'Autre, devant Dieu. La théologie consiste dans l'affirmation, dans la reconnaissance de notre être, temporel et spirituel, comme être devant Dieu, *coram Deo*. Du coup, la théologie prise ainsi n'est pas un domaine à côté d'autres domaines, mais elle a trait à la dimension dernière de tous les domaines.

Par là le *statut de la théologie* est indiqué. Il apparaît clairement que la théologie est plus que les différentes disciplines de ce nom ; et il apparaît en même temps que la théologie n'est pas le monopole des Facultés de Théologie, ou des Églises, plus généralement des religions. Mais la responsabilité des Facultés de Théologie, des Églises, des religions, pour chacune d'elles selon sa vocation propre, est, peu ou prou, d'être – critiquement, donc avec discernement – les témoins de ce « devant Dieu ». Pour ce qui est des Facultés de Théologie : témoins par l'histoire, par la mémoire de l'histoire, en ce qui concerne les disciplines théologiques bibliques et historiques (l'histoire fondatrice tout comme l'histoire consécutive, les deux en référence à l'histoire des autres religions voire de la culture en général) ; témoins aussi, et c'est également important, par la reprise réflexive de cette histoire, fondatrice et consécutive et comparative, dans le sens d'un compte rendu critique de sa vérité en vue de son actualisation : cela vaut pour les disciplines théologiques systématiques et pratiques. Le statut de la théologie ne tient pas d'abord à une reconnaissance par la société de ce statut, mais il tient d'abord à l'autorité de la chose théologique, de l'être devant Dieu de l'homme, et c'est cette autorité de la chose théologique qui est reconnue par la société là où celle-ci et donc le temporel salue le spirituel. J'ai déjà dit que cette salutation du temporel vis-à-vis du spirituel doit être critique, à cause des perversions toujours possibles et toujours à nouveau réelles du spirituel. Et il est devenu clair également que le principe critique est inhérent au spirituel lui-même, là où il a conscience d'être corrélé avec le temporel, tout comme le spirituel est critique vis-à-vis du temporel là où celui-ci s'absolutise.

*
* *

Nous pouvons maintenant expliciter l'affirmation faite concernant le statut de la théologie dans deux directions, celle de la société sécularisée d'abord, celle de la société pluri-religieuse ensuite.

Pour ce qui est de *la société sécularisée*, après les affirmations déjà faites à ce propos, je me limiterai ici au domaine de la culture. Certes, tout est culture, les sciences de la nature relèvent de la culture tout comme les sciences de l'homme, les sciences sociales, économiques, politiques, juridiques autant que les lettres et les arts. La culture est plurielle, et même pluraliste ; j'entends la culture de la société sécularisée. Le pluralisme, c'est l'explosion de la culture liée à l'absence de centre ; c'est la richesse sans sa maîtrise, ou avec une maîtrise désordonnée, au gré des rapports de force ; c'est le polythéisme vécu dans la peur ou dans l'inconscience, celle-ci pouvant prendre la forme de la fuite en avant qui ne fait que retarder la prise de conscience et, partant, les échéances. La culture pluraliste, c'est la culture qui est malade de n'être pas culture du spirituel par le temporel et du temporel par le spirituel, avec tous les aspects du temporel et du spirituel ; c'est la culture dissociée de la conscience de la dimension dernière, de la dimension de transcendance (la dimension théologique) de toutes choses, dissociée – pour le redire avec les termes déjà utilisés – de la conscience de l'altérité et de la totalité.

Cet état de choses, il ne sert à rien de se lamenter à son propos : toute crise – et il y a crise de la culture – est un appel à un retour sur soi, en l'occurrence à un changement d'esprit de la culture, car c'est l'esprit qui lui fait défaut. L'esprit tient à la conscience, pour parler avec Martin Buber, du « entre » (*das Zwischen*), du « entre » qui lie (c'est ainsi que j'applique ici le mot de Buber) le temporel au spirituel et vice-versa. L'Esprit Saint qui est l'Esprit par excellence, auquel participe notre esprit, est bien l'Esprit de communion, ce qui est à l'opposé de l'émiettement et de la division comme d'ailleurs aussi de la confusion et de l'amalgame.

L'affirmation qu'il n'y a de culture vraie, selon la vérité, que par la mise en relation du temporel et du spirituel, ou de l'immanent et du transcendant ; l'affirmation par conséquent que la culture trouve son centre dans cette mise en relation et pas autrement ; autrement dit, l'affirmation que le centre de la culture ne devient réel, effectif, opératoire que de cette manière-là, voilà ce qu'exprime la *méthode de corrélation* définie par Paul Tillich ; je l'entends dans le sens d'une réciprocité critique entre les deux dimensions – temporelle et spirituelle – en tant que coordonnées. La théologie est théologie dans la cité, dans la société humaine, aujourd'hui la société sécularisée, par la mise en œuvre de cette méthode de coordination, ou elle n'est pas théologie dans la cité (mais en dehors d'elle ; et alors elle est un supranaturalisme, ou un dualisme, lequel juxtapose mais ne coordonne pas les deux). La théologie, certes, ne se limite pas à la cité, à la société,

puisque'elle ne limite pas le réel à la cité ni, en plus, à la nature et à tout le cosmos. Mais elle atteste un Dieu qui concerne aussi la cité, dans le sens qui a été dit de la coordination du temporel et du spirituel. Là où la théologie se comprend ainsi, là où elle se hausse à son vrai statut de théologie dans la société, voire la société sécularisée, là elle peut se définir comme une *théologie de l'Aréopage*.

L'Aréopage, on le sait, c'est, peut-on dire, le Conseil culturel d'Athènes, ville que l'apôtre Paul vient évangéliser. L'Aréopage se réunit près de l'agora, la place publique, où Paul dialogue (c'est le verbe employé dans Ac 17,16ss qui relate cet épisode ; cf. v.17) avec les passants, parmi lesquels quelques philosophes, comme il dialogue aussi avec les juifs à la synagogue : contact parallèle avec la société et avec une religion, la religion juive dont il est issu, tout comme Jésus, et qui est à Athènes une religion parmi d'autres. Nous parlerons dans un moment de la société pluri-religieuse. Il s'agit maintenant de la chose publique (la res publica), de l'agora, la place publique, de l'Aréopage qui veille à la culture publique. La société de l'époque n'est certes pas sécularisée, mais il y a en elle la distinction du spirituel, au sens du religieux, et du temporel, au sens de la chose publique : l'Aréopage a pour rôle de coordonner le pluralisme religieux, proprement polythéiste, et le pluralisme culturel en général, en particulier philosophique ; sont nommés les philosophes épicuriens et les stoïciens. Ce sont là des exemples du pluralisme culturel qui a certainement eu d'autres formes encore.

Il faut relever d'abord le fait que Paul ne se contente pas d'aller à la synagogue : la théologie n'est pas seulement affaire particulière, elle est aussi affaire publique ; elle ne concerne pas seulement les sanctuaires, mais aussi la place publique ; elle concerne l'Université si nous entendons par là ce qu'on peut appeler la Maison de la culture. La culture déborde évidemment cette Maison, mais elle y est représentée en ce sens que cette Maison est représentative de la culture.

Il faut relever un autre fait. Paul ne s'exprime pas devant l'Aréopage comme nous savons qu'il s'exprime dans les synagogues ; on peut même préciser qu'il ne s'exprime pas dans les synagogues de la même manière qu'il exprime dans les assemblées chrétiennes. Il y a là une formidable interpellation pour la théologie, pour toute théologie, de quelque Église et de quelque religion qu'elle relève. La pensée unique en théologie est proprement contre-productive, on peut dire qu'elle est anti-théologique. Il y a une anti-théologie au cœur de toute théologie unilinéaire, totalitaire en somme, quel que soit le vernis de libéralisme qu'on peut lui donner. La théologie chrétienne a été souvent guettée à travers l'histoire et elle est guettée jusqu'aujourd'hui, particulièrement la théologie occidentale, par des rétrécissements de toutes sortes : le rétrécissement tantôt au premier article du Credo, tantôt au second, tantôt au troisième, le rétrécissement de la théologie à la

sotériologie, à l'ecclésiologie, au catholicisme, au protestantisme voire à tel protestantisme, à l'éthique voire à telle éthique, et j'en passe. Paul tient ensemble ce que nous sommes toujours à nouveau tentés de diviser.

Il faut relever un troisième fait. Dans son discours devant l'Aréopage, Paul va, comme nous disons, de bas en haut ; il part du vécu des Athéniens ; sa méthode est sapientiale. Il termine son discours en greffant sur cette démarche sapientiale la démarche de haut en bas : il annonce le message propre dont il est porteur et qui n'est pas monté du cœur de l'homme mais qui tient à une révélation spéciale, à une irruption de Dieu, en Jésus confessé comme le Christ en tant qu'accomplissement de la première alliance ; la démarche, la méthode de Paul est ici prophétique. Paul, dans sa prédication dans les synagogues et dans les assemblées chrétiennes combine autrement les deux démarches, de bas en haut et de haut en bas, mais toujours il les combine ; toujours il lie l'évangile au réel, le spirituel (si on veut) au temporel. Devant l'Aréopage, il regarde d'abord qui il a devant lui ; c'est pourquoi il procède comme il fait. Mais ce faisant, il procède théologiquement. À ces hommes de culture, et responsables de la culture publique, il dit qu'au cœur de la culture il y a la quête de Dieu – on dirait peut-être aujourd'hui à l'Université la quête de sens ou quelque chose de cet ordre, en tout cas une quête dernière.

Qu'est-ce qui permet à Paul d'aller ainsi droit au but, sans perdre son temps et le faire perdre aux autres en divaguant à tort et à travers ? Nous savons que Paul a eu une formation, dirons-nous, universitaire, comme pharisien. Il puise dans sa culture, au moment d'être confronté avec la culture. Il y puise, mais en sachant qu'il n'a pas à briller avec sa culture, qu'il est théologien et qu'il a à ouvrir la culture à la théologie, plus exactement à Dieu. Une telle rencontre avec l'Aréopage ne s'improvise pas, ni jadis ni aujourd'hui. Mais les théologiens de profession parmi nous – et je pense en particulier aux catéchètes et enseignants, aux rabbins, prêtres et pasteurs, aux imans aussi – doivent pouvoir trouver aide pour cette confrontation – ce dialogue – théologique avec la culture, surtout dans la société de culture pluraliste, sécularisée qui est la nôtre, dans l'Université en général et dans les Facultés de Théologie (de toutes les grandes religions) en particulier.

Il faut enfin relever un dernier fait : l'insuccès apparent du discours de Paul qui suscite l'hilarité des uns, l'attente temporisatrice des autres ; ce double effet est expressément mentionné (Ac 17,32). On peut lire à ce propos dans certains commentaires, aussi dans certaines éditions annotées de la Bible – je cite l'une d'elles (la Bible de Jérusalem) – : « L'échec de Paul à Athènes fut à peu près complet. Désormais sa prédication rejettera les ornements de la sagesse grecque », et on renvoie à 1 Co 2, 1-5 où Paul oppose « les discours persuasifs de la sagesse » à la prédication « de Jésus Christ et de Jésus »

Christ crucifié ». Karl Barth déjà avait pensé de la sorte, et il a fait un sort à la théologie de l'Aréopage. Il faudrait pourtant lire le texte d'Ac 17 jusqu'au bout. Il y est dit : « Quelques hommes cependant s'attachèrent à lui (Paul) et crurent, parmi lesquels aussi Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris, et d'autres avec eux » (Ac 17,34). Au regard de cette précision, est-il juste de parler d'insuccès ? Surtout encore quand on connaît le destin posthume du nom de Denys l'Aréopagite qu'au début du 6^e siècle un théologien inconnu, et non des moindres, a fait sien pour publier sous ce nom des ouvrages, dont particulièrement celui *De la hiérarchie céleste* qu'on a tort dans bien des milieux théologiques bien-pensants de saluer de haut ; une exception remarquable étant représentée par le même Karl Barth qui avait pourtant cru devoir discréditer la tentative athénienne de Paul. La réapparition du nom de Denys plus de quatre siècles et demi après l'événement rapporté dans Ac 17 ne pourrait-elle pas être un signe digne d'être considéré, à savoir que la théologie de l'Aréopage est une théologie du long souffle, une théologie qui ne calcule pas, une théologie des semailles qui sait que la moisson ne appartient pas. Si tant est que la théologie de l'Aréopage est cela, car cette appellation peut aussi être revendiquée par des entreprises de pure mode et sans lendemain. Mais qui de nous peut en définitive juger de la qualité et donc de la promesse d'avenir liée à la graine mise en terre ?

Voilà pour ce qui concerne le statut de la théologie dans la culture, dans la société sécularisée prise dans son aspect culturel. Le statut de la théologie est celui de la théologie de l'Aréopage, dans le sens que j'ai essayé de décrire à la lumière du discours athénien de l'apôtre Paul. Et, je le répète, la théologie de l'Aréopage n'est pas le monopole des Facultés de Théologie ni des religions ; mais malheur, pour ces dernières comme pour la culture, pour la société sécularisée, si les Facultés de Théologie et les religions ne sont pas présentes sur l'agora (la place publique) et dans ou devant – peu importe – l'Aréopage, dans ou devant le Haut Conseil de la culture, disons l'Université des Sciences et des Lettres et des Arts ou comme on voudra l'appeler. Malheur si elles n'y sont pas présentes théologiquement.

Pour ce qui est de la deuxième direction, celle du statut de la théologie dans *la société pluri-religieuse*, elle appelle plusieurs remarques.

Premièrement, une remarque pour constater la *dualité de la sécularité et de la spiritualité*, du temporel et du spirituel. Le sécularisme est un totalitarisme, comme l'est le spiritualisme, mais vu dans le long terme, ces totalitarismes sont illusoire. C'est la preuve, empirique, de la dualité (qui n'est pas un dualisme, je le répète), de la polarité donc du temporel et du spirituel, on peut aussi dire du sacré et du profane. Tout est sacré, disent les uns, et ils diabolisent le profane qu'ils ne peuvent nier ; rien n'est sacré, tout est profane, disent les autres, et ils diabolisent le sacré qu'ils ne peuvent nier. Mais sacré et profane sont des

données corrélatives, dialectiquement référées l'une à l'autre. Le profane, c'est *le pro-fanum*, ce qui est devant *le fanum*, le temple, devant le sacré. Le sacré, on peut aussi dire le théologique, c'est ce qui – pour le redire ainsi – pose l'altérité et la totalité, la différence et ainsi la responsabilité, et la liberté dans la conscience de son caractère responsable, à cause de la totalité. La dualité du sacré et du profane est essentielle (ontologique), et permanente ; c'est la dualité que saint Benoît exprime dans son « ora et labora » (prie et travaille). Pour l'exprimer dans la ligne d'Ac 17, tout en systématisant les indications de ce texte, la présence de Paul sur l'agora et devant l'Aréopage, par conséquent dans le monde profane, présuppose sa présence dans la synagogue, dans le sanctuaire, dans le sacré. Celle-ci conditionne celle-là, si tant est qu'elle est significative et donc théologique ; la présence exotérique, dans le monde extérieur, public, suppose la présence ésotérique, dans la chambre, comme dit Jésus, dans l'intimité personnelle et communautaire avec Dieu. La dualité de l'extérieur et de l'intérieur, de la présence à l'extérieur et de la présence à l'intérieur, cette dualité entendue dialectiquement comme une polarité dont chacun des pôles renvoie à l'autre, fonde, et fonde seule, la présence à Dieu, dans le temporel et dans le spirituel, dans le profane et le sacré.

Ce n'est pas Dieu qui manque à notre monde, voire à nos Églises, aux religions d'une manière générale ; c'est notre monde, et nos Églises, et nos religions qui, le cas échéant, manquent à Dieu qui ne se rencontre que dans la rencontre du ciel et de la terre, disons du sacré et du profane, donc dans la corrélation dialectique du temporel et du spirituel. Le fait que notre société soit à la fois sécularisée et pluri-religieuse est une indication concernant le caractère incontournable de la polarité du sacré et du profane, et est un appel à la société comme aux religions de se hausser au niveau, tout simplement, du réel qui est ainsi, à savoir polaire (au sens de bi-polaire).

Deuxièmement, il faut préciser le concept de *théologie*. Nous parlons de la société pluri-religieuse. La société pluri-religieuse est une société dans laquelle il y a *des théologies*, pas seulement une théologie, et pas des théologies d'une seule religion, ni des théologies seulement des religions qui peuvent être dites historiques dans la société donnée. Dans la société pluri-religieuse française (mais la chose vaut pour l'Europe et au-delà), outre la mosaïque des théologies chrétiennes traditionnelles, catholique-romaine, orthodoxe, protestantes, et puis aussi des théologies chrétiennes plus récentes mais qui renouent avec des traditions anciennes (telle par exemple la théologie charriée par l'Anthroposophie de Rudolf Steiner comme elle est explicitée dans la Communauté des chrétiens ; telle aussi celle de l'Église adventiste qui combine une certaine compréhension – sabbatiste – du judéo-christianisme avec une certaine compréhension – apocalyptique – du pagano-christianisme), il y a la théologie juive qui comporte plusieurs expres-

sions sociologiques : ashkénaze et sépharade, et proprement théologiques (orthodoxe, conservatrice, et libérale), la théologie musulmane qui de son côté est plurielle (avec le sunnisme et le shiisme et aussi le sufisme) ; il y a l'ensemble diversifié qui est représenté par le bouddhisme, il y a celui, diversifié également, représenté par les religions « primitives », ancestrales ; il y a enfin toute une mouvance disparate qui évolue entre les deux extrêmes du sectarisme (hautement diversifié) d'une part, du confusionnisme (avec des accentuations variées) d'autre part – l'un pouvant d'ailleurs facilement culbuter dans l'autre, et l'un et l'autre étant de l'anti-théologie.

Telle est la société pluri-religieuse qui est la nôtre. À elle est lié un nouvel éclatement de la théologie. La théologie chrétienne, dans quelque forme que ce soit, ne peut revendiquer un droit de propriété sur la théologie. La théologie dépasse la théologie chrétienne, comme elle dépasse la théologie juive, la théologie musulmane et ainsi de suite. Il y a, de fait, un pluralisme théologique, un pluralisme des théologies. Ce n'est pas seulement la société sécularisée qui, en tant que pluraliste, est polythéiste ; la question se pose du polythéisme de la société pluri-religieuse et des différentes théologies en elle.

Il est important ici de mesurer l'enjeu de cet état de choses :

– *l'enjeu pour la société d'abord*. C'est celui de sa cohésion, de sa consistance comme société. Je ne parle pas d'une religion polythéiste où les dieux sont reliés les uns aux autres et où par conséquent leur coexistence est structurelle, comme dans l'hindouisme primitif. Je parle de notre société occidentale comme polythéiste ; le polythéisme, c'est ici la juxtaposition – pour autant qu'il s'agit seulement d'une juxtaposition et non d'une coordination – de plusieurs monothéismes, à côté et en plus du polythéisme de la société en tant que sécularisée et éventuellement de telle religion polythéiste. Une telle société représente potentiellement un mélange explosif. Les théologies sont interrogées quant à leur dénominateur commun, et appelées, s'il existe, à l'explicitier, à le structurer, à définir la Maison théologique commune. Sans cela, le polythéisme des monothéismes juxtaposés – également la prétention monothéiste de tel et tel dieu de la société sécularisée en tant que pluraliste ; pensons par exemple à une certaine conception du pouvoir dans la société, ou de l'argent, du profit, en tant que et pour autant que, tel un dieu, elle prétend à l'hégémonie ; et surtout le polythéisme de la combinaison d'un monothéisme théologique avec un dieu ou un combinat de dieux de la société sécularisée – ne manquera pas, comme naguère au Liban, comme hier dans les Balkans, comme encore en Israël et en Palestine, à ébranler notre société jusque dans ses fondements, quitte à la propulser, si elle veut échapper à la désagrégation, vers la dictature. Le pluralisme théologique, des théologies, des religions, est, s'il ne se dépasse pas dans le sens de quelque unité, une menace pour l'intégrité de la société et donc pour la paix, autrement

dit : pour l'humanité noachique, l'humanité élémentaire sans laquelle il n'y a pas d'humanité abrahamique ou particulière autre.

– *L'enjeu pour la théologie ensuite.* Cet enjeu, c'est la vérité même de la théologie. La théologie est-elle vraie, et cela veut aussi dire saine, et cela signifie : est-elle ouverte à l'autre et dans ce sens intégrative, et est-elle thérapeutique pour les perversions théologiques et donc religieuses². Telle est la question à toutes les théologies ; elle est la question de la théologie chrétienne aux autres théologies, aux autres religions, mais elle est aussi la question de la théologie juive et de la théologie musulmane selon leur vérité à la théologie chrétienne, et elle est d'abord la question de la théologie chrétienne selon sa vérité à elle-même. La vocation de toute théologie, si elle n'est pas pervertie, si elle est théologie de la vérité religieuse dans l'amour, c'est d'être critique, intégrative et thérapeutique.

Le pluralisme des théologies, des religions, pose une formidable question de vérité à toutes les théologies, à toutes les religions concernées : sont-elles des théologies, des religions de la rencontre de Dieu avec le spirituel et le temporel, et donc de la rencontre de Dieu avec l'homme, avec l'humanité en tant que structurés par la polarité du sacré et du profane, du spirituel et du temporel ? Si les théologies, si les religions sont cela, alors leur pluralisme se dépasse dans le sens de la pluralité, et alors elles se salueront, elles dialogueront, elles croîtront toutes ensemble, les unes avec les autres et les unes par les autres. Elles seront au service de la croissance de l'homme en Dieu, vers Dieu, et de la croissance de Dieu en l'homme, et ce à l'horizon de toute la société humaine et de toute la création. Et si toutes ne sont pas cela mais qu'une seule est cela, celle-là sera, comme le dit Jésus dans le sermon sur la montagne, sel de la terre et lumière du monde. La prédication de Jésus ne permet pas de dire que c'est là le privilège de la seule théologie chrétienne ; elle ne permet même pas de dire que la théologie chrétienne et la religion chrétienne dans leurs manifestations historiques, peuvent être créditées de ce privilège. Elle dit même que ce privilège est vagabond, qu'il circule, et qu'il peut être davantage le fait des nations, disons le mot : d'autres religions, que le fait de ceux qui se croient du bercaïl. Souvenons-nous à ce propos de l'exhortation de Saint Paul : « Que celui qui pense être debout prenne garde de tomber » (1 Co 10,12). Il tombe inévitablement s'il n'a pas chevillée au cœur la crainte de Dieu qui est le Dieu de l'Occident et de l'Orient, du Septentrion et du Midi. On peut citer ici la parole du Coran : « Si Allah avait voulu, Il aurait fait des hommes une communauté unique, mais Il fait entrer en Sa miséricorde qui Il veut » (Sourate 42,8).

Pour ce qui est du concept de théologie, ce qui vient d'être dit

² Cf. à ce propos notre article, *Le problème christologique dans les rapports entre l'Église chrétienne d'une part, l'islam d'autre part : un obstacle ou un pont ?* In *Foi et Vie* 1991/6, p. 23ss.

conduit à référer les théologies, les religions, à la question de *la* théologie, de *la* religion. C'est là une question pleine d'embûches, mais légitime voire nécessaire.

Je nommerai deux embûches.

La première, c'est ce qu'on entend par syncrétisme, ce que je préfère nommer le confusionnisme.

Le mot *syncrétisme* ne mérite en effet pas d'avoir le sens péjoratif qu'il a pris, de mélange des religions, de confusionnisme. Le mot renvoie à la Crète, à une situation particulière de la Crète lorsque l'île était envahie par des conquérants venus d'ailleurs. La question pour la culture, pour la religion crétoise autochtone était de savoir si elle allait disparaître devant l'assaillant, ou si elle allait lui faire une place ; le dilemme était celui-ci : mourir ou s'ouvrir. Il faut une grande force à une culture, à une culture religieuse comme l'était la culture crétoise, à une religion, pour s'ouvrir ; je dis cela eu égard à la tentation d'une part théocratique, d'absolutisation de soi dans un sens impérialiste, de toute religion, d'autre part d'introversivité, de fermeture sur soi, de repli identitaire jusqu'à un état d'insignifiance dans la société environnante, et ce malgré une fréquente arrogance liée à cette insignifiance. Il faut une grande force pour s'ouvrir au « syn » (dans syncrétisme), au « avec », *avec* l'autre, le temporel *avec* le spirituel, et telle religion *avec* telle autre religion. Le mot syncrétisme contient une interpellation forte devant laquelle nous nous fermons en l'utilisant comme l'équivalent de confusionnisme. Le syncrétisme peut conduire au confusionnisme, au mélange des religions, mais il n'est pas lui-même déjà ce confusionnisme.

Quoi qu'il en soit, la première embûche est le *confusionnisme*, où le « avec » (en latin « cum ») est un « avec » de l'indifférence, de l'indifférenciation, du relativisme en somme ; nous en parlerons dans un instant. Mais tout n'est pas confusionnisme qui paraît l'être. À ce propos, il faut juger cas par cas, tant les verdicts du confusionnisme procèdent souvent d'un autre confusionnisme. On ne répond pas ainsi au confusionnisme, là où il existe – je le répète : les jugements sans examen contradictoire relèvent du confusionnisme – ; on y répond par le discernement. Le remède au confusionnisme, c'est la connaissance, l'attention précise ; la nomination distincte, dans le sens de l'altérité et de la totalité, autrement dit dans le sens critique en tant qu'intégratif et thérapeutique. Seule une religion vraie, par conséquent saine, en est capable.

La deuxième embûche, c'est le *relativisme*. Le confusionnisme est lui-même un relativisme ; il est le relativisme par excellence. Mais notons que même là où une religion est totalitaire, donc non intégrative et thérapeutique, là où une telle religion diabolise ce qu'elle exclut, elle s'accommode peu ou prou de beaucoup de choses qui officielle-

ment n'ont pas le droit d'être mais qui sont : par exemple le corps pour le spiritualisme, ou l'esprit pour le matérialisme. Le totalitarisme, l'exclusivisme est un refoulement qui marque la division en elle-même de la religion totalitaire et qui montre qu'elle ne diffère du relativisme qui s'affirme que par sa duplicité ou son hypocrisie, son caractère illusoire.

Mais il y a le relativisme affiché. Il peut être une protestation contre le totalitarisme religieux et alors il est dialectique : il est un sous-produit de ce dernier. L'inverse est vrai aussi : le totalitarisme est un sous-produit du relativisme ; l'un engendre l'autre par une sorte de nécessité interne, à cause de l'incomplétude de chacun des deux. L'un et l'autre ne représentent chacun qu'une part de vérité, l'autre part étant précisément rejetée, reportée sur l'autre. Le relativisme peut aussi se dire absolu, mais le relativisme absolu n'existe pas, puisque le jugement que tout est relatif est un jugement absolu et met en œuvre un absolu à partir duquel on décrète le relativisme, cet absolu serait-il moi-même. Mais le relativisme est une impasse ; il est la philosophie du « chacun pour soi ». Il est la conception de la supériorité et de l'infériorité de l'homme, des deux en soi-même à tour de rôle et des deux à tour de rôle chez autrui. Il est une maladie de la qualité humaine de l'homme. Il n'est pas une solution, il est un problème : celui-ci appelle la force critique, intégrative et thérapeutique de la théologie comme de la religion.

Les embûches nommées et avérées comme telles montrent la légitimité, voire la nécessité de la question de *la théologie dans les théologies*, de *la religion dans les religions*. Car la théologie quelle qu'elle soit, et la religion quelle qu'elle soit n'est théologie vraie, saine, religion vraie, saine qu'en affrontant cette question et par conséquent en renvoyant chacune au-delà d'elles, à Dieu que, si elles sont vraies, elles attestent chacune à sa manière mais qu'elles ne possèdent pas. En ce sens toute théologie affirmative ou positive, toute religion affirmative ou positive, n'est vraie et donc saine que liée à la théologie négative (ou apophatique), à la religion négative, donc à l'affirmation, à la reconnaissance du fait que Dieu est Dieu, et que jusque dans sa révélation la positivité de Dieu implique la non-disponibilité ou l'altérité de Dieu. C'est cet écart entre théologie et religion positives et théologie et religion négatives qui est le lieu de la question de la théologie, de la vérité théologique de quelque théologie que ce soit, de la vérité religieuse de quelque religion que ce soit. Chaque théologie de chaque religion donnée a à affronter cette question qui est la question de sa vérité, la question sans laquelle sa vérité de théologie et de religion ne peut pas se manifester.

Troisièmement, enfin, la clarification du concept de théologie a montré le caractère anti-théologique de la théologie confusionniste et relativiste d'une part, de la théologie absolutiste d'autre part, mais sur-

tout – et c'est ce qu'il faut maintenant préciser – (a montré) que la théologie vraie, saine, et aussi la religion vraie, saine, peut affronter la pluralité religieuse caractéristique de notre société, dans le sens de faire *avec* elle. Une théologie, une religion qui n'est pas à la hauteur de la pluralité des religions est une théologie, une religion, malade, marquée par une déficience de vérité et, partant, de santé. Alors qu'une théologie, une religion, vraie, saine, peut précisément se déployer dans sa vérité, dans sa santé, au sein d'une société pluri-religieuse.

C'est là une constatation qui ne saurait surprendre. Déjà à propos de la société sécularisée nous avons vu que la théologie en tant que théologie de l'Aréopage y trouve très exactement son cadre, son lieu, son vis-à-vis. Il en est de même pour la société pluri-religieuse, mais ici le vis-à-vis c'est telle autre religion, telle autre théologie, ou telles autres religions et théologies. Ce n'est pas à proprement parler une théologie de l'Aréopage qui est de mise ici, mais une théologie inter-religieuse, une théologie entre « sanctuaires » différents. Toujours il s'agit de la méthode de corrélation et par conséquent d'une relation réciproquement critique.

L'histoire de nos théologies, de nos religions nous a, et ne nous a pas, préparés à ce dialogue inter-religieux. Elle comporte des exemples positifs mais incontestablement bien plus d'exemples négatifs à ce sujet ; je me limite ici à nos pays d'Europe pris en eux-mêmes. Un changement, dans le sens positif, a commencé du côté des Églises chrétiennes sous le choc de la « Shoah » : celle-ci est le fruit d'un totalitarisme d'État lié à un relativisme non certes univoque mais dominant et dans ce sens effectif de théologie, de religion, en l'occurrence des Églises ; ce relativisme s'étant précédé lui-même toujours à nouveau dans l'histoire comme totalitarisme, certes non d'une manière univoque mais néanmoins d'une manière réelle. Il y a, à côté du dialogue judéo-chrétien, d'autres dialogues qui, depuis quelques décennies, se sont progressivement mis en place et continuent de se mettre en place, favorisé qu'ils sont par une présence numérique croissante et qualitativement significative, dans l'Occident anciennement chrétien, de religions jusque-là implantées principalement dans d'autres régions du monde. Il y a eu, à ce propos, le signal fort donné par la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes (*Nostra aetate*) de Vatican II, et, plus récemment, en 1986, la prière d'Assise, à l'initiative – et une initiative d'un réel courage théologique – du Pape Jean-Paul II. Il y a, antérieurement déjà et simultanément aux deux événements mentionnés, à la fois indépendamment d'eux et marqués par eux, et de façon croissante au fil des ans jusqu'à nous, des dialogues au plan du Conseil œcuménique des Églises fortement encouragés par l'actuel secrétaire général Konrad Raiser, comme au plan de bien des Églises ou de Fédérations d'Églises ; je me contenterai de mentionner le texte de la Fédération protestante de France sur le dia-

logue avec les juifs et les musulmans, la branche française de l'association Religions pour la paix qui, au plan international, est marqué par le mot d'ordre de Hans Küng d'un éthos planétaire et qui n'est qu'un mouvement parmi d'autres qui œuvrent dans ce sens, et différentes formes de dialogue entre les religions abrahamiques mais aussi avec le bouddhisme ; ces dialogues ont lieu jusqu'au plan régional, de nos Églises d'Alsace et de Moselle et de nos Facultés de théologie.

Une page nouvelle de l'histoire de la théologie chrétienne et des théologies des autres religions est ainsi ouverte ; c'est une page exigeante, qui, comme les grandes pages de l'histoire des religions dans la mesure où elles sont des religions de la vérité dans l'amour, sera écrite à la fois sous les feux opposés mais en fait liés des totalitarismes et des relativismes religieux, *et* sous l'ardente obligation précisément de cette vérité dans l'amour. C'est une page qui connaîtra des tâtonnements, des maladies infantiles, des dérapages et des crispations mais qui est et sera la mise à l'épreuve de la vérité, de la pertinence, de l'actualité de la foi, de l'espérance de la foi et de l'amour. Pour tout dire, c'est une page de théologie, où le statut de la théologie dans la société pluri-religieuse devra s'avérer.

La théologie telle qu'elle a été définie comme la théologie dans chaque théologie différente, tout comme la religion a été définie comme la religion dans chaque religion différente, est à même d'affronter le défi de la société pluri-religieuse ; voilà l'affirmation faite. Il s'agit de justifier de manière plus précise cette affirmation pour la théologie chrétienne, étant entendu que chaque théologie, chaque religion est appelée à la justifier, s'il y a lieu, pour elle-même, ou à dire, le cas échéant, qu'elle ne peut être justifiée pour elle. J'ai déjà dit que cette incapacité acculerait la théologie, la religion donnée, à reconnaître son totalitarisme, lequel implique un dualisme, et, du coup, par-delà son totalitarisme son relativisme, c'est-à-dire à se reconnaître comme anti-théologique, comme destructrice de théologie et de religion, autrement dit comme démoniaque. Il est important de prendre toute la mesure de cette perversion pour que chaque théologie, chaque religion concernée, si elle ne veut pas déclarer forfait, se laisse renouveler comme théologie, comme religion sous la pression ou la nécessité qui lui est faite par la pluralité des théologies et des religions ; dans cette nécessité elle peut discerner une exigence de la chose théologique elle-même. Et la théologie, la religion en question, fera alors l'expérience que l'acceptation du défi qu'est la société pluri-religieuse, son acceptation comme un défi incontournable, comme un défi à relever théologiquement, libérera dans la théologie, dans la religion donnée, des potentialités, des forces théologiques qui s'y trouvent de fait et qui permettent à cette théologie, à cette religion de donner toute la mesure d'elle-même, sa pleine mesure de théologie, de religion.

Pour ce qui est de la théologie chrétienne, le défi que représente la

société pluri-religieuse pour elle l'appelle, et à vrai dire l'oblige si elle ne veut tomber ni dans l'arrogance du totalitarisme ni dans l'insignifiance du relativisme (mais en fait l'un est le revers de l'autre), à se souvenir de sa *plénitude*. La théologie du premier millénaire qui était, avec toutes sortes de tensions, de conflits, de disparités, le millénaire de l'Église non certes harmonieusement unie mais pas non plus scandaleusement, irrémédiablement divisée – c'est ce que signifie la formule de l'Église indivise – comporte déjà tous les éléments majeurs de cette théologie pléromatique comprise, bien entendu, comme théologie de l'Église pèlerine, en marche vers le plérôme du royaume de Dieu, comprise par conséquent comme théologie de la foi, de l'espérance et de l'amour. Il y a eu, à travers le deuxième millénaire qui est celui du schisme d'abord, en 1054, entre Byzance et Rome, puis à l'intérieur de la chrétienté occidentale, au 16^e siècle, entre Rome d'un côté, Wittenberg, Zurich et Genève de l'autre côté, des développements à la fois dans le sens d'approfondissements, d'appauvrissements, de renouvellements, d'égarements, qui constituent un héritage à trier.

C'est là une entreprise à la fois colossale et simple, colossale à cause de la complexité, de la richesse, de la diversité, de la conflictualité inhérente à cet héritage, simple dès lors qu'il est jugé à la norme de la chose théologique elle-même. La chose théologique, ce ne sont pas les Écritures saintes ni la tradition, mais c'est le Dieu attesté par ces Écritures et cette tradition, celle-ci étant, selon sa légitimité, la tradition, la transmission, l'actualisation de l'attestation scripturaire. La chose théologique, c'est, grâce à la tradition des Saintes Écritures, tradition qui suppose la réalité de l'Église, la convocation répercutée à la ronde par ceux/celles qui l'accueillent, à se situer devant Dieu, lequel se révèle à travers la tradition des Saintes Écritures comme le Dieu d'aujourd'hui, comme il était le Dieu d'hier et comme il est Dieu éternellement.

Pour le judaïsme, avec les saintes Écritures de la Bible hébraïque, la chose théologique n'est pas autre, et elle n'est pas non plus autre pour l'islam, car si le Coran a un statut que n'ont ni la Bible juive ni la Bible chrétienne, la foi musulmane est bien foi en Allah, en Dieu : le musulman en vérité ne confond pas le Coran avec Dieu, mais il sonde le Coran et s'oriente selon les cinq piliers pour croître dans sa relation à Dieu. Un certain protestantisme qui a toujours le « *sola scriptura*/l'Écriture seule » à la bouche, doit se laisser interroger quant à la façon dont il situe ce « *sola scriptura* » par rapport au « *solus Christus* » et, lié à lui, au « *sola gratia* » et au « *sola fide* » de la Réforme du 16^e siècle, et aussi par rapport à la « *tota scriptura* », au « *totus Christus* » etc., afin que ce protestantisme ne se trompe pas sur la vérité religieuse, autrement dit sur la chose théologique. – J'ai déjà dit que les autres religions, en particulier au plan français le bouddhisme mais également telles religions ancestrales en particulier africaines,

peuvent être abordées avec la même question concernant la chose théologique, concernant la relation à l'absolu, même si ce dernier y apparaît sous des traits d'un côté négatifs, dans le sens de la théologie négative (c'est ainsi qu'on peut interpréter le bouddhisme), de l'autre côté comme Dieu suprême entouré des ancêtres.

La chose théologique, pour ce qui est de l'Église chrétienne, s'exprime dans la confession de foi de l'Église, concernant le Dieu créateur, rédempteur et sanctificateur, le Dieu qui comme Père est le tout Autre, comme Fils ce même Dieu en tant que tourné hors de lui vers le monde et vers l'homme, comme Saint Esprit le même qui est présent dans le monde et dans l'homme. L'affirmation trinitaire n'est pas l'affirmation de trois dieux – le Coran se méprend quant à la signification véritable de cette affirmation –, mais elle est l'affirmation du Dieu unique, mais dont l'unité, l'unicité est celle du Dieu vivant, débordant de vie, et vivifiant. Pour la tradition mystique de l'islam, le soufisme, cette affirmation n'apparaît pas, lorsqu'on en rend compte, comme blasphématoire mais comme donnant à penser ; on peut dire la même chose pour la mystique juive (cf. en particulier le hassidisme), et d'ailleurs pour toute mystique, là où on distingue entre la mystique comme liée au temporel, et le mysticisme comme coupé de lui. L'affirmation trinitaire chrétienne représente à la fois l'ouverture la plus totale et en même temps la plus centrée qui soit. Elle implique l'affirmation de la récapitulation de toutes choses en Christ (cf. Ép 1,10), rien n'étant excepté ; il est entendu que cette récapitulation est le fait de Dieu en Christ par le Saint Esprit et que nul, aucune théologie, ne saurait prendre en mains cette récapitulation, faute de la pervertir dans le sens de la récupération ; il est entendu tout autant que la théologie vraie, saine, signifie par son orientation, informée qu'elle est par l'affirmation du Dieu tri-un, cette récapitulation.

Telle était la connaissance de la vérité comme elle émerge de la théologie du premier millénaire, une vérité vécue dans la liturgie, rayonnant dans la société plus vaste par le témoignage de la foi et la diaconie de l'amour. Telle est aussi la vérité à discerner dans la théologie du deuxième millénaire. La Réforme du 16^e siècle avec son affirmation centrale de la justification par grâce accentue l'implication sotériologique de l'affirmation théologique, trinitaire, mais elle tend aussi à réduire la première selon sa pleine signification, particulièrement aussi selon sa portée « œcuménique » (pour toute la terre habitée voire pour toute la création), là où elle ne réfère pas expressément l'affirmation sotériologique à l'affirmation trinitaire et ne l'interprète pas par elle. De même, le catholicisme romain accentue l'implication ecclésiologique de l'affirmation théologique, trinitaire, mais il tend à hypertrophier l'Église ; il connaît alors la tentation de voir dans la structure ministérielle de l'Église, dont il affirme à juste titre la nécessité (même si la compréhension de cette structure est objet à débat), une structure de gardien-

nage de la vérité théologique plus qu'une structure de promotion de celle-ci. Cette même tentation n'est pas inexistante dans le protestantisme ni ailleurs. Mais seule l'affirmation trinitaire permet à l'Église, à toutes les Églises, de dépasser la peur, de renoncer à toute prétention de pouvoir autre que celui qui est lié à l'autorité de la vérité, laquelle se passe de tout pouvoir et finit, là où et quand cela plaît à Dieu, par s'imposer par elle-même. L'Église orthodoxe de son côté qui se réclame de la tradition de l'Église indivise et qui a préservé son essentielle richesse à travers les siècles, fécondant par sa participation au mouvement œcuménique les Églises occidentales, accentue, elle, la vérité théologique, l'affirmation trinitaire donc, avec ses implications ecclésiologique et sotériologique, mais semble peu munie pour affronter l'histoire, singulièrement la réalité de la sécularisation et de la pluralité des religions, autrement qu'en faisant bloc. Elle est placée, au milieu de la société, devant une double question : 1. va-t-elle s'ouvrir au dialogue avec cette société et donc également avec les autres religions ? ; 2. va-t-elle chercher dans l'histoire de la chrétienté occidentale du deuxième millénaire, et particulièrement dans celle depuis le 16^e siècle, des sortes de repères, négatifs et positifs, pour s'orienter dans l'apprentissage de ce double dialogue avec la société sécularisée et pluri-religieuse ? Car s'il est vrai que la chrétienté occidentale toute entière a un besoin essentiel de l'Orthodoxie, pour que les théologies des Églises occidentales soient des théologies de plénitude, la chrétienté orthodoxe pourrait avoir un besoin non moindre de la chrétienté occidentale dans ses différentes expressions, pour que sa théologie de plénitude soit monnayée par elle dans la société sécularisée et pluri-religieuse.

Deux choses sont certaines :

1. Les différentes Églises chrétiennes ne peuvent parvenir à une théologie vraie, de plénitude, dans le sens de la plénitude de la foi, de l'espérance et de l'amour, que les unes avec les autres.

2. Les affirmations spécifiques de la confession de foi chrétienne qui apparaissent à première vue comme autant d'obstacles insurmontables avec les autres religions, et premièrement les autres religions abrahamiques, deviennent, lorsqu'ils sont endurés, des ponts avec ces autres religions³.

*

* *

Que conclure ? La théologie de chaque religion particulière, aussi la théologie chrétienne, doit chercher et trouver dans son propre trésor ce qui lui permet de relever le défi qu'est pour elle la société sécularisée et pluri-religieuse, et ce grâce au dialogue tel qu'il a été caractérisé comme critique, intégratif et thérapeutique. Si elle ne trouve pas

³ Nous renvoyons à ce propos à notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. Labor et Fides/Genève, Ed. du Cerf/Paris, 1986ss. Cf. aussi l'article cité, *Le problème christologique...*

l'aptitude au dialogue dans son propre trésor, revisité et vivifié sous la pression – oui, sous le « Leidensdruck » – du défi indiqué, elle ne la trouvera pas ; elle ne peut la trouver que dans son propre fond. En même temps, elle ne peut découvrir son propre fond dans toute sa portée que dans l'ouverture d'un côté à la société sécularisée, de l'autre côté aux autres religions ; car ce fond n'existe pas en soi et pour soi mais seulement pour nous, dans la situation qui est la nôtre.

Nous avons parlé de théologie de l'Aréopage pour ce qui est du rapport à la société en général, en l'occurrence la société sécularisée. Nous avons parlé encore de théologie inter-religieuse pour ce qui est du rapport de la théologie, de toute théologie, de toute religion à la société pluri-religieuse, donc aux autres religions. Nous venons de parler, pour finir, du cœur même de la théologie, ou de la théologie en son cœur, à savoir la confession de foi portée par la communauté de foi mais qui, comme telle, est aussi communauté d'espérance et d'amour ; cette communauté célèbre sa foi et donc sa relation à Dieu et à travers lui à elle-même, à l'humanité et à toute la création, dans son culte. Les trois formes de théologie n'existent chacune qu'avec les autres. Nous l'avons dit : pas de présence à l'extérieur, que ce soit l'extérieur de la société sécularisée ou celui des autres religions, sans présence à l'intérieur, mais pas de présence non plus à l'intérieur sans présence à l'extérieur. La dynamique de la théologie – on peut aussi dire son autorité – tient à cela, à cette dialectique qui est essentielle à la théologie comme elle est la dialectique de base du réel. Sans cette dynamique, sans cette dialectique, la théologie, la religion est condamnée au conservatisme qui est une attitude de défensive, et qui voue la théologie, la religion à la mort. Mais toute religion, *la* religion dans toutes les religions, toute théologie, *la* théologie dans toutes les théologies, est un appel à la vie.

Gérard SIEGWALT