

Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne

Claude Geffré

Abstract

Today's challenge for the Church is both one of globalization and one of growing religious pluralism be it among the major religions or in new religiosity. But the Church also has to confront religious indifférence which can be the other face of a passionate combat in favour of mankind. Faced with these challenges, it is necessary to take into account a new theological paradigm : that of inherent religious pluralism which asks the question of the meaning of the plurality of religions within the plan of God. This new paradigm suggests a new relationship to truth in theology. It is by thoroughly applying the Christological paradox that Christianity can be considered to be fundamentally a religion of dialogue. Just like ecumenism, inter-religious dialogue has to be a dimension of the whole of theology. The theology of religions is thus set on the path to becoming inter-religious theology which manifests the mutual fertilization of religions in our discourse concerning God and the salvation of mankind.

Citer ce document / Cite this document :

Geffré Claude. Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne. In: Revue théologique de Louvain, 31^e année, fasc. 1, 2000. pp. 3-32.

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2000_num_31_1_3057

Document généré le 29/09/2015

Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*

Face à un tel sujet, je ressens immédiatement le risque de deux écueils. Le premier, c'est d'en rester à des généralités alors qu'il s'agit de prendre en compte une situation qui est par définition socialement et culturellement diverse. Le second, c'est de faire une proposition purement théorique qui relève de ce qu'on appelle une *théologie des religions* alors que je suis invité à esquisser des réponses concrètes qui puissent déboucher sur des décisions concernant l'avenir de l'enseignement de la théologie dans nos facultés.

Je réponds tout de suite à la première difficulté en prétendant qu'au-delà de l'extrême diversité des situations locales, nous sommes affrontés, à l'âge de la mondialisation, à un défi commun qui concerne l'avenir du christianisme dans les différentes parties du monde. D'autre part, pour ce qui concerne la seconde difficulté, j'ai la conviction qu'un changement de paradigme ou de modèle dans la manière de faire de la théologie implique immédiatement des déplacements quant aux méthodes de l'enseignement théologique et quant à l'importance respective des diverses parties de la théologie.

Dans l'espace limité qui m'est accordé, je me propose seulement de faire trois choses. Ma première partie sera de l'ordre du diagnostic. Je voudrais essayer de restituer ce qu'est la nouvelle expérience historique de l'Église à l'aube du troisième millénaire, expérience qui est incontestablement sous le signe à la fois de la mondialisation et d'un pluralisme culturel et religieux chaque jour plus accentué. Dans un second temps, je voudrais vérifier dans quelle mesure il est permis de parler d'un nouveau *paradigme* théologique qui soit à la mesure des défis que le monde contemporain adresse au christianisme de toujours. Il sera alors possible dans un troisième temps d'explicitier quelques-unes des conséquences pour l'enseignement de la théologie de la prise en compte de ce nouveau paradigme théologique.

Je fais observer tout de suite qu'en ayant recours au vocabulaire de l'*expérience historique*, je me situe volontiers dans l'horizon d'une

* Cet article reprend le texte de la conférence d'ouverture de la 8^e Assemblée générale des Instituts catholiques de théologie (C.O.C.T.I.) qui s'est tenue à Leuven en août 1999.

théologie herméneutique qui souligne qu'il n'y a pas de réappropriation pour aujourd'hui du message permanent du christianisme qui ne soit en corrélation directe avec l'expérience historique qui est la nôtre¹.

I. L'EXPÉRIENCE HISTORIQUE DE L'ÉGLISE

Notre expérience historique est toujours déterminée par le présent historique que nous vivons au point de rencontre entre un *espace d'expérience* qui nous précède et un *horizon d'attente* encore mal défini². Ce qui caractérise ce qu'on appelle la crise de la modernité, c'est que notre espace d'expérience se rétrécit au moment même où l'avenir devient plus incertain et plus indéterminé. Le défi présent de l'Église, c'est à la fois celui de la mondialisation et d'un pluralisme religieux apparemment insurmontable. Nous commencerons par réfléchir sur les ambiguïtés du processus de mondialisation. Nous verrons ensuite dans quelle mesure la mondialisation favorise un pluralisme religieux toujours croissant et conditionne aussi les échanges entre les grandes religions vivantes. Il faudra alors prendre acte de la nouveauté du dialogue interreligieux avec ses chances et ses risques. Mais en même temps, face aux questions cruciales que l'humanité doit affronter aujourd'hui, il est très important de faire sa place à un indifférentisme religieux qui est tout autre chose qu'une indifférence généralisée mais bien au contraire un indifférentisme engagé et responsable.

Les ambiguïtés de la mondialisation

Le phénomène de mondialisation qui coïncide avec l'âge planétaire de l'humanité demeure profondément ambigu³. Selon une pre-

¹ En parlant de *théologie herméneutique*, je renvoie aux travaux d'Edward SCHILLEBEECKX et de David TRACY et je me réfère à mon propre programme théologique dans *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983 et 1988. Je me suis récemment expliqué sur cette option théologique dans un ouvrage d'entretiens: *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?* Entretiens avec Gwendoline JARCZYK, Paris, Albin Michel, 1999.

² Je reprends ici les catégories de l'historien allemand R. Koselleck, telles qu'elles ont été exploitées par Paul Ricœur pour préciser les modalités de l'*expérience historique*, cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 300-346.

³ Cf. CL. GEFFRÉ, «Pour un christianisme mondial», dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 86, 1998, p. 53-75. On en trouvera une publication partielle dans *Selecciones de teologia*, «Para un cristianismo mundial», n° 151, 1999, p. 203-213.

mière approche, on serait plutôt tenté de souligner les effets bénéfiques de cette globalisation qui a favorisé l'extension à l'échelle de la planète d'une certaine raison scientifique et technique née en Occident représentant un progrès incontestable pour des millions d'êtres humains soumis aux fatalités et contraintes immédiates de la nature. Elle a aussi mis en valeur l'unité de l'esprit humain au-delà de l'éclatement des particularismes ethniques et culturels et elle a donc favorisé l'émergence d'une éthique globale. Mais dans le monde tel qu'il est et grâce à un réseau de communications toujours plus performant, c'est la loi du libre marché qui est le plus souvent le moteur caché du phénomène de globalisation. Le «village planétaire» tend à devenir un marché mondial et le mimétisme de la consommation renforcé par le pouvoir des médias peut donner l'illusion d'une réelle solidarité entre les hommes. Du fait de l'impérialisme de l'économie de marché, le système qui se met en place un peu partout est plutôt générateur de misère pour les trois quarts de l'humanité sans parler de la dégradation de l'environnement.

Ainsi le double écueil de la mondialisation, c'est tout à la fois un processus de globalisation qui tend à sacrifier les identités anthropologiques, culturelles et religieuses et par réaction un phénomène de fragmentation qui conduit aux crispations identitaires et aux rivalités violentes pour la conquête du pouvoir économique et politique.

Quand on s'interroge sur l'impact de la mondialisation dans le champ du religieux et plus particulièrement dans la conscience de l'Église, on constate à la fois la fin d'un certain européocentrisme et l'extension à l'échelle planétaire d'un modèle stéréotypé véhiculé par les médias qui est en rupture avec les anciens modèles de l'Occident mais aussi avec les valeurs traditionnelles des grandes civilisations non occidentales.

On sait que déjà avec Vatican II a commencé une période où l'Église d'Occident est devenue minoritaire. Et du seul point de vue démographique l'avenir du christianisme se joue davantage en Amérique latine, en Afrique et en Asie. On peut à bon droit parler d'un *polycentrisme culturel* à l'intérieur de l'Église qui coïncide avec la fin de l'impérialisme culturel de l'Occident⁴. Les Églises-filles sont de plus en plus des Églises-sœurs qui affirment leur originalité et leur autonomie à l'intérieur de la catholicité. Et il faut désormais compter avec un pluralisme

⁴ L'expression de *polycentrisme culturel* revient dans plusieurs articles de J.B. METZ. Voir en particulier: «Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation», dans *Concilium*, t. 224, 1989, p. 87-96.

théologique insurmontable qui s'enracine dans des ressources culturelles et des expériences historiques toutes différentes de celle de l'Occident. Mais en même temps, on doit se garder d'un optimisme naïf quant à l'inculturation du message chrétien dans des cultures différentes. Il s'agit en effet de prendre en compte le défi de la modernité technique comme civilisation planétaire. L'entre-choc des cultures est lui-même traversé par la modernité comme un défi adressé à toutes les cultures⁵. Et à l'âge de l'internet et de la communication électronique, parler de modernité est encore trop peu dire. La *postmodernité* n'est pas un phénomène réservé à l'Occident. On doit prendre au sérieux l'impérialisme d'une culture médiatique sous le signe du consumérisme, de la réussite matérielle, du culte du corps et de la beauté, de l'importance accordée à l'authenticité individuelle par contraste avec l'objectivité d'un certain nombre de normes. En un mot, un des traits majeurs de la nouvelle culture charriée par les médias, c'est le relativisme de la vérité et la tendance à considérer les diverses créations dans l'ordre culturel et religieux comme de simples objets de consommation. C'est dans ce contexte de la mondialisation et de la surinformation télévisée qu'il faut situer le phénomène du pluralisme religieux.

La tentation syncrétiste

Surtout en Occident, il peut sembler difficile de concilier la sécularisation et l'indifférence religieuse massive de nos contemporains avec un certain engouement pour les formes les plus diverses du phénomène religieux. C'est bien la preuve que nous avons dépassé une modernité triomphante sous le signe des Lumières et du mythe du progrès et que nous sommes invités à revoir les théories classiques de la sécularisation dans la mesure où celle-ci n'est pas nécessairement synonyme de *déreligiosisation*⁶. Autre chose est d'affirmer la laïcité de nos sociétés, le dépérissement de beaucoup d'institutions chrétiennes, la perte d'influence culturelle, politique et morale des Églises historiques et d'en conclure qu'il n'y a plus de sens du sacré et que l'homme moderne est devenu totalement irréligieux. On pourrait interpréter ce retour du religieux comme le choc en retour d'une modernité qui n'a pas tenu ses

⁵ C'est là le thème récurrent de l'ouvrage collectif *Théologie et choc des cultures* (Cl. GEFFRÉ, dir.), Paris, Cerf, 1983.

⁶ J'emprunte cette dernière expression à la sociologue française Danièle HERVIEU-LÉGER; voir surtout son livre *La Religion pour Mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

promesses et qui, par excès de rationalisation et de planification, a conduit à un certain désenchantement du monde et de l'homme lui-même. Ce nouvel attrait pour le religieux serait alors l'expression de la modernité elle-même comme aspiration à un *plus-être*. Ainsi ce qu'on appelle le «retour du religieux» relèverait du mouvement général de réenchantement de l'homme et du monde.

Il est impossible de décrire la diversité de ces nouvelles religiosités qui recrutent toujours de nouveaux adeptes et qu'il ne faut pas confondre avec les sectes proprement dites. Un trait dominant qui leur est commun c'est la tendance au syncrétisme. Ce n'est pas vrai uniquement de ce qu'on appelle le *New Age*, cette «nébuleuse mystique-ésotérique»⁷ qui témoigne à l'évidence d'une ambition syncrétiste dans sa volonté d'emprunter non seulement aux traditions de l'Orient et aux traditions ésotériques de l'Occident, mais aussi à la parapsychologie, au spiritisme et aux techniques bioénergétiques et macrobiotiques de la médecine holistique moderne.

En tout cas, comme je l'ai déjà suggéré plus haut, le succès de ces mouvances syncrétistes est étroitement lié au phénomène de la mondialisation. Grâce aux ressources prodigieuses de la communication audio-visuelle, on assiste à l'émergence d'un supermarché du religieux qui propose à des consommateurs toujours plus nombreux les produits multiples des religions vivantes et des diverses traditions ésotériques en matière de mythe, de croyances, de pratiques, de secrets initiatiques, de guérison de l'âme et du corps. Cet attrait pour le religieux dans tous ses états coïncide avec le discrédit des idéologies et des utopies; et la profonde inculture religieuse de nos contemporains, à commencer par les chrétiens eux-mêmes, favorise un bricolage souvent surprenant entre des croyances ou des pratiques détachées de leurs lieux d'origine. Les croyances sont *flottantes* et leurs frontières tellement fluides qu'elles peuvent coexister ou même fusionner sans égard à leur incompatibilité. C'est l'occasion de reprendre l'heureuse formule de la sociologue anglaise Grace Davie: *believing without belonging*⁸.

⁷ L'expression a été forgée par F. CHAMPION; cf. son étude: «Les Sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique-ésotérique», dans *Archives de sciences sociales des religions*, 1989, n° 67-1, p. 155-169.

⁸ Citée par Massimo INTROVIGNE dans son étude: «L'explosion des “nouvelles religions”», traduction française dans *La Documentation catholique*, n° 2209, 1-15 août 1999, p. 732-744.

Mais derrière cet éclectisme, on découvre vite un critère de sélection et il s'agit toujours de l'authenticité d'une expérience subjective en quête d'un salut ou d'un mieux-être de l'âme, de l'esprit et du corps. Le repli sur la sphère sacro-sainte du soi individuel est une conséquence directe de la globalisation dans tous les domaines. Il me semble évident que les divers courants syncrétistes contemporains sont une réponse au désenchantement d'une société sous le signe de l'anonymat et de la planification à outrance. Mais je cherche surtout à comprendre cette tentation syncrétiste contemporaine comme un perpétuel travail de réinterprétation des croyances les plus diverses au service d'une libération personnelle. Peu importe la crédibilité de telle ou telle croyance, peu importe son lien nécessaire avec tel système religieux, peu importe son incompatibilité avec telle ou telle autre croyance. Le seul critère, c'est le *surcroît d'être* que j'en retire eu égard à mes potentialités les plus intimes. Les chrétiens eux-mêmes ne sont pas à l'abri de cette tentation syncrétiste. Ils refont à leur manière ce que tous les christianismes de l'histoire ont déjà pratiqué sous le choc d'une culture étrangère ou d'une grande religion différente. Mais comme ils ne sont plus portés par une tradition normative, ils peuvent continuer à se dire chrétiens tout en pratiquant une sélection assez radicale entre les divers articles du *credo* ou tout en tentant des synthèses paradoxales dans l'ordre de la croyance comme de la pratique. Ce qui serait contradictoire dans l'ordre d'une logique conceptuelle ne l'est plus selon une logique existentielle. Le *croyable disponible*, c'est ce qui va dans le sens de mon mieux-être.

Il faut enfin avoir le courage de reconnaître que le succès des courants syncrétistes d'inspiration souvent néo-païenne coïncide avec une perte de crédibilité, sinon du christianisme lui-même, du moins des Églises officielles. Face aux déceptions d'une modernité sous le signe de la sécularisation, d'une rationalité purement instrumentale, de la coupure entre un monde de plus en plus artificiel et le monde vécu, on constate une aspiration confuse à retrouver au-delà de toutes les fragmentations une unité primordiale entre l'homme, l'univers et Dieu.

Je ne suis pas surpris en tout cas que la religiosité de l'homme occidental en cette fin de millénaire soit si naturellement syncrétiste. Elle recherche son bien dans les sagesses de l'Orient qui ont si fort le sens de la non-dualité (l'*advaita*), entre l'âme et le corps, entre l'homme et l'univers, entre le soi et la Réalité dernière. Ou bien

encore, dans les savoirs oubliés de l'ésotérisme occidental (hermétisme, kabbale, alchimie...) qui enseignent que matière et esprit, infiniment petit et infiniment grand participent à la même énergie cosmique universelle qu'il faut savoir capter. Même si cela provient d'une profonde ignorance de toutes les richesses de sa tradition théologique et mystique, il faut bien admettre que le christianisme le plus répandu répond mal aux aspirations de beaucoup de nos contemporains en quête d'une expérience spirituelle qui coïncide avec une sorte de réenchantement du monde, de l'homme et de Dieu lui-même. Surtout dans sa tradition latine, il est permis de se demander si le christianisme n'a pas contribué, par une sorte de rivalité mimétique avec une raison toujours plus triomphante, à une certaine domestication de la dimension mystérieuse du cosmos, de l'homme et de Dieu⁹.

La vitalité des religions non chrétiennes et la nouveauté du dialogue interreligieux

Le défi majeur pour la théologie en cette fin de siècle, ce n'est pas seulement le pluralisme religieux entendu au sens de la multiplicité des religiosités, qu'elles soient de type syncrétiste ou ésotérique. C'est la pluralité des traditions religieuses qui sont de mieux en mieux connues et qui connaissent même une nouvelle vitalité. Au XIX^e siècle, à une époque où l'épopée missionnaire coïncidait avec l'expansion coloniale et la domination incontestable de la civilisation occidentale, l'Église portait volontiers un jugement pessimiste sur l'avenir des religions mondiales. Aujourd'hui, on est plutôt frappé par leur vitalité. C'est vrai de l'islam qui s'étend régulièrement en Afrique et en Asie et dont l'audience progresse en Europe grâce à la présence de nombreux immigrants musulmans (on compte déjà 14 millions de musulmans). Mais c'est vrai aussi de grandes religions comme l'hindouisme et le bouddhisme qui maintiennent leur emprise en Asie en dépit du choc de la civilisation technique et qui comptent aussi des milliers d'adeptes en Europe et en Amérique du Nord. C'est comme si on assistait à une inversion de l'ancienne carte missionnaire. Alors que la conquête missionnaire allait du nord vers le sud en

⁹ J'ai déjà avancé cette hypothèse dans un bref article: «La quête de Dieu dans les courants ésotériques contemporains», dans *La Vie Spirituelle*, n° 718, mars 1996, p. 147-157.

suivant les traces de l'expansion coloniale, on constate une nouvelle séduction des religions orientales sur le premier monde, le monde occidental.

La plupart de nos sociétés sont devenues de plus en plus pluriculturelles et pluri-religieuses. Face aux dangers de la mondialisation qui conduit à une uniformisation de plus en plus poussée, la religion peut être instrumentalisée au service de la défense des identités ethniques et culturelles. Et de grandes religions comme le christianisme et l'islam peuvent connaître des réveils fanatiques et intégristes. Mais grâce au pouvoir des médias et aux grands flux migratoires de population, on assiste à une véritable révolution des rapports de force entre les religions et à une profonde évolution des méthodes missionnaires. On ne peut plus aussi facilement qu'autrefois distinguer des religions missionnaires à prétention universelle et des religions plus régionales étroitement liées à leurs racines culturelles et ethniques. Grâce à la facilité des échanges, les religions recrutent de nouveaux adhérents sur le territoire des autres religions. Cela peut se faire en douceur sans prosélytisme agressif car, comme on l'a vu, beaucoup d'hommes et de femmes peuvent cumuler sans contradiction plusieurs appartenances religieuses. Mais il est vrai que, dans ce monde sans frontières, les religions rivalisent entre elles pour conquérir de nouveaux fidèles sur le marché mondial. Cette prétention universaliste suscite des résistances et on assiste à une fragmentation croissante des grandes religions et des Églises. Sur des continents comme l'Amérique latine et l'Afrique, on observe que le même message chrétien est à l'origine de nouvelles Églises évangéliques ou même de sectes qui prennent leurs distances à l'égard des dénominations historiques.

C'est par rapport à cette vitalité permanente des grandes religions du monde et à leur meilleure connaissance mutuelle qu'il faut saluer comme un « signe des temps » majeur la nouveauté du dialogue inter-religieux. La déclaration *Nostra aetate* de Vatican II du 28 octobre 1965 témoigne pour la première fois dans l'histoire du magistère d'un jugement positif sur les religions du monde. Et cette attitude nouvelle est particulièrement remarquable si on veut bien se souvenir en particulier des conflits douloureux de l'Église avec le judaïsme et l'islam. En dépit de tous les contre-témoignages que l'histoire contemporaine nous inflige, cette volonté de dialogue n'est pas propre à la seule Église catholique même si celle-ci a eu un rôle de

pionnier. On observe une évolution semblable de la part des Églises rattachées au Conseil œcuménique et c'est en Asie, à Kyoto, qu'a été fondée en 1970 la Conférence mondiale des religions pour la paix (WCRP)¹⁰. Sans diminuer l'inspiration prophétique de Vatican II, il convient de ne pas dissocier ce phénomène nouveau du dialogue entre les religions de notre expérience historique à la fin du xx^e siècle.

Alors que l'humanité a atteint pour la première fois son âge planétaire, les hommes ont conscience d'habiter une «maison commune» au-delà de leurs divergences de races, de cultures et de religions. Ils appartiennent donc à la même famille humaine et, même si le mot *œcuménisme* désigne d'abord le dialogue et la recherche de l'unité entre les Églises chrétiennes, il est permis de parler d'un *œcuménisme planétaire* en vertu duquel les diverses religions ont en tout cas un sens d'autant plus aigu que ce qui les réunit est plus important que ce qui les sépare. Par ailleurs, grâce aux nouvelles technologies et au pouvoir fantastique de l'homme dans l'ordre de la manipulation de la vie humaine et de son environnement, tous sont beaucoup plus avertis des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'espèce humaine et la sauvegarde même de la planète. Ainsi, au lieu de rechercher leur intérêt propre et de défendre avec fanatisme leur particularité, les grandes religions ont mieux compris leur responsabilité historique au service de l'homme et de la convivialité entre les hommes.

Cela veut dire concrètement que la communauté des nations réclame une *éthique planétaire* pour tous les hommes et toutes les femmes au-delà de la diversité des religions et des éthiques particulières¹¹. Cette conscience humaine universelle a trouvé son expression dans la «Charte des droits de l'homme». Toutes les religions doivent tenir compte de l'éthique séculière issue des droits de l'homme et être prêtes à réinterpréter leurs textes fondateurs, leurs traditions doctrinales et juridiques en fonction de notre nouvelle expérience historique. On peut aller jusqu'à penser que toute religion qui, par une part d'elle-même, est proprement inhumaine, est invitée à se transformer sinon elle court le risque de déperir rapidement.

¹⁰ Pour l'histoire de l'évolution du Conseil œcuménique des Églises, on se reportera utilement au livre de J.Cl. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996.

¹¹ Le projet d'une éthique planétaire a été lancé dès 1990 par Hans KÜNG; cf. *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris,

Un indifférentisme responsable

Le dialogue interreligieux est une chance pour l'avenir d'une paix mondiale. Pour la première fois depuis des siècles, les religions qui ont si souvent attisé la violence de l'histoire pourraient être un facteur de paix et de convivialité. Elles sont invitées à dépasser leurs querelles ancestrales et à renoncer à leur volonté de conquête et de domination pour rivaliser entre elles dans le service de l'homme. D'autre part, face à un processus de mondialisation qui conduit soit à un modèle d'humanité toujours plus uniforme, soit à un danger de total éclatement, l'œcuménisme interreligieux peut être un très précieux adjuvant pour faire l'apprentissage d'une humanité à la fois une et plurielle. Il nous propose un modèle d'articulation entre le particulier et l'universel. Non seulement il favorise la rencontre des cultures, mais il explicite les ressources d'un humain transculturel qui soit à la mesure de la mondialisation¹².

Cependant, à côté de ces retombées positives pour l'avenir d'une civilisation mondiale, le dialogue interreligieux nous renvoie à l'idée d'un pluralisme religieux quasi insurmontable qui demeure le grand défi pour la foi chrétienne et sa prétention à l'exclusivité dans l'ordre de la vérité. En un certain sens, il s'agit là d'un défi plus redoutable que l'athéisme lui-même. Comment porter un jugement positif sur les autres religions et affirmer en même temps l'unicité de la médiation du Christ et le privilège du christianisme comme seule religion vraie? Un peu partout, l'Église encourage le dialogue interreligieux. Mais certains observateurs font remarquer que cela conduit de nombreux fidèles au scepticisme et à une forme d'indifférentisme. Si toutes les traditions religieuses témoignent d'une authentique quête de l'absolu et peuvent être des voies de salut, pourquoi privilégier l'identité chrétienne et pourquoi rappeler encore l'urgence de la mission?

Notre théologie doit prendre en compte cette indifférence religieuse larvée qui est plus répandue qu'on ne le croit chez les chrétiens. Mais elle doit aussi affronter un autre indifférentisme, à savoir l'indifférence aux grands idéaux des diverses religions qui n'est que

Seuil, 1991. Ce projet a été repris par le Parlement des religions de Chicago en août 1993 et a fait l'objet du Manifeste publié à l'issue de cette rencontre; cf. la traduction française: *Manifeste pour une éthique planétaire*, Paris, Cerf, 1995.

¹² Cf. mon article «Pour un christianisme mondial», p. 57-59.

l'envers d'un engagement responsable à l'égard des causes qui sollicitent la générosité des hommes et des femmes de bonne volonté. Il faut savoir que pour beaucoup de nos contemporains, l'indifférence religieuse ne provient pas d'une sorte d'insouciance ou d'égoïsme mais d'une conscience très vive du décalage criant entre le programme idéal des religions et leur inefficacité pratique à soulager la misère de millions d'hommes. Le scandale est d'autant plus grand chez ceux qui ont un sens très vif des droits de la personne humaine et qui constatent que le fanatisme religieux peut aller jusqu'à légitimer au nom même de Dieu les pires crimes contre l'humanité. La compromission du politique et du religieux a toujours existé, mais qu'à la fin du xx^e siècle, on puisse encore torturer et tuer au nom de Dieu a quelque chose de révoltant pour la conscience universelle. C'est sans doute là la cause la plus grave de l'indifférence religieuse à la fin de ce cruel xx^e siècle. Et cette indifférence n'est que l'envers d'une vraie passion pour l'humain authentique et pour les diverses formes d'engagement que recouvre ce qu'on appelle l'*humanitaire*¹³. On peut au moins en tirer la conclusion provisoire que le dialogue des religions risque d'être un dialogue encore très narcissique s'il ne s'ouvre pas au dialogue avec tous ceux et toutes celles qui ont déserté toute foi religieuse mais qui n'ont pas déserté le combat pour la justice.

II. UN NOUVEAU PARADIGME THÉOLOGIQUE

Après ce rapide tour d'horizon, nous avons pris conscience d'une nouvelle expérience historique de l'Église qui correspond à ce que certains définiraient volontiers par l'âge de la postmodernité¹⁴ et qui est caractérisée par un pluralisme croissant, pluralisme culturel et religieux des nouvelles mouvances religieuses plus ou moins synchré-

¹³ Un livre comme celui de Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, témoigne bien de cette nouvelle forme d'Humanisme qui repose sur cette transcendance immanente que constitue la passion pour le service de l'homme.

¹⁴ On sait que l'expression «postmoderne» a été popularisée par le philosophe français Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1979. Pour un discernement nuancé de la postmodernité dans son rapport à la modernité et à l'antimodernité, je recommande l'étude précieuse de D. TRACY, «La désignation du présent», dans *Concilium*, n° 227, 1990, p. 71-82.

tistes, pluralité des grandes religions vivantes, et diversité des formes de l'indifférence religieuse qui peut être l'expression soit d'un scepticisme latent ou au contraire d'une militance très responsable. Face à ces divers défis et sans préjuger de situations contextuelles très différentes, il me semble que nous devons faire appel à un nouveau paradigme théologique. Comme il est arrivé souvent dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce qui dans un premier temps peut apparaître comme une menace très sérieuse pour la foi chrétienne s'avère par la suite comme une chance et une source de renouveau dans le sens d'une meilleure intelligence de la radicalité chrétienne. Le défi du pluralisme religieux, loin de conduire au scepticisme et au relativisme, doit nous rendre plus responsables de l'avenir de la pensée chrétienne dans le concert des religions et religiosités du monde.

Nous commencerons par réfléchir sur le nouveau visage d'une théologie faite selon l'horizon du pluralisme religieux. Il faudra ensuite se concentrer sur le paradoxe christologique comme clé herméneutique pour maintenir la singularité chrétienne tout en respectant la part d'irréductible des autres traditions religieuses. Nous pourrions alors mettre en relief un nouveau statut de la vérité chrétienne qui soit à la mesure du défi du pluralisme des vérités religieuses.

Un pluralisme religieux de principe

La théologie traditionnelle s'est évidemment interrogée sur les autres religions, mais c'était uniquement avec le souci de voir quelle était la possibilité d'un salut en dehors de l'Église. Dans une perspective très ecclésiocentriste, il a fallu d'ailleurs attendre le concile de Trente pour qu'un document officiel du magistère reconnaisse qu'une foi *implicite* peut suffire pour assurer le salut en Jésus-Christ. Mais plus près de nous, déjà avant Vatican II, le Saint-Office avait condamné l'opinion selon laquelle l'appartenance visible à l'Église catholique était nécessaire pour faire son salut¹⁵. Vatican II a inauguré une ère nouvelle dans la mesure où il a pris congé d'un ecclésiocentrisme rigide et a officiellement porté un jugement positif sur les religions non chrétiennes en reconnaissant qu'elles pouvaient être porteuses d'une valeur salutaire. Mais il n'a point été jusqu'à les

¹⁵ Je fais référence ici à la condamnation par le Saint-Office de l'opinion du Père Feeney, s.j., selon laquelle l'appartenance visible à l'Église était nécessaire pour le salut de tout être humain.

considérer comme des «voies de salut» et il s'est bien gardé de porter un jugement théologique sur la signification du pluralisme religieux.

Il est certain qu'on ne trouve pas dans l'Écriture un enseignement direct sur la place des religions païennes dans le plan de salut de Dieu. Il faut même dire que l'homme religieux laissé à lui-même – en dehors de toute révélation – est le plus souvent tenté de tomber dans l'idolâtrie. Mais connaissant justement en Jésus-Christ le dessein sauveur de Dieu qui s'étend à l'humanité de tous les temps, comment pourrions-nous interpréter la pluralité des traditions religieuses dans l'histoire de l'humanité comme étant uniquement l'expression de l'aveuglement coupable des hommes? Et aujourd'hui où nous constatons un pluralisme religieux de fait quasi insurmontable, comment n'y voir que le résultat d'un certain échec de la mission de l'Église depuis vingt siècles? Une théologie herméneutique qui prend au sérieux le contenu de notre expérience historique est donc invitée à se demander s'il ne faut pas parler d'un pluralisme religieux de *principe* ou de droit qui correspondrait à un dessein mystérieux de Dieu.

Il s'agit donc d'une théologie des religions qui prend ses distances à l'égard d'une problématique qui serait simplement celle d'une *théologie du salut des infidèles*. Dans la ligne du Père Schillebeeckx et du Père Dupuis, il s'agit bien d'un nouveau paradigme théologique, le seul qui soit en mesure d'assurer la crédibilité de la foi chrétienne dans un contexte de dialogue interreligieux qui est chaudement recommandé par l'enseignement le plus officiel de l'Église¹⁶. Cette nouvelle perspective peut en déconcerter plus d'un dans la mesure où elle peut conduire à relativiser l'histoire du salut qui commence avec l'appel d'Abraham et trouve son accomplissement en Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Mais en fait, elle est cohérente avec l'enseignement le plus assuré concernant la volonté universelle de salut de Dieu. Elle explicite les intuitions les plus originales de Vatican II et elle réactualise la très ancienne doctrine des Pères de l'Église sur la présence des *semences du Verbe* tout au long de l'histoire humaine. À l'ancien adage trop connu «Hors de l'Église point de salut», on pourrait, selon la suggestion d'E. Schillebeeckx, substituer à bon droit le slogan: «Hors de l'histoire point de salut».

¹⁶ Je renvoie ici au livre d'E. SCHILLEBEECKX traduit en français sous le titre *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, et à l'ouvrage déjà classique de Jacques DUPUIS, *Vers une théologie du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

J'ai cru pouvoir parler ailleurs dans d'autres travaux de *révélation différenciée*¹⁷. Je veux dire que de même qu'il y a une histoire du salut différenciée qui déborde le cadre de l'histoire d'Israël et de l'Église et qui coïncide avec l'histoire spirituelle de l'humanité, il est permis de parler d'une révélation différenciée qui ne compromette pas la révélation unique et définitive du vrai visage de Dieu en Jésus-Christ. Si les diverses traditions religieuses, en dépit de leurs imperfections et de leurs erreurs, ont leur place à l'intérieur du dessein salvifique de Dieu, cela veut dire qu'il y a plus de vérité «religieuse» dans la somme de toutes les religions que dans une religion séparée y compris le christianisme lui-même. Les religions ne sont pas seulement l'expression du génie religieux de l'homme dans sa quête balbutiante de l'absolu. Dieu a pu se communiquer et se révéler à travers les éléments constitutifs de ces religions et à partir de leurs figures salvatrices sans que soit remis en cause le caractère unique de l'événement Jésus-Christ pour le salut de tout homme.

On rejoint ainsi la vision grandiose des Pères de l'Église concernant la présence universelle du *Logos* venant illuminer tout homme en ce monde depuis l'aube de l'humanité. Et il faut parler pareillement de l'action universelle de l'Esprit de Dieu qui est devenu l'Esprit du Christ ressuscité et qui est présent dans l'histoire avant et après l'événement Jésus-Christ. Certes, il serait aisé d'invoquer tous les textes des Pères de l'Église qui portent un jugement extrêmement sévère sur les religions et les cultes païens de leur temps, qu'ils croyaient volontiers inspirés par le diable. Mais notre expérience historique est radicalement autre que celle des Pères qui par définition ne pouvaient pas connaître l'islam et en restaient à une connaissance encore très fragmentaire, même à Alexandrie, des grandes religions de l'Orient¹⁸. Il est théologiquement plus pertinent pour nous de rappeler qu'au moment où ils portaient un jugement négatif sur les religions des païens, ils n'hésitaient pas à reconnaître les «semences du Verbe» dans la sagesse philosophique des nations. Ils voyaient dans cette manifestation diversifiée du *Logos* dans l'ordre des cultures

¹⁷ Voir en particulier: «Le Coran, une parole de Dieu différente», dans *Lumière et Vie*, n° 163, juillet-août 1983, p. 21-32 et «La place des religions dans le plan de salut», dans *Spiritus*, t. 138, février 1995, p. 78-97.

¹⁸ On peut restituer l'état de leurs connaissances quant aux religions païennes à partir de l'œuvre d'Origène; cf. M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, 1988.

comme une préfiguration de la plénitude de la révélation en Jésus-Christ.

Il semble donc légitime d'appliquer aux traditions religieuses elles-mêmes la doctrine patristique des «semences du Verbe». D'ailleurs, c'est bien dans ce sens que s'oriente timidement le fameux Numéro 2 de la Déclaration *Nostra aetate* du Concile: «L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes». Il ne s'agit donc pas seulement des semences de vérité et de bonté qui peuvent se trouver chez les hommes et les femmes de bonne volonté membres des autres religions. Il s'agit bien des semences de vérité, de bonté et même de sainteté dont les traditions religieuses sont porteuses selon leurs éléments constitutifs. C'était d'ailleurs l'enseignement de *Lumen gentium* qui fait référence au bien «semé» non seulement dans le cœur des hommes, mais aussi «dans les rites et les coutumes des peuples» (n° 17). L'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II parlera aussi explicitement des «semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité» (n° 56).

Les religions selon leur infinie diversité sont comme les cultures sous le signe de l'ambiguïté. Elles peuvent être la manifestation des «limites, des évolutions, des chutes de l'esprit humain tenté par l'esprit du mal dans l'histoire» (cf. *Lumen gentium*, n° 16). Mais elles peuvent être aussi l'expression du génie et «des richesses dispensées par Dieu aux nations» (cf. *Ad gentes*, n° 11). Et dans son discours aux cardinaux pour justifier et commenter l'événement d'Assise, Jean-Paul II déclarait que le dialogue interreligieux recommandé et promu par le concile Vatican II ne peut se justifier que si les différences religieuses ne sont pas nécessairement réductrices du dessein de Dieu. Elle sont en tout cas moins importantes que l'unicité de ce dessein¹⁹. On peut en conclure que, si notre théologie doit continuer d'affirmer que Jésus-Christ est bien la révélation décisive et définitive

¹⁹ «Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante». Cf. Discours de Jean-Paul II aux cardinaux et à la Curie du 22 décembre 1986, dans *La Documentation catholique*, n° 1933, 1^{er} février 1987.

sur Dieu, elle ne peut plus prétendre avec la même assurance que par le passé que le christianisme comme religion historique a le monopole exclusif de la vérité sur Dieu et les rapports avec Dieu. Il y a eu et il y a toujours dans les autres religions dignes de ce nom des expériences religieuses authentiques qui n'ont pas été manifestées ou mises en pratique à l'intérieur du christianisme du fait même de sa particularité historique.

Le paradoxe christologique comme clé herméneutique

L'horizon d'un pluralisme religieux de droit comme nouveau paradigme et l'impératif du dialogue interreligieux nous invitent à renouveler notre manière d'envisager notre tâche théologique. C'est vrai en premier lieu dans le domaine de la christologie. Comment prétendre en effet à un dialogue ouvert sur un plan d'égalité alors que, dès le départ, dans la fidélité à la foi chrétienne la plus traditionnelle, nous affirmons – et le christianisme est le seul à revendiquer une telle prétention – que Jésus-Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes et que le christianisme est la seule religion à témoigner de la plénitude de vérité sur le mystère de Dieu? Face à cette difficulté redoutable, la théologie chrétienne depuis quelques décennies ne se contente pas de dépasser un ecclésiocentrisme préconciliaire. Elle cherche aussi à dépasser un *exclusivisme* christologique et même un *inclusivisme* trop étroit en vue de favoriser le dialogue avec les autres religions. Beaucoup sont prêts à adopter ce qu'on appelle une position *pluraliste* ou encore un théocentrisme radical en vertu duquel toutes les religions tournent autour de ce soleil qu'est la Réalité dernière de l'univers, qu'on le désigne comme Dieu ou non²⁰.

Ce n'est pas le lieu ici d'ouvrir ce débat théologique. Je tiens seulement à me situer pour faire comprendre qu'en ne transigeant pas sur l'absolu du Christ comme homme-Dieu, je n'hésite pas à prendre mes distances vis-à-vis d'un certain *christianocentrisme* pour faire droit ainsi aux exigences du pluralisme. À l'exception de quelques théologiens catholiques proches de l'intégrisme et de quelques repré-

²⁰ On reconnaît ici la position de John HICK: voir en particulier *God Has Many Names*, Philadelphie, Westminster Press, 1980. Mais c'est aussi la position du théologien catholique Paul KNITTER, *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985, et aussi, avec des nuances, de Raimon PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, Orbis Books, 1981.

sentants des Églises évangéliques, la plupart des théologiens ont abandonné l'exclusivisme. Mais quand on ne se sent pas autorisé à opter pour un pluralisme pur et simple, il y a au moins deux manières de comprendre l'*inclusivisme christologique*. On peut l'entendre comme un inclusivisme normatif mais non constitutif. C'est la position de Roger Haight dans son récent ouvrage *Jesus Symbol of God*²¹. Jésus est bien le symbole de la médiation parfaite entre Dieu et les hommes. Il est la norme de la vérité religieuse sur Dieu, l'homme et le monde, mais il n'est pas la cause exclusive du salut. Il faut faire sa place à d'autres médiations. Avec le Père Jacques Dupuis, je maintiens un *inclusivisme constitutif* au sens où Jésus-Christ est la source unique du salut pour tout homme et c'est en vertu de cette présence cachée du mystère du Christ qu'il est possible de reconnaître dans les autres traditions religieuses de mystérieuses «voies de salut». Mais je ne me réclame pas directement comme lui d'une christologie trinitaire où en quelque sorte l'action du Verbe et de l'Esprit toujours à l'œuvre dans l'histoire vient compenser la particularité historique de l'événement Jésus de Nazareth. Tout en sachant que toute christologie est trinitaire, je préfère tirer toutes les conséquences d'une christologie où Jésus-Christ est compris comme *Universel concret*. C'est en tant qu'il est Jésus de Nazareth passé par la mort et la résurrection que le Christ est universel. Et plutôt que d'atténuer le scandale du Verbe fait chair pour faciliter le dialogue interreligieux, il faut montrer que c'est le mystère même de l'incarnation, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme religion exclusive de toutes les autres.

En un mot, il faut prendre au sérieux le paradoxe christologique, c'est-à-dire la présence de Dieu dans la chair d'un homme particulier, ce que Paul Tillich désigne comme l'identité entre l'absolument concret et l'absolument universel²². Même s'il n'est pas biblique, le langage de l'incarnation n'est pas purement mythique. «En lui habite la plénitude de la divinité corporellement» nous dit Paul (Col 2,9). Et quoi qu'il en soit des spéculations d'une christologie haute, l'Évangile

²¹ Roger HAIGHT, s.j., *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, Orbis Books, 1999.

²² J'ai essayé ailleurs de manifester la fécondité du paradoxe christologique tel que l'entend Paul Tillich pour une théologie du dialogue interreligieux: cf. Cl. GEFFRÉ, «Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 77, 1993, p. 3-22.

nous atteste que Jésus a conscience que la plénitude du Royaume eschatologique est advenue en lui. Nous confessons donc que la plénitude de Dieu habite en Jésus. Mais cette identification nous renvoie à un Dieu transcendant qui échappe à toute identification. Nous devons en effet prendre au sérieux la contingence historique de l'humanité de Jésus. Nous ne pouvons pas identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. Cela veut dire que l'identification chrétienne de Dieu en Jésus de Nazareth n'est pas exclusive d'autres expériences religieuses qui identifient autrement la Réalité ultime de l'univers. Selon notre manière humaine et imparfaite de connaître, Jésus n'est pas encore la traduction adéquate de la plénitude inexprimable de Dieu. Et même si elles répugnent à le désigner comme une transcendance personnelle, toutes les religions sont bien en quête du même Dieu unique.

Ce n'est donc pas en professant un théocentrisme radical mais en revenant au cœur même de la foi chrétienne au mystère de l'incarnation que la théologie chrétienne est en mesure de répondre au défi du pluralisme religieux et du nécessaire dialogue interreligieux. Le paradoxe même de l'incarnation comme manifestation relative de l'Absolu inconditionnel de Dieu nous aide à comprendre que l'unicité du Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire. C'est aussi le meilleur moyen de désabsolutiser le christianisme comme religion de l'incarnation et de manifester que loin d'exercer une sorte d'impérialisme à l'égard des autres religions, il se définit plutôt comme une religion essentiellement dialogale.

Mais pour exorciser tout relent de totalitarisme et manifester l'originalité du christianisme comme religion de l'ouverture à l'autre, notre théologie doit encore faire appel à une théologie de la croix. La croix de Jésus a une valeur universelle. Elle sera toujours le symbole d'une universalité liée au sacrifice d'une particularité²³. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui a permis la Résurrection. À la lumière du mystère de la croix, nous comprenons mieux que le christianisme, loin d'être une totalité close, se définit en termes de relation, de dialogue et même de manque. De même qu'il n'y a pas d'expérience religieuse profonde sans conscience d'une origine absente, il n'y a pas de pratique chrétienne sans conscience d'un manque par rapport aux autres pratiques des hommes. Et c'est la

²³ J'emprunte ici à Michel de Certeau la catégorie de « permission » au sens heideggérien (*nicht ohne*), cf. *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1988, p. 112.

conscience d'un manque qui est la condition d'un rapport à autrui, en particulier au différent et à l'étranger. Dans le contexte général d'un pluralisme religieux croissant, il est urgent de définir le christianisme comme une religion de *l'altérité*²⁴.

Un autre statut de la vérité du langage théologique

Nous croyons avoir montré qu'il est possible de se réclamer d'un inclusivisme christologique (inséparable de l'unicité de la médiation du Christ) tout en adoptant une position pluraliste quant à l'intelligence des rapports du christianisme et des autres religions. Je voudrais encore insister sur le fait que le nouveau paradigme du pluralisme religieux nous presse d'instaurer un autre rapport à la vérité en théologie.

La théologie traditionnelle s'est réclamée d'une conception tellement absolutiste de la vérité objective selon la logique des contradictoires qu'elle ne peut pas reconnaître des vérités différentes sans compromettre aussitôt sa prétention à la vérité. Elle peut tout au plus les considérer comme des vérités dégradées ou des préparations lointaines de l'unique vérité dont elle a le monopole et qu'elle identifie avec une vérité d'excellence et d'intégration. Il semble que notre responsabilité historique soit de mieux manifester que la vérité du christianisme n'est pas nécessairement exclusive ou inclusive des vérités différentes dont témoignent les autres religions.

La vérité en théologie est moins de l'ordre du jugement, c'est-à-dire de l'adéquation formelle entre l'intelligence et la réalité, que de l'ordre de l'attestation ou encore de l'interprétation inchoative de la plénitude de vérité qui coïncide avec le mystère de la réalité divine. S'il est permis de faire un rapprochement entre l'*alètheia* au sens de Heidegger et la vérité au sens biblique, il s'agirait de retrouver, en-deçà d'Aristote pour qui le vrai est le contraire du faux, l'essence originelle de la vérité, c'est-à-dire la propriété de ce qui ne reste pas caché. Cette simultanéité du dévoilement et du voilement dans l'avènement de la vérité nous aide à instaurer une conception de la vérité théologique plus originelle que celle de la vérité objective pensée

²⁴ Sur le christianisme comme *religion de l'altérité*, je me suis exprimé plus longuement dans mon article «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», dans J. DORÉ & Ch. THÉOBALD, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf-Assas, 1993, p. 351-369.

selon la logique des propositions contradictoires²⁵. La difficulté propre du dialogue interreligieux tient à ce que chaque partenaire est engagé dans un rapport absolu à sa propre vérité alors qu'il respecte les mêmes exigences de vérité chez l'autre. Le critère de l'authenticité n'a jamais été un critère décisif de vérité. Mais le respect de l'authenticité d'autrui peut nous aider à reconnaître la validité des énoncés de l'autre et nous conduire à la célébration commune d'une vérité plus haute qui dépasse le caractère partiel de nos vérités particulières.

Parce que nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu, les mots nous manquent pour suggérer ce que pourrait être une vérité chrétienne relative, au sens de *relationnelle*, à des vérités différentes. Selon le mot de Fr. Rosenzweig dans *L'Étoile de la rédemption*, c'est l'essence de la vérité que «d'être en partage»²⁶. Ce partage de la vérité ne conduit ni au relativisme ni au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère inaccessible de la vérité absolue qui coïncide avec le mystère de Dieu. Le Christ est bien celui qui récapitule toute vérité dans l'ordre religieux mais en respectant chacune dans ce qu'elle a de propre et d'irréductible. Il faut donc dépasser une théologie de l'accomplissement et montrer que les valeurs positives des autres religions ne sont pas seulement des «pierres d'attente» ou des valeurs implicitement chrétiennes. Il s'agirait de réinterpréter la notion d'*accomplissement* dans un sens non totalitaire à la lumière de la théologie la plus récente sur les rapports entre l'Église et Israël.

Nous sommes prêts en effet à reconnaître dans le judaïsme comme religion de l'élection un irréductible qui ne se laisse pas intégrer dans l'Église au plan de cette histoire. Même s'il s'agit d'une simple analogie, on peut déceler dans le rapport de l'Église naissante au judaïsme une sorte de paradigme quant au rapport actuel du christianisme aux autres religions. De même que l'Église n'intègre pas et ne remplace pas Israël, de même elle n'intègre pas et ne remplace pas la part de vérité religieuse authentique dont une autre tradition religieuse peut être porteuse. L'abandon progressif par l'Église primitive des pratiques culturelles juives a une valeur exemplaire pour com-

²⁵ Je me permets de renvoyer à mon étude: «Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine», dans G.R. EVANS & M. GOURGUES, *Communion et réunion. Mélanges J.M.R. Tillard*, Leuven, University Press, 1995, p. 309-321.

²⁶ «Nous savons que c'est l'essence de la vérité que d'être en partage, et qu'une vérité qui n'est en partage à personne ne serait point une vérité; même la vérité entière n'est vérité que parce qu'elle est la part de Dieu», cf. Fr. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption* (trad. franç.), Paris, Seuil, 1982, p. 490.

prendre le rapport actuel du christianisme au pluralisme religieux²⁷. En tant que religion historique, le christianisme ne peut avoir l'ambition de totaliser toutes les vérités disséminées tout au long de l'histoire religieuse de l'humanité. Comme je l'ai déjà suggéré en parlant d'un pluralisme religieux de principe, il y a plus de vérité d'ordre religieux dans le concert très diversifié des religions que dans le seul christianisme. Et d'ailleurs, si le christianisme avait l'ambition d'intégrer et d'exprimer adéquatement toutes les richesses des grandes traditions religieuses, il risquerait lui-même de compromettre ce qui relève de son génie propre.

III. L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE À PARTIR DE L'HORIZON DU PLURALISME RELIGIEUX

Nous avons déjà montré combien l'horizon du pluralisme religieux modifie notre manière de faire de la théologie. Dans une dernière partie qui sera nécessairement très brève, je voudrais encore dire quelques mots sur l'organisation de l'enseignement théologique dans nos facultés, même s'il convient de respecter la diversité des situations locales en fonction de chaque continent. Après avoir évoqué le passage d'une théologie des religions à une théologie interreligieuse, nous ouvrirons quelques pistes de recherche à propos de la question de Dieu, la question du salut et la question de la mission dans son lien nécessaire avec l'inculturation.

Théologie des religions et théologie interreligieuse

L'apprentissage du dialogue interreligieux est devenu un souci majeur de la plupart des institutions catholiques. Je suis donc sûr que beaucoup de facultés de théologie comportent un certain enseignement sur les grandes religions du monde et sur les diverses formes de religiosité ainsi qu'un jugement chrétien qui relève d'un cours de théologie des religions. Mais comme j'ai essayé de le montrer, la théologie des religions ne peut se réduire à un nouveau chapitre de la théologie. Depuis déjà trois ou quatre décennies, l'œcuménisme

²⁷ Je renvoie volontiers aux réflexions originales de Joseph Moingt en marge de l'œuvre de M. de Certeau: «Une théologie de l'exil», dans *Michel de Certeau ou la différence chrétienne* (Cl. GEFFRÉ, dir.), Paris, Cerf, 1991, p. 131-156.

confessionnel était beaucoup plus qu'un nouveau chapitre d'un traité d'ecclésiologie. Il s'agissait vraiment d'une dimension de toute la théologie. Il faut en dire autant de l'interreligieux qui doit informer tous nos traités classiques de théologie, qu'il s'agisse du mystère de Dieu, de la christologie, de l'ecclésiologie, de la théologie de la mission. Je ne suis pas sûr que cela soit déjà le cas. Dans beaucoup d'universités, on a créé avec succès des instituts d'histoire et de théologie des religions. Il faut s'en réjouir, mais cela permet souvent à l'enseignement de théologie dogmatique de demeurer imperturbablement identique à lui-même.

J'ai déjà dit pourquoi la théologie des religions plus de trente ans après Vatican II a pris ses distances vis-à-vis d'une *théologie du salut des infidèles* qui existait déjà avant le concile, pour devenir une théologie du pluralisme religieux. Chercher la signification théologique du pluralisme religieux à l'intérieur du dessein de Dieu, il s'agit bien là d'un nouveau paradigme. Nous sommes encore au début d'une recherche tâtonnante. Mais si on prend au sérieux les exigences du dialogue interreligieux, je crois que nous sommes invités à esquisser ce que pourrait être à l'avenir une véritable *théologie interreligieuse*. Je ne puis m'expliquer là-dessus qu'en précisant d'un point de vue épistémologique l'usage différent du comparatisme en histoire des religions et en théologie des religions²⁸.

Il y a un usage légitime de la méthode comparative en théologie des religions comme en histoire des religions. Mais il faut bien distinguer les deux cas. L'historien des religions ne privilégie aucune religion comme étant la seule vraie. D'autre part, quand il compare des textes, des récits mythiques, des rites, des formes esthétiques, il opère une *epochè* quant à la relation de chaque croyant à sa propre tradition religieuse. En revanche, le théologien chrétien porte nécessairement un jugement sur les autres traditions religieuses en fonction de sa conviction concernant le caractère unique du christianisme, dans la mesure où ce dernier n'a de sens qu'en référence à Jésus-Christ qui n'est pas un médiateur parmi d'autres. Par ailleurs, il ne compare

²⁸ J'ai tenté dans un autre travail d'établir une comparaison entre l'usage de la méthode comparative en histoire des religions et en théologie des religions. C'est le seul moyen de donner un sens acceptable à l'idée d'une *théologie interreligieuse* qui dit plus qu'une *théologie des religions*; cf. «Le comparatisme en théologie des religions» dans F. BOESPFLUG & F. DUNAND (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, Cerf, 1997, p. 415-431.

jamais des doctrines, des rites, des institutions et des pratiques en faisant abstraction de la manière dont tel sujet religieux se réfère à ce qui est l'absolu pour lui.

On pourrait faire valoir que la non-neutralité du théologien chrétien le condamne à un usage abusif ou trop apologétique de la méthode comparative. Mais une première réponse consisterait à dire que le théologien des religions doit nécessairement tenir compte des conclusions les plus assurées de la science des religions. En second lieu, la théologie des religions nous renvoie au paradoxe même du dialogue interreligieux. C'est du sein même de mon engagement à l'égard de ma propre vérité religieuse que je rencontre l'autre dans sa différence en respectant sa propre prétention à la vérité. La théologie des religions est donc autre chose qu'une sorte de sociologie comparée des religions. Il s'agit d'une *théologie interreligieuse* où l'on s'efforce d'épouser la compréhension que l'autre a de sa propre religion. La méthode comparative ne consiste pas à établir une comparaison entre la religion chrétienne et les autres religions en évaluant leurs mérites respectifs. Il s'agit plutôt de comparer la manière dont chaque religion se réfère à cet Absolu que la foi chrétienne désigne comme le Dieu de Jésus-Christ.

Si on prend au sérieux l'horizon du pluralisme religieux, alors il faut dépasser la simple logique de la promesse et de l'accomplissement et la distinction trop commode entre l'implicite et l'explicite. Les valeurs positives en dehors du christianisme ne sont pas nécessairement de l'implicite chrétien. Il doit être possible de respecter l'originalité de chaque tradition religieuse sans sacrifier la singularité chrétienne. Je défends donc une théologie des religions où l'a priori de la foi n'est pas contraire au respect de l'autre dans sa différence. Idéalement, le respect de l'altérité du partenaire conduit à une meilleure intelligence de sa propre identité et stimule la recherche d'une vérité plus haute et plus compréhensive que la vérité particulière dont témoigne chaque tradition religieuse. Cette intégration des *fois* respectives fait toute la différence entre une *théologie interreligieuse* et une théologie comparée des religions qui ne serait qu'une forme dégradée de l'histoire des religions.

L'expérience plurielle de Dieu

Dans la perspective d'une théologie interreligieuse, il s'agirait de renouveler notre enseignement théologique sur le mystère du Dieu

chrétien en dialogue avec les deux autres grandes religions monothéistes, avec les traditions religieuses de l'Orient qui répugnent à reconnaître une détermination personnelle de Dieu, et avec tous les courants ésotériques contemporains pour lesquels Dieu est un mot pour désigner l'énergie cosmique de l'univers.

Même si le Dieu du monothéisme chrétien est tout autre que le Dieu d'Israël ou le Dieu de l'islam, nous sommes dans une situation favorable pour une émulation réciproque entre les trois religions issues d'Abraham dans la quête d'un Dieu toujours plus grand. Nous savons combien les dogmes inséparables de la trinité et de l'incarnation reviennent toujours comme un obstacle infranchissable au cœur même d'un dialogue doctrinal avec le judaïsme et avec l'islam. Mais surtout avec l'islam, nous n'avons pas été jusqu'au bout des raisons historiques qui ont conduit la pensée musulmane à une telle méconnaissance de la nature véritable de l'enseignement chrétien sur la filiation divine de Jésus et sur la symbolique trinitaire. «Nous adorons le même Dieu», pour reprendre une affirmation audacieuse de Jean-Paul II, mais selon une intelligence différente de son unité. Cette différence doit plutôt nous conduire à une émulation réciproque dans la recherche de la véritable transcendance de Dieu. En particulier, le monothéisme intransigeant de l'islam interpelle la théologie chrétienne dans son effort pour concilier l'unicité de Dieu avec la trinité des personnes. Nous savons combien, au cours des siècles, la théologie chrétienne a eu du mal à se garder des deux dangers symétriques du *modalisme* et du *trithéisme*²⁹.

Mais à l'inverse, la confrontation avec l'islam invite notre théologie à souligner la différence du Dieu révélé en Jésus-Christ. Même si l'islam prétend que le Dieu Allah n'est pas différent du Dieu de l'Alliance confessé par Israël, on peut se demander si sa transcendance n'obéit pas finalement à la logique philosophique de l'absolu, c'est-à-dire celle de l'identité qui exclut toute différence et qui est l'expression d'une perfection autosuffisante³⁰. Au contraire, si on va jusqu'au bout du monothéisme chrétien comme affirmation de l'uni-trinité de Dieu, on découvre que l'unité de Dieu est une unité

²⁹ Pour une réflexion plus développée sur la comparaison entre monothéisme musulman et monothéisme chrétien, je renvoie à mon étude: «La portée théologique du dialogue islamo-chrétien», dans *Islamochristiana*, t. 18, 1992, p. 1-23.

³⁰ On peut se reporter à l'ouvrage déjà ancien mais très suggestif de Ch. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1978.

qui doit être pensée comme une unité qui assume des différences. Nous sommes alors invités à penser la transcendance de Dieu selon l'amour et non seulement selon l'être. La toute-puissance de son amour conduit le Dieu infini et éternel à faire alliance avec l'homme sans compromettre en rien son Altérité inaccessible.

Si nous envisageons maintenant le dialogue avec les grandes religions de l'Orient, il est trop facile de prétendre que le dialogue sur le plan doctrinal est impossible parce que nous ne disposons pas au moins de ce critère commun qu'est la croyance en Dieu. Nous ne pouvons pas ignorer les richesses spirituelles des sagesse de l'Orient en ce qui concerne l'expérience de l'absolu. C'est justement une meilleure connaissance de l'autre dans ce qu'il a d'étranger qui doit nous conduire *au-delà du dialogue* à une transformation réciproque des deux partenaires³¹. Il est vrai qu'il y a une profonde différence entre l'expérience de Dieu dans les religions prophétiques comme le judaïsme, le christianisme et l'islam et l'expérience de la transcendance dans les religions mystiques de l'Orient. Dans le premier cas, nous sommes plutôt dans le registre de la *proclamation*: Dieu est présent dans une parole ou dans une loi extérieure à l'homme alors que dans le second cas nous sommes dans le registre de la *manifestation*: le divin est présent dans la conscience humaine et dans toute réalité phénoménale. Il y a en fait une secrète unité de la réalité la plus profonde de l'existence humaine (*Atman*) et de l'essence divine de l'univers (*Brahman*).

Mais dès qu'il s'agit d'une expérience spirituelle authentique, il y a de secrètes connivences entre des traditions religieuses qui semblent inconciliables. Comme chrétiens, une meilleure connaissance de l'Orient nous invite à dépasser la représentation encore anthropomorphique d'un dialogue entre un *moi* créé et un *Toi* divin. On peut dire que toutes les religions sont caractérisées par un certain *décentrement* de soi au bénéfice d'une Réalité dernière, que celle-ci soit appréhendée à travers les représentations d'un Dieu personnel ou non. La Réalité dernière peut être le Dieu personnel de la tradition biblique, l'Absolu transcendant de l'hindouisme, la force cachée des choses qui coïncide avec la force cachée en moi ou même le *Vide*

³¹ Cf. J.B. COBB, *Bouddhisme, christianisme. Au-delà du dialogue* (Trad. franç.), Genève, Labor et fides, 1988. Dans le même sens, on consultera utilement l'essai de R. PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux* (Trad. franç.), Paris, Aubier, 1985.

comme dans le bouddhisme. C'est dans l'ordre de la foi fondamentale (*basic faith*) que les religions se ressemblent, et c'est selon leurs croyances (*beliefs*) qu'elles se distinguent et même s'affrontent en vertu de divergences fondamentales.

Enfin, notre enseignement théologique doit avoir le souci de souligner l'originalité du Dieu révélé en Jésus-Christ en fonction de toutes les mouvances syncrétistes qui ont la volonté de réenchâtrer Dieu en vue de dépasser la conception monothéiste d'un Dieu devenu banal à force d'être trop connu. Pour la foi chrétienne, Dieu n'est pas le chiffre de l'épanouissement de l'homme ou bien l'énergie infinie à laquelle on participe en communion avec tous les êtres vivants. Les adeptes des mouvements syncrétistes parlent volontiers d'une fusion avec le divin qui se confond avec l'énergie primordiale de l'univers. Or le Dieu de la révélation biblique n'est pas une énergie cosmique mais un Dieu personnel qui se compromet avec l'histoire pour la conduire à son achèvement. Et le Dieu le plus divin n'est pas celui de l'expérience la plus dilatante mais celui que l'on recherche dans la nudité de la foi au-delà des signes et des prodiges. Comme l'atteste la tradition mystique chrétienne la plus authentique, les vrais adorateurs *en esprit et en vérité* sont plutôt ceux qui renoncent à la présence comblante de Dieu pour laisser Dieu être Dieu et rejoindre sa volonté dans le service désintéressé d'autrui.

Le salut de l'homme comme visée commune de toutes les religions

Même si le mot «salut» connote des sens très divers, il semble indéniable que toutes les religions ont la prétention de procurer à l'homme une certaine libération. Ce serait le propre d'une méthode comparative au sein d'une théologie interreligieuse non pas de comparer terme à terme les divers éléments de systèmes religieux différents mais de manifester l'analogie entre la manière dont fonctionnent les éléments structurants propres à telle ou telle religion. On peut par exemple discuter longtemps pour savoir s'il faut – comme le croit Mircea Eliade – postuler un *homo religiosus* – qui serait un commun dénominateur sous-jacent à la diversité infinie des créations religieuses. Mais si on admet au moins de définir la religion comme la relation d'un sujet humain à une altérité transcendante, alors le plus intéressant est de comparer cette relation dans les diverses religions et de pratiquer une herméneutique des éléments structurants

dans l'ordre des croyances, du culte et des prescriptions éthiques qui favorisent cette relation fondamentale³².

En tout cas, le rapport religieux de l'homme à une Altérité transcendante est au service d'une certaine libération des limites de la condition humaine, quelles que soient les causes de ce mal-être de la condition humaine (chute, péché, illusion du monde phénoménal) et quelles que soient les croyances et les pratiques qui favorisent cette libération. À chaque fois, l'aliénation et la libération de l'homme sont conçues différemment, mais il y a bien une analogie entre la réconciliation avec Dieu que propose le christianisme et la joie de vivre en accord avec la volonté de Dieu révélée par la Torah dans le judaïsme; de même avec la paix intérieure qui procède de la soumission totale de soi dans l'islam; de même avec la sérénité que procure le dépassement de sa finitude par la fusion avec la réalité infinie du Brahman dans l'hindouisme; de même avec l'éveil à la Réalité dernière de l'univers grâce à la mise à mort de son *ego* dans le bouddhisme; de même quand le Tao comme loi du ciel devient la loi morale dans mon cœur.

Loin de nous conduire à une dissolution de la singularité du salut chrétien, cette attention aux autres traditions religieuses devrait au contraire nous inviter à une affirmation plus lucide de la nouveauté de l'Évangile du salut chrétien mais sans condescendance à l'égard des autres formes de libération humaine. C'est le propre d'une théologie chrétienne avertie de savoir discerner derrière les nouveaux syncrétismes que nous avons plusieurs fois évoqués une conception très individualiste du salut compris comme mieux-être et épanouissement maximum de soi grâce à tout un programme d'exercices corporels et mentaux. Cette quête avide de son moi essentiel semble profondément étrangère à l'idée chrétienne d'un salut gratuit dans l'abandon confiant à Dieu. Le salut chrétien n'a pas la prétention de guérir miraculeusement le *mal-être* de la condition humaine. Il est d'abord réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu et découverte de notre condition filiale en Jésus-Christ. Mais en même temps, au

³² À propos de la notion analogique de *salut*, je renvoie à mon article déjà cité sur *Le comparatisme en théologie des religions*. Quant à l'idée d'*homo religiosus* comme dénominateur commun à toutes les religions dans leur infinie diversité, je partage de plus en plus les réserves exprimées par Michel Meslin; cf. M. MESLIN, «L' 'homo religiosus' existe-t-il?», dans *Cahiers d'anthropologie religieuse*, t. I, 1992, Paris Sorbonne, p. 2-15.

nom de la radicalité évangélique qui ne dissocie jamais la cause de Dieu et celle de l'homme, il est libération des aliénations qui défigurent le visage de l'homme ici-bas.

La théologie de la mission dans le contexte du pluralisme religieux

Je voudrais terminer ce rapide tour d'horizon sur les déplacements d'une théologie qui tient compte de l'horizon du pluralisme religieux en insistant sur le nécessaire renouvellement de notre théologie de la mission. Cette dernière doit tirer les conséquences d'une théologie du salut qui affirme que l'unique médiation du Christ et de l'Église n'est pas exclusive d'autres médiations de salut et d'une théologie interreligieuse qui fait toute sa place au dialogue interreligieux.

La théologie traditionnelle de la mission parlait de la fin de la mission comme si celle-ci était un pur moyen au service du salut éternel des âmes. Ce vocabulaire de la fin était indissociable d'une conception très ecclésiocentriste de l'Église comme moyen exclusif de salut et d'une notion très surnaturaliste du salut compris avant tout comme libération du péché et de la mort éternelle. Il vaut mieux parler de la mission comme l'expression de la nature même de l'Église. L'Église n'est pas au service d'elle-même; elle est au service du Royaume de Dieu qui vient. Seul, le Royaume de Dieu est absolu. En continuité avec l'enseignement de *Lumen gentium* qui définit l'Église comme «le sacrement du salut pour les nations», la nouvelle théologie de la mission doit chercher à dépasser un ecclésiocentrisme étroit comme si la mission avait pour seul but de grossir le nombre de ceux qui sont incorporés à l'Église visible³³. Quand la mission n'est pas concentrée avant tout sur la conversion du non-chrétien comme si son salut dépendait uniquement de son changement de religion, on comprend alors que la mission de l'Église d'aujourd'hui garde toute son urgence et tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et comme incarnation de l'Évangile dans le temps. C'est tout particulièrement vrai dans les continents où le christianisme est très minoritaire et où parfois, face à une religion dominante, le témoignage explicite rendu à Jésus-Christ est très difficile. En un mot, la vocation historique de l'Église, c'est en dialogue avec tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté qui peuvent être sans religion ou

³³ J'ai évoqué cette évolution de la théologie de la mission dans mon article: «La mission comme dialogue de salut», dans *Lumière et Vie*, n° 205, 1992, p. 35-46.

appartenir à d'autres religions le témoignage rendu au Royaume de Dieu qui vient.

Dans le contexte d'un pluralisme religieux qui appartient au dessein mystérieux de Dieu, il convient de rappeler que l'Église visible n'a pas le monopole des signes du Royaume et que donc le dialogue n'est pas seulement un préalable nécessaire à la mission mais une dimension interne à la mission. Il s'agit déjà d'un *dialogue de salut*.

Le dialogue n'est pas fondé seulement sur le respect de la liberté d'autrui. Il a des motifs proprement théologiques car nous savons que tous les hommes sont l'objet de l'amour de Dieu (cf. 1 Tm 2,4) et qu'ils se trouvent tous sous l'influence du Verbe créateur et rédempteur (1 Jn 1, 1-4). Il est donc une exigence du respect dû aux voies mystérieuses de Dieu dans le cœur de l'homme. L'interlocuteur non croyant ou non chrétien doit être écouté comme quelqu'un qui peut être déjà l'objet de l'appel de Dieu. Loin d'être un pis-aller quand les conditions d'un témoignage direct ne sont pas réunies, le dialogue peut être ainsi compris comme un dialogue de salut où chacun est conduit à une célébration de la vérité qui dépasse le point de vue partiel des deux interlocuteurs. Il conduit à une conversion réciproque. Le témoin de l'Évangile n'est pas dans la situation de celui qui apporte tout à celui qui n'a rien. Il est aussi celui qui *reçoit* et qui redécouvre sa propre identité chrétienne.

Enfin, une théologie de la mission à l'âge du pluralisme religieux doit réfléchir à nouveaux frais sur les liens entre mission et *inculturation*³⁴. Sans vouloir préjuger de ce qui pourra être dit dans le contexte de chaque continent, je voudrais seulement dire en conclusion que si la mission de l'Église ne va pas jusqu'au bout des exigences de l'inculturation, il n'y aura pas d'événement de la Bonne Nouvelle. Il y aura seulement le faux scandale d'une particularité culturelle étrangère ou dépassée. C'est non seulement vrai de l'affrontement de l'Église dans sa rencontre avec des cultures millénaires étrangères à l'Occident. C'est vrai aussi du langage de l'Église dans sa tentative pour communiquer avec les cultures ou athées ou pluri-religieuses de l'Occident. Face au défi du pluralisme religieux et de l'indifférentisme à l'aube du prochain millénaire, l'Église ne sera fidèle à sa vocation prophétique pour le monde que si elle accepte

³⁴ Cf. ma brève histoire des rencontres du christianisme et des cultures: «La rencontre du christianisme et des cultures», dans *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, mars 1995, p. 68-91.

une certaine conversion de son langage et de son mode de présence. Dans le domaine de notre responsabilité théologique, qu'il me suffise de rappeler qu'il n'y a jamais christianisation d'une culture nouvelle sans réinterprétation audacieuse du christianisme tant dans son langage que dans ses pratiques.

F - 75006 *Paris*,
143, boulevard Raspail

Claude GEFFRÉ, o.p.
*Ancien directeur de l'École
biblique de Jérusalem*