

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX  
QU'EN EST-IL DE L'ABSOLUITÉ DU CHRISTIANISME  
DANS UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE ET PLURIRELIGIEUSE ?<sup>1</sup>

**1. Point de départ : la situation présente**

Depuis le siècle précédant la naissance du christianisme et le premier siècle de l'ère dite chrétienne, il n'y a sans doute pas eu un tel foisonnement de religions et de spiritualités qu'aujourd'hui. Les historiens nous disent qu'il y avait à l'époque, dans les pays les plus évolués du bassin méditerranéen, depuis l'Italie à travers la Grèce et l'Anatolie jusqu'à la Palestine et l'Égypte, une grande attente spirituelle, portée généralement par de petits groupes, se situant à l'intérieur ou à l'extérieur des religions traditionnelles et ayant, de par le renouveau spirituel qu'ils prétendaient signifier, un rayonnement hors du commun. C'est dans ce contexte favorable, précisent ces historiens, qu'est né le christianisme et que la nouvelle foi s'est répandue comme une traînée de poudre à travers l'empire romain.

1. Conférence donnée à la Faculté de théologie de Chicoutimi (Québec), le 7 octobre 1998. Nous en gardons ici le style parlé.

Il ne s'agit bien entendu pas là d'une explication concernant l'apparition du christianisme. Celui-ci, comme toute religion vraie, repose sur une révélation, et s'il faut certes, dans chaque cas, vérifier cette révélation et aussi situer les révélations les unes par rapport aux autres, toute révélation est perçue comme donnée et non comme une résultante de ce qui est. Ce qui peut préparer le terrain à la révélation, non la faire advenir. Il faut pour cela, comme dit Jésus, que l'heure soit venue. Or, cette heure arrive quand, certes, les circonstances s'y prêtent, mais quand dans ces circonstances se produit ce que les circonstances ne peuvent pas produire, à savoir l'irruption de Dieu ou de l'Ineffable, disons de l'Ultime, de la transcendance.

Nous assistons aujourd'hui, préparée depuis des décennies si ce n'est depuis le début de notre siècle, à l'apparition, un peu partout dans le monde occidental et occidentalisé, d'une nouvelle donne au plan des religions : la religion traditionnelle, le christianisme, dans la diversité de ses trois grandes familles – l'orthodoxie, le catholicisme romain et le protestantisme avec ses différentes expressions – non seulement n'est plus la seule religion (en fait, il y a toujours eu à côté de lui le judaïsme de la diaspora) mais est de moins en moins la religion dominante. Il y a évidemment à ce propos de grandes différences d'un pays à l'autre. Mais deux faits sont, dans des proportions variées, constatables partout : d'une part la progression de la sécularisation, d'autre part la pénétration, dans les territoires de l'Occident anciennement chrétien, de religions qui, jusqu'à il y a peu, étaient restées confinées très largement dans leurs propres territoires d'origine ; c'est le cas en particulier du bouddhisme d'un côté, de l'islam de l'autre côté. Le double fait de la société de plus en plus sécularisée d'une part, pluri-religieuse d'autre part est, pour le christianisme dans ses diverses explicitations, un défi considérable auquel nous aurons à réfléchir.

Mais il y a plus. Il y a émergence, un peu partout, de spiritualités nouvelles, à côté des religions traditionnelles. Définissons ici d'emblée les concepts.

Par **religions**, on entend les grandes religions historiques qui ont un caractère institutionnel : les religions dites « primitives » ou ethniques des peuples indigènes d'Afrique, d'Amérique, d'Asie, d'Océanie et d'Australie ; les religions de l'Inde et d'Extrême-Orient, principalement l'hindouisme et le bouddhisme ; et puis les trois religions abrahamiques : le judaïsme, le christianisme et l'islam.

Par **spiritualités**, sont désignées certes d'abord celles de ces religions elles-mêmes : il s'agit de la foi proprement dite telle qu'elle anime ces religions dans leur structuration institutionnelle. Mais par-delà les spiritualités des religions traditionnelles elles-mêmes, on entend par spiritualités des orientations spirituelles nouvelles qui réunissent généralement des éléments divers pris dans les religions existantes mais aussi dans des traditions gnostiques, ésotériques remontant aussi loin dans le temps que la plupart de ces religions elles-mêmes mais ayant eu à travers les siècles une existence toujours marginale voire secrète, soit par choix soit par nécessité (là où ces spiritualités étaient condamnées comme hérétiques). Ces spiritualités, à la faveur du sécularisme de la société ambiante, sortent aujourd'hui avec force de l'ombre et, enrichies les unes par les autres et par les religions traditionnelles, confluent dans ce qu'il est convenu d'appeler le **Nouvel Âge** dont on a pu dire qu'il est une nébuleuse, c'est-à-dire sans contours précis mais marqué cependant par une forte attente de renouveau spirituel, personnel et collectif. Les nouvelles spiritualités sont, soit portées elles-mêmes par un cadre institutionnel dont l'attrait tient à l'apparence nouvelle, soit apparemment indépendantes d'un tel cadre : elles en sont indépendantes dans la mesure où, répondant à une soif et donc à un terrain favorable chez beaucoup de contemporains déçus à la fois par les religions traditionnelles avec leurs structures perçues comme obsolètes et par le vide spirituel de la société sécularisée, elles sont fortement médiatisées par cette dernière, tendant ainsi à être récupérées par elle et à devenir une sorte de marchandise spirituelle offerte, au même titre que d'autres marchandises, par l'économie dominante.

Voilà définie à gros traits la situation présente. Celle-ci constitue pour le christianisme indéniablement d'abord un ébranlement par rapport à sa position passée. On peut vivre cet ébranlement comme un deuil, et certainement il faut passer par là : quelque chose – *l'establishment* de la chrétienté dite constantinienne – était et n'est plus ; il faut se séparer d'un état de choses auquel on était habitué. Se couper d'une habitude est toujours douloureux et suscite des peurs, particulièrement la peur d'un manque. La tentation est grande dans cette situation de fuir soit dans un passé qui pourtant n'est plus, en rêvant de le restaurer – la tendance restauratrice s'appelle l'intégrisme ou le fondamentalisme –, soit dans un futur qui n'est pas encore, en rêvant de le voir créé de toutes pièces par quelque *Deus ex machina*, qui est un Dieu-idole, au service de nos illusions – cette tendance futuriste, c'est l'utopisme. Il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une tentation. La tentation dans un sens ou dans l'autre ou dans les deux sens est inévitable, mais ce n'est pas inévitable d'y succomber. La tentation doit être identifiée et donc nommée comme telle, et alors elle apparaît pour ce qu'elle est : une fuite, une évasion. Or, Dieu n'est pas dans la fuite, mais dans la rencontre. Nous ne le rencontrons pas en fuyant mais en endurant : en endurant, en traversant la situation qui est ce qu'elle est.

Endurer la situation présente, c'est accepter de mourir. À la suite de saint Paul, avec bien d'autres, Luther parlait de l'épreuve de la foi comme de ce qui est constitutif de la foi : pas de foi sans épreuve. C'est l'aspect baptismal de la foi ; il est fondamental : mourir pour vivre ; vivre, ressusciter en traversant la mort. Saint Paul exprime cela d'une manière pour ainsi dire autobiographique dans cette affirmation qui se trouve au milieu de l'hymne à l'amour de 1Co 13 : « Lorsque j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; une fois devenu homme, j'ai laissé tomber ce qui était de l'enfant » (1Co 13,11). Il y a aussi pour la foi une mort : c'est la mort de la foi acquise ; on peut parler à ce propos d'échec de la foi acquise. Et il y a, à travers cette mort acceptée, la foi comme résurrection, ou l'émerveillement de la foi : après le Vendredi saint, le jour de Pâques, et ce continuellement, tout au long de la vie en tant qu'existence baptismale.

Endurer la situation présente, endurer l'épreuve dans la conscience que Dieu y est présent, dans cet ébranlement de la foi ! La vérité advient, c'est-à-dire le jugement – « Le jugement commence par la maison de Dieu », dit 1P 4,17 –, mais le jugement, quand il est enduré, est toujours en vue du salut. L'épreuve est la fin de la foi en vue de la foi, en vue de la vérité de la foi, en vue de la foi crucifiée qu'est la foi pascale.

Il nous faut donc – à vrai dire : nous pouvons ; nous sommes, en acceptant et endurant l'épreuve, habilités à – faire face au défi de l'ébranlement, aux ébranlements de toutes sortes, aussi à celui de notre civilisation ou à celui de la vie personnelle, mais nous parlons maintenant plus particulièrement de l'ébranlement de l'Église et de la foi chrétienne ; nous pouvons regarder en face la sécularisation et l'émergence, au sein de la société sécularisée, de nouvelles religions (nouvelles sous nos latitudes et à notre époque), en particulier le bouddhisme et l'islam et toute la religiosité multiforme du Nouvel Âge. Le lieu où nous sommes placés, c'est le monde de Dieu : Dieu est, dit l'Apocalypse, et – alors – il **était** et il **vient** (Ap 1). La foi chrétienne nous fait aller du présent, du Dieu vivant aujourd'hui, au Dieu vivant d'hier et au Dieu vivant de demain. Il nous faut partir du présent, le voir dans la lumière du passé actualisé, de ce passé attesté comme puissance de renouvellement de chaque présent dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, et le voir (le présent) comme s'ouvrant sur le Dieu qui vient, le royaume qui vient.

C'est une véritable conversion de la foi qui est requise, requise quotidiennement à nouveau, alors que nous connaissons à tour de rôle la tentation passéiste, conservatrice, de la restauration et la tentation futuriste, utopiste, de la fuite en avant. La conversion de la foi n'absoluit pas le présent : nous connaissons à ce propos la tendance, la tentation du conformisme, du confusionnisme, la tentation de succomber à « l'esprit du siècle ». La conversion de la foi consiste dans la conversion au Dieu qui est aujourd'hui, dans notre société sécularisée et plurireligieuse, et qu'il nous faut y discerner à la lumière du Dieu qui était et du même Dieu qui, dans

la continuité de Celui qui est et qui était, est le Dieu qui vient ; Dieu, précisons : Dieu en Christ par le Saint-Esprit, et en ce sens « Jésus Christ, le même hier, aujourd'hui et éternellement » (Hb 13,8).

C'est sur cette base que nous nous ouvrons aux religions autres que chrétiennes, aussi aux spiritualités nouvelles, ainsi qu'à la société sécularisée. Nous sommes aidés en cela par toute une série de déclarations officielles d'Églises (telle *Nostra aetate*, la déclaration de Vatican II sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes ; il y a des textes similaires au niveau du Conseil Œcuménique des Églises, ou de la Fédération Luthérienne Mondiale, etc. ; il faut mentionner aussi l'encyclique de Jean-Paul II *Redemptoris missio*, sur la mission) ; par des rencontres interreligieuses comme elles existent dans beaucoup de pays, entre autres dans le cadre de « Religions pour la paix », et dont la rencontre d'Assise en 1986, sur invitation du Pape Jean-Paul II, eut une charge symbolique particulièrement forte ; enfin par le *Projet d'éthique planétaire* de Hans Küng (Seuil, Paris, 1991) et plusieurs

On peut consulter les textes de références de l'Église sur le dialogue interreligieux dans le numéro 7 de *Chemins de Dialogue*, 1996, *l'Esprit d'Assise*.

À lire aussi, le dossier *Judaïsme* de *Chemins de Dialogue* n° 12, 1998, p. 11-68.

études approfondies telles celles de Michel Fédou, *Les religions et la foi chrétienne*, Cerf/Paris, 1996 ; Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, 1997 ; Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cerf, 1997. Je n'indique que ces quelques titres auxquels on pourrait ajouter beaucoup d'autres ; je renvoie simplement à l'approche des religions non-chrétiennes (religions « primitives », religions de l'Inde, judaïsme et islam) dans le volume 1/2 de ma *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 1987).

La question qui se dégage de la situation présente telle qu'elle vient d'être caractérisée, c'est : qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse ?

Nous parlerons successivement de la société sécularisée, de la société pluri-religieuse, et de l'absoluité du christianisme dans le dialogue interreligieux.

## **2. La société sécularisée**

Le fait de la société sécularisée n'a pas besoin d'être décrit : nous vivons dans cette société. Mais il a besoin d'être réfléchi, pensé comme un fait en soi normal. Le sécularisme de la société peut paraître anormal vu à partir de la société constantinienne qui est devenue dominante progressivement depuis la reconnaissance du christianisme comme religion d'Empire par Constantin au début du IV<sup>e</sup> siècle et tout au long du Moyen-Âge dit chrétien, avant que la collusion ou le partage des pouvoirs entre Église et État ne commence à être ébranlé successivement avec la Renaissance, la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, le progrès des sciences, l'émancipation de la culture avec le siècle des Lumières et l'émancipation politique avec la Déclaration d'indépendance des colonies anglaises d'Amérique (1776) et avec la Révolution française (1789). Vue en dehors de cette longue parenthèse du Moyen-Âge qui s'est prolongé sous certains aspects jusque dans l'époque moderne, la sécularité – le caractère séculier – de la société humaine apparaît comme ce qui va de soi. C'est ainsi qu'à la suite de saint Augustin et en infléchissant la doctrine augustinienne des deux cités dans le sens de leur relation réciproquement critique, Luther a défini la doctrine des deux règnes ; je vois dans cette dernière, lorsqu'elle est bien comprise et lorsqu'elle ne favorise pas un conformisme étatique de l'Église et des chrétiens, un des apports œcuméniques essentiels de Luther à l'auto-compréhension de l'Église et de la foi chrétienne dans leur situation au sein de la société humaine. Il y a, selon cette doctrine qui s'impose de fait aux Églises qui ne prônent ni le dualisme entre Église et société ni la théocratie, d'un côté le

règne temporel de l'autre côté le règne spirituel, mais vus comme une dualité, une polarité, c'est-à-dire comme à la fois non indéniables et non séparés. On peut dire que, tout comme les deux natures du Christ, ils doivent être distingués, ni confondus ni séparés. Que cette dualité (qui encore une fois n'est pas un dualisme) implique une tension constante (ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle soit conflictuelle) entre Église et société va de soi, mais c'est par cette tension que l'Église est Église et apporte sa contribution critique, discernante, à la société, contribution que la société est en droit d'attendre et parfois aussi de craindre de la part de l'Église et des chrétiens pour mériter son qualificatif de société **humaine**. À l'inverse, l'Église et les chrétiens ont aussi besoin du regard critique, discernant, de la société humaine, d'une part pour être motivés – dans le temporel – spirituellement et non par une volonté de puissance temporelle, d'autre part pour ne pas se démobiliser au plan de la société humaine (aux plans social, politique, économique, juridique) au nom de ce qui est alors bien un sectarisme dualiste.

La dualité : règne temporel - règne spirituel, dont le second n'existe pas sans le premier mais existe seulement dans, avec et à travers le premier, est exemplifiée bibliquement par la dualité Noé (humanité noachique qui est l'humanité « œcuménique », l'humanité de toute la terre habitée) d'une part, Abraham (humanité abrahamique, particulière, élue au sein de l'humanité générale) d'autre part. Toutes les religions, d'abord les religions proprement abrahamiques mais également les autres sont enracinées dans l'humanité noachique, selon le principe : d'abord homme (être humain), ensuite juif ou chrétien etc. Les religions sont soit des expressions religieuses particulières et différentes de l'humanité noachique (cela vaut sans doute pour les religions ethniques) soit des créations nouvelles par rapport à l'humanité noachique, dues à une ou des révélations particulières de Dieu : on ne peut pas en décider abstraitement, il faut dans chaque cas juger sur pièce. Aussi comme créations particulières, les religions s'inscrivent dans l'humanité générale, sont redevables d'elle et ont une responsabilité particulière vis-à-vis d'elle.

L'Ancien Testament qui fonde cette dualité (qui n'est pas un dualisme) entre humanité universelle (noachique) et humanité particulière (abrahamique en particulier) montre que la part de l'humanité en général, c'est la bénédiction (thème très accentué dans Gn 1-11), alors que celle de l'humanité élue, c'est le salut (Gn 12s.). Dans la distinction thomiste entre nature et grâce on peut retrouver quelque chose de celle, biblique, entre bénédiction générale et bénédiction particulière ou salut. Les deux ne s'excluent pas mais au contraire s'appellent l'une l'autre : le salut ou la bénédiction particulière dans le sens de l'élection ne se conçoit pas sans la bénédiction générale de l'humanité et de toute la création, comme à l'inverse la bénédiction générale n'assouvit pas encore le besoin de salut, de rédemption de l'humanité et de la création.

Le Nouveau Testament fait sienne cette dualité qui va dans les deux sens, qui est donc réciproque et qui exprime ainsi une corrélation. Je me contente de renvoyer à ce propos à un seul passage qui, pour singulier qu'il soit, a néanmoins un caractère typique<sup>2</sup> : le discours de l'apôtre Paul devant l'Aréopage à Athènes, selon Ac 17. Dans ce discours, Paul part de la situation religieuse d'Athènes, ville qu'il vient évangéliser. Il reconnaît la grande religiosité des Athéniens, mais aussi qu'elle reste à mi-chemin de son propre élan : elle s'enlise dans le polythéisme. La société athénienne n'est pas comme la nôtre sécularisée, elle est au contraire clairement pluri-religieuse. Mais en même temps il y a en elle la distinction du spirituel, au sens du religieux, et du temporel, au sens de la chose publique : l'Aréopage, qui est le Conseil culturel d'Athènes, a pour fonction de coordonner le pluralisme religieux, polythéiste, et le pluralisme culturel, philosophique, en général. Athènes connaît la distinction entre ce qu'on appelle couramment le sacré et le profane.

2. Cf. à ce propos mon article: « Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1998/1, p. 61s., en particulier p. 70s.

Paul, dans son discours, montre que si le sacré athénien n'est pas le vrai sacré, le profane, littéralement le *pro-fanum*, à savoir ce qui est devant le temple, devant le sacré, et donc le temporel n'est pas neutre spirituellement mais qu'il comporte des enjeux derniers, qui apparaissent à la lumière du sacré dont il est certes distingué mais avec lequel il est coordonné. On peut, en actualisant la chose, montrer aujourd'hui qu'il y a des enjeux derniers au plan de la science, au plan de l'économie, au plan de la société, au plan de toute la civilisation. Ils apparaissent quand nous nous posons la question : travaillons-nous à un monde pour la vie ou pour la mort ? Le temporel aussi relève du monde créé par Dieu, tout comme le spirituel. Paul donne à entendre d'une part que tout sacré prétendu tel n'est pas le vrai sacré, que par conséquent le spirituel doit être discerné comme tel dans le sens du discernement des esprits qui ne sont pas tous automatiquement l'Esprit de Dieu, d'autre part que le profane, le temporel, comporte une dimension dernière, une dimension spirituelle en ce sens, laquelle veut être discernée. On peut alors dire que pour Paul, la prédication de l'évangile n'est pas seulement au service du spirituel dans le sens du salut mais aussi au service de cette dimension dernière du temporel, du profane. Je nomme démarche prophétique la démarche de l'évangile qui entre de la part de Dieu dans notre monde, et démarche sapientiale (ou expérimentielle) celle qui est attentive à la dimension dernière au niveau du temporel, au ras du réel pour ainsi dire. Paul montre, par son discours devant l'Aréopage, que la démarche prophétique, l'annonce donc de l'évangile, suppose et renvoie à la démarche sapientiale, à la conscience de la dimension dernière du réel, et que celle-ci de son côté renvoie au-delà d'elle-même. Cela signifie, dans notre société sécularisée, que la mise en œuvre de la démarche prophétique implique celle de la démarche sapientiale, qu'on ne peut pas séparer spirituel et temporel même s'il faut évidemment les distinguer. L'annonce de l'évangile, laquelle relève de la démarche prophétique, reçoit sa crédibilité par son aptitude à faire apparaître la dimension dernière du réel, donc à vivifier la démarche sapientiale et à se référer à elle. L'autorité de la démarche prophétique tient à cette crédibilité.

Il ressort de cela que l'Église et la foi chrétienne ont tout normalement leur place, c'est-à-dire leur lieu et leur vocation, dans la société humaine, dans sa distinction – non dans sa séparation d'avec elle. La situation présente de l'Église et de la foi en tant que placées dans la société humaine n'est ni nouvelle ni de nature à susciter autre chose que la conscience de la responsabilité spirituelle qui est celle de l'Église et de la foi. Si nouveauté il y a, c'est que la société est aujourd'hui franchement sécularisée, mais cette nouveauté n'est que relative, car la société a aussi déjà dans le passé tendu vers son autonomie par rapport au spirituel. Nous vivons aujourd'hui dans la clarté la dualité temporel-spirituel qui, dans le passé, était toujours à nouveau un amalgame et ainsi de l'ordre de la collusion. Les choses sont aujourd'hui plus claires pour les deux côtés, et ainsi sont établies les conditions pour une vraie réciprocité critique entre les deux qui, je le répète, sont essentiellement polaires, donc une dualité.

### **3. La société pluri-religieuse**

On peut d'abord noter que c'est la société sécularisée qui est aussi société pluri-religieuse. C'est la preuve empirique de la dualité ou polarité du temporel et du spirituel, autrement dit du sacré et du profane. La sécularisation va de pair avec ce qu'on appelle le retour du religieux.

Au plan religieux, notre société sécularisée est pluri-religieuse. Après la chrétienté constantinienne, le pluralisme religieux ; le christianisme, une religion parmi d'autres, en tout cas une minorité dans la société sécularisée, même si elle reste dans un certain nombre de pays majoritaire au milieu des autres religions.

Il faut avoir conscience de l'enjeu de cet état de choses, c'est-à-dire de la société comme société pluri-religieuse. L'enjeu est double.

C'est un enjeu d'abord pour la société elle-même. Le pluralisme religieux implique un risque d'explosion, de désintégration. L'enjeu c'est celui de la cohésion d'une société pluri-religieuse (cf. le Liban, naguère ; cf. les Balkans, aujourd'hui). Il y a nécessité de définir quelque unité d'une telle société pluraliste. Pour cela, il n'y a pas d'autre possibilité que de faire fond sur l'humanité commune, à savoir l'humanité noachique, « œcuménique ». Par là s'éclaire l'importance fondamentale, par-delà toutes les différences entre les êtres humains, des Droits universels de l'être humain, et du combat pour eux. C'est cela le sens à proprement parler, et bien compris, de la laïcité qu'il faut distinguer du laïcisme, lequel est la forme totalitaire de la laïcité. « Laïcité » est un mot moderne pour « *res publica* », la chose commune, le bien commun.

C'est l'enjeu ensuite pour la théologie, chrétienne et autre (d'une autre religion). La question est : les religions, aussi la foi chrétienne, sont-elles une menace supplémentaire pour la cohésion de la société ? Celle-ci en effet n'est pas marquée seulement par le pluralisme religieux, donc par la pluralité des religions en son sein, mais il y a aussi le pluralisme culturel indépendant des religions, le pluralisme social, ethnique, économique, politique. C'est-à-dire : les religions sont-elles **légitimement** une telle menace supplémentaire, parce que de fait elles l'ont toujours à nouveau été (cf. Afrique du Sud, Irlande du Nord, Liban, les Balkans, etc.), même s'il faut reconnaître que le facteur religieux a, là, été instrumentalisé par une cause tout autre, celle du pouvoir politique, économique, culturel ? C'est la question de la vérité des religions et donc de la théologie, des théologies, qui est ainsi posée.

On peut formuler la question ainsi<sup>3</sup> : 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

3. Cf. à ce propos l'article cité, p. 75.

perversions théologiques et donc religieuses<sup>4</sup> ? Telle est la question posée 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.

**Comment cela ?**

Négativement on peut répondre : Ni confusionnisme, ce qu'on appelle couramment syncrétisme, c'est-à-dire mélange des religions.

Ni relativisme, car Dieu, la vérité en ce sens, n'est pas relativiste : la foi, toute foi, concerne de manière absolue (P. Tillich) ; le confusionnisme est lui-même un relativisme. Ni absolutisme : il est l'absolutisation du « *fanum* », du sacré, et la négation de la polarité sacré-profane, dans le sens qui a été dit ; c'est cela le fanatisme (ce mot vient de « *fanum* ») qui est une instrumentalisation de la religion, de Dieu, par l'homme, par tel ou tel parti-pris unilatéral de l'homme.

Positivement, ce qui est demandé et nécessaire – et on peut dire que cette nécessité est aussi un don, une possibilité –, c'est la conversion au fait que l'Église est une famille spirituelle parmi d'autres. Telle est la loi, et la chance, de la société pluri-religieuse.

4. 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 ? », dans *Foi et Vie*, 1991/6, p. 235.

#### **4. Le dialogue interreligieux**

Nous sommes ainsi conduits à parler du dialogue interreligieux que nous entendons ici dans le sens du dialogue de la foi chrétienne avec d'autres fois. C'est dans ce contexte que se pose la question de l'absoluité du christianisme ou plutôt, comme nous le verrons, du Christ.

Notons d'abord que le dialogue interreligieux est une nécessité imposée par les circonstances, donc de l'extérieur. À moins de réagir d'emblée négativement à ces circonstances et d'en appeler alors logiquement à une guerre des religions, force est de prendre en compte ces circonstances, de prendre conscience qu'elles prennent place dans ce monde qui est le monde de Dieu, qu'elles sont peut-être même une visitation de Dieu pour le jugement et pour le salut de son peuple élu au sein du monde avec sa vocation particulière. S'il est vrai que « nécessité fait loi », cette loi est peut-être aussi, comme dit, une chance.

Mais le dialogue interreligieux n'est pas seulement une nécessité extérieure ; il est aussi une obligation pour la foi, une obligation intérieure, inhérente à la foi.

C'est d'abord vrai pour toute foi, pour toute religion donc. Toute religion, si elle est vraie, si elle ne tombe pas dans l'idolâtrie, ne peut qu'être autocritique. C'est là le sens de la distinction traditionnelle entre théologie positive, affirmative, qui confesse le Dieu de la révélation, et la théologie négative (apophatique) qui sait que Dieu est encore au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir ; la distinction est celle entre les représentations de la foi, qui sont tout à fait nécessaires, surtout lorsqu'elles sont purifiées au regard de la « chose » (*res*) elle-même de la foi, à savoir Dieu lui-même, et puis cette « *res* », Dieu donc, qui est *Deus semper major*. La foi est toujours certes un être-saisi mais pas un saisir autrement que de manière bien fragmentaire ; cela veut dire qu'elle est toujours aussi quête,

quête de Dieu, de la vérité religieuse ou théologique, et cela à l'intérieur précisément aussi du dialogue interreligieux. C'est cette quête, mue par l'essentielle pauvreté de la foi (cf. la première béatitude, qui est la première des béatitudes) qui est le moteur de ce dialogue. Une religion, une foi qui n'est pas en quête de Dieu mais qui prétend le posséder, est une religion, une foi absolutiste, idolâtre, malade, à vrai dire démoniaque, destructrice de foi et, partant, de vie. L'aptitude au dialogue est un signe de santé de la foi, l'inaptitude au dialogue un signe de maladie de la foi.

Il y a une autre raison encore pour l'obligation inhérente à toute foi vraie de se prêter au dialogue. C'est que, en plus du respect de Dieu, ou de l'absolu ainsi entendu, il y a : le respect d'autrui, du frère, de la sœur en humanité. Il y a certes l'humanité abrahamique, il y a également l'humanité noachique. Si l'humanité abrahamique a une vocation particulière, si une bénédiction particulière, celle du salut, lui est donnée, promise, l'humanité noachique aussi est l'humanité de Dieu, objet de sa bénédiction qui, si nous l'appelons générale, n'est pas moins réelle. L'Église, les chrétiens (après Israël) n'ont ni le monopole de la foi (il y a aussi une foi universelle) ni de la vie. Saint Paul dit bien, dans son hymne à l'amour (et il parle en chrétien) : « nous connaissons en partie », c'est-à-dire notre connaissance est partielle (1Co 13,9).

L'obligation au dialogue vaut ensuite spécialement pour la foi chrétienne, marquée par le double commandement d'amour, de Dieu et du prochain, l'amour étant d'abord et fondamentalement respect (cf. l'explication de Luther des 10 commandements : elle est introduite chaque fois par « Nous devons craindre – dans le sens de respecter et aimer Dieu ») et puis, grâce à ce respect, discernement de la dimension dernière de l'autre (il/elle est créature de Dieu) et communion avec l'autre dans cette dimension dernière selon laquelle il communit avec Dieu et Dieu avec lui.

Il y a certes, une **vérité** chrétienne. Mais cette vérité est une personne : « Je suis la vérité », dit le Christ (Jn 14, 6) ; on peut aussi dire que la vérité c'est Dieu Père, Fils et Saint Esprit, le Dieu tri-un.

Dieu est vérité, Dieu est aussi amour (1 Jn 4,8) : les deux sont inséparables. Une vérité sans amour est une vérité fanatique qui tue. Un amour sans vérité est un amour plat, sans sel, stérile. Il y a une essentielle polarité entre la vérité et l'amour. C'est ce qu'éclaire le mot d'Ep 4,15 : « Soyez vrais dans l'amour ».

Apparaît alors la question de **la mission de l'Église**, de l'évangélisation (Mt 28,18s.). Trois remarques à ce propos.

*En premier lieu*, l'Église rayonne – et ainsi évangélise – fondamentalement parce qu'elle est, par son être, avant d'évangéliser, de rayonner grâce à un faire. L'Église évangélise en étant Église, c'est-à-dire communion (*koinonia*). Elle évangélise, quand elle vit d'abord elle-même, comme communion, la triple qualité qui fait cette communion, à savoir la prière (*leitourgia*), le témoignage (*martyria*) et le service (*diakonia*), conformément à Ac 2,42 : « Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres (c'est cela la *martyria*), dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain et dans les prières » (sont exprimées là, de manières intriquées les unes dans les autres, la *koinonia*, la *diakonia* et la *leitourgia*). Si l'évangélisation n'est pas le débordement d'être de l'Église, un faire qui est le fruit d'un être, elle est comme suspendue en l'air et n'a pas de promesse ; elle devient de l'activisme, de l'actionnisme.

*En second lieu*, dans le dialogue interreligieux on arrive toujours à un certain point de divergence<sup>5</sup>, qu'il soit provisoire ou (peut-être) irréductible. Il faut endurer cette divergence, mais en la nommant ! en la plaçant devant Dieu, devant la vérité, dans l'attente de l'advenue de Dieu, de la vérité.

*En dernier lieu*, il est bon de se rappeler constamment que Celui qui convertit les cœurs et les esprits, c'est Dieu, c'est l'Esprit Saint de Dieu, ce n'est pas nous. L'évangélisation, la mission, prend, au plan interreligieux, la forme du dialogue interreligieux dans lequel c'est moi-même qui suis évangélisé en premier lieu et dans lequel l'autre ne peut être évangélisé qu'en étant pleinement reconnu

5. Cf. à ce propos M. Fédou, *op. cit.*

comme autre et donc par le renoncement déterminé à tout prosélytisme, toute volonté d'emprise sur lui, tout racolage religieux. C'est ainsi qu'il pourra, s'il plaît à Dieu et quand cela lui plaît, découvrir la grâce de Dieu, et je peux découvrir cette même grâce toujours plus profondément et en vivre, précisément dans ce renoncement au prosélytisme et dans l'ouverture, que l'évangile lui-même crée en moi et à laquelle il m'habilite, à ce que l'Apocalypse appelle la richesse et la gloire des nations (païennes), lesquelles sont appelées, promises à être engrangées dans la Jérusalem céleste (Ap 21,24 et 26).

**Mais alors, l'absoluité du christianisme?**

### **5. L'absoluité du christianisme, plutôt : du Christ**

Distinguons de suite absoluité et absolutisme. L'absolutisme est l'absolutisation de l'absolu, dans le sens de son idolâtrisation. L'absolutisme est une possession de l'absolu par l'homme ; il est proprement démoniaque.

L'absolu n'est pas absolutiste ; cf. ce que nous avons dit sur la polarité théologie positive - théologie négative. L'absolu n'est pas à la disposition de l'homme, il lui échappe, tout en le déterminant. Mais il le détermine pour sa liberté, non pour son asservissement. Si la vérité, si Dieu, ne rend pas libre, cette vérité, ce Dieu, n'est pas la vérité, n'est pas Dieu.

Il y a certes un **principe d'exclusivité** dans le christianisme. Pensons à des affirmations comme les suivantes. Jn 14,6 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi ». Ac4,12 : « Il n'y a sous le ciel d'autre nom donné aux hommes (que

celui de Jésus, le Christ), par lequel nous sommes sauvés ». 1 Tm 2,5 : « Dieu est unique, unique aussi est le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus ».

Mais de même qu'absoluité n'est pas absolutisme, exclusivité n'est pas exclusivisme. L'exclusivisme qui est un fanatisme, un sectarisme, exclut, alors que le principe d'exclusivité est lié polairement au **principe d'inclusivité**. Le même quatrième évangile qui contient l'affirmation de Jn 14,6, dit, comme c'est dit aussi dans les autres évangiles, que le Christ est pour tous, l'évangile vaut pour tous, et d'abord pour les exclus. Dans le livre des Actes, qui contient l'affirmation d'Ac 4,12, il y a Ac 17, le discours de Paul devant l'Aréopage, où Paul dialogue (c'est le verbe employé en grec) avec des païens. Quant à 1 Tm 2,5, l'affirmation se continue ainsi : « Le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous ».

De son côté, l'inclusivité n'implique pas un inclusivisme, lequel est l'absolutisation de l'inclusivité et donc la négation, le reniement de la vérité que signale le principe d'exclusivité. Celui-ci est au principe d'inclusivité ce que la vérité est à l'amour.

On peut dire qu'au regard de la polarité exclusivité - inclusivité, polarité par laquelle nous rendons compte du concept de l'absoluité, l'absoluité est exclusive et inclusive à la fois, et que dans cette tension entre les deux se réfléchit la polarité en Dieu lui-même entre sa sainteté et son amour. Je rappelle le « Nous devons craindre et aimer Dieu ». Dieu n'est pas un principe abstrait, il est le Dieu vivant et qui fait vivre, comme aussi il fait mourir, mais toujours en vue de faire vivre par là. Dieu, le Dieu saint et de grâce, d'amour donc, le Dieu vivant, c'est le Dieu tri-un, Dieu dans le Fils par le Saint Esprit.

Parler de l'absoluité du christianisme, c'est en fait parler de l'absoluité non du christianisme mais du Christ, ou mieux encore, car le Christ n'est pas sans le Père ni sans le Saint Esprit, de l'absoluité de Dieu, du Dieu vivant, du Dieu tri-un. Il n'y a de

christianisme que par la foi au Christ ; il n'y a d'absoluité du christianisme que par la reconnaissance de l'absoluité du Christ (et donc par le renoncement à toute absoluité propre) ; il n'y a d'absoluité du Christ que par la confession de l'absoluité de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Le christianisme est la forme historique de la foi chrétienne. Il est essentiellement ambigu. Si l'Église est la communion des saints comme nous le confessons dans le Credo, elle l'est comme communauté des pécheurs pardonnés. L'Église est pécheresse avant d'être justifiée ; elle est justifiée par la reconnaissance, la confession de son péché et par le pardon que Dieu accorde en Christ à ceux et celles qui se repentent.

Historiquement, le christianisme a toujours à nouveau été tenté, et il continue de l'être, par l'absolutisme, là où il s'est lié au pouvoir temporel, là où il a voulu être lui-même un pouvoir temporel ; c'est une tentation permanente qui ne peut être dépassée qu'en étant d'abord reconnue, nommée comme telle. Or, qu'est-ce que l'évangile a à faire avec le pouvoir temporel ? « Mon royaume n'est pas de ce monde », dit le Christ johannique (Jn 18,36), même s'il faut préciser qu'il est bien déjà agissant **dans** ce monde (cf. Jn 17 ; cf. aussi Lc 17,21). L'évangile est une offre : celle-ci est spirituelle et ne s'impose à l'homme et également aux structures créées par l'homme que par elle-même, par l'autorité spirituelle inhérente à elle. Toute prétention de pouvoir – aussi la **prétention** d'absoluité du christianisme – est une perversion de la vérité de la foi chrétienne. Quant à la « prétention » d'absoluité du Christ – son « je suis » (je suis la lumière, la vérité, etc.) –, elle s'avère, se vérifie, a son autorité dans le Christ, dans la puissance (*exousia*) créatrice de foi, d'espérance, d'amour, du Christ.

Je préciserai que toute revendication de supériorité du christianisme est une perversion de la grâce. La grâce ne crée pas des êtres supérieurs, mais des êtres (apprenant à dire : « je suis ») tout court. Toute revendication de supériorité d'une religion par rapport à une autre est le signe de la perversion de cette religion ; elle se renie par

là comme vraie religion, elle renie sa vérité. Le christianisme n'est pas supérieur au judaïsme par le fait que le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien. L'accomplissement n'abolit pas l'Ancien, mais le confirme et le conduit à sa vraie plénitude ; et à l'image de l'Ancien Testament qui est essentiellement promesse, le Nouveau Testament est un accomplissement de cette promesse qui est une promesse à son tour, promesse qui renvoie à une manifestation de cet accomplissement encore à venir. Là où l'islam tire du fait qu'il vient à la suite de la tradition judéo-chrétienne l'affirmation de sa supériorité, il succombe à la même tentation à laquelle déjà le christianisme historique a si souvent succombé par rapport au judaïsme. La spécificité du christianisme par rapport au judaïsme et aussi par rapport à l'islam est celle d'une responsabilité, mais cette affirmation peut aussi s'appliquer au judaïsme comme également à l'islam. Cette responsabilité est, dans chaque cas, celle de la vérité dans l'amour. Elle demande à être vécue d'une manière crédible ; elle n'a pas d'autorité autrement. Concrètement cela veut dire : elle ne peut être vécue que dans le dialogue, le dialogue interreligieux. Cette exigence de crédibilité ne peut que rendre modeste, et surtout humble : « Que celui qui est debout prenne garde de tomber » (1Co 10,12).

## **Conclusion**

Le dialogue interreligieux, ou : Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et pluri-religieuse ?

Ce sujet nous renvoie à la « *Sache* », la *res*, la chose théologique elle-même.

Je reprendrai, à ce propos, une partie de la conclusion de ma leçon d'adieu à Strasbourg, en 1997, dont le sujet était : « Le statut de la théologie dans la société sécularisée et pluri-religieuse ».

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. Ep 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.

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 religions .

•••

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 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.