

Comment pouvons-nous vivre nos propres convictions de foi tout en cohabitant avec des personnes qui sont elles aussi convaincues de leur foi ? Qu'est-ce que la vérité ? Ces questions fondamentales dans une société pluraliste se posent de plus en plus souvent – notamment aux chrétiens. Si le pluralisme a déjà gagné depuis un certain temps les orientations politiques et les styles de vie, ce phénomène s'étend aussi de plus en plus à la religion. C'est ainsi qu'aujourd'hui, les membres d'autres communautés religieuses affirment tout naturellement leur présence face à nous.

La présente prise de position du Conseil de la FEPS cherche à trouver, à partir de la confession chrétienne de la « vérité » de l'Évangile, des chemins vers celles et ceux qui croient et pensent autrement. Elle se réfère volontairement à nos propres fondements théologiques. Le Conseil de la FEPS est en effet convaincu que la clé d'une attitude d'ouverture aux personnes d'une autre foi passe par une clarification de la conception chrétienne de la vérité.

La vérité dans l'ouverture

La foi chrétienne et les religions



Collection FEPS Positions

- 1 La question du rebaptême. Considérations et recommandations du Conseil de la Fédération des Églises protestantes des Suisse SEK-FEPS, 2005, 30 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 2 La Cène selon la vision protestante. Considérations et recommandations du Conseil de la Fédération des Églises protestantes des Suisse SEK-FEPS, 2005, 42 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 3 Couples du même sexe. Repères éthiques sur la «Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe», 2005, 38 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 4 Réformer l'ONU pour la rencontrer, 2005, 62 p. (épuisée – peut être téléchargée sur www.feps.ch). *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English.*
- 5 Globalance. Perspectives chrétiennes pour une mondialisation à visage humain, 2005, 120 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 6 Placer l'être humain dans son droit. Les droits de l'homme et la dignité humaine d'un point de vue théologique et éthique, 2007, 73 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English.*
- 7 Les valeurs fondamentales selon la vision protestante, 2007, 80 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 8 La vérité dans l'ouverture. La foi chrétienne et les religions, 2007, 57 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

*Ces brochures sont distribuées gratuitement.

La brochure peut être commandée ou téléchargée dans notre shop sur www.feps.ch ou par courriel commandes@feps.ch.

Éditeur : Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Auteur : Reinhold Bernhardt
Traduit de l'allemand par : André Carruzzo
Collection : FEPS Positions

Photo de couverture : Kamaga, istockphoto.com
Mise en page : Büro + Webdesign GmbH, Berne
Impression : Roth Druck AG, Uetendorf

Le texte a été approuvé le 14 février 2007 par le Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse.

L'auteur est professeur de théologie systématique (dogmatique) à la faculté de théologie de l'Université de Bâle.

Internet : www.feps.ch
Email : info@feps.ch

© 2007 Éditions Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
ISBN 978-3-7229-6025-8

Sommaire

Préface	3
Introduction	5
1. Le difficile chemin du rapprochement: la foi chrétienne et les religions non chrétiennes	6
1.1 Prises de position du mouvement œcuménique	6
1.2 Prises de position de l'Église et de la théologie catholique romaine	9
1.3 Prises de position des Églises protestantes	12
1.4 Prises de position des Églises libres	14
1.5 À propos de la méthode utilisée pour les prises de position ecclésiastiques et théologiques	15
1.6 «Projet d'éthique planétaire»	16
2. Définition de position théologique: ouverture interreligieuse à partir des fondements de la foi chrétienne	19
2.1 Certitude de vérité de la foi chrétienne	20
2.2 Rencontre avec les croyants d'autres religions	26
2.3 Aspects bibliques: le poids à donner aux passages exclusifs	31
2.4. Ouverture à la rencontre avec des croyants d'autres religions comme caractéristique de la foi chrétienne	41
2.5 Rencontre dans le dialogue et mission	49
3. Résumé	54
Ouvrages recommandés pour approfondir le sujet	55

Préface

Comment pouvons-nous vivre nos propres convictions de foi tout en cohabitant avec des personnes qui sont elles aussi convaincues de leur foi ? Qu'est-ce que la vérité ? Ces questions fondamentales dans une société pluraliste se posent de plus en plus souvent – notamment aux chrétiens. Si le pluralisme a déjà gagné depuis un certain temps les orientations politiques et les styles de vie, ce phénomène s'étend aussi de plus en plus à la religion. C'est ainsi qu'aujourd'hui, les membres d'autres communautés religieuses affirment tout naturellement leur présence face à nous.

Il sera d'autant plus important de s'entendre au-delà des barrières religieuses. Au niveau pratique, le dialogue interreligieux vise à développer la capacité de gérer les conflits et à encourager le dialogue et la volonté de cohabitation pacifique. Mais derrière ces objectifs pratiques se cachent toujours des valeurs et des convictions de foi qui s'accompagnent de prétentions plus ou moins absolues à détenir la vérité.

La présente prise de position du Conseil de la FEPS cherche à trouver, à partir de la confession chrétienne de la « vérité » de l'Évangile, des chemins vers celles et ceux qui croient et pensent autrement. Elle se réfère volontairement à nos propres fondements théologiques. Le Conseil de la FEPS est en effet convaincu que la clé d'une attitude d'ouverture aux personnes d'une autre foi passe par une clarification de la conception chrétienne de la vérité.

Cette prise de position est une réponse apportée dans un dialogue chrétien et protestant à plusieurs voix. Le Conseil de la FEPS serait heureux que ce document puisse susciter un débat ouvert et engagé sur ces questions pressantes.

Nous remercions son auteur, Reinhold Bernhardt, pour les discussions engagées et sa disponibilité à chercher avec le Conseil de la FEPS des chemins d'avenir dans le dialogue entre les religions.

Thomas Wipf, pasteur
Président du Conseil de la FEPS

Introduction

La foi chrétienne se fonde sur la certitude que Dieu s'est *vraiment* révélé en Jésus-Christ (Mt 14.33, Jn 1.17, entre autres). Elle vit de cette vérité, l'exprime dans des confessions de foi, en fait l'objet d'une réflexion théologique. La vérité de la foi chrétienne est comprise comme une vérité *inconditionnelle*, car elle se réfère à une vérité qui trouve son fondement en Dieu lui-même.

Mais aujourd'hui, les chrétiens rencontrent régulièrement des êtres humains dont les certitudes religieuses et idéologiques ne correspondent pas aux leurs: chrétiens protestants ayant une autre conception de la foi, membres d'autres confessions chrétiennes, fidèles d'autres religions, personnes se montrant globalement sceptiques à l'égard de toute conviction religieuse, etc.

Dans ce contexte, comment la certitude de vérité de la foi chrétienne doit-elle être comprise dans son inconditionnalité, comment se présente-t-elle lorsqu'elle est confrontée à d'autres certitudes de foi ? Doit-elle nous amener à contester toutes les autres prétentions à la vérité, religieuses ou non, et notamment celles des autres chrétiens et des autres religions ? Est-elle source d'intolérance ? S'oppose-t-elle à un dialogue avec des personnes d'autres confessions ? – Et inversement, l'ouverture à la rencontre avec des fidèles de religions non chrétiennes est-elle conciliable avec les contenus de la foi chrétienne ? Serait-ce même une attitude conforme à celle-ci ?

Ces diverses questions seront traitées dans la deuxième partie de la présente étude sous la forme d'une définition de position. Les réponses proposées ne visent pas à clore la discussion, mais au contraire à l'ouvrir. Elles sont contestables et invitent à se former un jugement personnel. La première partie propose une présentation des principales prises de position issues du mouvement œcuménique, des Églises catholiques et protestantes ainsi que des Églises libres. Le projet très discuté « d'éthique planétaire » y est également évoqué. Cet aperçu servira de base pour développer la position et la situer dans son contexte.

1. Le difficile chemin du rapprochement: la foi chrétienne et les religions non chrétiennes

Les années 60 du XX^e siècle marquent un tournant dans les relations avec les religions non chrétiennes. Celui-ci se manifeste tout d'abord dans l'Église catholique romaine et le mouvement œcuménique. Si les Églises protestantes se sont aussi partiellement ouvertes à ces efforts, elles sont restées dans l'ensemble plus réservées, notamment en raison de leur enracinement régional plus marqué qu'il ne l'est dans l'Église catholique mondiale et le mouvement œcuménique. Dans ces régions, les communautés religieuses non chrétiennes n'ont fait que lentement leur apparition. Il semble par ailleurs que la théologie protestante, en soulignant que l'être humain n'est justifié que par la *seule* grâce de Dieu en Jésus-Christ et que cette justification ne s'acquiert que par la *seule* foi, rende plus difficile une ouverture aux « chemins de salut » d'autres religions.

1.1 Prises de position du mouvement œcuménique

La troisième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises (COE), en 1961 à New Delhi, permit de faire une importante avancée sur la voie d'un « tournant dialogique » dans les relations avec les religions non chrétiennes. Pour la première fois de son histoire, l'Assemblée générale du COE ne siégeait pas dans la sphère culturelle occidentale, mais au milieu du pluralisme religieux des traditions hindoues. L'admission de onze Églises africaines, de deux Églises pentecôtistes chiliennes et des Églises orthodoxes de Bulgarie, de Pologne, de Roumanie et de Russie, de même que la participation d'une délégation officielle d'observateurs de l'Église catholique romaine, contribuèrent à élargir considérablement l'horizon d'un mouvement œcuménique dominé jusque-là par les protestants et les anglicans. Les Églises présentes à New Delhi reconnurent « n'avoir pas assez témoigné de compréhension par le passé pour la sagesse, l'amour et la puissance que Dieu a donnés aux êtres humains d'autres religions ou sans religions. »

En 1967, des délégués du COE, réunis dans la cité ceylanaise de Kandy, déclarèrent que: « Partout dans le monde, on est de plus en plus conscient

qu'il convient aux hommes appartenant à des traditions religieuses différentes de se rencontrer dans l'amitié plutôt que dans l'inimitié. Nous, chrétiens, voudrions exprimer notre désir sincère d'entrer en un tel dialogue, reconnaissant nos manquements passés tant à la charité qu'à la compréhension. »

C'est ainsi que le dialogue entre les religions fut considéré comme une tâche du mouvement œcuménique. Lors de sa séance de 1971 à Addis-Abeba, le comité central du COE créa le secrétariat du « Dialogue avec les religions et idéologies de notre temps ». Cette étape, qui institutionnalisait le dialogue interreligieux, déboucha sur une série de consultations bi- et multilatérales entre chrétiens et représentants d'autres religions. Le regard unilatéralement missionnaire porté sur les religions non chrétiennes était désormais surmonté.

La cinquième Assemblée générale du COE, en 1975 à Nairobi, fut la première à faire du dialogue interreligieux l'un de ses thèmes principaux. Des oppositions se firent jour notamment parmi les représentants d'Églises de Scandinavie, d'Angleterre et d'Allemagne. Ils soulignèrent que Christ se manifeste exclusivement dans la Parole de la proclamation chrétienne et dans les sacrements et que par conséquent, le dialogue avec des personnes non chrétiennes ne pouvait porter que sur leur évangélisation. Des chrétiens en particulier d'Asie contestèrent ce point de vue : « Nous vous prions d'éviter l'erreur qui consiste à juger sur la base des enseignements traditionnels sans connaître les autres peuples et leurs croyances et négliger ainsi de se familiariser avec la plénitude de Christ. »

En 1977, le COE organisa une rencontre à Chiang Mai (Thaïlande). L'objectif était d'examiner les possibilités et les limites du dialogue avec d'autres religions. Cette consultation déboucha en 1979 sur l'élaboration des « Lignes directrices sur le dialogue », qui furent approuvées en 1983 par la sixième Assemblée générale du COE à Vancouver. Il y est notamment relevé que « ... le dialogue constitue un aspect essentiel du service des chrétiens à la communauté. C'est dans le dialogue qu'ils répondent au commandement: *Aime Dieu et ton prochain comme toi-même.* » À Vancouver, le COE déclara pour la première fois qu'il fallait considérer la diversité des religions comme une expression de la providence divine.

Dans la déclaration finale d'un colloque organisé du 9 au 15 janvier 1990 à Baar, le COE alla encore plus loin. La diversité des religions y est interprétée comme « la conséquence des multiples voies par lesquelles Dieu s'est manifesté aux peuples et aux nations » et par lesquelles les fidèles ont trouvé « salut, plénitude, illumination, direction divine, paix et libération ». Le mystère divin libérateur « est communiqué et exprimé par des voies nombreuses et différentes qui se dévoilent comme plan divin pour son accomplissement. Il peut fort bien être accessible à ceux qui sont hors de la communauté des chrétiens (Jn 10.6) par des voies que nous ne pouvons comprendre, s'ils vivent de manière fidèle et authentique dans leurs circonstances concrètes et dans le cadre des traditions religieuses qui les guident et les inspirent. »

Lors de la septième Assemblée générale, le rapport entre certitude de la vérité de la foi chrétienne et ouverture au contact avec les fidèles d'autres religions fut résumé en ces termes: « Nous rendons témoignage à cette vérité selon laquelle le salut est en Christ tout en demeurant ouverts au témoignage que d'autres rendent à la vérité telle qu'ils la vivent. » Un appel était lancé à une « culture du dialogue » comme voie de la réconciliation, à un dialogue qui surmonte l'ignorance et l'intolérance.

Le milieu des années 90 du XX^e siècle marqua le début d'une évolution qui s'est encore renforcée depuis lors, surtout à la suite des attentats à motivations islamistes de New York, Madrid et Londres: la perception de plus en plus critique de l'islam entraîna une prise de conscience parmi la population du caractère ambivalent des religions en général. On se rendit compte que ces dernières recèlent en elles un potentiel de discorde comme de réconciliation, et que si elles peuvent aider à surmonter des conflits ethniques et nationaux, elles peuvent aussi servir à légitimer et à attiser la haine. Cette prise de conscience amena un nouveau réalisme critique dans les relations interreligieuses. C'est dans ce nouveau contexte que se pose aujourd'hui la question du rapport entre la certitude de vérité chrétienne et l'ouverture au dialogue interreligieux.

La définition des objectifs du travail interreligieux du COE le reflète également. Il s'agit désormais d'affirmer l'identité chrétienne dans un monde religieusement et culturellement pluraliste, marqué par des conflits sociaux, ethniques et nationaux. Le COE a confirmé cet objectif dans la déclaration

d'orientation générale « La conception et la vision communes du Conseil œcuménique des Églises » de 1997. Il s'y engage à « développer le dialogue et la coopération avec les croyants d'autres religions et bâtir avec eux des communautés humaines où la vie puisse s'épanouir ». Le dialogue tend désormais à se déplacer des questions théologiques et éthiques vers les préoccupations pratiques qui résultent de la vie en société dans un contexte multireligieux souvent tendu.

Les « lignes directrices » du Comité central ont été remaniées en 2002. Publiées en 2003 sous le titre « Lignes directrices sur le dialogue et les relations avec les autres religions », elles parlent une langue plus sobre qui reflète la nouvelle réalité de la situation politique et religieuse au niveau mondial. La tâche du dialogue interreligieux est désormais de contribuer à prévenir ou désamorcer les tensions sociales, ethniques et politiques qui peuvent facilement se charger de modèles identitaires religieux et devenir explosives. » Une conscience plus aigüe du pluralisme religieux, le rôle potentiel de la religion dans les conflits et la place de plus en plus grande qu'elle tient dans la vie publique posent des questions qui, par leur caractère d'urgence, appellent les fidèles des diverses religions à mieux se comprendre et à coopérer davantage » (point 3).

Mais c'est précisément lorsque le dialogue interreligieux traite de conflits politiques, sociaux et économiques qu'il s'avère essentiel d'évoquer aussi les contenus des religions, afin de renforcer leur pouvoir de paix et de réconciliation et de combattre leurs tendances polarisatrices et agressives.

1.2 Prises de position de l'Église et de la théologie catholique romaine

L'Église catholique romaine fit un pas historique vers les autres religions à l'occasion du Concile Vatican II (1962–1965). Si elle partait auparavant du principe que « hors de l'Église point de salut », elle considérait désormais les religions non chrétiennes comme l'expression d'une vérité respectable. C'est ainsi que la « Déclaration sur l'Église et les religions non chrétiennes » (« Nostra aetate ») relève au deuxième point que: « 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. » Puis le document conciliaire décrit ces « rayons de Vérité » contenus dans les religions: les musulmans, pour ne prendre que cet exemple, sont regardés avec estime parce qu'ils « adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », et parce que le Coran vénère Abraham, Jésus et Marie et apprend à craindre le jour du jugement. C'est pourquoi il importe d'oublier les anciennes inimitiés envers les musulmans et de « promouvoir ensemble, pour tous les hommes, (...) la paix et la liberté » (n° 3).

Karl Rahner, le plus important théologien catholique du XX^e siècle, alla même plus loin en affirmant que les religions non chrétiennes représentent des voies de salut relativement valables. Tout être humain, telle est sa conviction, est par nature orienté vers la grâce divine, et donc vers Jésus-Christ en tant que pleine manifestation de cette grâce, et par conséquent aussi vers l'Église en tant que « corps du Christ ». Dès lors qu'un être humain suit intuitivement sa destination intérieure, il est un chrétien, même s'il ne croit pas consciemment en Christ. Il existe donc un don préconscient de la grâce divine, une « foi implicite », un « christianisme anonyme. » Les religions non chrétiennes peuvent être considérées comme des formes historiques de ce christianisme anonyme.

Dans le document du Vatican « Dialogue et annonce : réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile » du 19 mai 1991, il est notamment relevé que: « (...) c'est dans la pratique sincère de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses et en suivant les directives de leur conscience que les membres des autres religions répondent positivement à l'appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus-Christ, même s'ils ne le reconnaissent et ne le confessent pas comme leur Sauveur ».

En 1996, la « Commission théologique internationale » présenta les résultats d'un processus de discussion intensif consacré au thème « Le christianisme et les religions ». Dans l'ouvrage publié sous ce titre, elle reconnaît que ceux qui vivent en accord avec leur conscience peuvent aussi trouver le salut en dehors de l'Église (n° 81). « Dans les religions, c'est le même Esprit qui agit que celui qui guide l'Église » (n° 85). Cependant, cela ne signifie pas qu'il y ait équivalence entre l'Église et les religions, car c'est seulement

en l'Église « que se donne dans toute son intensité la présence de l'Esprit » (n° 85). Les religions peuvent donc jouer un rôle positif dans la médiation de la grâce divine, mais celui-ci consiste uniquement en la préparation à recevoir le salut. « Ce n'est que dans le Christ et dans son Esprit que Dieu s'est donné totalement aux hommes » (n° 88).

Ce document laisse déjà transparaître une discussion qui influence aujourd'hui encore les prises de position de l'Église catholique romaine et soulève également un débat controversé chez les théologiens protestants: celle de la « théologie pluraliste des religions ». Comme il s'agit de l'une des positions les plus importantes et les plus controversées dans le débat actuel sur les rapports entre certitude de vérité chrétienne et ouverture aux contacts avec d'autres religions, elle mérite d'être esquissée dans ses grandes lignes. Ses représentants, parmi lesquels figurent des théologiens protestants (John Hick), catholiques (Paul F. Knitter) et anglicans (Perry Schmidt-Leukel), proviennent surtout de l'espace anglophone, mais aussi de l'Inde. Souhaitant renoncer de façon conséquente à toute forme de prétention de détenir la vérité absolue, ceux-ci rejettent aussi bien la vision « exclusive » postulant que la révélation de la vérité et le salut de Dieu n'existeraient que dans le *seul* Christ et son « corps », l'Église, que la vision « inclusive » soutenant que cette vérité et ce salut auraient trouvé leur accomplissement dans le Christ et dans l'Église. Si « l'exclusivisme » théologique ne peut qu'aboutir à condamner toutes les autres religions comme hérétiques, « l'inclusivisme » admet qu'on peut y découvrir des « rayons », des « semences » ou des « éléments » de vérité, lesquels sont toutefois tournés dans leur pleine expression vers le Christ en qui ils trouvent leur accomplissement. Les « pluralistes » considèrent au contraire que: « Les grandes religions mondiales, avec leurs divers enseignements et pratiques, forment d'authentiques voies vers le bien suprême ». Cette position, qui constitue le sixième des neuf principes fondamentaux adoptés le 9 septembre 2003 lors du « Pluralist Summit » de Birmingham, revient à reconnaître l'équivalence de valeur des grandes traditions religieuses mondiales.

John Hick soutient que les religions offrent des réponses certes culturellement spécifiques et donc fondamentalement différentes, mais en soi authentiques à *l'unique* réalité divine. Dans leur fondement, elles transmettent la même impulsion salvatrice. C'est cette impulsion qui permet à

l'être humain de dépasser son amour-propre et de s'ouvrir à son prochain, à son environnement naturel et finalement à celui qui est le fondement de toute vérité: Dieu. La foi chrétienne n'a pas besoin pour autant de renoncer à affirmer que la voie du salut en Christ est unique en son genre. Mais elle doit reconnaître qu'il existe d'autres voies religieuses uniques en leur genre menant au fondement salvateur de tout être. On aboutit ainsi à un partenariat des religions autour du salut, où celles-ci se rencontrent dans un dialogue ouvert et en disposant par principe d'une même légitimité théologique.

Cette position suscita de vives résistances tant du côté protestant que catholique. C'est ainsi que la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, publiée le 6.8.2000 par le Vatican sous le titre « Dominus Iesus », apparaît dans l'ensemble comme une condamnation d'une telle « relativisation » (c'est le reproche formulé) du message du Christ. Elle lui oppose, comme l'indique le sous-titre, « l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église ». Les religions non chrétiennes, selon cette déclaration, ne se baseraient que sur l'« ensemble d'expériences et de réflexions, trésors humains de sagesse et de religiosité, que *l'homme* dans sa recherche de la vérité a pensé et vécu, pour ses relations avec le Divin et l'Absolu » (n° 7). Alors que la foi de l'Église repose sur l'accueil dans la grâce de la vérité révélée par *Dieu*. « S'il est vrai que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce divine, il n'est pas moins certain qu'objectivement ils se trouvent dans une situation de grave indigence par rapport à ceux qui, dans l'Église, ont la plénitude des moyens de salut » (n° 22).

1.3 Prises de position des Églises protestantes

Pendant longtemps, les Églises protestantes ont eu bien de la peine à définir le rapport entre la foi chrétienne et les autres religions. Elles ont plus ou moins adhéré aux positions du mouvement œcuménique, mais rarement pris elles-mêmes position. Et lorsqu'elles l'ont fait, leurs déclarations tournaient la plupart du temps autour de questions pratiques touchant à la cohabitation avec d'autres communautés religieuses. Il s'agissait davantage de justifications d'actions que de déclarations théologiques. On plaidait pour des relations fondées sur le dialogue, mais en laissant généralement ouverte la question de savoir comment considérer ces formes de relations face à la certitude de la vérité de la foi chrétienne. Or ces questions théo-

logiques non clarifiées firent naître des incertitudes, et il fallut se pencher sur ce problème. C'est pourquoi l'Église protestante en Allemagne (*Evangelische Kirche in Deutschland EKD*) institua une commission chargée d'élaborer des lignes directrices théologiques sur le thème de la foi chrétienne et des religions non chrétiennes. Publiées en 2003 sous le titre « *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* », celles-ci représentent la position actuelle des Églises protestantes allemandes et sont présentées ici à titre d'exemple.

Selon ce document de l'EKD, l'expérience de « l'attention portée par Dieu au salut de l'humanité », notion essentielle pour la foi chrétienne et qui la distingue fondamentalement des autres religions, « trouve son fondement dans l'histoire de Jésus-Christ » (8). D'un point de vue théologique, l'Évangile de la justification du pécheur implique une « différenciation permanente entre ce que Dieu fait et ce que les êtres humains font » (10). Cette distinction est ensuite développée sous trois aspects qui suivent la structure de la doctrine de la trinité. Ceux-ci recouvrent les différences fondamentales entre Dieu et l'être humain, entre la grâce divine et l'être humain pécheur, et entre l'appropriation de l'Évangile sous l'action de l'Esprit de Dieu face à une justification de soi « légaliste » accomplie par l'être humain.

S'agissant de la première des trois distinctions, l'étude développe son argumentation à partir de la condition de créature de l'être humain, et en déduit le commandement du respect de la création et de la dignité humaine. Lorsque des témoignages de ce respect apparaissent dans les religions non chrétiennes, ils peuvent être compris comme un « signe de la présence créatrice de Dieu » (13).

S'agissant de la révélation de Dieu en Jésus-Christ sauveur et rédempteur, le document relève qu'il existe non seulement une différence, mais bien une opposition par rapport aux religions non chrétiennes, dès lors que ces dernières ne reconnaissent pas l'action salvatrice de cet événement, voire le contredisent. La foi chrétienne doit y réagir par le témoignage missionnaire de cette vérité. La définition de la relation avec les religions non chrétiennes qui en résulte est celle de la discussion dans la liberté (17).

Troisièmement, les lignes directrices de l'EKD évoquent la distinction entre l'Évangile et la loi. Les religions non chrétiennes y sont présentées comme des manifestations de créations intellectuelles et culturelles *humaines* (« expérience dans l'humain » – « *Erfahrung im Menschlichen* », (5). Elles se sont « liées à des contextes, des traditions et des institutions culturelles où l'autre foi religieuse a pris une forme profane tellement fixée que la question se pose de savoir dans quelle mesure la pratique religieuse des différentes religions mérite d'être qualifiée en vérité de vénération de Dieu » (19). Le document leur atteste ainsi un caractère légaliste. Les chrétiens sont invités au contraire à parler du message de l'Évangile en tant que vérité libératrice (18).

Cette distinction entre l'Évangile et la loi avait déjà été appliquée par Luther à certaines manifestations de la religion. Il avait qualifié le « papisme », l'islam et le judaïsme de religions légalistes (*Gesetzesreligionen*), leur opposant la foi en l'Évangile.

En conséquence de cette différence fondamentale entre la foi chrétienne fondée sur l'Évangile libérateur et les autres religions qui tendent à se fixer sous forme de lois, l'étude de l'EKD conclut que les chrétiens « ne peuvent participer en bonne conscience à la pratique religieuse d'une autre religion » (19). La prière commune lui apparaît aussi problématique: « L'idée d'un *œcuménisme des religions* comparable à l'œcuménisme chrétien doit donc être considérée comme une voie erronée » (19).

1.4 Prises de position des Églises libres

Les Églises libres forment un paysage varié qui se prête difficilement à une appréciation globale. Une majorité d'entre elles témoignent d'une influence évangélique ou charismatique. Leurs déclarations concernant les religions non chrétiennes présentent parfois aussi de grandes différences. Cependant, on peut dire qu'elles ont tendance d'une manière générale à adopter la position exclusive évoquée précédemment et à souligner parfois avec force l'aspect de la mission.

Cette position se trouve articulée dans la Déclaration de Lausanne de 1974 et dans le Manifeste de Manille de 1992. En référence à Ac 4.12, le premier document déclare au troisième paragraphe: « Nous affirmons qu'il n'y a

qu'un seul Sauveur et un seul Évangile (...) Nous rejetons aussi toute espèce de syncrétisme et de dialogue qui sous-entend que Christ parle également au travers de toutes les religions et idéologies. Jésus-Christ est lui-même le seul Dieu-homme qui se soit donné comme seule rançon pour les pécheurs: il est le seul médiateur entre Dieu et les hommes. Tous les hommes périssent à cause de leur péché, mais Dieu les aime tous; il désire qu'aucun ne périsse mais que tous se repentent. Ceux qui rejettent le Christ refusent la joie du salut et se condamnent eux-mêmes à la séparation éternelle d'avec Dieu. »

Et l'on peut lire dans le Manifeste de Manille: « Nous affirmons que les autres religions et idéologies ne sont pas d'autres manières d'aller à Dieu et que la spiritualité humaine, en dehors de la rédemption par le Christ, mène au jugement et non à Dieu, car le Christ est le seul chemin. »

1.5 À propos de la méthode utilisée pour les prises de position ecclésiastiques et théologiques

Les prises de position catholiques romaines, protestantes et des Églises libres ont ceci en commun qu'elles se contentent presque toujours d'appliquer les données de la foi chrétienne aux conceptions des autres religions sans essayer d'en approfondir les expériences fondamentales, les convictions et les pratiques. Les lignes directrices de l'EKD, par exemple, partent de la doctrine luthérienne de la justification et s'y réfèrent pour définir a priori les relations avec les religions, indépendamment des contacts inter-religieux qui ont lieu. Elles ne cherchent pas des points communs, mais des différences et des délimitations. Leur objectif n'est pas de comprendre d'autres traditions, mais de faire valoir la leur.

Ce que nous proposons ici est au contraire d'entrer dans le débat avec d'autres religions, de confronter la spécificité chrétienne avec leurs certitudes de vérité et de la faire ressortir par la voie de la dispute dialoguée. Cependant, cette démarche ne peut être menée qu'à travers un dialogue individuel avec chaque religion, sachant qu'on ne soulignera pas les mêmes aspects de la foi chrétienne face à l'islam que face au bouddhisme par exemple. Mais elle peut alors conduire à une réappropriation créative de la tradition réformée.

Cette approche est du reste bien plus conforme à l'esprit de la théologie réformée qu'une application rigide de cette dernière. Dans la conception réformée, la vérité de la foi chrétienne n'est jamais définitivement acquise, car elle trouve son fondement dans la vérité inaccessible de Dieu qu'elle redécouvre sans cesse sous un nouveau jour. « Être ouvert et avoir la curiosité d'aller à la rencontre d'autres religions en chrétien confiant en ce Dieu qui veut être *proche avec bienveillance de tous les êtres humains* pour faire progresser dans le dialogue les nécessaires processus de clarification, telle est l'attitude qui correspondrait le mieux au caractère événementiel de la vérité. » (F. Pieper)

1.6 « **Projet d'éthique planétaire** »

Il convient de présenter une autre approche importante pour la définition actuelle des relations interreligieuses. Contrairement aux prises de positions évoquées précédemment, celle-ci met volontairement entre parenthèses la question du jugement théologique porté sur les religions non chrétiennes, et se concentre sur l'action concrète.

Selon Hans Küng et les autres partisans de cette approche, l'entente interreligieuse doit partir d'une prise de conscience des défis globaux auxquels se trouve confrontée la communauté mondiale, comme la pauvreté, l'injustice, la course aux armements, les conflits violents, les catastrophes écologiques, etc. Face à cette situation, ils cherchent dans les religions des fondements éthiques communs susceptibles de donner des impulsions en faveur de la réalisation concrète de conditions de vie plus humaines. C'est ainsi que la « Déclaration pour une éthique planétaire », adoptée par le Parlement des religions du monde en 1993 à Chicago, formule deux principes et quatre directives ou engagements personnels reconnus par toutes les religions représentées: le principe d'humanité exigeant « que toute personne humaine soit traitée humainement », et la « règle d'or »: « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. » Ou, exprimée de façon positive : « Agis à l'égard des autres comme tu souhaites qu'on agisse à ton égard! » De ces principes fondamentaux découlent les lignes directrices ou engagements suivants que l'on retrouve dans toutes les religions (par exemple dans les dix commandements):

- L'engagement en faveur d'une culture de la non-violence et du respect de la vie (qui correspond au commandement « Tu ne tueras pas »).
- L'engagement en faveur d'une culture de la solidarité et d'un ordre économique juste (qui correspond au commandement « Tu ne voleras pas »);
- L'engagement en faveur d'une culture de la tolérance et d'une vie véridique (qui correspond au commandement « Tu ne mentiras pas »);
- L'engagement en faveur d'une culture de l'égalité des droits et du partenariat entre les sexes (qui correspond au commandement « Tu ne méseras pas de la sexualité »).

Parvenir à s'entendre sur ces engagements et surtout à les respecter représenterait sans aucun doute un grand progrès dans la construction d'un monde plus humain. Mais cet espoir ne doit pas occulter le fait que l'importance accordée à ces commandements (et à l'éthique en général) varie d'une religion à l'autre. Dans le bouddhisme par exemple, les avertissements éthiques figurent au début du Sentier octuple, où ils servent à se libérer de tout « attachement » aux choses éphémères et donc causes de souffrances. Mais la discipline éthique et ascétique n'est qu'une étape de cette « voie de salut » qui passe ensuite par le stade de la pensée méditative, pour aboutir finalement à celui de la connaissance libératrice (illumination). En outre, le Sentier octuple des bouddhistes représente la quatrième des Nobles vérités qui ne doit jamais être détachée des trois premières. Ce n'est donc pas la pratique de la « responsabilité universelle » (« Weltverantwortung ») qui figure ici au premier plan, mais la quête de la délivrance. À noter toutefois que dans l'école dite du « bouddhisme engagé », cette quête de l'illumination est liée à l'action sociale et politique.

Le deuxième problème touche aux différentes façons d'interpréter ces engagements. La légitime défense relève-t-elle de l'interdiction de tuer ? Existe-t-il des guerres justes ? Les personnes qui ont faim et sont exploitées ont-elles le droit de voler pour survivre ? Existe-t-il des situations dans lesquelles l'éthique dicte de ne pas dire la vérité ? Où débute l'abus de la sexualité ?, etc. Les positions des religions divergent également sur la façon dont les violations de ces engagements doivent être sanctionnées.

Il existe un troisième problème lié aux deux premiers: ces engagements se réfèrent avant tout à l'action personnelle (c'est-à-dire à l'éthique individuelle). Or, les défis globaux auxquels l'humanité se trouve confrontée aujourd'hui sont difficiles à résoudre par des normes d'éthique régissant les actions personnelles. Pour s'attaquer à ces problèmes globaux, il faut la formation d'une volonté nationale et internationale très large qui aille bien au-delà des religions. Le plus important n'est pas de s'entendre sur des normes, mais de définir des objectifs communs. Les normes et leurs justifications peuvent présenter des différences, ce qui compte, ce sont les objectifs communs et la volonté de les atteindre. Lorsque des religions se rencontrent, ce sont des éthiques différentes avec des normes différentes inscrites dans des contextes totalement différents qui entrent en contact.

2. Définition de position théologique: ouverture interreligieuse à partir des fondements de la foi chrétienne

Le présent chapitre a pour objectif de clarifier le rapport entre certitude de la foi et ouverture à la rencontre. Il s'agira dans un premier temps de discuter du sens que revêt la notion de « vérité » sous l'angle de la foi chrétienne (point 2.1). Puis d'examiner (point 2.2) comment s'accomplit la rencontre entre différentes attitudes de foi: à quel niveau se déroule-t-elle ? Quels objectifs peut-elle et doit-elle poursuivre ? Exige-t-elle de transiger sur ses propres prétentions de vérité ? L'étape suivante (point 2.3) consistera à se demander si les traditions bibliques offrent des éléments de base pour définir et construire une relation avec les religions non chrétiennes. Comment faut-il comprendre les déclarations de la Bible affirmant que la connaissance de Dieu et le salut ne sont possibles qu'en Jésus-Christ ? À partir de ces éclairages, il sera montré (point 2.4) comment les données fondamentales de la foi chrétienne permettent de déduire une attitude d'ouverture à la rencontre dans le dialogue avec les fidèles d'autres traditions religieuses, et quelles en sont les conséquences pour la pratique controversée de la prière interreligieuse. Enfin, le dernier point (2.5) se penchera sur une question régulièrement soulevée dans ce contexte, à savoir celle de la compatibilité des efforts de diffusion missionnaire du message de Christ avec l'ouverture au dialogue dans le cadre de contacts interreligieux.

Beaucoup de chrétiennes et de chrétiens se demandent parfois avec inquiétude comment concilier la certitude de vérité de la foi chrétienne avec l'ouverture à la rencontre avec des fidèles d'autres religions. Les réflexions ci-dessous abordent également cette question et aboutissent à la réponse suivante: ce n'est ni par l'affirmation rigide ni par l'effacement exagéré, mais en témoin sûr de soi en même temps que critique envers soi-même d'une certitude importante, qui va au-delà de la religion chrétienne: la certitude que la volonté de salut universel de Dieu est bien incarnée en Jésus-Christ, mais que cette volonté produit aussi ses effets là où Jésus-Christ n'est pas identifié et explicitement reconnu comme étant cette incarnation. Considérés sous cet angle, la certitude de vérité chrétienne et le dialogue interreligieux n'entrent nullement en conflit l'un contre l'autre, mais en-

treignent au contraire un rapport positif l'un à l'autre. L'ouverture au dialogue est une attitude dictée par l'identité chrétienne et qui, par la rencontre riche de tensions avec des religions étrangères, permet précisément d'approfondir cette identité.

2.1 Certitude de vérité de la foi chrétienne

La notion de « vérité » telle qu'elle ressort du témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament doit être comprise autrement que selon la conception de la philosophie grecque antique, qui influence aujourd'hui encore notre compréhension.

La conception de la vérité dans la philosophie grecque

Aristote, par exemple, associe la « vérité » premièrement à l'essence même de toute chose, à son « être » qui se révèle à notre connaissance, deuxièmement à la correspondance d'un énoncé avec cette essence, c'est-à-dire avec ce qui est réel, et troisièmement à la justesse de la conclusion tirée de deux propositions selon le principe du « si-alors ». La « vérité » peut donc se référer à l'être, à des énoncés sur la réalité, ou à la justesse logique du raisonnement. En tant que vérité de l'être, elle est une qualité de la réalité (qui est toujours vraie). En tant que vérité de l'énoncé, elle est une qualité de propositions (qui peuvent être vraies ou fausses). En tant que vérité de raisonnement, elle est une qualité de jugements (qui peuvent être justes ou faux). Si deux énoncés de vérité se contredisent l'un l'autre, seul un des deux peut être vrai. Ils s'excluent mutuellement.

La conception de la vérité dans la Bible

La vérité telle qu'elle est comprise dans la Bible revêt un autre sens. Elle se rapporte davantage à des personnes et à des relations qu'à des états de fait, des énoncés et des conclusions logiques. Le mot hébraïque utilisé pour désigner la « vérité » (« *emet* ») veut dire confiance, fidélité, crédibilité, stabilité, « pouvoir se fier à ». La notion de « vérité » a donc ici quelque chose à voir avec la confiance, et la confiance est une question d'expérience. On ne peut *détenir* ou *prétendre* à la vérité dans cette acception, cette vérité veut être *faite*, c'est-à-dire *vécue* (Jn 3,21). Et ce n'est que dans l'action qu'elle se révèle en tant que vérité ; autrement dit, c'est dans sa mise en œuvre qu'elle montre si elle est solide et fiable. Elle est un chemin qui relève davantage de la pratique que de la théorie. C'est en faisant ses preuves qu'elle

se vérifie. La conception biblique de la vérité (contrairement à celle de la philosophie grecque) s'interroge moins sur le *contenu* de l'énoncé que sur sa *réalisation*, sur la question de savoir si cet énoncé s'avère vrai. Le critère de référence pour en juger, c'est la vie. Ce qui ne sert pas la vie ne peut être vrai. Il existe un rapport étroit entre vérité, chemin et vie, rapport qui est exprimé dans la confession de Jésus-Christ: « je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jn 14.6).

Comme Dieu est *la* vérité, faire la vérité signifie: vivre de Dieu. Et comme Jésus-Christ selon le Nouveau Testament représente cette vérité, être chrétien équivaut à être-en-Christ, et donc à être-dans-la-vérité-de-Dieu. Les personnes qui croient en Christ sont ainsi *dans* la vérité, autrement dit dans la sphère d'influence du règne de Dieu. Qu'elles mènent ou non une existence conforme à cet être-dans-la-vérité-de-Dieu est une autre question. Mais même si ce n'est pas le cas, cela ne change rien au fait que le fondement véritable de leur existence chrétienne est posé et durable. Elles pourront toujours s'y référer, et c'est ce point de référence qui les libère finalement de toutes les autres attaches (Jn 8,31 s.). C'est ainsi que la vérité de la foi chrétienne conduit à la « liberté d'un chrétien » (M. Luther).

La vérité comme certitude

Cette vérité comprise dans cette acception personnelle, relationnelle, existentielle (et non rationnelle), on peut en témoigner, on peut parler de la vie en elle et de la vie qu'elle nous donne, on peut la confesser. Mais on ne saurait prétendre la détenir, la revendiquer pour soi et l'opposer de façon logique à d'autres énoncés de vérité dans une « prétention de validité » voire « d'absoluité ». Faute de quoi la compréhension biblique de la vérité serait assujettie à la compréhension grecque et mal interprétée dans son essence. Lorsqu'on parle de « vérité » au sens biblique, il s'agit moins de justesse d'énoncés que de signification pour la vie. Et celle-ci dépend de ce que la vie est vécue ou non à partir de la source de toute vie.

Une telle vérité ne peut être l'objet d'un savoir sûr, mais elle se découvre sans cesse comme une *certitude* et cela justement à travers la « foi ». La certitude signifie ici autre chose que ne-pas-savoir ou qu'un savoir peu sûr. Elle est à la base de tous les accomplissements de la vie et forme le cadre de référence du savoir. Ce qu'on peut connaître de façon sûre est souvent sans

importance d'un point de vue existentiel et ne touche pas les orientations fondamentales dont vivent les êtres humains. Ce dont vivent ces derniers - à l'instar de toute vérité existentielle - ne relève pas du savoir, mais de la foi. La certitude n'est pas généralisable comme le sont les vérités rationnelles, elle est toujours liée à l'accomplissement d'une existence donnée.

Cependant, comme l'existence chrétienne est vécue en communauté et non par quelques individus isolés, et comme cet accomplissement existentiel s'inscrit dans la continuité du courant millénaire de la tradition vivante des juifs et des chrétiens, la vérité de la foi chrétienne ne concerne pas l'opinion subjective d'un individu, mais l'histoire sans cesse réappropriée de la foi. Il nous faut plonger dans ce courant et nager avec lui pour accomplir cette appropriation. Et souvent il nous faudra aussi nager à contre-courant pour nous rapprocher à nouveau de la source.

Avoir la certitude de la foi ne signifie pas en premier lieu « tenir pour vrais » certains contenus, mais suppose plutôt une ouverture existentielle et spirituelle à l'alliance que Dieu a conclue avec les êtres humains en Jésus-Christ. La « foi » est avant tout une orientation de vie plutôt qu'une position intellectuelle que l'on pourrait défendre. La foi est moins une vérité rationnelle « en soi » qu'une vérité personnelle « pour moi ». En tant que telle, elle conduit à la communauté des croyants (au niveau local et à l'échelle mondiale) et à la responsabilité de l'action dans le monde, c'est là qu'elle se vérifie et qu'elle est pratiquée.

La vérité dans l'histoire

La vérité de la foi chrétienne est une vérité de vie dans laquelle et vers laquelle les chrétiens cheminent. C'est une vérité pratique, existentielle, inscrite dans une histoire et dans une communauté - et c'est en fin de compte la vie devant Dieu qui est vérité. En tant que telle, elle est *universelle* (valable pour tous les êtres humains). Car personne n'est exclu de l'alliance que Dieu a conclue avec les humains. Le Verbe de Dieu est « la vraie lumière qui (...) illumine *tout* homme » (Jn 1.9), car Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2.4). Elle est *définitive* en ce sens qu'aucune nouvelle manifestation de cette vérité ne peut dépasser son fondement. Inversement, ce fondement est si complet qu'il devance toujours toutes ses manifestations et les relativise. C'est pour-

quoi aucune déclaration religieuse ne peut revendiquer « l'absoluité » dans la doctrine et la pratique. Elle doit être prête à se faire rattraper et dépasser par son fondement. Il s'agit là de l'une des plus importantes révélations de la Réforme. Ainsi la vérité de Dieu relativise-t-elle toutes les prétentions des religions à détenir la vérité. *Cette* vérité vers laquelle tend la foi chrétienne est universelle et définitive. Alors que la conscience de vérité de la religion reste toujours liée aux conditions qui l'ont vue naître et se développer. La religion est en outre toujours un produit de la culture humaine, et il en va de même des confessions de foi et des réflexions théologiques. Aussi orientées soient-elles vers la vérité de Dieu qui sous-tend et précède la foi, elles ne sauraient en aucun cas lui être assimilées.

La vérité de la foi chrétienne est une *vérité-dans-l'histoire*, et non la vérité transhistorique de l'idée des philosophes grecs. Elle est « dans le courant ». Dans la confession fondamentale de la tradition judéo-chrétienne, Dieu n'est pas ab-solut et donc dé-lié du devenir de son peuple, au contraire, il manifeste sans cesse sa présence. C'est un Dieu qui accompagne, qui est orienté depuis l'éternité vers sa relation avec sa Création, qui veut amener cette dernière au salut et à l'accomplissement. Cette volonté d'alliance se réalise dans l'alliance de la Création avec Adam (Gn 1.26 ss., cf. Jr 33.20-26), dans les alliances avec Noé (Gn 9.1-17), Abraham (Gn 17.1-14) et Moïse (Ex 19-24), ainsi que dans la « Nouvelle Alliance » annoncée dans Jr 31.31 et scellée en Jésus-Christ (1 Co 11.25 et plusieurs autres). Les alliances postérieures n'annulent pas celles qui les précèdent, mais les renouvellent et les spécifient. Les alliances avec les peuples sont tout autant valables que l'alliance avec Israël et que la « Nouvelle Alliance » en Christ.

La *vérité-dans-l'histoire* est donc toujours une vérité concrète, liée à une situation donnée et non une vérité de raison, comme celle des mathématiques ou des sciences naturelles. Et c'est également ainsi qu'il faut comprendre la révélation. La révélation au sens de la tradition biblique n'est pas une communication de « vérités » surnaturelles sur Dieu et le monde, mais un événement de révélation dans lequel la manifestation de la présence de Dieu est reconnue. Le regard s'ouvre sur le fondement divin de la vie et du monde qui resurgit continuellement dans l'histoire mais qui ne peut être « vu » que par les yeux de la foi. Au fond, la révélation n'est rien d'autre que l'histoire que Dieu accomplit avec les humains et dans laquelle sa vérité

ne cesse de se révéler. Ces révélations conduisent à des confessions qui prétendent naturellement être « vraies ». Cependant, leur vérité ne réside pas dans les confessions en soi, mais dans ce à quoi elles renvoient. C'est pourquoi elles doivent sans cesse se transcender, montrer au-delà d'elles-mêmes. Ce sont des formes d'expression historiques d'une vérité qui se manifeste dans l'histoire, mais sans s'y réduire. Elles doivent leur existence à la « communication de soi » intangible de Dieu.

Si la vérité de Dieu entre dans l'histoire, cela ne veut pas dire qu'elle s'y réduise. Le mystère infini de Dieu reste souverain face à toutes les formes de cristallisation de sa révélation. Il reste l'Absolu, le « Deus semper maior » (le Dieu toujours plus grand), « qui habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6.16). Ce n'est qu'à la fin des temps que la vérité de Dieu pourra être vue dans toute sa grandeur et plénitude. Tout énoncé de vérité chrétien (et de quelque autre religion que ce soit) est assujéti à cette réserve. Aucun ne peut prétendre détenir la vérité finale dans sa totalité.

Vérité de Dieu – vérité des religions

Dans sa survenance historique, la vérité de Dieu prend des formes d'expression *religieuses* qui sont toujours influencées par le contexte historique, la culture et les conditions de vie de l'époque considérée. Entre la révélation et la religion s'instaure une relation de tension. La révélation se réalise dans des expériences et des formes de pensée et d'existence historiques et religieuses où interviennent des éléments par trop humains. Et ces formes ont tendance à se confondre avec la vérité contenue en elles et à perdre leur caractère de renvoi. Il importe donc de rappeler sans cesse que la vérité de Dieu ne réside pas *dans* la religion, mais dans ce à quoi la religion se réfère et qu'elle interroge régulièrement de façon critique. Karl Barth, théologien bâlois, a notamment formulé une vive critique à l'encontre de la religion menée au nom de la révélation.

Si la vérité divine devient une composante du monde humain et « s'incarne » ainsi dans la culture d'une époque donnée, elle n'en perd pas pour autant sa validité. Au contraire: c'est justement dans cet autodépouillement qu'elle démontre qu'elle est par essence une vérité créative, salvatrice et proche des êtres humains. C'est ainsi vérifiée qu'elle « fait ses preuves ». Elle ne se vérifie donc pas par le rejet d'affirmations contraires, mais par

son pouvoir d'ouvrir le cœur replié sur soi des êtres humains, de briser les conventions inhumaines, et de libérer les humains de l'emprise de la mort au cœur de la vie. Elle ne peut être appréhendée par des phrases ou des doctrines, mais se rencontre uniquement là où elle se produit: non pas dans l'orthodoxie de la lettre, mais dans cet Esprit qui appelle à la solidarité avec les plus petits de nos frères et qui donne la capacité de le faire. Elle n'est pas un dogme, mais la puissance créative et salvatrice de Dieu qui réunit ce qui était séparé.

Lorsqu'elle est figée en des affirmations péremptoires sur des « vérités » qu'il faut croire ainsi-et-pas-autrement, sa dynamique propre est domestiquée. Elle n'est plus considérée comme une vérité extérieure et donc déconcertante d'où peut émaner un *ébranlement* radical de sa propre assurance de foi. La certitude de vérité de la foi n'est pas un savoir historico-salvifique factuel qui serait disponible sous forme de phrases et de dogmes objectivables, mais une confiance dans l'orientation de vie donnée par Dieu en Christ et confortée dans son Esprit. On peut donc dire avec Gunda Schneider-Flume: « Les chrétiens n'ont pas de certitude et encore moins de certitudes, le pluriel est décidément douteux, mais ils *deviennent* certains à travers la relation dans l'histoire de Dieu qui est concrète en Jésus-Christ. » Lorsqu'il est question de « vérité de la foi chrétienne », il convient donc de distinguer trois niveaux:

- la vérité de Dieu en soi, telle qu'elle s'est réalisée en Jésus-Christ et qui forme le fondement de la foi chrétienne,
- la vérité telle qu'elle est conçue dans la foi chrétienne et témoignée dans un langage confessionnel et
- la vérité des déclarations théologiques.

La « vérité » de la foi chrétienne n'a rien à voir avec l'impérialisme religieux, c'est-à-dire avec la prétention d'avoir toujours raison en excluant toute autre certitude de vérité. La certitude de vérité existentielle n'implique pas la revendication d'une vérité unique, comme le suggère la mentalité post-moderne. Certes, on ne saurait nier qu'il existe de telles positions parmi les chrétiennes et les chrétiens. Mais celles-ci trahissent une compréhension

erronée de l'essence de la foi en tant que cadeau intangible de la re-création qui nous est toujours donné à recevoir.

Toutes ces considérations ont d'énormes conséquences sur les relations avec les fidèles d'autres confessions chrétiennes ou d'autres religions, ainsi qu'avec les personnes qui adoptent une vision non religieuse du monde. Les réflexions qui suivent se concentrent sur la rencontre avec d'autres religions, mais beaucoup d'éléments sont plus généralement transposables aux relations avec toute personne qui croit autrement.

2.2 Rencontre avec les croyants d'autres religions

La cohabitation de différentes communautés religieuses au sein d'une société est potentiellement source de conflit. Trop rapidement les tensions sociales et politiques se chargent de motivations religieuses. Pour l'éviter, il s'avère nécessaire de développer une culture de relations fondées sur le dialogue, tant dans les rapports entre communautés religieuses qu'entre celles-ci et la société civile. De cette manière, les communautés non chrétiennes sont associées à la vie de la société et aux processus de formation de l'opinion, et l'émergence de milieux religieux non intégrés est rendue plus difficile. Ces relations interreligieuses dans le dialogue sont importantes non seulement au niveau de la société dans son ensemble, mais aussi dans les « petites choses » du quotidien – à l'école, au travail, dans le quartier – comme dans les « grandes choses » de la communauté mondiale. Cette culture relationnelle de la « diversité réconciliée » (pour reprendre une formule de la Communion d'Eglises protestantes en Europe CEPE) doit donc être construite et cultivée à tous les niveaux (micro, méso et macroniveau) du monde où nous vivons, et défendue pour éviter qu'elle ne se dégrade.

Les relations fondées sur le dialogue comme médiation entre ses propres certitudes de vérité et la foi des autres

L'expression « relations fondées sur le dialogue » signifie ici davantage qu'un simple « dialogue » au sens d'une forme de discussion. Elle se réfère à un *modèle relationnel* global, caractérisé par l'ouverture les uns aux autres et par les efforts de compréhension mutuelle. Elle correspond à la description donnée dans les « Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et idéologies de notre temps » présentées plus haut: « Le dialogue est un style de vie basé sur les relations avec son prochain ».

Les contacts entre croyants de religions différentes ne portent pas forcément sur des thèmes spécifiquement religieux. Dans le « dialogue de vie », les préoccupations de la vie quotidienne (comme la cohabitation et la gestion des conflits dans les quartiers d'habitation, à l'école ou au travail) occupent une place prioritaire. Mais souvent celles-ci font aussi intervenir des aspects de la pratique religieuse (comme l'observance des périodes de jeûne et de prière au travail, la construction et l'utilisation de locaux sacrés, les formes d'enterrement, l'éducation religieuse des enfants, la présentation dans l'enseignement religieux scolaire, etc.). En outre, l'attitude face à ces questions pratiques est toujours marquée par les influences culturelles et religieuses des traditions concernées. Par conséquent, les contacts entre croyants de religions différentes revêtent toujours implicitement ou explicitement un caractère *interreligieux*, même si le religieux n'y est pas directement thématique.

Ces rencontres mettent en contact des certitudes, des valeurs et des pratiques religieuses différentes et qui s'inscrivent dans des visions du monde, des projets et des orientations de vie d'une importance existentielle pour les personnes qui les véhiculent. Celles-ci aspirent non seulement à représenter une conviction subjective valable « pour elles-mêmes », mais aussi à exprimer quelque chose sur Dieu et ses relations avec le monde et les humains, importante « pour tous » (et donc aussi pour leur interlocuteur). C'est cela qui donne à la rencontre sa tension radicale et – lorsqu'elle est vraiment soutenue – qui en fait souvent une épreuve de vérité. Dès lors qu'ils touchent à ces certitudes les plus profondes, les contacts interreligieux induisent souvent une souffrance face à l'autre qui ne peut et ne veut partager cette certitude. C'est là que réside le véritable sens du mot « tolérance »: subir, endurer.

La rencontre entre ces certitudes de vérité peut donc facilement déboucher sur des formes de communication relevant de la confrontation. Seule une acceptation fondamentale des différences permet de construire des relations fondées sur le dialogue. Il ne s'agit pas pour autant de tout approuver, contrairement à ce qu'affirment certains détracteurs du dialogue interreligieux. Ni de transiger sur ses propres opinions pour qu'elles soient acceptables comme plus petit dénominateur commun par le partenaire.

La rencontre dans le dialogue n'est réalisable que si les acteurs peuvent pleinement faire valoir leurs convictions. Des éléments de confrontation, des débats critiques et des disputes constructives autour de la vérité sont tout à fait possibles. L'acceptation fondamentale (« formelle ») de l'interlocuteur et de ses certitudes de vérité ne signifie pas qu'il faille accepter le contenu de ces dernières, et encore moins y adhérer. Le fait d'admettre d'autres certitudes n'implique pas une reconnaissance de leur contenu. Mais même si le débat autour de la vérité ne peut finalement être tranché, il doit être mené. En tant que confrontation constructive, il peut aider ceux qui y participent à explorer de façon encore plus approfondie leurs propres certitudes de vérité.

La rencontre interreligieuse ne vise donc pas à aplanir des différences entre sensibilités religieuses ni à aboutir à un consensus, mais au contraire à entrer en relation en conservant ses spécificités propres. L'objectif n'est pas l'uniformité, mais une forme de recherche communautaire dans la différence qui doit être redéfinie en permanence. Chaque partenaire reste sur son chemin et y progresse même plus en avant.

Niveaux de la rencontre

La rencontre entre personnes d'appartenances religieuses différentes peut être plus ou moins approfondie:

- Lorsqu'elle se situe au niveau de l'échange d'informations et de la collaboration pratique, elle permet d'élargir ses connaissances sur la situation de l'autre, d'organiser la cohabitation et de chercher des solutions aux conflits. Le contact revêt un intérêt pratique et sert à développer une coexistence pacifique dans la communauté.
- Le deuxième niveau va plus loin. Ici, l'objectif est de vouloir comprendre l'autre dans son identité religieuse propre. Il s'agit pour cela de s'exercer dans l'art d'adopter réciproquement la perspective de l'autre. « Pour comprendre les bouddhistes, (...) il nous faut non pas regarder quelque chose qu'on appelle bouddhisme, mais, dans la mesure du possible, voir le monde à travers des yeux de bouddhiste » (W. C. Smith). La compréhension s'accomplit en s'efforçant de voir avec les yeux de l'autre, de le comprendre tel que lui-même se comprend. Pour être sûr que le change-

ment de perspective soit à peu près réussi, il faut s'en assurer auprès du partenaire du dialogue. Et c'est ainsi que l'effort de compréhension se transforme en un processus de communication.

- Le niveau le plus profond est atteint lorsque le contact débouche sur une communion spirituelle, par exemple sous la forme de méditations ou de prières communes à travers lesquelles les personnes vivent une union au-delà des religions dans la source divine de l'existence.

Ces niveaux peuvent s'interpénétrer, mais ils peuvent aussi être volontairement cloisonnés, notamment pour respecter le besoin des participants de préserver leur identité. Comme dans d'autres relations interpersonnelles, il faut veiller ici aussi à ne pas brûler les étapes du rapprochement. La rencontre interreligieuse est un processus à construire avec prudence et sensibilité, un processus qui permet de faire des expériences enrichissantes, mais qui entraîne aussi régulièrement des déceptions et des malentendus.

Les limites des relations fondées sur le dialogue

La volonté d'établir des relations fondées sur le dialogue atteint ses limites dès lors que cette forme de contact n'est pas souhaitée par l'une des parties ou qu'elle est instrumentalisée à des fins précises, par exemple pour servir des intérêts propagandistes ou pour obtenir influence et reconnaissance publiques. L'attitude de dialogue doit aussi être abandonnée lorsqu'il s'avère manifestement nécessaire d'opposer un veto à des pratiques hostiles à l'être humain et donc à Dieu, à des pratiques qui violent les droits humains fondamentaux, les Droits de l'Homme (y compris le droit au libre exercice de la religion).

Cependant, même lorsque ces frontières sont atteintes ou dépassées, il importe de ne pas complètement fermer la porte du dialogue. Le contact peut être temporairement suspendu, puis repris plus tard. D'où l'importance de rester ouvert aux gestes d'ouverture du partenaire.

Cette culture de relations fondées sur le dialogue sera d'autant plus stable qu'elle repose sur une base solide. Elle permet alors de mener des débats, même critiques, autour des convictions ou des pratiques des autres communautés religieuses sans conduire à une rupture. Même si les limites

de la compréhension sont atteintes, cela ne doit pas signifier la fin du dialogue. Être capable de résister face à l'incapacité ou à l'impossibilité de comprendre est une donnée fondamentale du dialogue, tout comme la capacité de comprendre sans accepter.

Vérité chrétienne et relations fondées sur le dialogue avec des personnes d'une autre foi

Une bonne partie de ce qui a été dit vaut également pour les relations humaines en général. Celles-ci sont évidemment aussi concernées par les contacts interreligieux. Cependant, la nature spécifique de la certitude de la vérité *chrétienne* (et au fond de toute autre religion) leur apporte un éclairage particulier. Car comme on l'a vu, il s'agit ici d'une certitude dont le fondement et le centre ne résident pas en elle-même, mais renvoient au-delà d'elle et devraient ainsi se relativiser. Elle est l'expression d'une vérité supérieure à toute raison et donc à toute forme de conscience et de pratique religieuses. Et cette vérité englobe aussi le partenaire du dialogue: selon la conception chrétienne, le musulman aussi est fait à l'image de Dieu – tout comme le chrétien, selon la conception islamique, est porteur d'une authentique révélation divine.

Ces visions spécifiques des religions ne peuvent être unifiées mais se côtoient et sont mises en relation les unes avec les autres dans leurs différences respectives lors de la rencontre dans le dialogue. Parce qu'il faut toujours tenir compte du fait qu'elles ne reflètent pas simplement la vérité de Dieu, mais qu'elles renvoient à cette vérité et que si elles l'appréhendent de façon authentique, elles le font d'une manière spécifique, influencée par leurs sources et traditions historiques respectives ; on ne peut prétendre détenir directement cette vérité. Cette distinction entre l'insaisissable vérité en soi et la *certitude* de vérité qui tend vers elle implique une ouverture aux visions spécifiques d'autres religions.

Lorsque celles-ci se conçoivent en outre comme des témoignages personnels et existentiels de la vérité au sens évoqué précédemment, elles permettent d'autant plus facilement de laisser de l'espace à d'autres certitudes de vérité. Car les vérités en matière de foi, d'amour et d'espérance, sans être absolues, peuvent être inconditionnellement valables pour ceux qui les revendiquent. Elles sont liées à la personne et à la communauté de ceux

qui croient, qui aiment et espèrent et sont par conséquent toujours plus ou moins différentes les unes des autres, même si elles appartiennent à la même tradition religieuse. C'est ainsi que l'on peut aboutir à une reconnaissance mutuelle fondamentale des différentes certitudes de vérité. Non pas en raison d'une tolérance éclairée, mais grâce à la compréhension de ce qui fait l'essence des certitudes religieuses.

L'ouverture au dialogue nécessite une confiance tranquille dans le fondement de sa propre certitude, en même temps qu'une prise de conscience du caractère finalement relatif de toute vérité religieuse. Il faut pouvoir se reposer sur sa propre vérité pour être capable de se dépouiller entièrement et comprendre ainsi l'autre au plus profond de lui. Si l'on est incertain de sa foi, que l'on craint pour sa propre vérité, que l'on manque de confiance dans la vérité de Dieu qui toujours nous précède, alors on ressent le besoin de s'assurer de sa propre identité religieuse en se démarquant des autres. C'est pourquoi l'affermissement de sa propre certitude de foi représente une condition préalable pour pouvoir s'ouvrir aux fidèles d'une autre foi. Cela est particulièrement important pour les concepts pédagogiques de l'éducation interreligieuse.

Il est possible d'entretenir des contacts avec des personnes d'une autre foi dans la volonté de se démarquer, mais ceux-ci ne visent alors qu'à faire connaître ses propres convictions. La rencontre ouverte entre différentes certitudes religieuses va plus loin. Elle implique en effet la possibilité que ces certitudes soient remises en question, transformées ou élargies et qu'ainsi non seulement la tradition étrangère, mais aussi sa propre tradition puisse apparaître sous un nouveau jour. Cette expérience peut s'avérer très éprouvante et déconcertante, mais c'est précisément pour cela qu'elle peut aider à élargir et approfondir l'horizon de sa propre foi et la réflexion portée sur cette dernière.

2.3 Aspects bibliques: le poids à donner aux passages exclusifs

Cette conception d'une certitude de vérité chrétienne ouverte au dialogue trouve-t-elle une justification biblique? N'est-elle pas en contradiction tout au moins avec les passages dits exclusifs du Nouveau Testament, comme Ac 4.12: « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui; car aucun autre nom sous le ciel n'est offert aux hommes, qui soit nécessaire à notre salut », ou encore

avec la déclaration de Christ dans l'Évangile de Jean souvent citée dans ce contexte: « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. » (Jn 14.6)? Les explications ci-après s'efforcent de donner au moins quelques indications sur les possibilités de justification biblique de l'ouverture au dialogue interreligieux.

Il convient tout d'abord de souligner que le rapport entre la foi chrétienne et les religions non chrétiennes ne peut pas être directement défini sur la base de passages isolés de la Bible. Ce principe vaut également pour de nombreuses autres questions théologiques et éthiques, comme celle du rôle de la femme dans la société et dans l'Église. Il faut effectuer une appréciation prudente et responsable devant le témoignage global des saintes Écritures, en tenant compte de la diversité intrinsèque des témoignages bibliques et de leur contexte historique et littéraire.

Pendant des siècles, des passages antisémites du Nouveau Testament, comme Mt 27.25 (les juifs prennent le sang du Christ sur eux), Jn 8.44 (ils sont les enfants du diable) et 1 Th 2.15 s. (ils ont tué le Seigneur Jésus) ont été utilisés pour entretenir l'animosité à l'encontre des juifs – avec toutes les conséquences abominables que l'on sait. S'agissant de l'interprétation théologique de l'islam, religion qui est apparue au VIIe siècle et a connu une diffusion rapide y compris dans de nombreuses régions anciennement chrétiennes d'Asie mineure et d'Afrique du Nord, on s'est référé à des passages du dernier livre de la Bible, l'Apocalypse de Jean, en assimilant Mohammed au faux prophète annoncé dans Ap 19.20, à la bête qui monte de l'abîme annoncée dans Ap 11.7 et 17.8. C'est pourquoi Jean de Nikiou – le premier théologien chrétien dont on ait conservé un jugement sur l'islam – désigne la religion de Mohammed comme la « foi de la bête ». C'est à partir de là que s'est développée, notamment chez Jean Damascène, la vision de l'islam comme « puissance tentatrice de la fin des temps », conception qui pendant des siècles allait considérablement influencer l'interprétation chrétienne de l'islam.

Ces modes d'interprétation appellent à la prudence. Ils démontrent en effet, à l'instar des passages antisémites, que déjà les textes bibliques en soi expriment parfois des positions problématiques, qui doivent être expliquées par des conflits liés à une période précise et ne peuvent être érigées en vé-

rités intemporelles. Ils montrent également, à l'exemple de l'interprétation anti-islamique, comment certains passages de la Bible ont été sortis de leur contexte pour étayer des opinions qui étaient dans l'esprit du temps à une époque donnée. C'est ainsi que les « passages exclusifs » susmentionnés ont été et sont encore régulièrement utilisés pour distinguer le message du Christ de religions non chrétiennes qui n'existaient pas encore à l'époque de la Bible (comme l'islam), ou qui n'étaient pas dans le champ de vision des auteurs bibliques (comme les religions orientales).

Ancien Testament

L'Ancien Testament renferme de nombreux passages – par exemple dans 2 R 17.7 ss. et 21.1 ss., dans les Psaumes (31; 78; 96; 97; 106; 115; 135) et dans les livres des prophètes Es, Jr, Ez, Os – qui dénoncent les cultes d'autres peuples (en particulier le culte de Baal des Cananéens) comme de l'idolâtrie. Cette polémique doit être comprise dans le contexte de l'histoire religieuse primitive d'Israël comme une réaction face aux tendances de la religion israélite à s'adapter à la religion cananéenne. L'exigence du premier des dix commandements: « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi » (Ex 20.3; Dt 5.7) n'implique pas forcément l'existence d'un seul Dieu d'Israël (« monothéisme »), mais elle oblige le peuple d'Israël à ne servir que ce Dieu (« monolâtrie »). Dans Dt 4.19 s., il est dit que le Dieu d'Israël a donné les divinités des constellations à d'autres peuples et qu'il a choisi pour lui-même le peuple d'Israël. Et dans Mi 4.5, on peut lire: « Si tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu, nous, nous marchons au nom du Seigneur notre Dieu à tout jamais ».

Outre l'*exclusivité* exigée dans la vénération de Jéhovah, l'Ancien Testament souligne l'*universalité* de son action. Dieu est loué dans le Ps 67 parce qu'il gouverne les peuples avec droiture et qu'il conduit les nations sur Terre. De même qu'il a fait monter Israël du pays d'Égypte, il a « fait monter » d'autres peuples qui ne le vénèrent pas, comme les Philistins et les Araméens (Am 9.7; le même terme est utilisé dans les deux cas!). Dans la vision de la fin des temps d'Es 19.24 s., l'Égypte est désignée comme peuple de Dieu et l'Assyrie comme œuvre de ses mains. Israël vient s'ajouter à cette alliance. Nabuchodonosor, roi de Babylone, et Cyrus, roi de Perse, sont qualifiés d'instrument, de serviteur et même de messie de Jéhovah (Es 45.1;

Jr 27.4-11). Dans Mt 1.11, il est laissé entendre que Jéhovah est aussi vénéré dans les cultes des nations.

Ces deux aspects – la vénération exclusive de Jéhovah et la confession de l'universalité de son action – sont au fond tout à fait conciliables: le peuple élu d'Israël doit vénérer *ce seul* Dieu, ce Dieu qui règne aussi sur d'autres peuples. En revanche, il n'est pas imposé à ces derniers de vénérer Jéhovah. L'Ancien Testament traite de l'histoire de la relation de Dieu à son peuple, et non d'affirmations générales sur l'essence et l'action de Dieu. Et c'est dans cette perspective que Dieu est considéré comme le Créateur de l'univers, comme celui qui a fait tous les humains à son image et conclu avec eux l'alliance universelle de Noé (Gn 9).

Nouveau Testament

Le Nouveau Testament renferme lui aussi des critiques envers ceux qui se détournent du Dieu d'Israël (Rm 1.18-32; 1 Co 10.20; 1 Th 1.9; 4.5), et parfois de vives polémiques contre la « religion mère » juive (voir plus haut). Cependant, ces critiques et polémiques doivent être replacées dans le contexte des débats qui étaient d'actualité à l'époque et ne peuvent servir telles qu'elles à une définition théologique des rapports du christianisme avec le judaïsme et les autres religions.

Pour développer une telle définition, il nous faut partir du centre de la foi chrétienne et non des conflits de l'époque. Ce centre nous est révélé d'une part dans la parole et les actes de Jésus tels qu'ils sont rapportés dans les confessions de foi des trois premiers Évangiles, d'autre part dans la foi en Christ telle qu'elle est décrite et analysée en polyphonie dans tous les écrits du Nouveau Testament.

Jésus savait qu'il avait été envoyé aux juifs (Mt 15.24), et c'est aussi vers eux qu'il a envoyé ses disciples (Mt 10.5 s.). Il n'avait donc aucune raison de prêter attention aux cultes non juifs en tant que tels ni à leurs dieux. Il n'a jamais évoqué l'activité multireligieuse de la ville hellénique de Sepphoris, pourtant distante d'à peine huit kilomètres de Nazareth, son lieu d'origine. De même, aucun jugement de Jésus sur d'autres peuples ou cultes ne nous a été transmis, mais tout au plus des avertissements aux destinataires de son

message, c'est-à-dire ses propres disciples. À eux, il est dit que Dieu invite d'autres si *ils* ne répondent pas à son invitation (Mt 8.11s.; Lc 14.16-24).

Dans sa proclamation, Jésus salue même des non-juifs comme des élus de Dieu, à l'instar de la veuve de Sarepta, qui donna à manger à Élie (Lc 4.26), ou encore de Naamân le Syrien (Lc 4.27). Il cite en exemple pour leur foi la Cananéenne (Syrophénicienne) dont il a guéri la fille (Mt 15.21-28) ainsi que le centurion (romain) de Capharnaüm qui appelle Jésus à l'aide pour son serviteur malade (Mt 8.5-13), et cela sans leur demander de le suivre. Il rappelle que les Ninivites se sont convertis à la prédication de Jonas (Lc 11.30-32), et laisse le chasseur de démons étranger agir en son nom (Mc 9.38-40). Dans la parabole du bon Samaritain, ce ne sont pas le prêtre et le lévite se rendant au culte à Jérusalem que Jésus présente aux juifs comme des secouristes désintéressés, mais un homme de Samarie jugé impie par ces derniers (Lc 10.29-37). Dans Jn 4, en s'asseyant au bord d'un puits à côté de la Samaritaine et en restant même deux jours dans son village, il brise un tabou: il était en effet interdit aux juifs d'avoir des contacts avec les Samaritains, qu'ils méprisaient.

Pour Jésus, les barrières religieuses et sociales n'étaient pas déterminantes dès lors qu'il était question de l'avènement du Royaume de Dieu. Et cela principalement parce que le Dieu de ce royaume était à ses yeux d'une « bonté claire et inconditionnelle pour tous » (Hans Kessler). C'est là que réside le fondement essentiel du message proclamé et vécu par Jésus-Christ: Dieu veut le salut de tous; tel un bon père et un bon berger, il part à la recherche de ceux qui se sont perdus (Lc 15); il ne retire pas l'invitation à son grand dîner après que les personnes initialement invitées l'eurent déclinée, mais au contraire convie encore plus d'hôtes (Lc 14.16-23). De sorte qu'« alors il en viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, pour prendre place au festin dans le Royaume de Dieu » (Lc 13.29). À ses yeux, l'essentiel n'est pas la confession religieuse ni sa reconnaissance de pure forme (Mt 7.21), mais la réalisation de la volonté de Dieu: la solidarité active avec les affamés, les malades, les étrangers, les prisonniers (Mt 25.31 ss.). Car « quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère » (Mc 3.35). Pierre aussi a reconnu dans les Ac 10.34 s. « que Dieu est impartial, et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui ».

L'élargissement de la Nouvelle Alliance au judaïsme, que défendait Paul et dont témoignent les Actes des apôtres, est la conséquence logique de cette incondicionalité de l'amour de Dieu. Si la grâce divine est offerte sans condition préalable au plan religieux, personne ne peut en être exclu à cause de ses influences religieuses. On peut certes se fermer soi-même à cette grâce et rester séparé de Dieu par un abîme. Mais la volonté salvatrice de Dieu est au-dessus de cette séparation et veut rechercher ce qui est séparé de lui.

Paul souligne que Dieu s'est révélé dans les œuvres de la Création et que par conséquent, aucune créature ne peut invoquer le fait que cette révélation lui serait inaccessible (Rm 1.18-20). Dieu a inscrit la loi dans le cœur des païens (Rm 2.14f). De façon plus générale, il est aussi relevé dans Ac 14.15-17 que Dieu n'a pas manqué de se manifester aux païens. Et dans son discours sur l'Aréopage, Paul certifie aux Athéniens que le dieu inconnu qu'ils vénèrent est le Dieu d'Israël que Jésus appelle « père » (Ac 17.22-31). Un Dieu qui, en réalité, « n'est pas loin de chacun de nous. Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes: Car nous sommes de sa race » (Ac 17.27 s.).

La compréhension réformée de la justification

L'inconditionnalité et l'universalité de la grâce divine sont soulignées par Paul, qui affirme que Jésus-Christ a gagné la justification « pour tous les hommes » (Rm 5.18) et que cette justification est donnée à l'être humain sans qu'il n'y soit pour rien. Elle lui est offerte « gratuitement », par la seule grâce (« gratia »). Elle ne s'appréhende que dans la foi, et non par des efforts religieux. La foi n'est donc pas une condition préalable, mais un don de la grâce. La justification n'est pas conférée à l'être humain *en raison* de la foi, mais *par* la foi.

C'est là que réside la pointe de la compréhension réformée de la grâce offerte par Dieu. La foi elle-même est le fruit de ce don qui est reçu dans la foi. L'être humain touché par cette grâce doit adhérer à cette nouvelle vie qui s'ouvre à lui et la faire sienne. Cette acceptation (la décision consciente, la conversion) ne constitue toutefois pas une condition préalable pour bénéficier de l'œuvre salvatrice de Dieu. Cette condition ne réside qu'en Dieu, dans sa volonté salvatrice. *Dieu* remplit toutes les conditions pour la jus-

tification. La notion fondamentale des réformés évoquée au début de la première partie – l'être humain n'est justifié que par la *seule* grâce de Dieu en Jésus-Christ et cette justification ne s'acquiert que par la *seule* foi – ne se rapporte donc pas en premier lieu à d'autres religions, mais à un principe religieux qui postule que l'être humain peut gagner les faveurs de Dieu par des prestations (« œuvres ») religieuses ou éthiques. Et ce principe se retrouve dans toutes les religions, y compris dans les religions chrétiennes protestantes.

À l'inverse, il ne faut pas en déduire que la grâce de Dieu n'existerait que dans le seul « médium » de la foi chrétienne consciente et explicite. Car cela signifierait alors qu'elle serait inaccessible à tous les êtres humains qui, par le hasard de leur lieu ou époque de naissance, ne sont pas entrés en contact avec le message du Christ – à toutes les générations qui ont vécu avant Jésus-Christ ou qui vivent dans la sphère d'influence d'autres religions et cultures et n'ont ou n'avaient ainsi aucune possibilité ou presque d'être touchés par ce message. Elle serait en outre inaccessible aux personnes dont l'état psychique ne permet pas de développer les formes de conscience de la foi chrétienne (petits enfants, handicapés mentaux, déments, etc.), ce qui serait en contradiction avec la dimension incondicionalité de la grâce divine enseignée et vécue par Jésus-Christ.

La notion de « foi » doit donc être comprise dans une acception plus large qu'une confession consciente et articulée, même si sa propre dynamique la fait tendre vers cette dernière. Il existe aussi un être-en-Christ sans confession explicite de Christ. Et l'on ne peut donc pas exclure que cette grâce divine survienne aussi dans des formes de conscience et de vie de religions non chrétiennes. Sinon, comment la volonté salvatrice universelle de Dieu pourrait-elle s'y accomplir? Ces formes de foi et de vie ne sont pas pour autant déclarées « saintes » en soi et en tant que telles, mais elles ne peuvent pas non plus être opposées diamétralement à la foi chrétienne. Il s'agit plutôt, conformément aux instructions de Paul, d'examiner si l'Esprit de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ y est présent (1 Th 5.20 s.).

«...Personne ne va au Père si ce n'est par moi» (Jn 14.6)

C'est également dans ce sens qu'il convient d'interpréter le vers de l'Évangile de Jean (Jn 14.6) régulièrement invoqué pour affirmer que la foi en Christ est la seule voie menant à Dieu et pour rejeter ainsi les autres confessions religieuses. Ce passage a joué un rôle essentiel dans le jugement théologique porté sur les religions non chrétiennes et mérite donc qu'on lui accorde une attention particulière.

La communauté johannique vivait dans un contexte de vives tensions et sous la menace des autorités juives de leur région. L'origine théologique de ce conflit était que les juifs de la synagogue assujettissaient le chemin vers Dieu à l'observance stricte des prescriptions religieuses.

Les scribes rabbiniques faisaient remonter leur autorité directement à Moïse, qui a enseigné au peuple la Thora (les instructions de Dieu) et lui a montré *le chemin* à suivre (Ex. 18.20). En prolongement de cette tradition, ils revendiquaient le droit d'interpréter de manière contraignante la loi de Moïse et de fixer par procuration les règles de conduite de la vie. Cet ensemble de règles constituait à leurs yeux le chemin obligatoire de Dieu, le chemin vers Dieu, le chemin de la vie.

Les chrétiens de la communauté johannique, en revanche, soutenaient que *Christ* était le chemin vers Dieu, que c'est lui qui ouvrait le chemin vers la vie dans la vérité de Dieu, et cela sans toutes ces réglementations « légales » imposées par des autorités institutionnalisées. Ils n'opposaient pas la voie de la foi chrétienne à celle de la Thora, mais la considéraient comme son accomplissement. Il s'agit au fond de la même promesse de libération que celle que Paul a placée au cœur de son message: aucune prestation religieuse n'est préalablement requise pour emprunter le chemin vers Dieu, car Dieu a ouvert ce chemin en Christ.

Mais par la suite, ce vers a très souvent été interprété dans un sens contraire et la promesse de libération transformée en une nouvelle règle. Une règle qui faisait en quelque sorte de la foi chrétienne une condition exclusive d'accès au salut, lequel était ainsi dé-fini, c'est-à-dire limité. Ce vers, qui justement exprime la promesse que Dieu s'est rendu accessible sans condition en Christ, a été transformé en une nouvelle « loi » religieuse.

S'il est lu dans le contexte littéraire et théologique de l'ensemble de l'Évangile et en tenant compte des persécutions auxquelles était exposée la communauté johannique, ce message, tout à fait dans le sens de la notion de vérité décrite précédemment, doit être compris comme principe de confession et d'expérience des chrétiens johanniques. Sous la forme de la parole du Christ « Je suis le chemin et la vérité et la vie », l'auteur souligne la profonde certitude que Dieu lui est devenu proche en Christ – et en lui seul – et que le Christ sera bientôt de retour pour raccompagner les siens à la maison du « Père ». C'est là que résident tous ses espoirs. Il s'agit d'un témoignage personnel et existentiel étroitement lié au monde dans lequel vit la communauté johannique et à ses espérances de foi, mais qui, à partir de là, rayonne dans toute la chrétienté.

Jn 14.6 ne doit pas être compris comme une définition dogmatique et générale des rapports entre la foi chrétienne et les autres « chemins » religieux. Nous avons plutôt affaire ici à une confession de foi fondée sur une expérience vécue à la première personne: « En Christ, j'ai trouvé l'accès à la présence immédiate de Dieu ». Une expérience qui est élargie à la deuxième personne sous la forme d'une promesse: « en Christ, tu trouveras toi aussi le chemin immédiat dans la communauté de Dieu ». Mais il serait faux de lire ce vers comme une proposition conditionnelle à la troisième personne: « celui qui ne croit pas en Christ, la maison de Dieu lui sera fermée ». Sinon, ce serait déclarer que la foi en Christ est une condition à la présence de Dieu.

Lorsque cette confession personnelle d'avoir connu la proximité spirituelle immédiate de Dieu en Christ et placé tous ses espoirs dans la voie qu'il ouvre vers le Père est transformée en une sentence de portée générale affirmant que personne ne rejoint le Père s'il ne croit pas en Christ, c'est qu'un glissement de sens problématique est intervenu au plan théologique.

Il faut en outre se rappeler que ce vers s'adresse aux fidèles de Jésus et non à des personnes de l'extérieur, une raison déjà suffisante pour exclure son utilisation comme mise en garde ou condamnation de ceux qui ne croient pas en Christ. « L'opposition soulignée ici ne se réfère pas à d'autres religions, mais à toute approche qui s'écartere de ce que Jésus représente, à savoir la mise en avant de l'humain » (Thomas L. Brodie). Jn 14.6 rappelle

l'inconditionnalité de la grâce de Dieu, formule un principe critique à l'encontre de toute suffisance religieuse, y compris dans les relations avec des personnes d'une autre foi, et donne une impulsion radicale qui libère de toute contrainte religieuse, en particulier en ce qui concerne l'annonce de la voie du Christ, et cela aussi et précisément envers les juifs.

À propos de l'interprétation des déclarations « exclusives »

Le principe illustré à l'aide de cet unique vers vaut aussi pour les autres déclarations « exclusives » du N.T.: replacés dans leur contexte d'origine, les textes se lisent de façon tout autre que si on leur donne une valeur « absolue », qu'on les « extrait » de leurs contextes littéraire et historique et qu'on les érige en jugements universels sur les religions non chrétiennes. Il ne s'agit pas de vérités divines éternelles et détachées de toute situation que Christ aurait décrétées à son propre sujet, mais de confessions de foi de ses disciples et de ses fidèles à son égard. Il faut les comprendre non pas comme des affirmations sur des réalités divines, mais comme l'expression existentielle d'un dévouement et d'un engagement absolu, comme une expression de confiance et d'espoir dans des situations prêtant au désespoir.

Ces déclarations ne sont pas des revendications d'exclusivité pour une religion donnée, mais des affirmations personnelles ou communautaires faites « en situation de témoin » (G. Ebeling). Elles reflètent avant tout la profondeur et le sérieux de la propre relation à Dieu. Elles sont en quelque sorte tournées vers l'intérieur, vers le fondement de sa propre foi, et non vers l'extérieur comme des jugements sur d'autres religions. Pour tenter d'établir un lien entre la certitude de vérité chrétienne et les autres formes de foi, on ne peut isoler ces passages et les ériger en prémisses normatives. Ils recèlent bien une vérité profonde, mais celle-ci ne se dévoile que lorsqu'elle est comprise dans le contexte de l'ensemble de l'Évangile et en partant de la grâce inconditionnelle de Dieu. Par Jésus-Christ, la lumière de cette vérité s'est révélée en un être humain. C'est elle la « vraie lumière (...) qui illumine tout homme » (Jn 1.9). Car Dieu veut « que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2.4).

Si, conformément à Jn 4.24 et à 1 Jn 4.8.16, Dieu doit être décrit dans son essence comme amour et esprit, alors c'est l'esprit d'amour qui a pris forme humaine en Jésus. C'est à la lumière de ce principe fondamental qu'il

convient d'interpréter les passages « exclusifs » du Nouveau Testament. Ceux-ci perdent alors leur caractère d'exclusion et se révèlent être non pas une menace, mais un message d'espoir.

2.4 Ouverture à la rencontre avec des croyants d'autres religions comme caractéristique de la foi chrétienne

Au cours des premiers siècles de l'histoire de l'Église et de la théologie, les chrétiens se sont efforcés de résumer le contenu de leur foi et de l'exprimer en des confessions plus ou moins développées. Celles-ci avaient souvent pour origine des débats sur des interprétations théologiques considérées comme problématiques. Dans ce processus de définition de ce qui constitue la foi chrétienne, un « principe structurel » tripartite s'est imposé. Le contenu de la foi chrétienne ne pouvait être restitué en *un seul* énoncé, car il recouvrait en fait trois notions étroitement corrélées. Il a donc fallu concevoir un article de foi triple: « Je crois en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». Les confessions ecclésiales formulées selon ce principe disposaient d'un fondement solide, car conforme aux données de la foi.

Pour tenter de définir une attitude conforme à la foi chrétienne dans les rapports avec des croyants d'autres religions, invoquer les seules exigences pratiques de la cohabitation ne suffit pas. On ne peut pas non plus se contenter de justifier cette attitude par l'éthique chrétienne en se référant au commandement d'amour du prochain. Il faut aller plus loin et se demander si cette attitude n'est pas dictée par les principes fondamentaux de la foi chrétienne. Et comme ces principes sont à définir dans leur tridimensionnalité, la réponse à cette question sera triple elle aussi. Elle se fonde sur les trois articles de la confession de foi chrétienne:

- la foi en Dieu, Créateur de la Création entière, qui a fait tous les êtres humains à son image et qui bénit tous les peuples au-delà et à partir du peuple élu;
- la foi en Jésus-Christ comme représentation (manifestation) de la présence salvatrice de Dieu dans l'histoire;
- la foi en l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut (Jn 3.8) et s'étend ainsi sur toute la Création.

Ouverture fondée sur la foi en Dieu le Créateur

Dieu est par essence amour créateur. Il ne se satisfait pas de lui-même mais veut « sortir de soi », se communiquer, se créer un Autre qu'il puisse accompagner sur son chemin et mener au salut. Cette volonté d'amour, de salut et d'alliance ne dépend pas des créatures et ne se laisse pas non plus ébranler lorsque ces dernières se détournent égoïstement d'elle, car elle est enracinée dans l'essence éternelle de Dieu lui-même.

Dieu n'est pas le dieu tribal des juifs et des chrétiens, mais l'origine et l'accomplissement de la Création tout entière. Son royaume s'étend à l'ensemble du cosmos. Tout être humain, indépendamment de sa loyauté religieuse, doit être considéré comme sa créature et traité avec la dignité correspondante. De même, l'élection divine ne signifie pas qu'il existerait des créatures de première et deuxième classe. Le peuple élu est chargé de représenter et faire connaître la vérité et la volonté salvatrice de Dieu et d'agir en son nom – pour le salut de tous les humains. Il doit être bénédiction pour tous les peuples (Gn 12.3). L'élection n'est pas un privilège, mais une distinction opérée en vue de l'accomplissement d'une mission.

Dieu est par essence orienté vers la communication de soi, c'est-à-dire vers la révélation. Il demeure pourtant un mystère insondable, même dans sa révélation. Le Verbe de Dieu a pris forme humaine en Jésus-Christ, mais il va au-delà de cette manifestation. C'est le Verbe qui était tourné vers Dieu depuis l'éternité et qui s'est représenté en Christ de manière authentique, mais sous une forme historique donnée, et donc particulière. Le Christ en est le symbole réel, la véritable manifestation, la révélation. Mais ce qui se révèle en lui est « plus grand » que la symbolisation. Il faut donc rester ouvert à la possibilité que le pouvoir créateur de Dieu puisse aussi avoir laissé ses empreintes dans d'autres religions. Par conséquent, les relations avec leurs adeptes doivent être fondées sur l'estime et l'attention, mais il en découle aussi la nécessité d'« éprouver les esprits » (voir ci-dessous).

Cela ne veut pas dire que les autres révélations religieuses seraient de même valeur que cette révélation. Il n'existe aucune base de connaissance à partir de laquelle on pourrait formuler et étayer un tel postulat. Cela veut simplement dire que la foi chrétienne implique une prise de conscience du fait que son fondement transcende son contenu. Il importe de faire une dis-

tinction entre la Parole éternelle de Dieu, sa figure d'apparition historique en Jésus de Nazareth, et sa révélation dans la foi de ses fidèles. Considérée par rapport à son fondement en Christ, la certitude de vérité est inconditionnelle. Mais comme certitude d'êtres humains croyants vivant dans des conditions culturelles et religieuses données, elle est conditionnelle, contextuelle et particulière. L'une n'exclut pas l'autre, les deux aspects sont liés.

Ouverture découlant de la foi en Jésus-Christ comme la manifestation personnelle de la volonté divine de salut

En Jésus-Christ se manifeste la bonté inconditionnelle de Dieu envers toutes les créatures, bonté qui dépasse toutes les barrières ethniques, sociales et religieuses et trouve son expression dans un être humain parfaitement ouvert à elle. En lui, l'essence divine s'est révélée de façon tellement claire qu'on le désignait comme « fils » de Dieu. Dans son acception araméenne et hébraïque, cette notion ne signifie pas une filiation quasiment physique, mais une unité (spirituelle) de volonté et d'être. Jésus était la manifestation personnelle de la volonté divine de salut en un être humain. En lui – dans sa vie, sa proclamation, sa souffrance, sa mort et la nouvelle vie qui est née de cette mort – Dieu se donne à connaître. C'est là que réside le divin dans l'être humain Jésus. Jésus vit dans la présence directe de Dieu.

Dans les trois premiers Évangiles, il renvoie au-delà de lui à Dieu et à l'avènement du royaume de Dieu, comme dans Mc 10.18 et 13.32 ou dans Mt 20.23. Les trois premières prières du Notre Père: « Que ton nom soit sanctifié », « Que ton règne vienne » et « Que ta volonté soit faite » sont aussi un renvoi à ce qui vient de Dieu. Lorsqu'il meurt sur la croix, il pense même avoir été abandonné de Dieu (Mc 15.34). Paul annonce la soumission du Fils au Père à la fin des temps « pour que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15.28). Dieu agit *en et par* le Christ, qui place son œuvre sous l'autorité de Dieu. Dans l'Évangile de Jean, la différence entre le Père et le Fils est exprimée par le motif de l'envoi et du retour (par exemple dans Jn 5.30; 10.30; 12.44 s. 49; 16.5a; 17.3b.18a.21b.25; 20.17). Christ est venu *au nom de Dieu* (Jn 5.43). Sa relation à Dieu et aux humains est celle d'une médiation à travers laquelle le médiateur cherche non pas sa propre gloire, mais celle de celui qui l'a envoyé (Jn 8.50) et dont il dépend (Jn 5.19 ss.; 10.29; 14.24b.28; 17.1 ss.). En soulignant la différence entre Dieu et le Fils de Dieu, les auteurs

de l'Évangile de Jean rejettent le reproche des juifs selon lequel Jésus se serait fait l'égal de Dieu (Jn 5.18; 10.33, 19.7).

Jésus-Christ est qualifié d'« image du Dieu invisible » (Col 1.15, cf. 2 Co 4.4), « resplendissement de sa gloire et expression de son être » (He 1.3a), « reflet du cœur paternel » (M. Luther). Cette « révélation » ne doit toutefois pas être interprétée comme le dévoilement du mystère divin, mais comme un renvoi à ce « mystère de Dieu (...) en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 2.2 s.).

En Christ s'est *révélée* l'essence divine, mais celle-ci précède cette figure de révélation. Si Jésus vivait dans la proximité la plus directe et la plus intense de Dieu, il ne s'identifiait pas pour autant avec lui, ce qui du reste aurait été impensable pour un juif. C'est également ainsi qu'il faut comprendre les déclarations de l'Évangile de Jean témoignant de l'« unité » de Christ et de Dieu (Jn 10.30). Celles-ci ne signifient pas à une identité essentielle, mais se réfèrent à la similitude d'essence du « Verbe » (logos) de Dieu avec Dieu, ainsi qu'à l'« être un » dans l'envoi et dans la réalisation de l'œuvre de Dieu (cf. Jn 10, 36-38). Dans Jn 5.18, Jésus est accusé par ses détracteurs de se faire l'égal de Dieu. Il leur répond en renvoyant à sa fonction de médiateur.

De même, la formule « vrai homme et vrai Dieu » (« vere homo et vere deus ») utilisée dans des siècles plus tardifs pour désigner Jésus-Christ ne voulait pas dire qu'il était Dieu ou identique à Dieu. Sa divinité et son humanité ne sont ni « mélangées » ni « séparées ». La doctrine classique de la double nature s'explique donc par la conviction que Jésus a « incarné » la présence de Dieu avec une telle densité qu'on pouvait dire qu'en lui se rencontre le « vrai Dieu ».

Jésus-Christ est le point de référence central et normatif de la foi chrétienne. Cela ne signifie pas que la grâce divine soit exclusivement donnée dans la foi en Christ. Normativité et universalité n'impliquent pas exclusivité. Dans He 1.1, il est noté que des révélations authentiques ont aussi existé avant Jésus-Christ mais que Dieu nous a parlé « à nous », c'est-à-dire aux chrétiens, en Jésus-Christ son Fils. On peut donc dire avec Hans Kessler que: « Dans l'optique chrétienne, la révélation de soi de Dieu est concentrée dans la personne de Jésus, mais n'est pas *limitée* à elle ».

Il peut aussi exister des relations à Dieu salvatrices qui ne soient pas le fait de l'action médiatrice de Jésus-Christ. Elles doivent même exister, dès lors que la volonté divine de salut telle que Jésus l'a enseignée et vécue est une volonté inconditionnelle et universelle. C'est dans les années 60 du XX^e siècle que cette prise de conscience est apparue, tout d'abord dans le cadre des relations entre chrétiens et juifs. En l'occurrence, on s'est référé à Paul. Paul affirme que l'Alliance de Dieu avec les juifs n'a pas été résiliée, que Dieu n'a pas rejeté son peuple (Rm 11.1s.) et que l'élection reste valable même sans la foi en Christ.

À partir du moment où la volonté divine de salut est une volonté inconditionnelle et universelle, elle ne peut s'étendre uniquement aux juifs et aux chrétiens. Cette certitude ne conduit pas à reconnaître indistinctement les « voies » et figures centrales des autres religions comme des représentations équivalentes de Dieu. Mais elle nourrit l'attente de découvrir dans les religions des formations de cette grâce divine qui, selon la conviction chrétienne, se trouve personnifiée de façon déterminante en Christ. Il y a donc là une raison non seulement pratique et éthique, mais aussi théologique de s'intéresser aux relations avec les croyants d'une autre foi.

Ouverture découlant de la foi en l'Esprit de Dieu qui s'étend sur la création tout entière et la pénètre

L'Esprit de Dieu est la force et la puissance de sa présence. D'après le témoignage biblique, il s'agit d'une force créative et salvatrice qui apporte la vie, qui éveille la foi, l'amour et l'espoir, qui suscite la réconciliation, l'entente et la communauté, qui inspire, illumine et ouvre de nouveaux horizons de connaissance. L'Esprit transmet et conforte la vérité de la foi et mène à la rencontre d'êtres humains vivant une foi et une existence différentes.

Par son Esprit, Dieu est « présent » dans tous les événements de la nature et de l'histoire. Cela ne veut pas dire que tous ces événements soient son œuvre. Mais ils se déroulent dans le champ de force de sa présence – et souvent contre sa volonté. En effet, beaucoup de forces qui agissent dans la nature et dans l'histoire ne sont pas conformes au dessein de Dieu. C'est pourquoi sa présence consiste souvent dans la compassion à l'égard des créatures qui souffrent (Rm 8.18 ss.).

Si la force de l'Esprit de Dieu est omniprésente, les religions en tant que réalités historiques ne peuvent en être exclues. Sans pouvoir dire exactement comment la présence de l'Esprit s'y manifeste, on peut supposer qu'elle est à l'œuvre là où apparaît l'amour (c'est-à-dire le dépassement de l'égo-centrisme), là où est communiquée une quête de sens existentielle tournée vers la source et la finalité de la vie, là où les conventions et les structures inhumaines sont brisées, là où de nouvelles possibilités existentielles sont offertes, etc.

La certitude de vérité chrétienne nous offre ici une bonne base pour découvrir ces fruits de l'Esprit dans la rencontre avec des croyants d'une autre foi, à condition toutefois que l'on soit ouvert aux autres manifestations de ces fruits. Inversement, ces dernières peuvent conduire à une redécouverte de la conception chrétienne de l'Esprit, par exemple à une revalorisation de ses forces salvatrices.

Le fondement tridimensionnel de la foi chrétienne – la foi en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit – amène donc à admettre que Dieu, à travers sa force créatrice, son action salvatrice et la force de son Esprit, s'est aussi manifesté hors de l'Évangile de Jésus-Christ, afin d'accomplir ainsi sa volonté de salut universel. Cette prise de conscience ne diminue en rien la valeur de la présence divine telle qu'elle a été révélée par Jésus-Christ, mais au contraire fait apparaître la volonté et l'œuvre salvatrices de Dieu dans toute leur grandeur.

Prière interreligieuse?

En prolongement de ces réflexions, il convient d'aborder une question qui est soulevée de façon récurrente dans le dialogue interreligieux et suscite souvent des inquiétudes chez les personnes concernées: les chrétiens peuvent-ils participer à des célébrations religieuses et des prières communes avec des fidèles d'une autre religion ? Les opposants à ce genre de pratiques soulignent que Dieu a révélé son essence en Jésus-Christ, qu'une prière authentique ne peut s'adresser qu'à ce Dieu, et que ce Dieu ne peut être prié que par Jésus-Christ dans l'Esprit de Dieu. Comme les prières d'autres communautés religieuses ne sont pas adressées à ce Dieu et qu'elles ne sont pas accomplies en Jésus-Christ dans l'Esprit de Dieu, ils les jugent incompatibles avec la prière chrétienne.

Une étude réalisée en 1992 par l'Église évangélique luthérienne de Bavière propose de faire une distinction entre prières *interreligieuses* et *multireligieuses*. Dans le premier cas, des fidèles de religions différentes se réunissent pour dire des prières qu'ils ont formulées ensemble et dont ils assument conjointement la responsabilité. Dans le second cas, les prières traditionnelles des différentes communautés sont prononcées en présence des autres. L'étude rejette les prières interreligieuses en invoquant le fait que les fidèles de communautés non chrétiennes ne pourraient reconnaître l'identité entre la divinité qu'ils vénèrent et celle du Dieu de la Bible. En revanche, les prières multireligieuses sont admises à condition de veiller à ce qu'elles ne prêtent pas à malentendu.

Cependant, le postulat selon lequel les fidèles de communautés non chrétiennes ne pourraient reconnaître l'identité entre la divinité qu'ils vénèrent et celle du Dieu de la Bible est loin d'être toujours valable. Ainsi, dans la sourate 29.46 du Coran, Mohammed croit que « notre » Dieu est le même que celui des juifs et des chrétiens. Ce qui n'empêche pas l'islam et le christianisme d'avoir des conceptions très différentes de Dieu. La prière chrétienne s'accomplit au nom de Jésus-Christ comme participation à sa relation directe à Dieu. La relation chrétienne à Dieu, la conception chrétienne de Dieu et la prière chrétienne en sont profondément influencées. C'est ce qui les distingue de la relation à Dieu enseignée par le Coran, de la conception islamique de Dieu et de la prière musulmane. La prière chrétienne met l'accent sur le moment intime et personnel et relègue au second plan le moment rituel et réglementaire. Si la théologie islamique de la prière instruit à se soumettre à la volonté et à l'action souveraines de Dieu et à implorer sa pitié, la théologie chrétienne peut aussi en appeler à sa miséricorde. C'est le Dieu qui accompagne à travers l'histoire, qui entre en elle et y participe. La prière chrétienne, et en particulier la prière d'intercession, trouve sa justification dans ce Dieu qui s'est fait homme et a exprimé ainsi son plus profond attachement au monde.

D'autre part, la question de savoir si une prière atteint Dieu ou non ne peut dépendre ni de la façon dont les personnes qui prient conçoivent Dieu, ni de ce que cette prière lui soit adressée de façon « adéquate » ou non. L'opposition évoquée ci-dessus signifierait que la prière d'un juif ne serait elle non plus pas entendue par Dieu. Pour répondre à ces questions, il est

indispensable de faire tout d'abord une distinction entre Dieu en soi et ses représentations religieuses. Des prières peuvent fort bien être adressées au même et unique Dieu et être entendues par lui, quand bien même elles seraient fondées sur des conceptions différentes (et peut-être erronées) de Dieu. Qu'elles l'atteignent ou non ne relève pas du pouvoir de ceux qui prient.

La question de savoir si Dieu ne peut être atteint qu'en Christ, car c'est en Christ qu'il s'est révélé tel qu'il est, n'est pas seulement une question de conceptions religieuses de Dieu. Elle nous amène à nous demander si Dieu s'est donné à connaître exclusivement dans la révélation du Christ ou s'il a aussi rencontré sous une autre forme d'autres peuples, d'autres cultures et religions. Selon les principes énoncés précédemment, il convient de faire une distinction entre l'essence de Dieu tel qu'il est « en soi », et la *révélation* de cette essence (de même que toute représentation de soi d'une personne doit être distinguée de son « être soi » personnel). Luther avait parlé du « Dieu caché », Calvin du Verbe de Dieu qui ne s'est pas fait chair.

L'étendue de cet horizon ne doit toutefois pas conduire à accepter comme telle tout ce qui se proclame « révélation » et à l'assortir du qualificatif d'authenticité. Paul déjà avait exhorté à tout examiner avec discernement et à retenir ce qui est bon (1 Th 5.21), et dans 1 Jn 4.1, il est dit: « n'ajoutez pas foi à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils sont de Dieu » – une injonction qui, il est vrai, s'applique aussi aux « esprits » qui s'articulent dans la tradition chrétienne. Et selon Paul, le critère déterminant pour « éprouver les esprits », c'est l'amour comme don de Dieu (Ga 5.19-23). Une révélation qui ne laisse pas reconnaître cet amour ou qui le contredit, qui appelle par exemple à la haine et à la violence, ne peut être authentique.

Il ne peut exister de révélation divine authentique qui soit en contradiction avec la révélation de l'amour de Dieu en Christ. Mais il peut exister une révélation divine authentique ailleurs qu'en Christ. C'est sur la foi chrétienne en l'inconditionnalité et l'universalité de la grâce divine que repose l'espoir que Dieu a aussi trouvé d'autres voies pour atteindre les êtres humains. Même si nous ne pouvons définir précisément ces voies, nous pouvons nous reposer sur cet espoir pour oser la prière commune.

Ce n'est pas seulement dans le nom et la personne de Jésus-Christ que Dieu se manifeste, mais aussi dans ce pour quoi cette personne a vécu et est morte, dans ce dont elle était comblée et que toute sa proclamation et toute son action ont exalté: l'esprit d'amour et de pardon inconditionnel, l'esprit de la liberté offerte par Dieu, le pacifisme et l'humanité radicale. Mais cet « esprit » dont Jésus-Christ était comblé se laisse aussi découvrir au-delà de la révélation christique. Quand une prière est accomplie dans cet esprit, elle s'adresse au Dieu dont vient cet esprit. La question de savoir si des chrétiens peuvent prier avec des membres d'autres religions dépend donc de l'esprit dans lequel la prière est formulée et qui parle en elle. Et cet esprit peut être plus marqué chez des adeptes d'une autre foi que chez bien des chrétiens.

En 1998, la FEPS a publié une étude sur les prières interreligieuses. Celles-ci sont comprises comme des démarches de recherche dans la rencontre entre la foi chrétienne et les religions. L'étude souligne que les différences entre traditions religieuses ne doivent pas être effacées, et plaide donc plutôt pour la pratique de la prière multireligieuse. La participation comme auditeur à la prière d'autres croyants est considérée comme une marque de respect envers la foi d'autres êtres humains. Elle exprime une préoccupation spirituelle commune (p. ex. aspiration à la paix, à la réconciliation et à la justice) tout en respectant les différences existantes (p. 34).

La préparation et la réalisation de manifestations de prières communes demandent beaucoup de sensibilité et de précautions. Il faut veiller à ne pas dépasser certaines limites qui pourraient blesser les participants et à ne pas provoquer de résistances et de divisions (cf. II/2). C'est la raison pour laquelle il est recommandé de privilégier dans un premier temps les manifestations multireligieuses qui permettent à chaque tradition de foi de présenter ses propres prières. L'étude susmentionnée de la FEPS propose de précieux conseils pratiques en la matière (p. 35-38).

2.5 Rencontre dans le dialogue et mission

La rencontre dans le dialogue entre religions telle qu'elle a été esquissée précédemment est-elle compatible avec la volonté de diffuser dans une optique missionnaire la justice bienveillante, inconditionnelle et universelle de Dieu annoncée par le Christ, justice offerte gratuitement à l'être humain

mais par laquelle il est sollicité ? Cette volonté peut et doit exister, car *faire connaître la vérité libératrice de ce message et amener des êtres humains dans son champ de force est l'une des expressions de vie fondamentales de la foi chrétienne*. Il est vrai que dans notre Europe sécularisée, le mot « mission » évoque pour beaucoup l'idée d'influence, de tutelle, d'accaparement et de déresponsabilisation par la religion. Ainsi connoté, ce terme est diamétralement opposé à l'idéal du sujet autonome et libre de ses décisions.

Sans doute, il a existé et il existe encore des pratiques missionnaires qui tendent à mettre les êtres humains sous dépendance plutôt que de les conduire vers la liberté. Mais ces abus ne doivent pas être assimilés à la vraie nature de la mission chrétienne. Et il faut aussi tenir compte du fait que les missionnaires accomplissent beaucoup de prestations dans le développement des soins aux malades et des structures de formation ou en faveur de la création de conditions économiques et sociales plus justes.

Si la volonté spirituelle de proclamation du message du Christ (en paroles et en actes) n'est plus sa motivation première, mais qu'elle agit dans le propre intérêt de la religion chrétienne ou véhicule une vision pessimiste du monde et appelle à le fuir, alors la mission devient *problématique*. Les deux formes suivantes de la mission posent donc problème: a) *La mission comme diffusion du christianisme dans le but d'aider cette religion (!) à s'imposer dans le monde entier*. La mission conçue dans cette optique de « faire des chrétiens » vise avant tout à mener des êtres humains à se faire baptiser et donc à rejoindre l'Église en tant qu'institution religieuse, ce qui suppose en règle générale un changement de religion. Cette conception ne correspond pas à la préoccupation du christianisme primitif de répéter le message du Christ jusqu'aux confins de la Terre. Elle ne s'est imposée qu'au XVI^e siècle avec la mission coloniale espagnole et portugaise, lorsque la diffusion de la religion chrétienne est devenue partie intégrante de la stratégie de colonisation. On en trouve aujourd'hui encore des ambassadeurs chez ceux qui visent avant tout un succès quantifiable, statistiquement étayé de la mission en y voyant un signe tangible de l'action de Dieu. b) *La mission comme salut de l'âme face à un monde voué à sa perte*. À l'opposé du modèle optimiste-progressiste d'une mission fondée sur la diffusion universelle du christianisme, celui-ci véhicule en toile de fond une vision pessimiste, voire apocalyptique du monde. Il soutient que face à l'approche de la

fin des temps, l'important est de sauver le plus grand nombre possible de personnes. Le chemin du salut (de l'âme) résiderait dans le détachement du monde – et souvent aussi des Églises établies – et la conversion en Jésus-Christ. Le programme missionnaire centré sur le christianisme tend à extérioriser la conception missionnaire, celui fondé sur le salut de l'individu à l'individualiser et à l'intérioriser.

En opposition à la première conception de la mission, il convient de souligner la distinction entre le christianisme comme religion et le message de Jésus-Christ (sa révélation): l'objectif premier de la mission chrétienne réside dans la proclamation de l'Évangile, et non dans la diffusion du christianisme. Il est dit dans Mt 28.19: « Faites des disciples », et non: « Faites des chrétiens ». Plutôt qu'une mission « quantitative » animée par une stratégie et axée sur les résultats, il importe de souligner la dimension intangible de l'action divine. Et de prendre en compte le fait que l'Esprit de Dieu tel qu'il s'est personnifié en Christ « souffle » aussi dans les traditions et les pratiques des religions non chrétiennes.

Le « modèle de conversion » individualiste quant à lui comporte le risque de voir le message de la présence de Dieu en Christ coupé du monde et de l'histoire et réduit à une intériorisation égoïste de la recherche du salut. Il s'agit au contraire de souligner le rapport qui lie l'Évangile à la communauté et au monde, d'insister sur le lien indissociable entre salut spirituel et bien sur la Terre, entre rédemption et libération, ainsi que sur les dimensions de paix, de justice et de sauvegarde de la Création.

La « mission » doit être comprise dans un sens plus large que ces deux approches et ne pas être considérée en premier lieu comme une action ciblée, mais plutôt comme un rayonnement de l'existence chrétienne. Lorsque des personnes vivent leur identité chrétienne au quotidien avec crédibilité, authenticité et confiance intérieure, elles attirent l'attention d'autres êtres humains. Ceux-ci cherchent à connaître les raisons d'une telle maîtrise de l'existence, et c'est ainsi que s'engagent des discussions sur la foi au cours desquelles les chrétiennes et les chrétiens rendent compte de l'espérance qui est en eux et dont ils vivent (1 P 3.15). C'est leur crédibilité qui suscite la foi. Si des chrétiens suivent une orientation existentielle de façon ferme mais sans y être obligés par la loi, qu'ils démontrent un engagement désin-

téressé au service d'autrui et forment des communautés solides et ouvertes au monde, leur identité chrétienne convainc et agit par rayonnement.

La « mission » dont sont impartis les chrétiens ne réside ni dans l'entretien (ou la diffusion stratégique) du christianisme, ni dans le sauvetage d'êtres prétendument perdus pour Dieu, mais dans la succession du Christ au milieu du monde. Elle se réalise donc moins sous forme de manifestations d'évangélisation (« mission de foi ») que par « effet secondaire » du culte spirituel au quotidien (Rm 12.1) dans une passion sereine. Les chrétiens et leurs communautés doivent être le « sel de la terre », la « lumière du monde », la « ville sur une hauteur » et agir de cette façon sur leur environnement. Il faut que leur lumière « brille aux yeux des hommes pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux » (Mt 5.16). C'est ainsi que la proclamation du message du Christ s'accomplit implicitement (selon Mt 25.31 ss.) et explicitement (selon Mt 28.16 ss.), de façon verbale et non verbale, par l'action, le silence et la parole « dans, avec et sous » les formes quotidiennes de la vie et du travail dans le monde – en signe « de la puissance et de l'Esprit » (1 Co 2.4).

Être chrétien, c'est être en chemin dans la mission de Dieu. C'est *Dieu* le missionnaire. La mission ne consiste donc pas à revendiquer la vérité absolue pour sa propre foi et à exhorter d'autres à se convertir, mais bien à se convertir *soi-même* sans relâche et toujours à Dieu. L'impact et la définition de l'objectif de cette mission sont entre les mains de Dieu.

Par sa personification en Jésus-Christ, le Verbe de Dieu est venu non pas dans une obscurité perdue, mais dans « son propre bien » (Jn 1.11). « La vraie lumière qui (...) illumine tout le monde » était déjà dans le monde, car le monde fut créé par le porteur de cette lumière (Jn 1.9 s.), quand bien même le monde ne l'a pas reconnu, lui son propre fondement.

Selon Mt 28.18, le pouvoir de Christ s'étend déjà à l'univers entier et à tous les temps. Par conséquent, avant de le faire *connaître*, il faut d'abord – et cela vaut aussi pour les chrétiens – le *reconnaître* dans ses formes de manifestations. Ce qui exige une sensibilité envers des formes de manifestations qui vont au-delà du modèle de perception de la tradition chrétienne.

La mission de l'Église consiste tout d'abord en cette ouverture à la présence agissante de Dieu dans des cultures religieuses étrangères. En prolongement de Leonardo Boff, le théologien brésilien de la libération, on peut dire que: partout où arrive un missionnaire, Dieu est déjà là. Ce qui ne remet nullement en cause l'importance du message de Christ. Au contraire: celui-ci doit ici aussi être le « sel de la terre » et transformer dans leur spiritualité et leurs pratiques les religions et les cultures avec lesquelles il entre en contact. Mais cela ne signifie pas que ces religions et cultures doivent être christianisées, remplacées par des formes appartenant à la religion chrétienne. Il s'agit plutôt de rechercher en elles (et donc dans leurs formes de foi et d'existence) l'Esprit de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ et de l'éveiller et l'aider à lutter contre les résistances – et cela jusque dans les conditions d'existence sociales et politiques des habitants de ces régions. La mission s'accomplit ainsi comme une incarnation sans cesse renouvelée de la Parole de Dieu dans la puissance de son Esprit, dans une écoute attentive à ses manifestations qui ont existé de tous temps et dans toute la Création, et donc aussi dans les cultures et les religions non chrétiennes.

L'ouverture à des formes de religions non chrétiennes découlant de la certitude de vérité de la foi chrétienne sera donc toujours une ouverture critique et autocritique. Il faut « éprouver les esprits », car beaucoup de choses qui se drapent du manteau de la religion – y compris de la religion chrétienne – sont contraires à l'Esprit de Dieu. Mais d'autre part, tout ce qui ne porte pas le nom de Jésus-Christ n'est pas forcément hors de cet Esprit. La rencontre avec des religions non chrétiennes peut ainsi permettre d'approfondir et d'élargir la certitude de la vérité chrétienne.

3. Résumé

La confession de la foi chrétienne ne conduit en aucun cas à une dévalorisation des autres formes de foi ou à une attitude de supériorité à l'égard de leurs fidèles. Elle comporte de nombreux éléments qui appellent plutôt des formes de relations fondées sur le dialogue avec ceux-ci. La préservation de l'identité chrétienne n'exclut donc pas l'ouverture aux cultures religieuses non chrétiennes, mais au contraire l'inclut.

Cela dit, « ouverture » ne signifie pas acceptation non critique de toutes les formes de foi et de pratiques religieuses rencontrées, ni que celles-ci seraient finalement identiques ou de valeur équivalente. Par ouverture, on entend surtout une attitude d'attente positive, qui croit que la « grandeur » de Dieu est aussi capable de parler dans et à travers les sources et les courants des traditions extra-chrétiennes, tout comme il parle dans la Création tout entière, et comme il a parlé dans les courants « préchrétiens » des traditions juives et de la philosophie grecque.

Il ne peut certainement pas s'agir d'un autre évangile, d'un message qui serait en contradiction avec l'Évangile annoncé et vécu par Jésus-Christ. En revanche, il peut s'agir de formes d'expression de l'Évangile étrangères à la tradition chrétienne et qui par là-même témoignent de l'universalité de l'amour de Dieu pour sa Création. Et même si l'on ne peut pas (ou pas encore) établir de lien entre elles et le fondement de la foi chrétienne mais qu'elles la côtoient en restant étrangères et incommunicables, elles peuvent néanmoins, et justement en raison de leur caractère étranger, susciter un dialogue à la fois fructueux et riche de tensions. Garder dans cette différence la conscience d'une communauté finalement indissoluble est une expression de la confiance dans l'Esprit de Dieu qui soude la communauté, Esprit dont l'action ne finit pas là où s'achèvent les similitudes entre les traditions de foi, mais dont la mission est au contraire d'ouvrir les êtres humains à la volonté salvatrice de Dieu qui s'étend sur toute la Création.

Ouvrages recommandés pour approfondir le sujet

Gisel, Pierre / Basset, Jean-Claude: Article « Religion et Religions », in: Gisel, Pierre (Éd.): *Encyclopédie du protestantisme*, Genève, 2006, 1190-1213, avec d'autres références bibliographique (p. 1212 s.).

Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Gütersloh, 2001.

Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich, 2006.

Christen und Muslime im Gespräch. Informationsbeitrag der Kirchen zum besseren Verständnis der muslimischen Einwanderer in der Schweiz, Sekretariat für Migration des SEK und Schweiz. Kath. Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen, Bern/Luzern, 1988.

Lienemann-Perrin, Christine: *Mission und interreligiöser Dialog* (Bensheimer Hefte 93), Göttingen, 1999.

Matthey, Jacques: *Non-chrétiens mes frères. Le Nouveau Testament ouvre le dialogue avec les autres religions*, Aubonne, 1991.

Conseil œcuménique des Églises: *Lignes directrices sur le dialogue et les relations avec les autres religions*. Genève, 2003.

Fédération des Églises protestantes de Suisse: *La prière interreligieuse. Une orientation pour les Églises protestantes de Suisse*. Œcuménisme texte 4, Berne, 1998.