

A l'occasion du quarantième anniversaire des documents du Concile Vatican II sur les religions non chrétiennes et la mission (*Nostra aetate*, *Ad gentes*, *Dignitatis humanae*), la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg Suisse a organisé en juin 2005, sous la direction des Editeurs, un colloque international sur le dialogue interreligieux. Ce volume rassemble les différentes contributions qui sont proposées au public intéressé.

EDITEURS ET COLLABORATRICE

Mariano Delgado (né en 1955) est Professeur d'Histoire de l'Eglise à l'Université de Fribourg Suisse.

Benedict T. Viviano, o.p., (né en 1940) est Professeur d'Exégèse et Théologie du Nouveau Testament à l'Université de Fribourg Suisse.

Patrizia Conforti (née en 1968) est Collaboratrice scientifique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg Suisse.

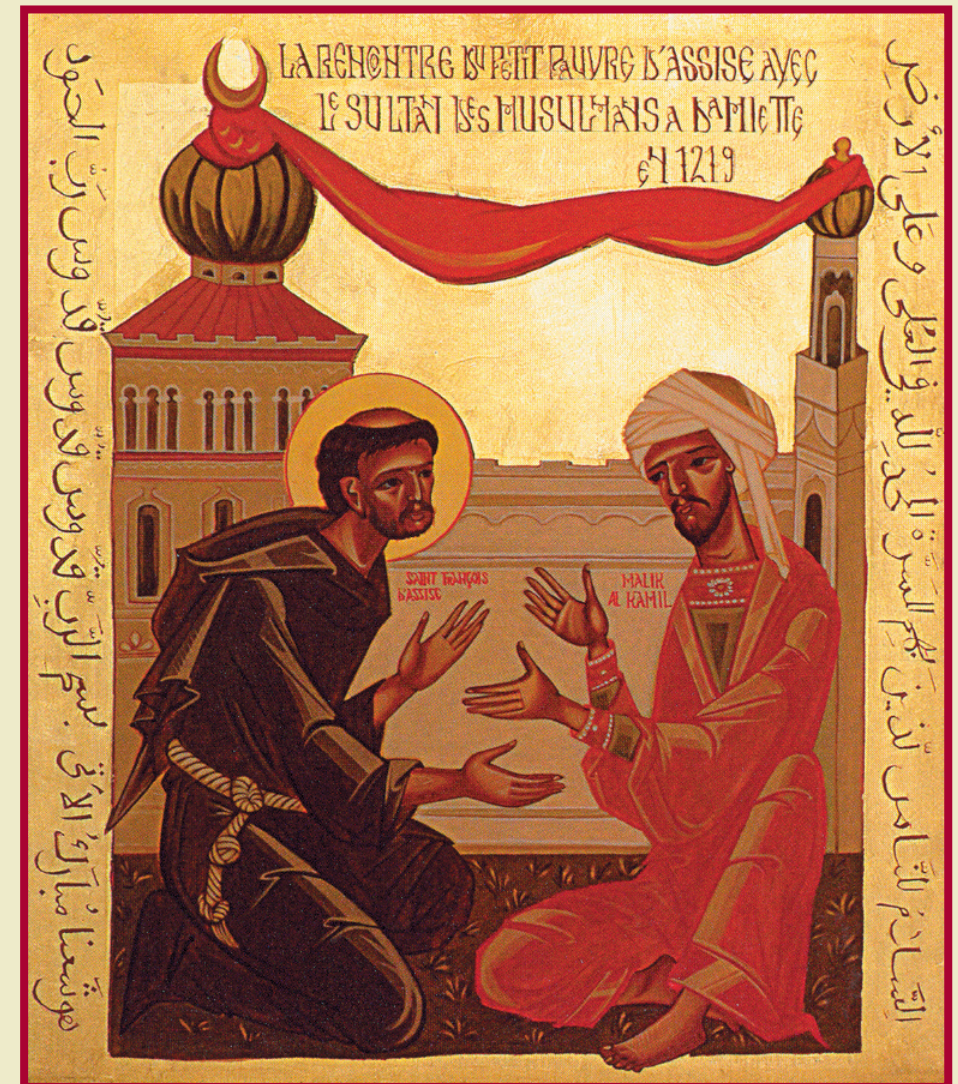
Le dialogue interreligieux

M. Delgado / B. T. Viviano (Eds.)

Mariano Delgado / Benedict T. Viviano (Eds.)

Le dialogue interreligieux

Avec la collaboration de Patrizia Conforti



ISBN 978-2-8271-1023-7



9 782827 110230

Delgado / Viviano

Le dialogue interreligieux

Mariano Delgado / Benedict T. Viviano (Eds.)

Le dialogue interreligieux Situation et perspectives

Colloque de Fribourg, 1-2 juin 2005

Avec la collaboration de Patrizia Conforti

Academic Press Fribourg 2007

Illustration de couverture:
Françoise Schweighofer (2006), *La rencontre du petit Pauvre d'Assise
avec le Sultan des Musulmans à Damiette en 1219.*

Publié avec l'aide
du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse
et de la Conférence centrale catholique romaine de Suisse

© 2007 Academic Press Fribourg
Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 978-2-8271-1023-7

Table des matières

Préface	7
<i>Benedict T. Viviano, o.p.</i>	
L'histoire de « Nostra aetate », la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes	11
<i>Hans Waldenfels, s.j.</i>	
Point de vue et points de vue. A la recherche d'une théologie des religions ...	21
<i>Claude Geffré, o.p.</i>	
A la recherche d'une théologie interreligieuse	35
<i>Gilles Emery, o.p.</i>	
Réflexions sur l'apport d'une christologie trinitaire et pneumatique en théologie chrétienne des religions	51
<i>Benoît-Dominique de La Soujeole, o.p.</i>	
La question ecclésiologique dans le dialogue interreligieux	65
<i>Christine Lienemann-Perrin</i>	
Mission et dialogue interreligieux. Une relation antagoniste ou de convergence ?	75
<i>Clemens Thoma, s.v.d.</i>	
Le dialogue judéo-chrétien du point de vue catholique et du point de vue juif	89
<i>Khaled Akasheh</i>	
Le dialogue islamo-chrétien. Situation et perspectives	103
<i>Bénézet Bujo</i>	
Le christianisme et la religion africaine. Situation et perspectives du dialogue	117
<i>Anand Nayak</i>	
Remarques sur le dialogue hindou-chrétien.....	133

Ambrogio Spreafico

La contribution à la paix du dialogue entre les religions selon l'expérience de la communauté de Sant'Egidio	149
---	-----

Mariano Delgado

La liberté religieuse comme condition de la mission et du dialogue interreligieux	161
--	-----

Index biblique	181
----------------------	-----

Index des noms	182
----------------------	-----

Auteurs et Collaborateurs.....	186
--------------------------------	-----

Préface

A l'occasion du quarantième anniversaire des documents du Concile Vatican II sur les religions non chrétiennes et la mission (*Nostra aetate*, *Ad gentes*, *Dignitatis humanae*), la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) a organisé en juin 2005, sous la direction des Editeurs, un colloque international sur le dialogue interreligieux. Ce volume rassemble les différentes contributions qui sont proposées en français au public intéressé. Une version allemande est parue dans la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 91 (2007) 1-140.

Depuis l'Encyclique *Ecclesiam suam*, publiée par Paul VI le 6 août 1964, donc avant l'adoption des Déclarations du Concile *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes et *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, le « dialogue » est la méthode par excellence pour la mission de l'Eglise dans le monde. Le christianisme est compris comme une « relation interactive entre Dieu et l'homme » (ES 72), et cette « logique de l'incarnation » devient le modèle pour la relation de l'Eglise avec tous les hommes. Il s'agit d'un dialogue honnête et ouvert « sans limites et sans calcul », « sans contrainte extérieure », un dialogue qui se sert des chemins de l'éducation humaine, de la conviction interne et de la conversation habituelle et qui respecte toujours « la liberté personnelle et civile » (ES 77). Trois cercles de dialogue sont énumérés dans *Ecclesiam suam* : le dialogue avec les hommes de bonne volonté, même les athées, sur tout ce qui concerne l'homme et peut encourager la paix dans le monde (ES 101-110) ; le dialogue avec les croyants d'autres religions (ES 111-112), pour faire progresser avec eux l'intérêt commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la bonne culture, de la charité sociale et de l'ordre civil ; le dialogue œcuménique avec les frères chrétiens séparés (ES 113-114).

Le document *Dialogue et Annonce*, publié le 19 mai 1991 par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, mentionne, au n° 42, les formes suivantes de dialogue interreligieux : « 1) Le dialogue de la vie, où les gens s'efforcent de vivre dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, partageant leurs joies et leurs peines, leurs problèmes et leurs préoccupations humaines ; 2) Le dialogue des œuvres, où il y a collaboration en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme ; 3) Le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres ; 4) Le dialogue de l'expérience religieuse, où des personnes enracinées dans leurs

propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l’Absolu » (DA 42 ; cf. le document de 1984 du Secrétariat pour les non-chrétiens *Dialogue et Mission* 29-35).

Alors que des chercheurs en sciences des religions soulignent que le dialogue et la mission sont des choses différentes par essence qui ne devraient être mélangées ni en pratique ni en théorie, l’Eglise catholique a toujours renvoyé au lien interne des différentes sortes de dialogue interreligieux avec la mission, c’est-à-dire avec le témoignage. Ainsi le pape Jean-Paul II dit en *Ecclesia in Asia* 31 : « Du point de vue chrétien, le dialogue interreligieux est bien plus qu’une façon de promouvoir la connaissance et l’enrichissement réciproques ; il est une partie de la mission évangélisatrice de l’Eglise, une expression de la mission *Ad gentes*. Les chrétiens apportent au dialogue interreligieux la ferme conviction que la plénitude du salut provient seulement du Christ et que la communauté ecclésiale à laquelle ils appartiennent est le moyen ordinaire du salut. Je redis ici ce que j’ai écrit à la cinquième Assemblée plénière de la Fédération des Conférences épiscopales d’Asie : “Bien que l’Eglise reconnaisse avec joie tout ce qui est vrai et saint dans les traditions religieuses du Bouddhisme, de l’Hindouisme et de l’Islam, comme un reflet de cette vérité qui illumine tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est ‘la Voie, la Vérité et la Vie’ (Jn 14,6). Le fait que les adeptes d’autres religions peuvent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu’il a institués n’annule donc pas l’appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples” ».

C’est aussi l’une des raisons pour lesquelles l’Eglise souligne que la liberté religieuse est la condition de possibilité du dialogue interreligieux. Il va de soi que ce dialogue doit aussi servir à la promotion de la paix et à la construction d’un ordre mondial juste et durable, car – comme l’a souligné tout récemment le cardinal Lehmann – il en va des impératifs sur lesquels Hans Küng a fondé son « projet d’éthique planétaire » : « Pas de cohabitation sur notre planète sans une éthique planétaire ! – Pas de paix entre les nations sans paix entre les religions ! – Pas de paix entre les religions sans dialogue entre les religions ! ». Mais, pour importants et indispensables que soient ces objectifs, d’un point de vue théologique il est surtout question, dans le dialogue interreligieux, de la recherche commune de la vérité sur Dieu, l’homme et le monde, de sorte à parvenir aussi à une plus profonde conversion au Dieu de la Vie. Le dialogue interreligieux, qui doit avoir aujourd’hui la liberté religieuse comme condition, trouve ses antécédents théologiques dans les controverses et les débats interreligieux du Moyen Age et de la première Epoque moderne. C’est pourquoi il est dit dans le document *Dialogue et Annonce* 41 : « Etant donné cet objectif, à savoir une conversion plus profonde de tous à Dieu, le dialogue

interreligieux possède sa propre valeur. Durant ce processus de conversion, “peut naître la décision d’abandonner la position spirituelle ou religieuse précédente pour en embrasser une autre” (*Dialogue et Mission* 37). Le dialogue sincère implique d’une part que l’on accepte l’existence de différences et même de contradictions, et d’autre part que l’on respecte la libre décision que les personnes prennent en accord avec les impératifs de leur conscience (cf. *Dignitatis humanae* 2) ».

Mais le dialogue interreligieux, qui implique le témoignage pacifique de la foi, doit aussi, pour être vraiment authentique, prendre en compte la possibilité d’une conversion à une autre religion. Ce droit de changer de religion constitue le vrai point sensible du dialogue interreligieux à l’époque de la liberté religieuse. Pour cette raison, le dialogue est une entreprise destinée seulement à ceux qui possèdent une foi assurée, c’est-à-dire, à ceux qui sont prêts à témoigner et qui ne se laissent pas emporter par une fausse attitude de conciliation. Ainsi il est dit en *Ecclesia in Asia* 31, face au grand défi que présente le dialogue interreligieux avec les religions asiatiques : « Seuls ceux qui sont dotés d’une foi chrétienne mûre et convaincue sont qualifiés pour s’impliquer dans un dialogue interreligieux authentique. Seuls les chrétiens qui sont profondément plongés dans le mystère du Christ et qui sont heureux dans leur communauté de foi peuvent s’engager dans le dialogue interreligieux sans risque excessif et avec l’espoir d’en voir de bons fruits ».

Mariano Delgado / Benedict T. Viviano, o.p.

L'histoire de « Nostra aetate », la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes

Par Benedict T. Viviano, o.p.

La Faculté de théologie est la plus petite faculté de notre université, mais c'est la faculté dont on parle le plus, en privé et dans les médias. Par analogie, on peut dire la même chose de la Déclaration conciliaire *Nostra aetate*. C'est le document le plus court parmi les seize promulgués par le Concile, mais qui eut néanmoins l'impact le plus fort au niveau international. Le document est court mais dense et riche ; il représente un véritable changement de paradigme, une preuve que l'Eglise peut être réformée.

Je me fixe cinq objectifs. D'abord je donnerai un bref résumé des contenus de la Déclaration. Puis je m'attacherai à dévoiler quelques non-dits ou silences significatifs de la Déclaration. Ensuite je narrerai le soi-disant *iter* ou voyage historique de la Déclaration, les intrigues et manoeuvres qui ont précédé le vote final le 28 octobre 1965, avec ses 2221 oui, 88 non, et 3 abstentions. Après cela, je dresserai une ébauche de l'histoire des contacts entre les chrétiens et les grandes religions non chrétiennes. Je terminerai par quelques conclusions théologiques.

1. Contenu

La Déclaration consiste en cinq paragraphes. Le premier, en guise de préambule, explique le besoin d'un tel document en signalant que le monde est devenu plus petit et les contacts entre les peuples se sont multipliés, avec leur diversité de religions (le Concile en reconnaît quatre outre le christianisme). La possibilité d'un tel document est fondée sur le fait que les hommes ont une seule origine et une seule fin dernière, Dieu, et qu'ils s'interrogent sur les mêmes grandes questions autour du sens et du but de la vie, du péché, du bonheur, du destin ultime. *Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens* : car le questionnement est la piété de la pensée (Martin Heidegger). Vraiment, *multum in parvis* (beaucoup de choses en peu de mots).

Le deuxième paragraphe concerne les religions non abrahamiques, surtout les deux grandes religions de l'Asie orientale, l'hindouisme, avec ses livres classiques écrits en sanscrit, et le bouddhisme, avec ses livres sacrés écrits

surtout en pali. Pour les adeptes de ces religions, Dieu est compris soit comme une force cachée mais présente, soit comme la Divinité (*numen*) suprême, soit même comme un Père. Quant à l'hindouisme, le document reconnaît la surabondance de mythes populaires et en même temps une haute philosophie du côté des élites, philosophie capable de rapprochement avec une forme de pensée chrétienne marquée par le spiritualisme néoplatonicien. Les moyens pour atteindre une libération de notre condition charnelle sont une vie ascétique et une pratique de méditation profonde (*Versenkung*). Le bouddhisme emploie aussi ces méthodes pour aider l'homme à se libérer parfaitement de la souffrance et à atteindre l'illumination suprême qui est le *nirvana*. La conclusion de ce paragraphe énonce un principe fondamental : « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions ». Avec un tel principe, la voie est ouverte pour l'étude, le discernement, le dialogue, la collaboration pour la construction de la paix dans le respect mutuel. La dialectique entre Jean 1,9 et 14,6 est lancée, entre la « lumière qui illumine tous les hommes » et le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » absolues. Le chrétien est même invité à aider le juif à être un meilleur juif, le musulman un meilleur musulman et ainsi de suite !

Le troisième paragraphe honore les musulmans pour leur culte monothéiste du même Dieu des chrétiens et des juifs, un Dieu miséricordieux et révélateur. Ils vénèrent l'obéissant Abraham, Jésus comme prophète et la Vierge Marie. Ils attendent le jour du jugement, la rétribution des œuvres et la résurrection des morts. Ils poursuivent une conduite morale et rendent à Dieu un culte par la prière, l'aumône et le jeûne (Mt 6,1-18). Le Concile exhorte à oublier le passé et à promouvoir ensemble la paix.

Le quatrième paragraphe, sur la religion juive, est le plus long et le plus substantiel. Il était à l'origine de toute la Déclaration, l'objet des débats les plus intenses et des pressions politiques les plus fortes. Coupé en huit sous-sections, le texte rappelle d'abord que les origines de l'Eglise chrétienne se trouvent chez les patriarches, Abraham, Moïse, et les autres prophètes, dans l'expérience pascale de la libération de l'esclavage égyptien, dans la révélation contenue dans tout l'Ancien Testament et dans l'action de l'Alliance.

Puis le paragraphe évoque les privilèges considérables d'Israël selon la chair, tels qu'ils sont énumérés dans l'Epître aux Romains (9,4-5 ; cf. 11,17-24), Epître qui joue un rôle clé dans la recherche des bases scripturaires pour résoudre les problèmes théologiques. Il rappelle que le Christ lui-même, sa sainte Mère, les douze apôtres et la plupart des premiers chrétiens étaient tous juifs, d'après leur origine humaine, remarque banale et néanmoins choquante pour beaucoup de croyants modernes.

Après ces belles paroles, le texte évoque le côté plus sombre du témoignage biblique et postbiblique, le refus par beaucoup de juifs d'accepter Jésus de Nazareth en tant que vrai Messie et Fils de Dieu dans ce sens messianique. Le

Concile insiste néanmoins sur le fait que les juifs restent très chers à Dieu, lequel reste fidèle à ses promesses. Le Concile cite l'espérance prophétique d'une union de tous les peuples dans le culte et le service de Dieu (So 3,9). Le Concile encourage l'étude et le dialogue commun. Le Concile refuse de blâmer tous les juifs du passé et de notre temps à cause de la mort du Christ, malgré la faute de certaines de leurs autorités à l'époque. Il veut épurer nos catéchismes et notre prédication de toute antijudaïsme. Il déplore tout enseignement du mépris, toute haine, toute persécution basée sur l'antisémitisme. La croix du Christ doit être annoncée, au contraire, comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de salut pour tous les hommes.

Le cinquième et dernier paragraphe de *Nostra aetate* rappelle l'unité des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, pour résister à toute discrimination fondée sur la race, la couleur ou la religion, discrimination qui nuit à la dignité d'autrui. Le Concile prononce son dernier mot en priant les fidèles de vivre en paix, pour autant que cela dépend d'eux, avec tous les hommes (Rm 12,18).

2. Les non-dits

Jusqu'ici le Concile. Il faut tout de suite mentionner quelques non-dits ou silences significatifs de la Déclaration. Quant au bouddhisme, il est à noter que le Bouddha lui-même n'est pas mentionné, ni le sont la vénération qui lui est offerte par ses disciples et la communauté, de caractère essentiellement monastique, qu'il a laissée après lui. Quant à l'islam, le fondateur, Mohammed, sa revendication d'être le prophète ultime et son livre, le Coran, ne sont pas mentionnés. En outre, suite aux protestations des évêques travaillant dans des pays islamiques, les éloges faits à la morale familiale dans les esquisses antérieures du paragraphe ont été enlevés. La polygamie et la condition des femmes dans l'islam classique ne peuvent pas être l'objet d'éloges, d'autant plus que les penseurs islamiques modernisants cherchent désespérément à changer ces réalités.

Quant au judaïsme, le génocide national-socialiste, le rôle de l'Eglise et sa responsabilité partielle dans la création d'un climat antijuif ne sont pas mentionnés, d'autant moins le rétablissement de l'Etat d'Israël ou le silence du pape Pie XII.

On voit donc que les silences ou les non-dits sont presque aussi importants que l'enseignement positif de la Déclaration conciliaire *Nostra aetate*. Parmi ces lacunes, quelques-unes seront comblées dans les décennies suivantes. Par son ton résolument positif, la Déclaration *Nostra aetate* a ouvert une nouvelle époque dans les rapports entre l'Eglise et les autres religions, majoritaires ou

minoritaires. Mais ses silences ont caché les graves problèmes qui continuent à exister entre les religions, et qui sont profondément enracinés dans l'histoire. Dans ce sens, la Déclaration peut être accusée de partager un certain optimisme irréaliste des premières années soixante. Je ne donne qu'un exemple. Juste après une guerre prolongée entre la France et l'Algérie, marquée par une dureté extrême des deux côtés, qui avait sévi de 1954 à 1962, la Déclaration osait dire « *praeterita obliviscentes* », « le Concile les exhorte tous à oublier le passé ». C'est facile à dire, mais pas facile à faire pour les victimes et les réfugiés, les « pieds-noirs » français et les Algériens qui ont perdu leurs maisons, leurs jambes ou leurs bien-aimés. Même quelqu'un comme le Père Georges Anawati, o.p., égyptien et grand connaisseur de l'islam, enthousiaste pour le dialogue islamo-chrétien, jugeait que ce souhait était peu réaliste.

On voit que le Concile était un moment de grâce, mais aussi d'optimisme naïf.

3. Historique

J'arrive maintenant à la troisième partie de ma contribution, qui portera sur l'*iter* ou évolution historique de la Déclaration *Nostra aetate*. Après la synchronie arrive la diachronie. Il semble qu'à l'origine du document il y ait eu le souhait que le Concile se prononce sur la question juive. Au XX^e siècle, dans le monde savant, il y avait trois motifs pour un nouvel intérêt pour le judaïsme et les juifs : 1) la redécouverte de l'apocalyptique juive (Daniel) comme la souche immédiate de la prédication de Jésus sur la proche venue du Royaume de Dieu sur la terre, et de l'espérance des premiers chrétiens, grâce surtout aux recherches de Johannes Weiss et d'Albert Schweitzer ; 2) la découverte des rouleaux de la Mer Morte à Qumran et d'autres découvertes semblables comme le *Codex Neofiti I* ; 3) l'expérience de la haine antisémite qui avait trouvé son expression extrême dans le génocide national-socialiste, opéré dans des camps d'extermination comme Auschwitz. Tout de suite après la deuxième guerre mondiale, à Seelisberg (Canton d'Uri en Suisse), en 1947, des représentants chrétiens de plusieurs nations manifestent la première réaction collective chrétienne pour honorer les juifs européens tués dans le génocide nazi. La Charte de Seelisberg engage les chrétiens dans la lutte contre l'antisémitisme. Le futur cardinal Charles Journet y joue un rôle important. De ces trois sources d'intérêt, il semble que les porte-parole institutionnels furent surtout les pères jésuites de l'Institut Pontifical Biblique à Rome et leur ancien recteur, le cardinal Augustin Bea.

A côté de ces voix catholiques, il y eut celle de l'auteur juif français Jules Isaac, qui parla directement avec le pape Jean XXIII de ses soucis que la

catéchèse catholique, dans sa présentation des juifs au temps de Jésus, ne contribue à créer une atmosphère favorable à l'antisémitisme racial moderne. L'audience privée de M. Isaac (13 juin 1960) fut soutenue plus tard par les cent-trente délégués de l'organisation United Jewish Appeal (= UJA). En même temps, le prélat Johannes Oesterreicher, juif autrichien converti, prêtre catholique et docteur, d'abord à Vienne puis à New York, soutenu par son Institut pour la recherche judéo-chrétienne et ses livres sur les rapports juifs-catholiques, transmet une pétition demandant que les termes blessants à l'égard des juifs soient retirés de la catéchèse.

Le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens élabora un projet en sept pages d'un schéma sur les juifs. A cause de l'opposition des évêques des chrétiens arabes, notamment Mgr Alberto Gori, patriarche de Jérusalem, et Mgr Ignace-Gabriel Tappouni, patriarche d'Antioche (Damas), le projet fut retiré, puis jugé indispensable et restauré, mais élargi à toutes les grandes religions. Cet élargissement radical fut décidé par le pape Paul VI. D'après le professeur George Hunston Williams de Harvard, cette décision d'introduire un mot sur les juifs dans un document qui traite de presque toutes les grandes religions du monde manifeste le caractère « impérial » de l'esprit romain, qui pense en termes de centre (Rome) et de périphérie, selon des cercles concentriques.

Ce projet fut conçu d'abord comme un appendice au décret sur l'oecuménisme, puis un appendice à la constitution sur l'Eglise. Le texte final devint une déclaration indépendante et il fut approuvé comme tel en 1965.

Une anecdote illustre la manière dans laquelle le document s'est constitué. Une fois rejetée la première ébauche par le plenum, une sous-commission de trois experts fut constituée pour retravailler le paragraphe sur le judaïsme, qui posait le plus de difficultés. La forme finale de ce paragraphe fut l'oeuvre de ce trio d'experts. Une fois qu'ils se trouvèrent dans une pièce pour se mettre au travail, ils reconnurent qu'ils étaient tous des juifs convertis, et cela les amusa. Ils étaient le dominicain Bruno Hussar, de France et de Jérusalem, Mgr John Oesterreicher, de Vienne et de New York, et l'augustinien Gregory Baum, de Vienne et de Toronto, ancien élève de Fribourg (j'ai bien connu tous les trois). C'est par de tels chemins filandreux que l'oeuvre de Dieu s'accomplit.

4. Le passé lointain

Si on jette un regard sur le passé lointain des rapports des chrétiens avec les religions non chrétiennes, on voit que les premiers chrétiens faisaient partie du peuple juif, comme une secte parmi plusieurs autres, par exemple, les sadducéens, les pharisiens, les esséniens et les zélotes. La situation changea après l'incendie du Temple en l'an 70. L'autorité principale dans le judaïsme,

le Grand Prêtre, cessa d'opérer. Certaines sectes disparurent. Les survivants furent surtout des chrétiens et des rabbins héritiers des pharisiens. Le judaïsme rabbinique devint une construction antichrétienne. Ce n'était plus le frère aîné de l'Eglise, mais la petite soeur de l'Eglise (Origène, *Sur le Cantique des Cantiques*, 8,8). On peut se disputer l'héritage avec sa soeur, mais on ne la persécute pas. Saint Justin discuta longuement avec le juif Tryphon (peut-être le rabbin Tarphon). Justin et d'autres auteurs chrétiens composèrent des apologies ou défenses de leur foi, adressées aux empereurs ou aux philosophes, par exemple Celse ou Porphyre.

Après la conversion de Constantin (312), les empereurs chrétiens commencèrent à mettre en place une série de mesures qui aboutirent à un bannissement général des religions dites païennes. D'abord (313) il y eut la liberté de culte contre le paganisme, jusque-là religion d'Etat. Puis, sous le fils de Constantin, l'empereur Constantius, il y eut la prohibition du culte païen (353-361). Finalement, sous l'empereur Théodose (379-395), le christianisme fut reconnu comme la seule religion d'Etat, les autres étant interdites et les écoles philosophiques à Athènes fermées.

Et il y eut une série d'écrits contre les juifs (*adversus judaeos*) : cela commença avec un ouvrage faussement attribué à saint Cyprien, édité par le professeur fribourgeois Dirk Van Damme. Saint Jean Chrysostome prêcha cinq sermons contre les juifs pendant qu'il était encore évêque d'Antioche. Saint Jean Damascène fut le premier grand auteur chrétien à devoir faire face à l'islam. Il essaya de comprendre l'islam bibliquement comme la religion des descendants d'Ismaël.

Au Moyen Age, Thomas d'Aquin et Raymond Martin dialoguèrent paisiblement avec les oeuvres des grands penseurs juifs, comme Maimonide et Avicebron, et musulmans, comme Avicenne et Averroës. Thomas d'Aquin prit aussi position contre le baptême forcé des enfants juifs; Duns Scot défendit, hélas, la position contraire. Les frères prêcheurs prirent aussi une part active dans l'incendie des manuscrits du Talmud, et dans les disputes avec des savants juifs. Saint Vincent Ferrier agita les esprits contre les juifs. Roger Bacon promut l'étude de la Bible en hébreu, et son confrère franciscain Nicolas de Lyre écrivit un commentaire sur l'Ancien Testament inspiré par l'exégèse de Rashi de Troyes et de Worms ; commentaire qui rendra grand service à Luther, parmi d'autres. Ricoldo de Monte Croce, dominicain, traduisit le Coran en latin.

A la Renaissance, la Cabbalah, la mystique juive, fascina des humanistes chrétiens comme Pic de la Mirandole et Johannes Reuchlin. Il y eut aussi un philosémitisme baroque, avec, par exemple, les traductions en latin du Talmud et de la Mishnah par Ugolino et Surenhusius.

A l'Age des Lumières, Voltaire se moquait de l'Ancien Testament et ne voulait pas que la pratique de la religion juive soit continuée. Par contre

Montesquieu cherchait la tolérance pour les pratiques juives. C'est lui qui gagna avec l'émancipation des juifs en France sous Napoléon. La Prusse souffla le chaud et le froid pendant le XIX^e siècle, et vers la fin du siècle il y eut une montée de l'antisémitisme à la cour de Berlin.

Avant d'arriver aux temps récents, il faut rappeler les efforts pour comprendre les civilisations hindoue et confucianiste accomplis par les jésuites Matteo Ricci et Roberto de Nobili, et les controverses féroces qui suivirent sur les rites chinois et malabars. La maîtrise du sanscrit par les Occidentaux eut des répercussions à la fois dans l'étude des langues et des religions. Antoine Silvestre de Sacy (1758-1838) fut un grand professeur de langues sémitiques et sanscrites au collège de France. Là affluèrent des étudiants de marque comme Friedrich Schlegel et Joseph Görres, de l'Allemagne, et Ralph Waldo Emerson, de la jeune république américaine. A Harvard, l'esprit d'Emerson fut continué par George Foot Moore. Max Müller s'installa à Londres. James G. Frazer et William Robertson Smith descendèrent de l'Ecosse pour enseigner à Cambridge.

En Allemagne, le grand centre d'étude des religions devint l'Université de Marburg, avec Rudolf Otto et Friedrich Heiler. L'école des religions comparées (Religionsgeschichtliche Schule) de l'Université de Göttingen accomplit des prodiges d'érudition, de percée méthodologique et d'honnêteté historique.

Parmi les catholiques, Otto Karrer fit oeuvre de pionnier dans son cabinet de Lucerne, d'où il inspira le jeune Hans Küng.

Avec le reveil de l'intérêt pour l'Orient exotique commença aussi un mouvement plus douteux, nommé orientalisme par l'intellectuel palestinien Edward Saïd. Ce mouvement contenait un aspect décadent symbolisé par le nom de Pierre Loti, mais aussi un aspect d'exploitation coloniale, commerciale et impériale. Le trafic d'esclaves et de drogues en faisait partie. Pire encore, il y avait le développement de théories racistes, de sang et de guerre, une pseudoscience nommée eugénisme, ou bien le darwinisme social. Commencées par Francis Dalton, influencées par Thomas Huxley et le comte Arthur Gobineau, ces théories amenaient au mépris des autres, aux campagnes de stérilisation forcée, à une littérature de haine, par exemple *Les Protocoles des anciens de Sion*, à l'illusion des races dominantes (*Herrenvolk*) et aux génocides de peuples entiers.

Entre les deux guerres un effort plus modeste, la méthode ou le mode de dialogue sincère, s'instaura avec des écrivains comme Carl Gustav Jung et Hermann Hesse en Suisse, Alain Daniélou en Inde, René Guénon en Egypte, Louis Massignon à Paris. Le but de ce dialogue respectueux et même affectueux était la réconciliation et la réparation des blessures et malentendus du passé. La tâche n'était pas rendue plus facile par les guerres et luttes qui

amenaient à la décolonisation en Asie et en Afrique, dont le prêcheur par excellence était le martiniquais Frantz Fanon.

Pénibles sont les souvenirs de guerres prolongées en Indochine et en Algérie. Le conflit algérien sévit de 1956 à 1962. Demander aux musulmans algériens d'oublier du jour au lendemain toutes les tortures et tous les actes de terreur qui perduraient au moins sept ans, d'oublier tout cela en 1965, ce qui est demandé par le Concile en *Nostra aetate* 3 (*praeterita obliviscentes*), n'était pas très réaliste. Même le Père Anawati, pourtant enthousiaste pour le dialogue irénique, l'a reconnu. Les intellectuels qui vivent par et pour les idées nouvelles, peuvent changer leurs valeurs rapidement et facilement. Mais les gens normaux ne les changent pas si facilement. Ils en veulent aux anciens ennemis. Ils nourrissent un désir pour la revanche. Les Tunisiens et les Algériens pouvaient même croire que leurs actes de violence avaient remporté la victoire.

Conclusions

1) Il faut voir à quel point il est utile d'avoir une tradition de théologie philosophique ou systématique. Cela permet à notre tradition religieuse de respirer, de se développer, de prendre ses distances vis-à-vis de certains épiphénomènes trop marqués par une culture déterminée. Une telle théologie est capable d'entrer en dialogue non seulement avec une philosophie particulière ou avec les sciences de la nature, mais aussi en principe avec les différentes religions. La théologie philosophique permet le dialogue interreligieux. Les religions ou sectes qui ont banni ce genre de théologie (par exemple, l'islam après al-Ghazali – ou Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Rhazali –, 1058-1111) courent le risque de rester figées dans une période évoluée.

2) Il faut tenir compte du paradoxe que l'évangélisation chrétienne agressive des autres grandes religions du monde endurecit leur résistance et provoque souvent une revivification de ces religions juste au moment où elles sont moribondes. La mission chrétienne exige une grande délicatesse par rapport aux autres, un langage libéré du désir de dominer.

3) Le dialogue interreligieux présuppose une reconnaissance commune d'une force plus grande que nous-mêmes, une transcendance du purement humain. Il présuppose aussi un respect pour l'inviolabilité de la conscience de chacun.

4) Le chrétien souhaite spontanément partager sa foi et sa joie dans le salut et la sagesse découverte en Dieu, le Père de Jésus-Christ, en Jésus son Fils unique, dans leur Saint Esprit, et dans la révélation biblique des deux Testaments.

5) Le chrétien doit toujours aspirer à l'humilité et à la conversion personnelle à Dieu, parce que Dieu est plus grand que l'Eglise visible, même si nous croyons que l'Eglise possède, en Jésus-Christ, la plénitude de la révélation, jusqu'à son retour avec le Royaume de Dieu dans sa plénitude. Nous sommes encore dans un processus d'appréhension de toutes les facettes du plan de Dieu pour le salut des hommes.

Rendons grâce à Dieu pour la Déclaration *Nostra aetate* en tant qu'étape conciliaire brève et tout de même majeure. Le défi d'une entente entre les religions est plus urgent aujourd'hui qu'en 1965. Décidons dès maintenant de prendre part au dialogue interreligieux qu'une telle entente présuppose. Soyons des agents de la réconciliation et des artisans de paix. L'Eglise n'est pas restée inerte depuis *Nostra aetate*.

Bibliographie

- Serge-Thomas BONINO (Dir.), *Saint Thomas et la théologie des religions*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint Thomas d'Aquin, Toulouse 13-14 mai 2005, dans : *Revue thomiste* 106 (2006).
- Edward BRISTOW (Ed.), *No Religion is an Island*. The Nostra Aetate Dialogues, New York 1998.
- Edward Idris Cardinal CASSIDY, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*. Unitatis Redintegratio, Nostra aetate, Mahwah (New Jersey) 2005.
- COLL., L'Eglise et les religions de Vatican II à nos jours, dans : *Chemins de Dialogue* 20 (2002).
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX / Francesco GIOIA (Eds.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique*. Du Concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005), Solesmes 2006.
- Joseph DORÉ (Dir.), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur 1997.
- Michael FITZGERALD, *Dieu rêve d'unité*. Quarante ans de dialogue interreligieux. Entretiens avec Annie Laurent, Paris 2005.
- Hans H. HENRIX (Ed.), *Nostra Aetate*. Ein zukunftsweisender Konzilstext, Aachen 2006.
- Antonin-Marcel HENRY (Dir.), *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*. Déclaration « Nostra aetate », texte latin et traduction française, commentaires par Georges M.-M. Cottier, Jacques Dournes, Henri Maurier, Joseph Masson, Robert Caspar, Paris 1966 (Unam Sanctam 61).
- Thomas RODDEY, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. Die Erklärung « Nostra aetate » des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt, Paderborn 2005 (Paderborner theologische Studien 45).
- Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate, dans : *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3, Freiburg 2005.
- Josef SINKOVITS / Ulrich WINKLER (Eds.), *Weltkirche und Weltreligionen*. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate, Innsbruck/Wien 2007 (Salzburger Theologische Studien, interkulturell 3).

Résumé : L'article présente la Déclaration du Concile Vatican II *Nostra aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Dans une perspective de théologie chrétienne des religions, le document aborde les religions non abrahamiques (surtout l'hindouisme et le bouddhisme) ainsi que les religions musulmane et juive. Mais l'Auteur se concentre plutôt sur le passé lointain et l'histoire plus récente du document : les premiers rapports des chrétiens avec les religions non chrétiennes sont en fait ceux avec le peuple juive au I^e siècle apr. J.-C. Depuis le Moyen Age et jusqu'à nos jours, les théologiens chrétiens dialoguent avec les grands penseurs juifs, musulmans et orientaux. Durant le Concile Vatican II, après plusieurs projets qui concevaient le document comme un appendice au décret sur l'œcuménisme ou à la constitution sur l'Eglise, le texte fut approuvé en tant que déclaration indépendante en 1965.

Zusammenfassung : Der Artikel stellt die Erklärung des II. Vatikanums *Nostra aetate* über die Beziehungen der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen vor. Das Dokument behandelt die nicht-abrahamitischen Religionen (vor allem den Hinduismus und den Buddhismus) sowie den Islam und das Judentum in der Perspektive einer christlichen Theologie der Religionen. Der Verfasser skizziert die Genese und die Wirkungsgeschichte des Dokumentes. Die ersten Beziehungen der Christen sind die mit dem Judentum im 1. Jh. Seit dem Mittelalter und bis heute sprechen die christlichen Theologen mit den großen jüdischen, muslimischen und orientalischen Denkern. Während des II. Vatikanums und nach verschiedenen Projekten, die das Dokument als Anhang zum Ökumenismusdekret oder zur dogmatischen Konstitution über die Kirche konzipierten, wurde der Text 1965 als unabhängige Erklärung approbiert.

Summary : This article explains the Declaration *Nostra aetate* of Vatican II, concerning the Church's relations with non-Christian religions. In the perspective of a Christian theology about world religions, the document takes up non-Abrahamic religions (especially Hinduism and Buddhism), but also Islam and Judaism. The author focuses above all on the distant past and on the history of the development of the document. The first contacts of Christians with non-Christian religions were in fact with the Jewish people in the first century after Christ. From the Middle Ages down to our time, Christian theologians have been in dialogue with great thinkers who were Jewish, Muslim and orientals. During the Second Vatican Council, after several versions which imagined the document as an Appendix to either the Decree on Ecumenism or to the Constitution on the Church, this text was finally approved as an independent Declaration in 1965.

Point de vue et points de vue

A la recherche d'une théologie des religions

Par Hans Waldenfels, s.j.

1. Point de vue

Peu après l'élection du pape Benoît XVI, dans une interview télévisée de la chaîne allemande N24, il y a eu le dialogue suivant entre Jürgen Rüttgers, actuel Premier ministre du Land de Rhénanie-du-Nord-Westphalie, et Michel Friedman, le célèbre animateur juif¹ :

Friedman : Benoît XVI a dit, concernant le respect égal dû à toutes les églises : « L'Eglise catholique est supérieure à toutes les églises »². A-t-il raison ?

Rüttgers : Il dit que ce qu'il croit, et ce que son église croit, est ce qui est juste. Et je trouve qu'il a le droit de le dire.

Friedman : Je dis encore une fois : L'Eglise catholique est supérieure à toutes les autres églises.

Rüttgers : Oui, j'ai bien compris. Il dit que c'est ça qui est juste, et si c'est juste, il est obligé de dire par conséquent que le contraire n'est pas juste.

Friedman : Et vous, que dites-vous ?

Rüttgers : Je crois que nous devons réapprendre à affirmer que nous tenons quelque chose pour vrai et quelque chose pour non vrai. Je suis catholique, et je crois que notre image chrétienne de l'homme est juste et qu'elle n'est pas comparable avec les autres images de l'homme qui existent ailleurs dans le monde.

Friedman : Mais nous parlons du terme « supérieur ». L'Eglise catholique et son image de l'homme sont-elles supérieures aux autres religions ?

Rüttgers : Je crois que notre image est la bonne et – si vous voulez – « supérieure ».

Et encore :

¹ Cité d'après le quotidien *Rheinische Post* du 22 avril 2005, A1 ; cf. aussi *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 22 avril 2005, 4.

² Pour cette thèse initiale, il n'y a pas de preuve. L'animateur n'en apporte pas, l'interviewé accepte l'affirmation. Pour ma part, j'ai du mal à chercher et à trouver dans les œuvres de Ratzinger une telle affirmation.

Friedman : Qu'est-ce que cela signifie pour un protestant, un juif ou un musulman quand vous dites que la religion catholique est supérieure aux autres ?

Rüttgers : Cela signifie qu'il peut être convaincu en ce qui concerne sa religion exactement de cette manière, et sur cette base on peut commencer à parler ensemble.

Avec cet échange nous sommes en plein dans la problématique à laquelle le christianisme et sa théologie doivent faire face au moment de la transition du pape Jean-Paul II au pape Benoît XVI. La mission prioritaire est celle de la rencontre des religions. Elle représente pour l'Eglise en général et pour la théologie en particulier un défi évident et appelle en conséquence une théologie des religions. Ce traité de théologie³, qui est en train de prendre forme, doit se confronter d'abord à la situation historique, dans laquelle nous n'avons plus à faire à une culture uniforme, mais à une pluralité grandissante de cultures.

Et il y a autre chose. La mission chrétienne ne peut plus se comprendre aujourd'hui comme une entreprise qui voudrait transférer l'humanité entière dans une religion uniforme et dissoudre toutes les autres religions dans la religion chrétienne. Les relations normales entre de multiples groupes humains sont basées sur le dialogue, la conversation, la coopération et, en politique, la démocratie. Se pose alors la question : qu'en est-il de la relation entre le relativisme et la validité absolue ? Question dans laquelle le pape actuel voit à l'œuvre « la dictature du relativisme »⁴.

Nous nous demandons alors : peut-on parler aujourd'hui encore d'un point de vue sans que le représentant d'un tel point de vue, valable dans son exigence de vérité, soit déclaré immédiatement diviseur de la société parce que s'opposant à une cohabitation paisible et à l'exigence de l'intégration du différent ? C'est justement le reproche de la division qu'on entend de plus en plus dans notre société pluraliste. L'égalité et l'égalité des droits de tout un chacun conduisent à l'indifférence (« égale validité ») et aboutissent inévitablement à « la dictature du relativisme ».

Nous avons ainsi énuméré les trois points les plus importants de notre réflexion. Il s'agit 1) de la perception de la pluralité, surtout de la pluralité des religions ; 2) des conditions du dialogue ; 3) de la chance de son propre point de vue au milieu d'une majorité de points de vue concurrents.

Nous demandons d'abord pour la théologie une ouverture consciente au

³ Je me suis exprimé à plusieurs reprises à ce sujet ; cf. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Paris 1990, 629-641 ; ID., les vols 1-3 de la collection *Theologische Versuche : Begegnung der Religionen*, Bonn 1990 ; *Gottes Wort in der Fremde*, Bonn 1997 ; *Auf den Spuren von Gottes Wort*, Bonn 2004 ; ID., *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

⁴ Je fais allusion ici à la prédication de Benoît XVI le jour de l'ouverture du conclave le 18 avril 2005.

monde présent et à la société actuelle. Nous observons ensuite les principaux efforts pour maîtriser des conflits et trouver des stratégies de paix en prenant au sérieux l'autre et l'étranger – un élément qui n'est que rarement pris en compte dans le discours très répandu sur la nécessité du dialogue. Mais il n'est pas pensable que la théologie évite sa propre exigence, à savoir qu'elle se sait être au service d'une vérité arrivant toujours à nouveau. Le chemin et l'objectif d'une théologie des religions ne peuvent pas consister à cacher le commandement central du christianisme ; au contraire, cette théologie doit témoigner de l'exigence de Jésus Christ et de son Eglise et l'annoncer.

2. L'exigence effective de la pluralité

En parlant de pluralité, il faut distinguer deux choses : le fait lui-même et sa justification. L'existence de la pluralité dans ce monde ne peut pas être niée. La pluralité est une signature du monde créé, elle ne concerne pas que le seul temps actuel. Cela est valable, même si à différentes époques la pluralité est perçue différemment. Là où la vie culturelle et religieuse avait connu, pendant des siècles dans le monde occidental et à la suite de l'Empire romain, un caractère uniforme, le sentiment de l'unité et de l'uniformité prédominait malgré une multiplicité existante. En revanche, notre temps, avec ses fortes poussées de migration, ses mélanges ethniques et les technologies de communication et d'information internationales, développe un sens complètement nouveau pour des différenciations fondamentales et concurrentes dans un même champ économique, politique, culturel et religieux. Même si la théologie ne traite que de la question de la religion, elle ne peut pas ne pas constater et percevoir que la religion s'exprime effectivement dans une multiplicité de phénomènes et d'histoires concurrents. Si nous nous limitons dans ce contexte à la situation religieuse, cela veut dire que nous devons nous concentrer sur le rapport entre religion et religions. Ce qui conduit à un double questionnement : il y a d'une part la question de la justification du pluralisme religieux, et d'autre part la question de l'utilisation de ce phénomène.

Le christianisme, de par ses racines juives, est marqué essentiellement par le monothéisme, donc par la foi en un seul Dieu qui est en même temps commencement – créateur – et fin – juge – du monde. La confession d'un seul Dieu, tout en affirmant une variété de créatures, place cependant la création toute entière sous la seule volonté divine. L'unité et la multiplicité constituent donc d'emblée un champ de tension qui rend difficile de voir et de juger l'un des côtés sans l'autre. Cependant, la pluralité semble devenir, par l'affirmation d'un seul Dieu, un phénomène secondaire qui, comme tel, dans la réflexion sur Dieu, n'a qu'une importance subordonnée. L'orientation vers la question d'un

seul Dieu peut même conduire à la fin à considérer le champ inépuisable du pluriel dans l'histoire de la création comme le résultat de dérapages. Ainsi les multiples religions, du point de vue judéo-chrétien, tombent sous le verdict du faux, de l'erroné, du mauvais. Si on considère toutefois que même dans les développements les plus mauvais il y a toujours des traces de ce qui avait été voulu positivement et que, par conséquent, celles-ci doivent être reconnaissables en tant que telles, s'ouvre alors la possibilité d'une continuation en elles pour la transmission de la compréhension vraie et plénière du monde.

Mais, en réalité, ce n'est pas une pluralité de systèmes et d'organisations qui se font face, c'est plutôt des hommes qui se rencontrent et qui nous rencontrent, des hommes qui :

- parlent une autre langue, pensent différemment, vivent différemment et ont donc d'autres conceptions du monde ;

- croient ou ne croient pas à un seul Dieu et ne peuvent pas être intégrés dans la conception judéo-chrétienne de Dieu, de l'homme et du monde.

C'est pour cela que nous éprouvons fréquemment le caractère étranger des autres comme provocation, et même comme menace pour notre propre conviction et identité. La « supériorité » dont il était déjà question au début du texte d'un point de vue théorique, n'est plus l'attitude fondamentale évidente de nos contemporains ; il suffit pour cela de rappeler l'influence grandissante de l'islam. Partout où dans la rencontre avec l'inconnu nous voyons ce qui est inquiétant, naît un sentiment de menace et de crainte. Le fait est que nous ne connaissons pas ce qui est étranger. Avec la formule bien connue de Rudolf Otto nous pouvons dire que ce qui est étranger nous fascine et nous fait trembler en même temps ; il est en même temps *fascinosum* et *tremendum*⁵. Si nous voulons maîtriser cette situation, il faut d'abord apprivoiser ce qui est étranger. Si nous ne voulons pas, en partant d'une fausse perspective, arriver à des précondamnations et à des jugements faux qui – comme l'histoire de l'humanité nous l'enseigne – ont toujours conduit à des conflits et à des guerres motivés religieusement, nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte les faits, surtout dans une réflexion théologique sur les religions, avant tout jugement et avant toute réflexion sur le sens et la signification de l'étranger.

Dans l'épistémologie cela a été fait de deux manières. D'une part, on a essayé constamment d'arriver à une compréhension au moins partielle du développement des choses. Un bon exemple en est l'approche – du point de vue de la théologie des religions – de l'actuel pape. Joseph Ratzinger a rappelé à plusieurs reprises son esquisse publiée dans l'hommage à Rahner en 1964 et reprise dans son ouvrage récent *Foi, vérité, tolérance*⁶. Une telle esquisse reste

⁵ Cf. Rudolf OTTO, *Das Heilige*, nouvelle édition, München 1987.

⁶ Cf. Joseph RATZINGER, *Foi, vérité, tolérance*, Les Plans-sur-Bex 2005, 11-53 (*Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg ²2003, 14-38) : dans cette

toutefois hypothétique, même si de telles hypothèses peuvent être tout à fait utiles. Mais une hypothèse n'est pas suffisante dès qu'elle bloque ou menace implicitement de rendre superflu le dur chemin de l'étude de détail. Nous n'arrivons pas à comprendre ce qui est étranger si nous nous bloquons l'accès par des hypothèses d'*a priori*.

Au début, il doit donc toujours y avoir l'étude sérieuse de l'étranger tel qu'il se présente actuellement. Ce n'est pas une vue longitudinale qui aboutit, mais une considération transversale prenant en compte la situation actuelle. Une telle perception qui ne peut pas laisser de côté la multiplicité des identités religieuses rend modeste. Car elle confronte l'homme d'abord avec une abondance écrasante et ensuite avec beaucoup de choses qui ne semblent pas en concordance. L'abondance de matériel existant est difficilement maîtrisable par des individus. Elle rend problématique les tentatives d'aperçus globalisants.

3. Rencontre interactive avec d'autres et avec des étrangers

La rencontre avec un être humain conduit, si elle est bien engagée, à un dialogue. Un vrai dialogue inclut toujours le fait qu'on ne parle pas seulement des autres, mais qu'on accorde à l'autre, s'il doit devenir partenaire, la possibilité de parler lui-même. Le dialogue est toujours une entreprise basée sur la réciprocité et sur la même hauteur de vue. Avant de nous poser hâtivement la question de la vérité – qui occupe sans aucun doute dans le dialogue religieux une place centrale – chaque interlocuteur devrait être au clair sur une donnée fondamentale : il fait partie des qualités de base humaines et du propre de l'homme en tant qu'homme qu'il puisse « se pencher » sur lui-même et adopter le point de vue de l'étranger pour ainsi voir et finalement juger les choses par des perspectives différentes. La perception mutuelle et l'échange de jugements différents font partie des facteurs constitutifs d'un dialogue. Mais dans une époque où le dialogue est grandement apprécié, nous avons intérêt de ne pas appeler dialogue tout ce qui se passe entre des hommes de manière verbale ou non verbale – surtout lorsque les conditions de base d'un vrai dialogue ne sont pas respectées.

Nous en trouvons une aggravation évidente dans le dialogue interreligieux. En effet, une des particularités des relations juifs-chrétiens consiste en ce que le judaïsme, avec le *corpus* de ses écrits, est entré dans le *corpus* chrétien des Ecritures Saintes. Avec la discussion sur l'appellation « Ancien Testament » ou « Premier Testament » ou quelque chose dans ce genre, nous nous rendons

réédition, il faut remarquer la nouvelle contextualisation du texte de 1964. Cf. aussi ID., *Vom Wiederauffinden der Mitte*. Grundorientierungen, Freiburg i.B. et al. 1997, 60-82.

compte combien il est difficile d'accepter ce fait. Vu le judaïsme aujourd'hui, nous ne pouvons plus *parler des juifs*, mais nous devons, rien que par respect devant la qualité de sujet des juifs contemporains, *parler avec eux*⁷. Et ce qui vaut pour les relations entre juifs et chrétiens vaut également pour les relations avec les membres d'autres religions et d'autres conceptions du monde. Ils font tous partie, les uns plus, les autres moins, de notre vie existentielle et de notre espace de vie, que nous le voulions ou pas⁸.

En ce sens, il n'est pas étonnant que parmi les questions fondamentales que Jacques Dupuis a discuté dans son grand ouvrage *Vers une théologie chrétienne des religions* figure la question de l'évaluation du pluralisme religieux⁹. En y regardant de plus près, ce qui nous est étranger ou ce qui est autre par rapport à nous ne peut nullement être perçu seulement sous le signe d'un développement erroné. S'ajoute à cela que le christianisme est né à un certain moment de l'histoire. Il y a donc eu des époques sans message chrétien, et parmi les expériences de choc des missionnaires modernes il y a celle d'avancer dans des espaces qui, même « *post Christum natum* », n'avaient pas été touchés par la prédication chrétienne pendant des siècles. Qu'en était-il de ceux qui n'avaient pas connu le Christ ou n'avaient pas pu le connaître ? Car la mort de Jésus pour notre salut ne pouvait pas du tout être prévue depuis le commencement du monde comme le but évident de l'histoire. Tous ceux qui n'ont pas connu le Christ – par leur faute ou innocemment – sont-ils condamnés pour toujours ?

La Commission théologique internationale dit dans son document *Le christianisme et les religions* du 30 septembre 1996 concernant la question du salut individuel : « N'est pas objet de discussion la possibilité de salut hors de l'Eglise pour ceux qui vivent selon leur conscience »¹⁰.

Mais à plus forte raison se pose maintenant la question de la place des différentes religions dans l'économie du salut du Dieu créateur. Dans son approche spéculative, cette question trouvera difficilement une réponse satisfaisante définitive. Mais cela conduit au moins au résultat déjà évoqué : en tant que chrétiens, nous devons rencontrer l'autre avec respect et retenue, le sentiment de supériorité est tout à fait déplacé.

Les questions qui résultent pour nous, en théorie comme en pratique, de la rencontre avec d'autres et avec des étrangers restent ouvertes : nous devons les

⁷ J'en parle de manière plus exhaustive dans mon livre *Manuel de théologie fondamentale* (cf. note 3), 625-631.

⁸ Pour donner un exemple : une des choses les plus étonnantes après la mort de Jean-Paul II était le fait que tout le monde, croyant, croyant d'autres religions, non-croyant, croyait pouvoir et devoir discuter le profil de son successeur, ce qu'on attendait de lui, etc.

⁹ Cf. Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne des religions*, Paris 1997 ; cf. également WALDENFELS, *Auf den Spuren* (cf. note 3), 578-593 ; 609-617.

¹⁰ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, Paris 1997, n° 81 ; cf. aussi n° 64-70.

traiter ensemble dans des discussions religieuses. Nous vivons ensemble dans une histoire du monde toujours plus globale. La conséquence pour la vie pratique en est que dans le dialogue interreligieux nous ne pouvons pas nous contenter de nous regarder mutuellement ; nous devons affronter les tâches communes qui se posent aujourd'hui à la communauté mondiale. Là où la détresse règne et où l'aide est nécessaire, le dialogue s'est transformé depuis longtemps en engagement coopératif. Nous faisons cette expérience justement en tant qu'hommes religieux au moment des grandes catastrophes ; les conséquences du *tsunami* en Asie du Sud-Est fin 2004 en sont un exemple très fort : dans le monde entier des actions d'aide ont vu le jour immédiatement et spontanément.

Il y a autre chose qu'on ne peut négliger : à une époque où différentes populations ethniques se mélangent, l'attitude fondamentale de dialogue, dans lequel des hommes d'origines différentes s'ouvrent et s'entraident, est une contribution essentielle à la paix. Souvent ce ne sont pas des questions théoriques qui attirent notre attention, mais des questions de vie pratique, en rapport avec une éthique sociale, des questions concernant le droit et la justice, l'égalité des droits entre hommes et femmes, les marginalisés et les proscrits de la société, les faibles et les désavantagés, ceux qui sont menacés au début ou à la fin de leur vie, donc le domaine de la naissance et de la mort. Cette énumération nous remet automatiquement devant les questions centrales déjà évoquées de la conception du monde, d'autant plus que c'est la conception du monde de l'individu qui détermine la manière dont la vie humaine s'organise.

Par rapport au dialogue, nous devons prendre en compte deux données fondamentales :

- D'une part, on doit s'informer, de manière purement formelle, sur les conditions de base du dialogue et/ou d'une relation interactive avec l'autre. Cela implique une relation entre partenaires, un comportement qui n'est pas déterminé par une attitude de domination et de pouvoir. La relation de dialogue implique le respect d'un espace de liberté, où la liberté de l'autre constitue la frontière de ma propre liberté.

- D'autre part, une conception purement formelle de la relation de dialogue n'est pas suffisante parce que les hommes sont toujours des êtres qui pensent, réfléchissent et jugent et que personne ne peut leur interdire de penser, de réfléchir et de juger. Il fait partie de l'existence humaine que l'homme n'agit et ne réagit pas par instinct comme l'animal, mais qu'il s'interroge sur l'origine et le but et finalement sur le sens de la vie. L'homme est un être qui pose des questions. La question elle-même est-elle toutefois la dernière réponse ? L'homme est-il destiné à se donner lui-même des réponses à ses questions, pour constater peut-être à la fin qu'il progresse certes dans beaucoup de domaines, mais qu'il n'a pas les dernières réponses aux dernières questions ?

Des religions – et non seulement le judaïsme et le christianisme – ont opposé

à l'effort humain qu'il n'y a pas seulement des réponses découvertes ou produites par l'homme, mais que celui-ci peut rester ouvert à des réponses transmises comme un don. Et l'histoire nous apprend qu'il y a eu des hommes qui témoignent et affirment qu'ils ont reçu de telles réponses par don ou par grâce. En ce sens l'homme est non seulement un « auditeur potentiel de la parole », mais un auditeur qui témoigne qu'il a entendu le mot éclairant.

Si nous appliquons ce que nous venons de dire au niveau théologique chrétien, il s'avère que, dans l'histoire, il y a non seulement une quête, un désir, une recherche de Dieu qui semblent impossibles à satisfaire, mais aussi la découverte joyeuse que Dieu, le tout Autre de l'homme, se révèle et se communique – pour employer des termes théologiques. Il n'y a pas lieu ici de traiter plus en détail la doctrine actuelle de la révélation divine, enseignée aussi bien du côté catholique que du côté protestant¹¹. Rappelons simplement l'expression d'extase du célèbre *Mémorial* de Blaise Pascal de 1654¹². Dans sa distinction radicale entre « le Dieu des philosophes et des savants » et « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus Christ », Pascal distingue expressément la recherche intellectuelle de Dieu et la découverte de Dieu par grâce. Si l'on tient compte en outre qu'il s'écarte par là du retrait cartésien dans l'ego et qu'il s'oriente vers le domaine du non-ego dans lequel l'autre (ce qui est autre et celui qui est autre) se révèle comme le tout Autre, l'actualité de cette approche est évidente. Ce qui est encore souligné par le fait que le pape actuel, dans sa conférence inaugurale à Bonn, le 24 juin 1959, a fait justement de ce texte de Pascal le point de départ de sa réflexion¹³.

Nous abordons maintenant la troisième étape : comment, vu la pluralité des religions et des opinions et jugements humains, un point de vue individuel peut-il garder sa légitimité et la faire partager par d'autres ? Car sous le manteau s'organise un système d'objections possibles contre des points de vue qui non seulement veulent être une offre pour d'autres, mais qui défendent vigoureusement leur légitimité par rapport à d'autres offres et revendications. Dans ce contexte on parle, comme nous l'avons déjà vu plus haut, de « diviser au lieu d'intégrer » ou de « fondamentalisme », on construit des scénarios de guerre, on pose des interdictions sans qu'on comprenne pourquoi. L'arsenal attribué souvent à l'Eglise est utilisé maintenant contre cette même Eglise.

¹¹ Parmi mes différents travaux concernant la révélation après Vatican II, je renvoie à *Manuel de théologie fondamentale* (cf. note 3), 249-283, ainsi qu'à *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996.

¹² Cf. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale* (cf. note 3), 203-206.

¹³ Le texte a été republié dans RATZINGER, *Vom Wiederauffinden* (cf. note 6), 49-59. Heino SONNEMANS a réédité ce texte avec un commentaire : Joseph RATZINGER BENEDIKT XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis, Leutesdorf 2005.

4. En route dans la vérité (2 Jn 4)

Il faut parler maintenant de la revendication de vérité. Si on ne se soumet pas à l'esprit du temps et on ne renonce pas à la question de la vérité, celle-ci doit être posée, et on doit alors s'expliquer avec tous ceux qui défendent une exigence de vérité universelle. Ici aussi, quelques points sont à considérer d'emblée :

– La « vérité » peut être plurielle ; il y a la vérité et les vérités, donc une compréhension globale de la vérité et un nombre infini de vérités relatives et limitées. On ne peut certainement pas négliger que des vérités de type limité contiennent, elles aussi, une exigence de validité absolue : elles veulent être vraies non seulement pour moi, mais aussi pour l'autre, donc en soi.

– On ne peut pas négliger non plus que tous ceux qui parlent de vérité ne veulent pas dire la même chose. Prenons les différences entre le complexe philosophique de la vérité grecque et la compréhension juive et chrétienne de la vérité qui incite à chercher la compréhension de la vérité aussi dans d'autres mondes religieux, par exemple en Asie¹⁴.

– La dispute concerne aussi la portée de la constatation de la vérité humaine. Robert Spaemann a fait remarquer, dans son commentaire de l'Encyclique de Jean-Paul II *Fides et ratio*, que ce pape a été le premier à mentionner le cercle herméneutique entre foi et raison et a thématiser ainsi le doute actuel concernant la capacité de la raison humaine de reconnaître la vérité fondamentale¹⁵. Nous vivons en effet à une époque où la conviction suivante gagne de plus en plus de terrain : il est préférable que l'homme renonce à la constatation de la vérité. Il semble même être un signe de modestie si l'homme accepte des vérités au sens de règles utiles et pragmatiques pour la vie quotidienne, mais exclut la découverte de la grande vérité par excellence.

Cela n'exclut pas – comme nous l'avons déjà dit – qu'il y a déjà eu dans l'histoire et qu'il y a toujours des hommes qui sont convaincus d'être non seulement en route vers la vérité, mais *dans* la vérité (cf. 2 Jn 4). Nous pensons d'abord, en tant que chrétiens, à notre auto-compréhension, mais nous savons que l'insistance sur la vérité dans l'histoire des conceptions du monde et des religions n'est ni unique ni extraordinaire. La science des religions a constaté depuis longtemps qu'il faut pluraliser également l'exigence de vérité ou d'infailibilité absolue. Ceci ouvre une nouvelle problématique ; car on constate que la conception de paix et de tolérance qui s'étend de plus en plus et qui essaie de surmonter par des aplanissements le potentiel de conflit à l'œuvre dans les affrontements n'est pas, au fond, une solution.

¹⁴ Cf. mes réflexions dans : *Manuel de théologie fondamentale* (cf. note 3), 566-582, ainsi que dans : *Begegnung* (cf. note 3), 305-335 et *Auf den Spuren* (cf. note 3), 335-372.

¹⁵ Cf. plus en détail Hans WALDENFELS, *Mit zwei Flügeln...* Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika « Fides et Ratio » Papst Johannes Pauls II, Paderborn 2000, 128 s.

Les termes basés sur le mot latin *inter* – *internationalité*, *interculturalité*, *interreligiosité*, *intersubjectivité*, *interpersonnalité* –, et qui se poursuivent souvent, en quelque sorte vers l'intérieur, dans intraculturalité, intrareligiosité, intrasubjectivité et autres, ne sont rien d'autre que l'invitation à ne pas dissoudre ces tensions mais à les garder. Mais dès qu'on entre dans le secteur de l'intersubjectivité, on est obligé de respecter l'autre et l'étranger dans son altérité et étrangeté et donc de respecter l'être appelé à la liberté avec sa dignité propre. Les chrétiens font parfois la douloureuse expérience que des étrangers leur demandent la réalisation de ces exigences qu'ils annoncent au monde en tant que chrétiens, poussés par leur auto-compréhension, leur image de Dieu, du monde et de l'homme.

Exemple classique : en rapport étroit avec les slogans de la Révolution française « liberté – égalité – fraternité », les droits de l'homme ont d'abord été exigés du christianisme – en quelque sorte de l'extérieur, contre le christianisme traditionnel – avant d'être reconnus de plus en plus clairement comme conséquences innées de l'auto-compréhension chrétienne. Ces exigences n'ont rien enlevé de la substance du christianisme. Il s'est plutôt avéré que ce que le christianisme porte en lui comme message – le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain – est beaucoup plus ancré dans l'ordre du monde depuis l'origine que ne le pensaient les représentants du christianisme officiel.

Et autre chose : la vérité s'avère être, aujourd'hui plus que jamais, moins une tâche spéculative et théorique qu'une tâche pratique à réaliser dans la vie de tous les jours. Il s'agit, selon Jn 3,21 de « faire la vérité ». Nous pouvons dire aussi : il s'agit du lien entre vérité et véridicité. Et même si on ne suit pas Jn 14,6 jusque dans sa dernière conséquence, la phrase qui personnalise la vérité : « Je suis la vérité », est une provocation qu'on peut lancer à l'humanité toute entière. Car dans la mesure où des hommes revendiquent cette phrase pour eux-mêmes, ils deviennent eux-mêmes une invitation à chacun qui se trouve en face et qui peut revendiquer la phrase pour lui-même ; il ne s'agit pas de rejeter l'autre en érigeant des barrières.

Le chrétien peut revenir – presque incrédule – à ce point qui nous est opposé de l'extérieur comme insaisissable, mais qui est offert par le christianisme au reste du monde comme le « *magis* » auquel on ne peut pas renoncer : il s'agit de la figure historique de Jésus de Nazareth qui, pour la foi chrétienne, est mort et ressuscité pour le monde et dans lequel se révèle le vrai visage de Dieu. Cette découverte se produit de la même manière pour des chrétiens et des non-chrétiens : c'est une expérience, pour les croyants une expérience heureuse et incroyable en même temps, pour les non-croyants une expérience incroyable et donc insaisissable.

Le croyant pourrait se sentir poussé à partager sa propre conviction, la « bonne nouvelle », valable pour lui et le rendant heureux, avec autrui. Mais

l'Écriture sainte dit en réalité autre chose. 1 Pierre 3,15 exige de la part des croyants d'être « toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte », cette espérance qui envahit les chrétiens. L'« apologie », qui est à la base de ce jeu de questions et de réponses, est elle-même un processus de dialogue dans lequel l'autre prend part à la conversation. Il n'y a pas qu'un côté qui prend la parole à l'instar d'un monologue. Dans le dialogue, les deux parlent et les deux écoutent, et les chrétiens ont intérêt à se rendre compte que l'écoute de la parole ne concerne pas unilatéralement notre relation Dieu-homme, mais qu'elle s'apprécie justement dans les relations homme à homme. Le caractère bilatéral du commandement que le Christ a laissé aux siens apparaît dans toutes les réalisations humaines.

Nous pouvons donc dire : l'acceptation *mutuelle* de la multitude qui participe au dialogue des hommes et y consente, n'exige – en principe – pas l'abandon de soi, mais une ouverture et un respect des uns pour les autres. Ce qui se passe dans le dialogue n'est pas tellement le résultat de mon propre engagement et de mon propre art du dialogue, c'est – chrétiennement dit – le *pneuma* qui souffle où il veut (cf. Jn 3,8). Ce qui s'exprime dans les mots et reste en fin de compte, dans son ambivalence, non dit et indicible (*pneuma* = vent et esprit) conduit cependant dans un espace qui ne vit pas de séparation, mais de communion, non pas toutefois d'une communion qui abroge toutes les différences.

Souvenons-nous de la célèbre formule du Concile de Chalcédoine : « [...] deux natures non mêlées, non transformées, non séparées, non isolées » (*Denzinger-Hünemann* 302), et nous nous rendons compte immédiatement que cette formule christologique centrale n'est encore nullement épuisée dans ce qu'elle a de génial et qu'elle commence à parler à nouveau justement de nos jours. Le Concile ne peut pas dire ce qu'est la réalité, il exprime par des formulations négatives le moment où les frontières sont franchies et où par conséquent la réalité a été manquée. Il est temps que, dans une théologie négative radicale, les chrétiens confessent leur propre non-savoir surtout dans le dialogue interreligieux où ils défendent leur point de vue. Dans ce non-savoir, ils se rapprochent de tous ceux qui, dans ce monde, sont en recherche.

Dans sa Lettre apostolique *Mane nobiscum Domine* du 7 octobre 2004, dans laquelle Jean-Paul II proclamait l'année eucharistique d'octobre 2004 à octobre 2005, le Pape interprète encore une fois, comme dans un testament, le récit d'Emmaüs. On y trouve la phrase :

« Sur la route de nos interrogations et de nos inquiétudes, parfois de nos cuisantes déceptions, le divin Voyageur continue à se faire notre compagnon pour nous introduire, en interprétant les Écritures, à la compréhension des

mystères de Dieu »¹⁶.

C'est sans doute en ce sens qu'il faut reformuler la revendication de notre point de vue. Qui dit « point de vue » pense toujours en même temps à son identité. Le chemin et le point de vue semblent à première vue s'exclure l'un l'autre. Est-ce si évident ? Il fait partie des constatations de ces dernières décennies, durant lesquelles l'historique a su s'assurer une place de plus en plus forte dans notre pensée et où beaucoup de choses, comme par exemple la « *philosophia perennis* », ont été démasquées dans leur temporalité, que vérité et identité ne doivent pas être perçues sous un angle statique, mais dynamique. Il s'agit du courage de nous ouvrir constamment à nouveau, et de la disposition de nous laisser conduire. L'importance de l'Esprit pour la vie du monde n'est pas encore pleinement perçue. À la lumière du message pascal l'existence humaine, dans sa condition de dialogue, vit de l'attente et de l'espoir de ce qui est nouveau, jamais atteint, et que seul l'Esprit divin peut donner.

Dans 1 Co 10,4 nous trouvons une image paradoxale : « Tous burent le même breuvage spirituel ; car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait : ce rocher, c'était le Christ ».

Une image excitante : le rocher, sur lequel nous comptons, est une personne, et elle nous accompagne. Avoir un point de vue et être en route, ce n'est plus une contradiction. L'image donne du courage, comme cette autre image où Jésus appelle Pierre de la barque et lui demande de venir à sa rencontre (cf. Mt 14,28 s.). Aller à la rencontre de l'autre et se lâcher ne conduit pas à l'effondrement, mais à ce que l'homme, justement, se trouve et soit sauvé.

Traduit de l'allemand par Gabriele Nolte

Résumé : Dans nos sociétés, nous n'avons désormais plus à faire avec une situation culturelle et religieuse uniforme. C'est l'une des raisons pour lesquelles une théologie des religions spécialisée est de plus en plus importante. Au centre du débat se trouvent la pluralité – qui ne peut plus être considérée comme le résultat d'un développement indésirable – et sa justification, ainsi que le dialogue et – dans sa pratique – le droit à défendre une position. Dans ce contexte, la dimension de la vérité sera inévitablement mise en cause, d'autant plus à une époque où la conviction s'est imposée que l'homme doit plutôt renoncer à connaître ou découvrir la vérité. Pour les chrétiens croyants, la vérité a un caractère personnel (Jn 14,6) ; dans la personne de Jésus de Nazareth se trouve un « *magis* » (« plus ») non négociable et dynamique, sans pouvoir devenir arrogant pour autant.

Zusammenfassung : Wir haben es in unseren Gesellschaften nicht mehr mit einer einförmigen Kultur- und Religionswelt zu tun. Nicht zuletzt deshalb wird eine vertiefte Theologie der Religionen immer wichtiger. Dabei stellen sich der Tatbestand der Pluralität – welche nicht mehr als Ergebnis einer Fehlentwicklung betrachtet werden kann – sowie seine Begründung, der Dialog und in ihm die Berechtigung, einen Standpunkt zu haben, als zentrale Fragen. Unweigerlich wird in diesem Kontext die Wahrheitsdimension ins Spiel kommen ; in einer Zeit, in der die Überzeugung

¹⁶ Cf. sous : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20041008_mane-nobiscum-domine_fr.html.

um sich gegriffen hat, dass der Mensch besser auf die Erkenntnis der Wahrheit verzichtet. Für die Christgläubigen ist die Wahrheit eine personale (Joh 14,6), in der Gestalt des Jesus von Nazareth ist sie ein unaufgebbares und dynamisches « Magis », ohne überheblich werden zu dürfen.

Summary : In our societies we are no longer dealing with a uniform cultural and religious world. Not least of all for this reason a deepened theology of religions will become ever more important. The central issues are the fact of plurality – which can no longer be seen as the result of an undesirable development – as well as its justification, and dialogue along with one's right in a dialogue to have a point of view. The dimension of truth will inevitably play a role in this context at a time when the conviction has gained ground that it is better for a person to forego knowing or discovering truth. For believers in Christ, truth is personal (Jn 14,6); in the person of Jesus of Nazareth it is a non-negotiable and dynamic « *magis* » (« more ») which is not permitted to become arrogant.

A la recherche d'une théologie interreligieuse

Par Claude Geffré, o.p.

La théologie des religions est devenue un des chapitres les plus vivants de la théologie contemporaine. On serait tenté de dire que de même que l'athéisme et la sécularisation ont pu être l'*horizon* en fonction duquel la théologie de la deuxième moitié du XX^e siècle réinterprétait les grandes vérités de la foi chrétienne, le pluralisme religieux tend à devenir l'*horizon* de la théologie du XXI^e siècle et il nous invite à revisiter les grands chapitres de toute la dogmatique chrétienne¹. C'est la réponse à une situation historique incontestable et c'est aussi la conséquence d'une intuition-maîtresse du Concile Vatican II qui, pour la première fois dans l'histoire du magistère, a porté un jugement positif sur les religions non-chrétiennes.

Dans cette brève étude, je voudrais souligner les efforts de la théologie récente pour prendre au sérieux la question du pluralisme religieux comme question théologique et chercher à assigner un fondement théologique au dialogue interreligieux. Ce sera l'occasion de réfléchir sur l'évolution de la théologie des religions qui est passée d'une théologie du salut des infidèles à une théologie du pluralisme religieux. Je dirai aussi pourquoi il me semble légitime de parler d'une théologie interreligieuse. J'évoquerai donc rapidement en terminant ce que devraient être les exigences d'une telle théologie.

1. Vers une théologie du pluralisme religieux

Face aux ambiguïtés de la mondialisation, le dialogue interreligieux représente une chance dans la mesure où il peut contribuer à une humanisation de la mondialisation et dans la mesure où il remédie aux effets pervers d'une culture de plus en plus uniforme sous le signe du consumérisme, de la hantise du profit et d'un hédonisme facile. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'importance proprement historique de la nouvelle attitude de l'Eglise catholique à l'égard des religions non chrétiennes. Dans la Déclaration du Concile sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes (*Nostra aetate*), on trouve cette

¹ J'ai déjà insisté sur cette différence d'horizon dans mon article : Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie, dans : *La responsabilité du théologien*. Mélanges offerts à Joseph Doré, Paris 2002, 211-224.

affirmation solennelle : « L'Eglise ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions » (n° 2). Cette attitude nouvelle a trouvé sa traduction concrète dans les gestes à haute portée symbolique posés par le pape Jean-Paul II. Encore tout près de nous, lors du jubilé de l'an 2000, comment oublier le pèlerinage de l'évêque de Rome à Jérusalem qui fut suivi l'année suivante de la visite de la Mosquée des Omeyyades de Damas ? Si on fait mémoire des conflits séculaires de l'Eglise soit avec le judaïsme, soit avec l'islam, il n'est pas abusif de parler d'un changement proprement révolutionnaire.

Mais depuis maintenant quarante ans, la théologie catholique a encore beaucoup de mal à prendre vraiment au sérieux les implications proprement théologiques de cette nouvelle attitude de l'Eglise. Si celle-ci porte un jugement positif sur les autres religions, ce n'est pas seulement parce que nous vivons à l'âge de la tolérance et du respect de la liberté de conscience de tout être humain quelle que soit son appartenance religieuse. Ce n'est pas non plus uniquement parce que nous avons une vision plus positive de la possibilité du salut en dehors de l'Eglise. On n'a pas attendu Vatican II pour avoir une interprétation moins rigoureuse du fameux axiome de saint Cyprien « Hors de l'Eglise point de salut », et ne pas plonger dans les ténèbres extérieures tous les êtres humains de bonne volonté qui sont dans une ignorance non coupable de Dieu et de Jésus-Christ. En fait, la Déclaration *Nostra aetate* proposait une certaine éthique du dialogue avec les autres religions. Mais elle ne fournissait pas un fondement théologique qui justifie clairement le dialogue encouragé par l'Eglise. Le document conciliaire prononce un jugement positif sur les religions non chrétiennes mais il ne s'exprime pas de manière explicite sur le rapport positif que les diverses religions peuvent avoir à l'Absolu. Il fait référence à la doctrine patristique des « semences du Verbe », mais ne prétend pas proposer une véritable théologie des religions.

Depuis plusieurs décennies, les théologiens catholiques s'efforcent de dépasser une théologie des religions qui ne serait qu'un prolongement d'une théologie du « salut des infidèles » et qui en reste donc encore au plan des intentions subjectives des membres des autres religions sans prendre au sérieux le défi posé à la foi chrétienne par la pluralité des traditions religieuses considérées dans leur positivité historique. Elle tend donc de plus en plus à devenir une théologie du *pluralisme religieux* qui s'interroge sur la signification de cette pluralité de traditions religieuses à l'intérieur du Dessein de Dieu et qui se demande si, au-delà des intentions subjectives des hommes de bonne volonté, les grandes religions du monde n'ont pas dans leur historicité concrète un rapport positif à l'Absolu². C'est le seul moyen en effet

² C'est tout le sens du livre déjà classique du regretté Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997. On sait que cet ouvrage, qui a fait l'objet d'une « mise en examen » par la Congrégation pour la doctrine de la foi durant presque trois ans, a abouti à un non-lieu, à l'exception d'une *Note doctrinale* (24 janvier 2001) qui ne relève pas

d'assigner un fondement théologique au dialogue interreligieux que les plus hautes instances de l'Eglise ne cessent d'encourager.

Déjà avant le Concile, des théologiens catholiques comme Jean Daniélou, Henri de Lubac et Yves Congar avaient développé une *théologie de l'accomplissement* selon laquelle les religions païennes apparaissent comme des préparations évangéliques lointaines de la seule vraie religion révélée qu'est le christianisme. Cette théologie est d'ailleurs sous-jacente à la Déclaration *Nostra aetate* et au Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire. Et cela, en continuité avec la Constitution *Lumen gentium* où il est dit à propos des non-chrétiens, qu'« ils sont ordonnés au Peuple de Dieu », que « tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme » (n° 16 et n° 17). Ainsi, pour tous ceux qui n'ont pas encore rencontré Jésus-Christ, les religions peuvent jouer le rôle de « préparation évangélique ». Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que les hommes et les femmes de bonne volonté peuvent faire leur salut dans les autres religions. Il s'agit de suggérer que les grandes traditions religieuses peuvent être porteuses de valeurs salutaires qui préparent à la reconnaissance de la plénitude de vérité qui se trouve dans le christianisme. On rejoint ici l'idée hégélienne du christianisme comme « religion absolue » qui achève en les transfigurant ces figures historiques que sont les diverses traditions religieuses de l'humanité.

Dans la logique même de la théologie de l'accomplissement, Karl Rahner avait développé dès les années 1960 la théorie des *chrétiens anonymes*. En vertu de l'existential surnaturel présent en tout homme, l'orientation vers l'Absolu, c'est-à-dire vers le Dieu qui fait grâce, est comme la quintessence du véritable être de l'homme. La foi explicite au Christ comme réalité salutaire peut comporter une forme d'accomplissement implicite, *anonyme*, cachée, se concrétisant seulement dans la pratique droite de la vie. Là où les religions sont vécues sincèrement par des hommes et des femmes de bonne volonté, elles sont comme des germes relatifs par rapport à cette plénitude de grâce qu'est la justification devant Dieu. Les religions sont ainsi une forme d'option anonyme pour le Christ, conditionnée par la préordination fondamentale de tout homme à l'Absolu. Finalement, la mission de l'Eglise consiste en ce que le christianisme implicite devienne explicite et ainsi parvienne à sa vérité intégrale.

La thèse des *chrétiens anonymes* a été l'objet de nombreuses critiques de la part de théologiens aussi différents que Hans Küng et le futur Benoît XVI³. On lui reprochait de procéder à partir d'une vision abstraite et beaucoup trop

d'erreurs proprement dites, mais met en garde contre certaines « ambiguïtés et difficultés sur des points importants ».

³ Pour une évaluation critique de la thèse de Karl Rahner, on peut se reporter à l'ouvrage de Michel FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, 72-78.

optimiste des religions. En faisant de celles-ci des objectivations de la volonté universelle de salut de Dieu, elle ne souligne pas assez l'ambiguïté fondamentale des religions qui sont aussi l'expression de l'aveuglement coupable de l'homme. D'autre part, la théorie des *chrétiens anonymes* n'insiste pas assez sur la nouveauté de l'existence chrétienne par rapport à la nature humaine comme condition préalable de la grâce. Et surtout, on peut se demander si Rahner ne sacrifie pas trop le privilège unique de la révélation judéo-chrétienne comme révélation historique, dans sa différence avec ce qu'il considère comme la révélation *transcendantale*, à savoir la communication de grâce que Dieu fait à tout être humain.

Ces critiques ne sont pas sans poids et elles sont reprises par de nombreux théologiens qui dénoncent volontiers un secret impérialisme comme si tous les membres des religions du monde qui mènent une vie droite selon les impératifs de leur propre tradition religieuse étaient déjà des chrétiens sans le savoir. C'est un reproche qui a été souvent exprimé en particulier par les théologiens indiens. Mais il est bon d'observer que Rahner ne fait que pousser à ses extrêmes conséquences ce qui est inscrit dans la logique même de la théologie de l'accomplissement selon laquelle tout ce qu'il y a de juste et de bon dans les autres religions ne peut être qu'une dégradation ou au mieux une préparation lointaine de ce qui se retrouve en plénitude dans le christianisme. Ce qui n'est pas pris au sérieux, c'est l'*altérité* des autres traditions religieuses dans leur différence irréductible. A partir de l'universalité du mystère du Christ, on conçoit l'unicité du christianisme comme une unité d'*inclusion* qui englobe toutes les valeurs de vérité et de bonté dont les autres religions peuvent être porteuses. C'est pourquoi le courant théologique dominant à l'intérieur du catholicisme fut de chercher à dépasser la théologie de l'accomplissement dans le sens d'une *théologie du pluralisme religieux* qui, sans compromettre l'unicité du mystère du Christ, c'est-à-dire un christocentrisme *constitutif*, n'hésite pas à parler d'un pluralisme *inclusif*⁴ au sens d'une reconnaissance des valeurs propres aux autres religions. Mais pour ce faire, il faut commencer par prendre le risque de poser la question théologique du pourquoi de la pluralité des voies vers Dieu.

2. Le pluralisme religieux comme question théologique

Vatican II a donc inauguré une ère nouvelle en théologie dans la mesure où à l'encontre d'un ecclésiocentrisme étroit, il a officiellement porté un jugement positif sur les religions non chrétiennes en reconnaissant qu'elles peuvent être

⁴ C'est l'expression choisie à dessein par Jacques Dupuis. Et il faut se garder de la confondre avec l'*option pluraliste* adoptée par le théologien britannique John Hick et ses disciples.

porteuses de valeurs salutaires. Mais le Concile n'a pas été jusqu'à les considérer comme des « voies de salut » et il s'est bien gardé de prononcer un jugement théologique sur la signification du pluralisme religieux. C'est justement la tâche d'une théologie à orientation herméneutique qui part de l'expérience historique nouvelle de l'Eglise de chercher à réinterpréter notre vision du plan de salut de Dieu. L'Eglise doit en effet faire face à un pluralisme religieux qui à vues humaines semble insurmontable et cela au moment même où, au début du troisième millénaire, elle a une conscience beaucoup plus vive de la particularité historique de la culture occidentale, celle-là même qui fut la culture dominante sous-jacente à la théologie chrétienne durant vingt siècles. Elle est en effet de plus en plus confrontée à d'autres cultures très anciennes qui sont indissociables de grandes traditions religieuses. Il n'est donc pas surprenant qu'un certain nombre de théologiens catholiques parmi lesquels je me range se demandent sérieusement si ce pluralisme de fait ne nous renvoie pas à un pluralisme de principe ou de droit qui relève du Dessein mystérieux de Dieu.

Même si un théologien comme Karl Barth estimait qu'il s'agit là d'une question théologique vaine car l'Écriture ne fournit pas de réponse à une telle énigme, on peut penser que c'est une question inévitable et qu'elle est même d'une grande fécondité car elle nous aide à élargir notre vision de l'histoire du salut⁵. Il s'agirait de dépasser une conception linéaire de l'histoire du salut, scandée par les alliances successives d'Abraham, Moïse, Jésus pour retrouver l'Economie du Mystère, c'est-à-dire une histoire ontologique qui ne commence ni avec Abraham, ni même Adam, mais avec le mystère du Christ qui est la plénitude des temps. C'est aussi le seul moyen de rendre compte des intuitions-maîtresses de plusieurs documents du Concile et de prendre la mesure de ce que j'appelais le dépassement de l'ancienne problématique de la théologie du salut des infidèles.

Je n'ignore pas, bien entendu, le jugement sévère porté par la Déclaration *Dominus Iesus* à l'égard des théologiens qui acceptent de distinguer un pluralisme de fait et un pluralisme *de jure* ou de droit (cf. n° 4). Cela ne saurait nous surprendre dans la mesure où l'ensemble du Document signé par le cardinal Ratzinger veut avant tout réagir contre le relativisme dont se rendraient coupables certains théologiens qui, sous prétexte de favoriser le dialogue interreligieux, en viennent à remettre en cause le caractère unique de la médiation du Christ et sont tentés de relativiser la révélation chrétienne comme révélation complète et définitive. Il serait cependant aisé de faire la

⁵ A cet égard, je ne partage pas le scepticisme de Christian Duquoc à l'égard des tentatives théologiques actuelles. Il estime en effet qu'il faut accepter de vivre au rythme d'une histoire éclatée sans chercher un horizon commun au-delà de cette multiplicité de « fragments » que constituent les diverses religions du monde. Voir en particulier son livre *L'unique Christ*, Paris 2002, surtout 117 s.

preuve que les nombreux théologiens, catholiques ou non, qui acceptent de distinguer entre un pluralisme religieux de fait et un pluralisme de droit, ne sacrifient nullement à l'idéologie d'un pluralisme qui désespère de toute vérité objective. Ils ont été en tout cas très surpris de découvrir que cette distinction conduit fatalement à considérer comme dépassées les vérités énumérées dans la suite du numéro 4 de la Déclaration, en particulier le caractère complet et définitif de la révélation chrétienne, l'inspiration des Ecritures, l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth, l'unicité et l'universalité du mystère du Christ, etc.

Sans prétendre connaître le pourquoi de la pluralité des voies vers Dieu, ces théologiens cherchent simplement à interpréter un pluralisme religieux apparemment insurmontable à la lumière de ce que nous savons de la volonté universelle de salut de Dieu. Ce pluralisme ne peut être seulement la conséquence de l'aveuglement coupable des hommes tout au long des siècles, encore moins le signe de l'échec de la mission de l'Eglise depuis vingt siècles. L'expression « pluralisme de droit » est sûrement maladroite car elle semble sacraliser les différences religieuses. Mais elle renvoie simplement au *mystère* d'une pluralité de voies vers Dieu qui fait partie du « mystère caché en Dieu tout au long des siècles et qui nous a été manifesté en Jésus-Christ » (cf. Ep 1,26).

Il est vrai que la Bible chrétienne n'apporte pas de réponse claire à la question du pourquoi du pluralisme religieux. Elle témoigne plutôt de l'ambiguïté profonde de l'histoire religieuse de l'humanité. Selon le numéro 16 de la Constitution *Lumen gentium* de Vatican II, les divergences religieuses peuvent être « la manifestation des évolutions, des chutes de l'esprit humain tenté par l'esprit du mal dans l'histoire ». Mais ailleurs le Décret *Ad gentes* (n° 11) nous dit que ces divergences peuvent être aussi « l'expression du génie et des richesses spirituelles dispensées par Dieu aux nations ». Chez saint Paul, par exemple, on trouve des affirmations apparemment contraires : d'une part, il porte un jugement très négatif sur ceux qui n'ont pas reconnu Dieu dans sa création et qui sont tombés dans l'idolâtrie et la superstition (Rm 1,18-32), mais d'autre part, il témoigne d'une attitude positive à l'égard des gentils, comme l'atteste son discours aux Athéniens : il admire l'esprit religieux des païens et leur annonce celui qu'ils adorent sans le savoir comme le Dieu inconnu (Ac 17,22-34).

Et en tout cas, quoiqu'il en soit du jugement pessimiste de la Bible sur les religions païennes qui conduisent souvent à l'idolâtrie, on doit interpréter la diversité des phénomènes religieux à la lumière de l'affirmation fondamentale du Nouveau Testament concernant la volonté universelle de salut de Dieu, volonté qui s'étend à tous les hommes depuis les origines : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4). Et dans son discours aux païens, Pierre déclare : « Je me rends

compte en vérité que Dieu n'est pas partial et qu'en toute nation quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui (Ac 10,43-35). Ainsi, le pluralisme religieux peut être considéré comme un dessein mystérieux de Dieu dont la signification dernière nous échappe. C'est ce que suggère un beau texte du Concile qui, après avoir affirmé que l'Esprit-Saint offre à tous les hommes la possibilité de participer au mystère pascal du Christ, ne manque pas d'ajouter : « d'une façon que Dieu connaît » (*Gaudium et spes* 22).

En dehors des ambiguïtés du témoignage des Ecritures, on invoque souvent contre l'idée d'un pluralisme religieux de principe le jugement extrêmement sévère des Pères de l'Eglise sur les religions païennes de leur temps. Pour eux, ce sont des religions idolâtriques qui tombent dans la magie et la superstition et ils n'hésitent pas même à les considérer comme inspirées par le diable. Mais il convient de les resituer dans leur contexte historique. Par définition, ils ne pouvaient pas prendre position à l'égard d'une religion comme l'islam qui est née au début du VII^e siècle, et ils connaissaient très mal les grandes religions de l'Orient, même si certains textes, chez Origène en particulier, attestent que le brahmanisme avait pénétré jusque dans une ville comme Alexandrie. Il faut plutôt remarquer qu'au moment même où ils sont extrêmement pessimistes sur les grandes religions païennes de leur temps, ils portent un jugement très positif sur ce qu'ils appellent volontiers « la sagesse des nations », c'est-à-dire, en fait, l'héritage de la philosophie grecque. Ils sont prêts à reconnaître dans la sagesse des philosophes des *semina Verbi*, ou encore des reflets de la lumière du *Logos*, le Verbe même de Dieu. On retrouve cette idée chez ces grands théologiens de l'Eglise d'Orient que furent Justin, Clément d'Alexandrie, Origène... Pour eux, ces semences du Verbe ou ces reflets de la Vérité éternelle sont comme une préparation, une préfiguration de la plénitude de la révélation qui coïncidera avec l'avènement de Jésus-Christ.

J'ai déjà noté que le texte de *Nostra aetate* du Concile fait directement référence à la doctrine patristique des *semences du Verbe*. Avec le recul, quarante ans après, il me semble pouvoir dire que la théologie catholique des religions a mieux compris que le Concile Vatican II appliquait aux religions non chrétiennes un enseignement qui visait d'abord les trésors de la philosophie grecque. Il ne s'agit donc pas seulement des semences de vérité, de bonté et même de sainteté qui peuvent habiter l'âme et le cœur des hommes et des femmes de bonne volonté, mais des valeurs positives qui se retrouvent dans les éléments constitutifs des religions non chrétiennes, qu'il s'agisse de doctrines, de rites ou d'attitudes morales. Le numéro 2 de *Nostra aetate* est particulièrement éloquent à cet égard : « Avec un respect sincère, elle [l'Eglise] considère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, tout en différant sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, reflètent cependant assez souvent un rayon de cette vérité qui illumine tous les hommes ». On retrouve aussi une formulation intéressante dans le

Décret *Ad gentes* sur les missions : « Tout ce qu'on trouve de bon semé dans le cœur et dans l'esprit des hommes ou dans les rites et les cultures propres des peuples, non seulement ne périt pas, mais est assaini, élevé et porté à son achèvement pour la gloire de Dieu... » (n° 9). Et dans le document *Dialogue et Annonce* qui a été publié en 1991, à la suite de l'Encyclique *Redemptoris missio*, on affirme au numéro 29 : « Concrètement, 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 confaissent pas comme leur Sauveur ».

3. Le fondement théologique du dialogue interreligieux

Finalement, le fondement théologique du pluralisme religieux qui légitime le nouveau dialogue interreligieux recommandé par l'Eglise, c'est l'idée que l'économie du Verbe incarné est le sacrement d'une économie plus vaste qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité. Quand on cherche à justifier théologiquement le dialogue interreligieux, on en revient toujours au mystère de l'Incarnation. Il ne suffit pas de dire que l'histoire des hommes est depuis toujours le sujet des semences du Verbe éternel de Dieu et des inspirations de l'Esprit divin. Depuis que le Verbe a pris chair en Jésus de Nazareth, c'est le mystère du Christ, celui qui est passé par la mort et la résurrection, qui a une portée universelle pour toute l'histoire humaine. En d'autres termes, l'histoire des hommes n'a jamais été abandonnée à elle-même. Dès qu'il y a émergence de ce seuil qu'est l'esprit humain, l'histoire des libertés est une histoire de péché et de grâce et il est impossible de discerner ce qui est la part du génie religieux de l'homme et la part du don de Dieu. L'histoire universelle est à la fois l'histoire de la quête par l'homme de l'Absolu que nous nommons Dieu et la recherche de l'homme par Dieu. Depuis l'origine, c'est toute l'histoire humaine qui est ensemencée par le Verbe et fécondée par le souffle de l'Esprit. Selon l'intuition de Karl Rahner, on peut considérer les religions comme des manifestations de la volonté universelle de salut de Dieu. C'est dire qu'en dépit de leurs limites dans l'ordre de la connaissance et de leurs graves déficiences dans l'ordre moral, elles peuvent être des tentatives maladroites et balbutiantes en quête du vrai Dieu. L'esprit créé se définit comme un relatif à Dieu, non seulement le Dieu créateur, mais le Dieu qui fait grâce et cherche à se communiquer au maximum. Ainsi, la révélation historique qui coïncide avec l'histoire du peuple d'Israël et qui trouve son achèvement avec l'histoire de l'Eglise est le sacrement de cette révélation transcendante qui est coextensive à l'histoire humaine.

Dès l'origine, le dessein créateur de Dieu est un dessein de salut en Jésus-Christ. Qu'il suffise pour cela de se reporter au chapitre 1 de l'Épître aux Colossiens. En dépit de leurs erreurs et de leurs imperfections, les multiples expressions du phénomène religieux concourent à leur manière à une meilleure manifestation de la plénitude inépuisable du mystère de Dieu. Comme aime dire Edward Schillebeeckx, Dieu ne cesse de se *raconter* dans l'histoire⁶. Au lieu de l'axiome « Hors de l'Eglise point de salut », il faudrait plutôt dire : « En dehors du monde, point de salut ». Et dans son discours aux cardinaux qui a suivi la rencontre d'Assise d'octobre 1986, Jean-Paul II déclarait que l'engagement pour le dialogue interreligieux recommandé par le Concile ne se justifie que si les différences religieuses ne sont pas nécessairement réductrices du dessein de Dieu. Et ajoutait qu'« elles sont moins importantes que l'unicité de ce dessein »⁷.

La tâche difficile d'une théologie des religions, c'est donc de chercher à penser la multiplicité des voies vers Dieu sans compromettre l'unicité de la médiation du Christ et sans brader le privilège unique du christianisme qui n'a de sens qu'en référence à Jésus-Christ, qui est mieux qu'un fondateur de religion puisqu'il est Dieu même venant habiter parmi les hommes. On a pu interpréter la Déclaration *Dominus Iesus* comme un coup d'arrêt porté aux recherches les plus prometteuses de la théologie catholique des religions. Il n'en est rien. Il faut la recevoir comme un avertissement très sérieux adressé à certains théologiens qui, pour favoriser le dialogue interreligieux, sont tentés de remettre en cause l'universalité salvifique du Christ. Or c'est bien plutôt l'approfondissement du *paradoxe de l'incarnation* qui nous permet de respecter la valeur irréductible des autres religions sans sacrifier en rien l'unicité du mystère du Christ et du christianisme.

Dans le désir d'établir un dialogue sur un plan d'égalité avec les autres religions du monde, on comprend que certains théologiens américains comme Paul Knitter⁸ et Roger Haight⁹, de même que certains théologiens indiens, soient tentés d'adopter une position dite *pluraliste* qui sacrifie un christocentrisme inclusif au profit d'un théocentrisme radical selon lequel toutes les religions y compris le christianisme tournent autour de ce soleil qu'est le mystère de Dieu ou de la Réalité dernière de l'univers. Ils franchissent alors la ligne rouge tracée par la Déclaration du magistère romain. Sous prétexte que « Dieu seul sauve », ils sont tentés de relativiser le salut en

⁶ C'est ce qui est suggéré par le titre même de son livre : *Mensen als verhaal von God*, que nous avons essayé de traduire en français avec le titre : *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris 1991.

⁷ Cf. *La Documentation catholique* (1987), n° 1933, 133-136.

⁸ Voir en particulier : Paul KNITTER, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll (New York) 1985.

⁹ Cf. Roger HAIGHT, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll (New York) 1999.

Jésus-Christ. Le Christ serait bien une voie *normative* pour les chrétiens, mais il ne serait pas la voie unique du salut pour tous les hommes.

Selon l'enseignement le plus clair du Nouveau Testament, il est certain que depuis l'instant même de la création Dieu a voulu lier son dessein éternel de salut au Christ qui est l'Alpha et l'Omega. Cependant, cela n'a jamais signifié que la médiation du Christ soit exclusive d'autres voies de salut à condition d'ajouter aussitôt que ces autres voies de salut, en particulier les religions du monde, ne sont que des médiations *dérivées* (la Déclaration *Dominus Iesus* parlera de médiations *participées*) qui n'ont d'effectivité salutaire qu'en référence à leur lien secret avec le mystère du Christ. C'est l'enseignement même de l'Encyclique de Jean-Paul II sur les missions : « Le concours de médiations de type divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ et ne peuvent être considérées comme parallèles ou complémentaires » (n° 5).

Il est donc possible de concilier un christocentrisme *constitutif* et pas seulement normatif et ce que l'on peut appeler un pluralisme *inclusif* au sens où, conformément à l'enseignement du Concile, on prend au sérieux les valeurs positives ou encore les semences de vérité et de bonté qui se trouvent dans les autres traditions religieuses. Pour permettre le dialogue avec les autres religions, on n'est donc pas fatalement conduit à sacrifier le christocentrisme à un théocentrisme indéterminé. Certes, on pourra toujours objecter que la prétention du christianisme à l'universel trahit un certain impérialisme à l'égard des membres des autres religions. Mais je crois que la théologie des religions sera de plus en plus invitée à ne pas confondre l'universalité de la religion chrétienne avec l'universalité du mystère du Christ. Et seul un approfondissement du paradoxe de l'incarnation est en mesure de nous aider à respecter cette différence. Si le christianisme peut dialoguer avec les autres religions, c'est parce qu'il porte en lui-même ses propres principes de limitation. Pour le comprendre, la théologie des religions n'a pas fini de méditer sur le mystère du Verbe fait chair¹⁰.

Depuis l'âge apostolique, l'Eglise confesse Jésus comme Fils de Dieu. Mais une théologie avertie doit se garder d'identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. La manifestation de l'absolu de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth nous aide à comprendre que l'unicité du Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire. Il y a bien identification de Dieu en Jésus (selon le réalisme de l'affirmation de l'Epître aux Colossiens, 2,6 : « La plénitude de la divinité habite en lui, corporellement »). Mais cette identification nous renvoie elle-même au mystère inaccessible de Dieu qui

¹⁰ Je me permets de renvoyer à mon étude : *The Christological Paradox as a Hermeneutic Key to Interreligious Dialog*, dans : John C. CAVADINI / Laura HOLT (Eds.), *Who do you say that I am ? Confessing the Mystery of Christ*, Notre Dame (Indiana) 2004, 155-172.

échappe à toute identification. Le christianisme n'est donc pas exclusif d'autres traditions religieuses qui identifient autrement la Réalité dernière de l'univers.

C'est en insistant sur le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire, pour reprendre une expression de Paul Tillich, « l'union de l'absolument universel et de l'absolument concret », qu'on est en mesure de désabsolutiser le christianisme comme religion historique et de vérifier son caractère dialogal. Depuis vingt siècles, aucun des christianismes historiques ne peut avoir la prétention d'incarner l'essence du christianisme comme religion de la révélation finale sur le mystère de Dieu. On ne peut donc confondre l'universalité du Christ comme Verbe incarné et l'universalité du christianisme comme religion historique. Le Christ est coextensif à toute l'histoire. En revanche, le christianisme partage en lui-même la relativité de tout ce qui est historique. Contre certaines dérives actuelles, le magistère rappelle à juste titre le caractère complet et définitif de la révélation chrétienne. Mais la révélation dont témoigne le Nouveau Testament n'épuise pas la plénitude des richesses du mystère du Christ et c'est Jésus lui-même qui insiste sur la dimension eschatologique de son message quand il annonce que c'est l'Esprit qui conduira ses disciples à la connaissance de la vérité toute entière (1 Jn 16,13). On est ainsi en droit de dire que la vérité chrétienne n'est ni exclusive ni même inclusive de toute autre vérité d'ordre religieux. Elle est *singulière* et relative à la part de vérité dont les autres religions sont porteuses.

C'est dire que les germes de vérité et de bonté disséminés dans les autres traditions religieuses peuvent être l'expression de l'Esprit du Christ toujours au travail dans l'histoire et dans le cœur des hommes. Il me semble donc abusif de parler de valeurs *implicitement chrétiennes* selon la simple logique de la préparation et de l'accomplissement. Il est préférable de parler de valeurs *christiques*. J'entends par là des germes de vérité, de bonté et même de sainteté qui ont un lien secret avec la *christianité* ou l'*être christique potentiel* de tout être humain créé non seulement à l'image de Dieu mais à l'image du Christ comme nouvel Adam. Et c'est dans leur différence même qu'elles trouveront leur accomplissement dernier en Jésus-Christ, même si elles ne trouvent pas historiquement leur explicitation visible dans le christianisme. Les théologiens devront de plus en plus endurer intellectuellement l'énigme d'une pluralité de traditions religieuses dans leur différence irréductible. Elles ne se laissent pas facilement harmoniser avec le christianisme et ce serait méconnaître le prix unique de la révélation chrétienne que de chercher à compléter celle-ci à partir des vérités incomplètes des autres religions. Mais plus nous reconnaissons les richesses propres des doctrines et des pratiques des autres religions et plus nous sommes en mesure de procéder à une réinterprétation créatrice des vérités

qui relèvent de la singularité chrétienne¹¹. Selon la pédagogie même de Dieu dans l'histoire du salut, il y a une fonction prophétique de l'*étranger* pour une meilleure intelligence de sa propre identité. C'est vrai de la connaissance de Dieu qui est toujours plus grand que les noms que nous lui prêtons et c'est vrai du rapport religieux à Dieu qui doit tendre à la perfection du « culte en esprit et en vérité ».

4. Le sens d'une théologie interreligieuse

Depuis quarante ans, la théologie des religions a donc profondément évolué. Elle tend de plus en plus à devenir une théologie du pluralisme religieux qui s'interroge sur la signification de la pluralité des traditions religieuses au sein de l'unique dessein divin. Mais c'est encore trop peu dire. Dans le prolongement d'un tel déplacement théologique, il semble que le nouveau paradigme du pluralisme religieux nous invite à réfléchir sur ce que pourrait être une véritable *théologie interreligieuse* ou encore une théologie *dialogique*. Il s'agit là d'un chantier encore ouvert. Mais pour ne pas en rester à un programme purement théorique, je voudrais seulement, avec un souci épistémologique, rappeler quelques règles¹². Il convient d'insister tout d'abord sur la différence entre une théologie interreligieuse et une théologie comparée des religions. Il faut par ailleurs s'interroger sur la notion de vérité sous-jacente à un tel projet théologique. Et on doit déjà prévoir les conséquences d'un tel modèle théologique pour l'enseignement des principaux chapitres de dogmatique chrétienne.

4.1 Pour une imagination analogique

Il n'y a pas de théologie des religions sans la mise en oeuvre d'un certain comparatisme entre le christianisme et les autres religions. Mais la méthode comparative qui souffre déjà d'un certain discrédit en histoire des religions (au

¹¹ J'ai exprimé un certain désaccord avec Jacques Dupuis quand il croit pouvoir parler d'une certaine *complémentarité* entre la singularité de la révélation chrétienne et les vérités partielles des autres traditions religieuses. Dans son dernier livre : *La rencontre du christianisme et des religions* (Paris 2002), il précise qu'il parle d'une complémentarité réciproque mais *asymétrique* entre la tradition chrétienne et les autres traditions. Je préfère parler d'une possible réinterprétation créatrice de la vérité chrétienne à partir des autres vérités religieuses.

¹² Je me suis exprimé plus longuement sur l'idée de « théologie interreligieuse » dans mon article en hommage à Jacques Dupuis : *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*, dans l'ouvrage collectif : Daniel KENDALL / Gerald O'COLLINS (Eds.), *In Many and Diverse Ways*. In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll (New York) 2003, 45-59.

nom de quel critère privilégier telle définition de la religion ?) est d'un usage encore plus délicat en théologie des religions. Comment respecter en effet la différence propre de chaque religion si l'unique critère de comparaison est le christianisme considéré comme l'archétype de toute religion ? Il y a cependant un usage légitime du comparatisme qui évite de tomber déjà dans l'apologétique si on ne se contente pas de comparer terme à terme les éléments structurants de chaque religion, qu'il s'agisse de doctrines, de rites et de pratiques, en soulignant les différences et les ressemblances avec le christianisme. Très vite en effet, on est tenté de juger ce qui est différent soit comme une dégradation, soit comme une préfiguration lointaine de ce qui se trouve réalisé en perfection dans la religion chrétienne. Je pense qu'une théologie interreligieuse doit pouvoir être fidèle à la singularité chrétienne tout en s'efforçant de respecter l'originalité de chaque religion.

Pour ce faire, il est souhaitable, comme on l'a vu, de dépasser la simple logique de la promesse et de l'accomplissement et la distinction trop commode de l'implicite et de l'explicite. Comme le suggère Raymond Panikkar, le dialogue *intrareligieux* consiste à épouser le point de vue de l'autre tout en ne renonçant pas à sa propre identité. Cela veut dire que plutôt que d'en rester à un point de vue phénoménologique qui recherche une parenté entre les éléments constitutifs de chaque religion pour évaluer leurs mérites respectifs, il faut ressaisir chaque élément au sein de la totalité du système religieux auquel il appartient et vérifier en quoi il favorise la communion avec cet Absolu que la foi chrétienne désigne comme le Dieu révélé en Jésus-Christ. En d'autres termes, on serait bien avisé de faire appel à ce que David Tracy désigne comme une *imagination analogique*, c'est-à-dire cette aptitude à discerner la ressemblance dans la différence. Cette compréhension proprement herméneutique est particulièrement précieuse quand il s'agit de comparer des univers religieux en évitant tout à la fois les convergences hâtives et les discontinuités irréconciliables. Au moment même où je prends la mesure d'une certaine positivité religieuse qui m'est étrangère, je découvre aussi en quoi elle m'aide à explorer de nouvelles possibilités de sens à l'intérieur de ma propre identité chrétienne.

4.2 Un autre statut de la vérité en théologie¹³

Si le dialogue interreligieux tend à devenir l'horizon de la théologie du XXI^e siècle, il est clair que nous serons invités à revisiter le concept de vérité qui est sous-jacent à notre théologie la plus usuelle. Cette dernière s'est réclamée d'une conception tellement absolutiste de la vérité selon la logique des

¹³ Cf. Claude GEFFRÉ, La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, dans : *Angelicum* 74 (1998) 171-192.

propositions contradictoires qu'elle ne pensait pas pouvoir reconnaître des vérités différentes sans compromettre aussitôt sa prétention à la vérité. Elle pouvait tout au plus les considérer comme des vérités dégradées ou des anticipations lointaines de la vérité dont elle a le monopole et qu'elle identifie avec une vérité d'excellence et d'intégration. La Déclaration *Dominus Iesus* a eu le mérite de rappeler les vérités fondamentales de la foi chrétienne concernant l'unicité et l'universalité du salut en Jésus-Christ mais elle demeure trop sous le signe d'un dilemme insurmontable entre absolutisme et relativisme. Il semble pourtant que la théologie de l'avenir devra faire la preuve que la vérité dont elle témoigne n'est ni exclusive, ni inclusive des vérités dont les autres religions peuvent être porteuses. Parce que nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu, les mots nous manquent pour désigner une vérité chrétienne *relative* dans le sens de *relationnelle* à la part de vérité inhérente à d'autres religions.

Une théologie interreligieuse devrait déployer les harmoniques d'une vérité plus proche de la vérité au sens biblique. Il est indéniable que la théologie classique a privilégié la *vérité-correspondance* au sens d'Aristote, celle du jugement, c'est-à-dire de l'adéquation entre l'intelligence et la réalité. Alors, l'opposé du vrai ne peut être que le faux. Il serait souhaitable de faire appel à une vérité plus originaire, la *vérité-manifestation* qui nous renvoie à une plénitude de vérité qui est encore occultée. Même si Heidegger témoigne d'une étrange ignorance de la vérité au sens hébraïque, il n'est point téméraire de faire un rapprochement entre l'*a-lètheia* et la vérité au sens biblique. L'essence originaire de la vérité, c'est la propriété de ce qui ne reste pas caché. Ainsi, plutôt que d'interpréter en termes de contradiction les vérités différentes des traditions religieuses, il faut prendre en compte à chaque fois leur contingence historique et textuelle. A l'âge du pluralisme religieux, la vocation historique de la théologie chrétienne, c'est de souligner la teneur eschatologique de son propre langage comme langage de vérité. Alors, en dépit de divergences difficilement surmontables, le dialogue interreligieux pourrait conduire chaque partenaire du dialogue à la célébration commune d'une vérité plus haute au-delà de l'approche partielle de chaque vérité particulière.

4.3 Une autre pratique de l'enseignement dogmatique

Dans la perspective d'une théologie interreligieuse, il resterait à montrer l'incidence du dialogue interreligieux sur tous les grands traités d'une théologie dogmatique. On ne peut en effet se contenter d'introduire dans le cursus théologique un nouveau cours consacré à la théologie des religions. Il s'agit d'une dimension coextensive à toute la théologie qui conduit à une nouvelle réinterprétation des grandes vérités de la foi en fonction des rayons de

vérité dont témoignent les autres traditions religieuses. J'ai déjà évoqué le paradoxe de l'incarnation qui fonde en quelque manière le caractère dialogal de la religion chrétienne. Je me contente ici de suggérer ce que pourrait être notre manière d'aborder le mystère de Dieu et la notion centrale de salut ou de délivrance.

Comment réfléchir sur le mystère du Dieu Un et Trine sans tenir compte du monothéisme strict dont témoignent à la fois le judaïsme et l'islam? Le monothéisme chrétien comme monothéisme trinitaire ne doit pas transiger en matière d'unicité divine tout en se gardant des deux tentations symétriques du trithéisme et du modalisme. Mais en même temps, c'est le bénéfice d'une théologie interreligieuse de mieux souligner combien le Dieu-Trinité nous invite à dépasser une conception monolithique de l'unicité d'un Dieu compris en termes d'Etre absolu pour penser une unité qui assume des différences. La transcendance d'un Dieu qui se communique jusqu'à prendre une chair d'homme est une transcendance selon l'amour et pas seulement selon l'être. Par ailleurs, le dialogue avec les grandes religions de l'Orient qui répugnent à désigner l'Absolu comme une transcendance personnelle peut nous aider à dépasser la représentation encore anthropomorphe d'un *moi créé* et d'un *Tu* divin. Dans le registre de l'expérience personnelle, il y a de réelles convergences entre l'*advaita* comme pensée de la non-distinction et les intuitions les plus profondes de la sagesse chrétienne sous le signe de la théologie négative.

Le salut comme délivrance de l'être humain est la visée commune de toutes les religions du monde. Ce serait le propre d'une théologie interreligieuse de manifester une analogie entre la manière dont les éléments constitutifs de chaque religion se rapportent à cet objectif qu'est le salut de l'être humain. On doit souligner l'originalité du salut chrétien en Jésus-Christ comme libération du péché et de la mort et comme don de la vie éternelle commencée. Mais en même temps, une plus grande familiarité avec les autres traditions religieuses, surtout celles de l'Orient, peut nous mettre en garde contre une conception trop exclusivement focalisée sur le salut comme libération du péché. Au regard de l'attente confuse de nos contemporains, il est important de mieux expliciter toutes les harmoniques du salut chrétien, non seulement comme réconciliation avec Dieu, mais comme guérison du *mal-être* de la condition humaine et comme sagesse de vie, c'est-à-dire comme réconciliation avec soi-même et avec toute la création.

Résumé : Le pluralisme religieux est devenu l'horizon de la théologie contemporaine. Les nouveaux défis de la pluralité et de l'altérité se posent à une théologie (des religions) solidement établie vers la moitié du siècle passé, qui puisait aux sources patristiques et qui s'inspirait de l'idée hégélienne de christianisme comme « religion absolue ». Ces défis doivent être abordés à l'aide d'une plus profonde compréhension du mystère et du paradoxe de l'incarnation, de manière à adopter les points de vue de l'autre sans perdre sa propre identité. Cela veut dire aussi repenser

le concept de vérité en intégrant, dans son propre système doctrinal, les lignes théologiques des autres religions.

Zusammenfassung : Der religiöse Pluralismus ist zum Horizont der zeitgenössischen Theologie geworden. Einer Mitte des vergangenen Jahrhunderts etablierten (Religions-)Theologie der Erfüllung, die aus patristischen Quellen schöpfte und sich an die Hegelianische Idee des Christentums als « absoluter Religion » anlehnte, stehen neue Herausforderungen der Pluralität und Alterität gegenüber. Diese müssen über vertiefte Einsichten in das Mysterium und Paradox der Inkarnation angegangen werden, um die Blickpunkte des Anderen einnehmen zu können, ohne die eigene Identität aufzugeben, sowie den Begriff der Wahrheit neu zu denken als auch die theologischen Linien anderer Religionen in das je eigene Lehrsystem zu integrieren.

Summary : Religious pluralism has become the horizon of contemporary theology. New challenges of plurality and alterity confront a theology (of religions) which was firmly established in the middle of the last century, drew from patristic sources, and followed the Hegelian idea of Christianity as « absolute Religion ». These challenges have to be dealt with by means of deepened insights into the mystery and paradox of the incarnation in order to be able to adopt the points of view of the other without relinquishing one's own identity as well as to re-think the concept of truth and to integrate the theological lines of other religions into each one's own doctrinal system.

Réflexions sur l'apport d'une christologie trinitaire et pneumatique en théologie chrétienne des religions

Par Gilles Emery, o.p.

« L'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ». Cette affirmation du deuxième Concile du Vatican (*Gaudium et spes* 22) réunit deux principes majeurs de la réflexion chrétienne sur l'accomplissement du salut. D'une part, elle affirme l'offre universelle de la grâce divine, en approfondissant une donnée déjà formulée plusieurs fois par le magistère catholique moderne. D'autre part, elle comprend le salut comme une œuvre de l'Esprit en référence au Christ Jésus. Quels qu'en soient les bénéficiaires, le salut provient d'une action de l'Esprit qui actualise le mystère pascal du Christ. En prolongeant les textes conciliaires, la même référence pneumatologique et christologique peut être apportée à l'affirmation de la Déclaration *Nostra aetate* (n° 2) qui explique que l'Eglise catholique respecte sincèrement les manières d'agir et de vivre, les règles et les doctrines des autres religions, qu'elle ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions, et qu'elle y reconnaît « un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes ». C'est là ce que, plus récemment, la Déclaration *Dominus Iesus* a affirmé à propos des livres sacrés des autres religions : ces livres « reçoivent du mystère du Christ les éléments de bonté et de grâce qu'ils contiennent » (n° 8)¹.

Ces éléments invitent la théologie chrétienne à réfléchir plus profondément sur le rôle du Christ et de son Esprit dans l'accomplissement de la volonté salvifique universelle de Dieu. Dans la perspective d'une théologie dogmatique, nous nous limiterons à examiner quelques aspects de christologie et de pneumatologie, en particulier le rapport mutuel de l'Esprit et du mystère du Christ Jésus. Par mode d'interrogation et de proposition, nous voudrions observer certains enjeux d'une christologie trinitaire et pneumatique pour le développement d'une théologie chrétienne des religions, en recourant aux ressources offertes par la théologie de Thomas d'Aquin.

¹ *La Documentation Catholique* 97 (2000), n° 2233, 815.

1. Théologie chrétienne du pluralisme religieux

Parmi les voies qui se présentent pour rendre compte de l'universalité du salut que Dieu offre à tous les hommes, et pour honorer en même temps l'unicité du Christ Jésus ainsi que le caractère définitif de l'accomplissement du salut dans le Christ Jésus, la « christologie trinitaire » mérite une attention particulière. Sur le fond, les études bibliques et dogmatiques ont montré depuis longtemps la valeur d'une christologie « filiale » et « pneumatique »². La recherche d'une théologie chrétienne des religions lui apporte cependant de nouveaux développements. Nous pensons spécialement à la voie explorée par le P. Jacques Dupuis dans la deuxième partie de son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*³ et dans divers articles qu'il a consacrés à ce sujet. La question posée est la suivante. Comment, dans l'unique dessein de Dieu pour l'humanité, le salut parvient-il aux individus et aux groupes religieux, dans les diverses circonstances de leur vie ? La réponse proposée par le P. Dupuis consiste à unir trois affirmations complémentaires : premièrement, « l'actualité permanente et l'efficacité universelle de l'événement-Jésus-Christ, malgré la particularité historique de cet événement » ; deuxièmement, « la présence opérante universelle du Verbe de Dieu dont l'action n'est pas limitée à l'existence humaine qu'il a assumée dans le mystère de l'incarnation » ; troisièmement, « l'action également universelle de l'Esprit de Dieu, qui n'est pas limitée ni épuisée par son effusion à travers le Christ ressuscité et glorifié »⁴. Ce modèle de christologie trinitaire peut être qualifié de « pluralisme inclusiviste »⁵. Il permet de poser les fondements pour la reconnaissance d'un pluralisme dans la manière dont Dieu intervient pour le salut des hommes. Il entend montrer ainsi l'universalité de l'action divine de salut et rendre compte de la valeur des éléments de « vérité et de grâce » (cf. *Ad gentes* 9) qui se trouvent dans les différentes religions, tout en préservant le rôle constitutif de Jésus Christ pour le salut de toute l'humanité. On peut ainsi penser la multiplicité des religions, sans renoncer à affirmer l'unicité de la médiation salvifique du Christ Jésus, c'est-à-dire en reconnaissant

² Pour un aperçu, voir Veronika GASPARD, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*, Status quaestionis e prospettive, Roma 2000 ; Michael PREß, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2001.

³ Version française : Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 307-582.

⁴ Jacques DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde, dans : *Nouvelle revue théologique* 123 (2001) 529-546, ici 529.

⁵ Jacques DUPUIS, « The Truth Will Make You Free ». The Theology of Religious Pluralism Revisited, dans : *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263, ici 226.

l'insurpassable « concentration » de l'auto-révélation et de l'auto-communication de Dieu dans l'incarnation du Verbe⁶.

Ce modèle de christologie trinitaire et pneumatique se caractérise en particulier par l'affirmation d'un double débordement. D'une part, l'action du Verbe comme tel (le Verbe en sa divinité) déborde l'action de l'humanité qu'il a assumée dans le Christ Jésus. L'action divine du Logos n'est pas épuisée par son expression à travers la nature humaine du Logos : il y a ainsi, après l'incarnation, une action universelle et continue du Verbe de Dieu comme tel, au-delà de tout conditionnement par la nature humaine du Verbe en tant qu'incarné, même en son état glorifié, de telle sorte que la valeur révélatrice et salvifique de l'humanité du Christ n'épuise pas l'action révélatrice et salvifique du Verbe⁷. D'autre part – c'est le deuxième débordement –, l'action de l'Esprit Saint n'est pas épuisée par son effusion par le Christ. Il faut alors reconnaître que l'action de l'Esprit n'est pas exclusivement liée à la médiation de l'humanité glorifiée du Christ Jésus, mais qu'elle s'étend au-delà de cette médiation⁸. Cette thèse d'un double « débordement » s'appuie sur une lecture très serrée du dogme de Chalcédoine concernant les deux natures du Christ⁹. Elle n'implique pas l'existence de deux économies séparées, distinctes ou parallèles, mais elle maintient avec vigueur l'affirmation d'une seule et unique économie divine¹⁰ qui s'accomplit cependant dans une pluralité d'« aspects complémentaires » (inséparables) de l'unique mystère du salut conçu par Dieu¹¹. Ces aspects ne sont pas seulement juxtaposés mais bien réunis de façon organique dans la mesure où l'on reconnaît que l'événement historique de Jésus Christ, le Verbe incarné, possède une valeur et une portée uniques qui le rendent « constitutif » du salut humain universel¹², de telle sorte que « les

⁶ DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 240 ; cf. ID., *Vers une théologie chrétienne* (cf. note 3), 480-485.

⁷ DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 240 ; ID., *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533 : « L'incarnation du Verbe, une fois qu'elle a eu lieu dans l'histoire, dure pour toujours ; mais l'action du *Logos comme tel* n'est pas confinée à cette humanité perdurante, même dans son état glorifié de ressuscité » ; ID., *Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné*, dans : Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Eds.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl H. Neufeld, s.j., Freiburg i.B./Basel/Wien 2004, 500-516, ici 513 : « [...] Tandis que l'action humaine du Verbe incarné est le sacrement universel de l'action salvifique de Dieu, elle n'épuise pas l'action du Verbe ».

⁸ DUPUIS, *The Truth* (cf. note 5), 242 ; cf. ID., *Vers une théologie chrétienne* (cf. note 3), 487-488.

⁹ Sur la question du dogme chalcédonien, voir en particulier la discussion de Jacques Dupuis dans : *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7) ; pour un aperçu plus rapide, voir notamment les réflexions de Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002, 52-56.

¹⁰ DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 530-531.

¹¹ DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7), 507.

¹² DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533.

différentes voies proposées par les diverses traditions religieuses composent, avec le christianisme, la totalité du plan divin de salut pour l'humanité »¹³.

On ne peut qu'être convaincu de l'intérêt et de la fécondité d'une christologie trinitaire pour une théologie chrétienne des religions. Cependant, le double débordement que nous venons de relever, c'est-à-dire la manière de comprendre l'action salvifique universelle du Verbe et de l'Esprit « au-delà » de l'action humaine du Verbe incarné, pose problème. On peut légitimement se demander si une christologie trinitaire permet d'envisager autrement certains aspects du rapport entre le Verbe, l'Esprit et le mystère du Christ en sa chair.

2. Le Verbe et son humanité

Une approche chalcédonienne invite à distinguer les deux natures du Verbe incarné et, par suite, ses deux opérations, comme l'enseigna le troisième Concile de Constantinople : l'opération divine du Fils incarné et son opération humaine ne se confondent pas¹⁴. Or le Verbe divin est la source de toute vérité et de toute communion avec Dieu, pour tous les bénéficiaires du salut. Mais quel lien l'action salvifique universelle du Verbe comme tel entretient-elle avec son humanité historique et glorifiée ? L'interprétation de Chalcédoine et son application au débat de la théologie chrétienne des religions demeurent ouvertes. On peut cependant estimer qu'une christologie trinitaire n'oblige pas à poser une action salvifique du Verbe divin qui, même après l'incarnation et Pâques, s'étendrait « au-delà » de son action humaine pour rejoindre des bénéficiaires que cette action humaine n'atteindrait pas.

L'un des principaux motifs invoqués pour affirmer une action divine « débordant » l'événement du Christ Jésus est le caractère naturellement limité de l'humanité du Christ considérée comme telle. « La particularité historique de Jésus impose à l'événement-Christ d'inévitables limitations. Cela fait nécessairement partie de l'économie sacramentelle voulue par Dieu. De même que la conscience humaine de Jésus en tant que Fils ne pouvait, par sa nature, épuiser le mystère divin, et donc la révélation de Dieu qu'il transmet reste limitée, de manière analogue l'événement-Christ n'épuise pas non plus – ni ne peut épuiser – le pouvoir salvifique de Dieu »¹⁵. Un événement contingent et singulier n'est-il pas irrémédiablement marqué par de radicales limites spatio-temporelles qui en réduisent l'influence ? Il faut prendre toute la mesure d'une

¹³ Ibid., 545.

¹⁴ Suivant la définition dogmatique de Constantinople III, l'activité de la nature divine et l'activité de la nature humaine du Verbe incarné sont « sans division, sans changement, sans partage et sans confusion » ; cf. Giovanni ALBERIGO et alii (Eds.), *Les Conciles œcuméniques*. Les Décrets, tome II-1 : *Nicée I à Latran IV*, Paris 1994, 286-287.

¹⁵ DUPUIS, *Le Verbe de Dieu comme tel* (cf. note 7), 513.

telle interrogation. « [...] L'action du Verbe comme tel dépasse les limites de temps et d'espace et [...], par conséquent, son pouvoir sauveur ne peut être restreint en l'identifiant simplement à l'événement-Jésus-Christ historique »¹⁶ ; « Le pouvoir illuminant et salvifique du Verbe n'est pas délimité par la particularité de l'événement historique. Il transcende toutes les barrières d'espace et de temps »¹⁷. La position du problème est manifeste : les limitations spatio-temporelles de l'action historique du Christ, prise en sa radicale contingence avec tous les conditionnements que cela implique, semblent empêcher l'étendue et la profondeur universelles de son action humaine au-delà de limites déterminées.

La tradition chrétienne offre cependant des voies permettant de reconnaître une influence salvifique plus étendue de l'humanité du Christ. Nous pensons en particulier à la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la plénitude de grâce du Christ et sur ce qu'il appelait l'« efficience instrumentale » de cette humanité. Esquissons brièvement ces deux voies d'explication, en commençant par la plénitude de grâce.

Dans sa christologie, souvent en référence à Jn 1,16 (« De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce ») et à Jn 3,34 (« Dieu donne l'Esprit sans mesure »), Thomas d'Aquin explique que l'humanité du Christ a bénéficié d'une plénitude de grâce sans mesure. Bien qu'elle soit finie dans son essence de grâce sanctifiante, la grâce du Christ possède cependant une intensité et une extension que saint Thomas qualifie d'« infinies », non seulement quant au mode sur lequel le Christ possédait la grâce pour lui-même (« grâce personnelle ») mais aussi sous l'aspect où il la communique à autrui (« grâce capitale »). Fondée sur l'union de l'humanité et de la divinité dans la personne du Verbe, mais formellement distincte de cette union hypostatique, l'onction de l'Esprit répand dans l'humanité de Jésus une abondance de vie divine telle qu'elle fait de lui non seulement le plus éminent bénéficiaire de la grâce mais aussi son donateur¹⁸. Le Christ a reçu la grâce, c'est-à-dire le principe de la vie avec Dieu, ainsi que les dons du Saint-Esprit (la connaissance et l'amour de Dieu), non seulement à titre individuel mais en sa qualité de premier-né d'une multitude de frères, c'est-à-dire au titre de l'*archègos* qui entraîne à sa suite, vers son Père, tous ceux qu'il s'associe. Cette plénitude de grâce situe la médiation dans l'être humain de Jésus¹⁹. « Dans le Christ, [Dieu] répandit non seulement “de l'Esprit”, mais l'Esprit tout entier [...] ; et cela en tant que le

¹⁶ DUPUIS, *Le Verbe de Dieu* (cf. note 4), 533.

¹⁷ *Ibid.*, 544.

¹⁸ Voir notamment THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, questions 7 et 8. Nos références et citations de la *Somme* renvoient à l'édition suivante : SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo 1988.

¹⁹ Pour Thomas d'Aquin, le médiateur est le Christ *en tant qu'homme* ; voir *Summa theologiae*, III^e, q. 26, art. 2.

Christ possède la condition de serviteur »²⁰. L'Esprit tout entier (*totum Spiritum*) ! Voilà le don exceptionnel fait à l'humanité du Christ pour le salut des hommes. Thomas d'Aquin reprend à ce sujet les paroles de la *Glose* sur Jean 3,34 : « De même que Dieu a engendré de lui-même son Fils tout entier, il a aussi donné à son Fils incarné son Esprit tout entier, non pas de manière particulière ni partielle, mais de façon universelle et générale »²¹. C'est pourquoi, suivant Thomas d'Aquin, la grâce du Christ « ne suffit pas seulement au salut de quelques hommes, mais des hommes du monde entier [...] ; et l'on peut même ajouter : de nombreux mondes, s'ils existaient ! »²². Pour Thomas d'Aquin, la grâce dont vit aujourd'hui tout homme en communion avec Dieu participe de cette plénitude de grâce qui fut donnée à l'humanité du Christ pour qu'il la communique à tout homme : « La plénitude de grâce qui est dans le Christ est la cause de toutes les grâces qui sont dans toutes les créatures intellectuelles »²³. L'unicité médiatrice du Christ Jésus apparaît alors au cœur de l'économie. L'abondance du salut est procurée aux hommes par un homme, le Christ Jésus qui, en vertu de l'exceptionnelle sainteté de son humanité unie personnellement à la divinité, a reçu une plénitude de vie divine pour la communiquer à tous. La communication de cette vie divine s'accomplit par toute l'existence de Jésus et, à son sommet, par sa Pâque.

Dans ses explications, Thomas d'Aquin entendait bien signifier l'extension tout à fait universelle d'une telle communication de la vie divine. En vertu de la plénitude de sa grâce, le Christ possède la puissance de communiquer cette grâce à tous ceux qui reçoivent le salut²⁴. C'est pourquoi il est la Tête de *tous*

²⁰ THOMAS D'AQUIN, *In Matthaeum* 12,18 (éd. Raffaele CAI, Turin/Rome 1951, n° 1000) : « Sed in Christo non solum de Spiritu, sed totum Spiritum effudit, ut habetur Io. III,34 : *Non ad mensuram datus est ei Spiritus* ; et Is. XI,2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini*. Et hoc inquantum habet formam servi ».

²¹ THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 3 (éd. Léonine, vol. 22, Rome 1975, 855-856) : « Ad mensuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio non ad mensuram ; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incarnato Filio suo totum Spiritum suum dedit non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter ».

²² THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. 215 (éd. Léonine, vol. 42, Rome 1979, 169) : « [...] Quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II,2 : et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Addi autem potest et plurium mundorum, si essent ». La même affirmation apparaît dans la *Lectura in Ioannem* 3,34 (éd. Raffaele CAI, Turin/Rome 1952, n° 544) : « [...] Ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I Io. II,2 [...] ; ac etiam plurium mundorum, si essent ».

²³ THOMAS D'AQUIN, *Lectura in Ioannem* 1,16 (cf. note 22, n° 202) : « Plenitudo gratiae, quae est in Christo, est causa omnium gratiarum quae sunt in omnibus intellectualibus creaturis ».

²⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 8, a. 1 ; cf. *In Epist. ad Hebraeos* 1,9 (n° 65). Nos références au commentaire des épîtres pauliniennes sont tirées de : *Super Epistolas S. Pauli lectura*, éd. Raffaele CAI, 2 vols., Turin/Rome 1953.

les hommes, suivant divers degrés d'actualisation²⁵. « Puisque le Christ a répandu les effets des grâces en quelque façon dans toutes les créatures raisonnables, il est donc lui-même d'une certaine manière le principe de toute grâce selon son humanité, comme Dieu est le principe de toute existence »²⁶. Le Christ, c'est-à-dire le Verbe en tant qu'incarné, est « la source de toutes les grâces », l'« *auctor* »²⁷ de la grâce. En résumé : « Le Saint-Esprit dérive du Christ sur tous les autres, selon Jn 1,16 : *De sa plénitude nous avons tous reçu* »²⁸. En raison de l'union hypostatique et en raison de l'action de l'Esprit (le rôle déterminant de l'Esprit permet d'écarter ici le soupçon de « christomonisme »), Thomas d'Aquin considère tout l'ordre surnaturel sous la régulation du Christ Jésus.

L'explication thomassienne de l'étendue universelle de la communication de la vie divine par le Christ repose en particulier sur la doctrine de l'« efficience instrumentale » de l'humanité du Christ. Suivant ce thème issu des Pères Alexandrins, l'humanité de Jésus, en l'occurrence son agir humain, est l'organe (*organon*, *instrumentum*) de sa divinité, un organe propre, doué d'intelligence et de liberté, et uni à sa personne divine. « Donner la grâce ou donner le Saint-Esprit, cela convient avec autorité (*auctoritative*) au Christ selon qu'il est Dieu ; mais cela lui convient de façon instrumentale (*instrumentaliter*) selon qu'il est homme, c'est-à-dire en tant que son humanité était l'instrument de sa divinité »²⁹. En tant que tel, l'agir humain de Jésus possède une consistance propre, circonscrite, déterminée, limitée comme toute créature historique. Mais en tant que cet agir humain participe de son agir divin à la manière de son organe propre, il reçoit de procurer des dons aussi étendus et universels que ceux de son agir divin. Cet agir « instrumental » (le mot doit être pris par analogie et débarrassé de toute connotation mécanique ou dépersonnalisante) repose non seulement sur l'union hypostatique mais aussi sur le don perfectif de l'Esprit Saint qui fut fait au Christ Jésus³⁰. L'Esprit est au cœur de l'action humaine de Jésus.

²⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 8, a. 3.

²⁶ THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 5 (éd. Léonine, tomus 22, Rome 1975, 862 et 544) : « Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse » ; cf. *De veritate*, q. 18, a. 4, ad sed contra 3 : « Ipse [Christus] est nobis principium gratiae sicut Adam principium naturae [...] ».

²⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 7, a. 9, ad 1 ; q. 22, a. 1, ad 3 ; q. 27, a. 5, ad 1 ; *Lectura in Iohannem* 1,16 (cf. note 22, n° 201-202) et 15,5 (ibid., n° 1993) ; *In Epist. ad Galatas* 1,3 (cf. note 24, n° 13) ; *In Epist. ad Hebraeos* 2,9 (ibid., n° 124).

²⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 39, a. 6, arg. 4 : « Spiritus Sanctus a Christo in omnes alios derivatur : secundum illud Io. 1,16 : *De plenitudine eius nos omnes accepimus* ».

²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 8, a. 1, ad 1 ; cf. q. 27, a. 5 ; q. 64, a. 3 ; *Summa theologiae*, I^e-II^{ae}, q. 112, a. 1, ad 1.

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 7, a. 1, ad 3 ; *Scriptum super Sententiis*, lib. III, dist. 13, q. 1, a. 1, ad 4 (éd. Marie-Fabien MOOS, Paris 1933, 397) ; *De veritate*, q. 29, a. 5, ad 2 (cf. note 21, 863). Voir encore *In I ad Corinthios* 15,45 (cf. note 24, n° 993) : « Le Christ a

Ce n'est pas ici le lieu de développer cette conception de « l'instrumentalité » de l'humanité du Christ mais, pour notre propos, il faut au moins en souligner quatre aspects. Premièrement, l'instrument n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre³¹. C'est bien l'action propre de l'humanité de Jésus, dans sa réalité la plus concrète, qui se trouve élevée à la dignité d'une source « universelle » de salut. Deuxièmement, lorsqu'il considère l'agir divino-humain du Christ, Thomas d'Aquin note que l'opération appartenant à l'humanité du Christ *en tant qu'elle est mue par sa divinité* (et non pas seulement dans sa portée d'action humaine comme telle selon sa « forme » propre) n'est pas une autre opération que celle de l'agent principal lui-même³². « L'action de l'instrument en tant qu'il est instrument n'est donc pas autre que celle de l'agent principal. [...] Ainsi, l'opération de la nature humaine du Christ, en tant qu'elle est l'instrument de sa divinité, n'est pas différente de l'opération de la divinité : le salut par lequel l'humanité du Christ sauve n'est pas différent du salut procuré par sa divinité »³³. On peut étendre cette explication : en tant qu'on la considère dans son « efficience instrumentale » (c'est-à-dire dans la mesure où elle participe instrumentalement de la puissance de l'action divine), l'opération de l'humanité du Christ répandant le Saint-Esprit n'est pas différente de l'opération de sa divinité salvatrice. Dans les mystères de Pâques et de Pentecôte, l'envoi de l'Esprit procuré par l'humanité du Christ n'est pas différent de l'envoi de l'Esprit procuré par sa divinité. Troisièmement, l'effet procuré conserve la marque de l'instrument qui a apporté sa collaboration à l'œuvre ainsi accomplie : la grâce répandue par le Christ porte la marque du Christ. Les hommes sauvés participent de la grâce du Christ procurant le don de son propre Esprit qui incorpore ses bénéficiaires au Christ. Et, quatrièmement, l'étendue de cette action « instrumentale » est universelle : elle procure le salut en participant de la vertu de la divinité « qui atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps »³⁴.

Suivant cette approche, l'agir humain du Christ homme possède donc un champ d'influence salvifique aussi étendu et profond que celui de sa divinité. L'humanité du Christ collabore à son agir salvifique divin d'une manière universelle, car il s'agit du propre agir humain du Verbe divin, de telle sorte

obtenu la perfection de son être, en tant qu'homme, par le Saint-Esprit ». Dans sa *Lectura in Ioannem* 1,16 (cf. note 22, n° 202), Thomas résume cet enseignement en un mot : « La plénitude du Christ, c'est le Saint-Esprit » (*plenitudo Christi est Spiritus Sanctus*).

³¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III^e, q. 62, a. 1, ad 2.

³² THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III^e, q. 19, a. 1, sol. Thomas d'Aquin interprète ici l'enseignement du troisième Concile de Constantinople.

³³ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III^e, q. 19, a. 1, ad 2 : « Actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis : non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius ».

³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 56, a. 1, ad 3.

que la grâce atteignant aujourd'hui tout homme sauvé provient de l'humanité historique et concrète du Christ, une humanité déterminée, c'est-à-dire l'humanité née de la Vierge et glorifiée dans le mystère de Pâques. En élevant son agir humain, en le faisant participer à sa puissance divine à la manière d'une « cause efficiente instrumentale », le Verbe incarné donne à l'action propre de son humanité, en elle-même radicalement limitée, de produire des effets qui dépassent sa portée propre, qui la débordent par la vertu même de la divinité, et qui lui donnent de produire des effets s'étendant aussi loin que ceux de sa divinité avec laquelle elle collabore.

Il semble donc que, suivant cette voie, on puisse tenir l'universalité de l'agir salvifique du Verbe comme tel tout en affirmant l'égale universalité de la médiation salvifique de son humanité historique et glorifiée. Cela doit être entendu sans exclusivisme, car la médiation du Christ n'exclut pas l'apport d'autres réalités participant de son mystère, et sans prétendre que le Christ soit la solution absolue de toutes les religions, car les différences demeurent.

3. Le Christ et son Esprit

On peut formuler une proposition analogue concernant le rapport du Christ et de son Esprit. Il nous semble que l'affirmation d'une action de l'Esprit débordant l'influence limitée de l'humanité du Christ n'est pas la seule voie s'offrant à nous pour rendre compte de l'action universelle de l'Esprit Saint. On peut aussi saisir théologiquement l'action de l'Esprit dans les hommes des diverses religions, et son influence sur les éléments de bonté sur les dispositions à la grâce que ces religions contiennent, en reconnaissant que ces dons de l'Esprit proviennent du mystère du Christ et qu'ils engagent l'humanité historique et glorifiée de Jésus. Nous pouvons ici encore tirer profit des voies de réflexion ouvertes par Thomas d'Aquin. Nous avons déjà signalé plus haut de quelle manière Thomas saisit l'Esprit comme l'agent du salut accompli par le Christ et comme le fruit même de l'action du Christ : dans le mystère de sa chair, le Christ reçoit l'« Esprit tout entier » pour le répandre avec le concours actif de son humanité. La profondeur et l'étendue universelles du don de l'Esprit par le Fils en tant qu'incarné reposent sur deux fondements : la plénitude de l'Esprit lui-même dans le Fils incarné, ainsi que l'agir instrumental qui confère à l'humanité du Christ un champ d'action s'étendant aussi loin que celui de sa divinité.

Les explications de Thomas peuvent être illustrées par son commentaire de l'Épître à Tite 3,6 où il montre que l'Esprit est donné par le Père et par le Christ Jésus : « Dans le Christ, nous trouvons deux natures. Et que le Christ donne le Saint-Esprit, cela concerne l'une et l'autre de ses natures. Cela lui

revient quant à la nature divine, parce qu'il est le Verbe : du Verbe, et en même temps du Père, [l'Esprit] procède comme Amour. [...] Et [cela lui revient aussi] quant à la nature humaine, parce que le Christ a reçu toute la plénitude [de l'Esprit], de telle sorte qu'elle dérive de lui vers tous, suivant Jn 1, 14 : *Plein de grâce et de vérité* ; et un peu plus loin (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce sur grâce* ; et au ch. 3,34 : *Dieu donne l'Esprit sans mesure* »³⁵. Cet extrait contient en miniature la structure d'une compréhension théologique du don de l'Esprit. Dans le Père réside l'*auctoritas* (la source originelle) de l'envoi de l'Esprit. Le Christ Jésus, selon sa nature divine, envoie le Saint-Esprit en vertu de sa propriété de Verbe du Père de qui l'Esprit procède ; le Christ envoie également le Saint-Esprit selon sa nature humaine, en vertu de la plénitude de cet Esprit remplissant sa nature humaine : la grâce dérive du Christ vers tous ceux qui la reçoivent. Ajoutons que la donation abondante de l'Esprit est directement liée à la glorification du Christ Jésus. Dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin montre que l'ascension du Christ est la cause du salut « par rapport au Christ lui-même », car l'ascension établit le Christ dans la condition de donateur de l'Esprit en plénitude : « En tant que, établi sur le trône des cieux en sa qualité de Dieu et de Seigneur, il envoie de là les dons divins aux hommes »³⁶. Certes, l'ascension ne constitue pas le Christ comme Dieu, mais elle manifeste la divinité filiale de la personne du Christ et donne à son humanité de rejoindre le trône que la divinité n'a jamais quitté et d'où l'Esprit est répandu³⁷.

Suivant cette approche, le Christ répand l'Esprit tout entier avec la médiation de son humanité glorifiée. Dans sa Pâque, il communique son propre Esprit, l'Esprit qui jaillit de sa communion éternelle avec le Père et dont son humanité fut gratifiée en plénitude en vue d'une effusion universelle. Le Christ accomplit ainsi toute sanctification en procurant le Saint-Esprit par son opération divino-humaine. Cet enseignement peut se résumer dans l'affirmation suivante : *le Christ opère par le Saint-Esprit*. Il procure la communion avec Dieu et la communion fraternelle en agissant « par son

³⁵ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Titum* 3,6 (cf. note 24, n° 93) : « In Christo enim duas naturas invenimus, et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum sanctum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cuius conceptio est verbum. Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem eius, ita quod per eum ad omnes derivatur. Io 1,14 : *Plenum gratiae et veritatis*. Et paulo post [v. 16] : *Et de plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia*. Et III,34 : *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum*, etc. ».

³⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^a, q. 57, a. 6 : « Tertio ut, in caelorum sede quasi Deus et Dominus constitutus, exinde divina dona hominibus mitteret, secundum illud Eph IV,10 [...] ».

³⁷ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 1,20 (cf. note 24, n° 60) : « [...] Ita quod cum dicimus Christum Iesum constitutum ad dexteram Dei, intelligatur secundum humanitatem constitutus in potioribus bonis Patris, et secundum divinitatem intelligatur aequalis Patri ».

Esprit », c'est-à-dire en donnant l'Esprit dont il est comblé³⁸. C'est ainsi que la charité réside « dans le Christ » : le Christ la donne par le Saint-Esprit qu'il envoie³⁹. La justification, œuvre proprement divine, est l'œuvre du Christ, le Verbe en tant qu'incarné, dans la mesure où il communique le Saint-Esprit : « Créer, c'est faire quelque chose à partir de rien ; c'est pourquoi celui qui est justifié, sans mérites préalables, peut être appelé "créé" en tant qu'il est fait comme "à partir de rien". Et cette action, à savoir la "création de la justice", est accomplie par la puissance du Christ qui donne le Saint-Esprit. C'est pourquoi [l'Apôtre] dit : *Nous sommes créés dans le Christ Jésus* (Ep 2,10) »⁴⁰.

Cette conception des rapports du Fils et du Saint-Esprit se fonde dans la théologie des missions divines (l'envoi du Fils et de l'Esprit). Dans son incarnation, le Fils est envoyé comme « Auteur de la sanctification » (*sanctificationis auctor*), tandis que le Saint-Esprit est envoyé comme « Don de sanctification » (*sanctificationis donum*)⁴¹. L'action de sanctification est attribuée au Saint-Esprit qui procure intérieurement la sanctification (« Je crois au Saint-Esprit qui donne la vie ») ; elle revient également au Fils incarné en tant que, par la puissance divine dont son humanité participe, il « donne le Saint-Esprit sanctifiant »⁴². L'action du Christ (le Fils en tant qu'incarné) et celle du Saint-Esprit possèdent ainsi la même étendue et la même profondeur, elles procurent le même effet, c'est-à-dire la sanctification, bien que le Christ agisse sur un mode distinct de celui du Saint-Esprit. Le Christ agit comme Donateur de l'Esprit. Quant à l'Esprit, il n'est pas le Donateur mais le Don lui-même : l'Esprit agit comme celui qui accomplit intérieurement la sanctification, donnant de rejoindre le Père par la voie de l'humanité du Fils incarné. En résumé : « Tout ce qui est fait par le Saint-Esprit est aussi fait par le Christ »⁴³.

L'unité du Christ et du Saint-Esprit apparaît enfin dans l'accueil de la grâce. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains 8,9, Thomas explique que seul

³⁸ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 12,5 (cf. note 24, n° 974) : « Subdit in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo ».

³⁹ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,39 (ibid., n° 733) : « Quae quidem charitas Dei est in Christo Iesu Domino nostro, quia scilicet per eum data est nobis, in quantum per Spiritum Sanctum nobis dedit. Luc. XII, 49 : *ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur* » ; *In II Tim.* 1,13 (cf. note 24, n° 30) : « [...] Vera dilectio est in Christo, quia dedit Spiritum Sanctum, per quem Deum diligimus ».

⁴⁰ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,10 (cf. note 24, n° 99) : « Est enim creare, aliquid ex nihilo facere, unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scilicet creatio iustitiae, fit virtute Christi, Spiritum Sanctum dantis. Propter quod subdit in Christo Iesu, id est per Christum Iesum ».

⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^o, q. 43, a. 7.

⁴² THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 1,4 (cf. note 24, n° 58) : « Dicit ergo quod Christus sit Filius Dei in virtute, apparet secundum Spiritum sanctificationis, id est secundum quod dat Spiritum sanctificantem [...] ».

⁴³ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Ephesios* 2,18 (cf. note 24, n° 121) : « Et ideo quidquid fit per Spiritum Sanctum, etiam fit per Christum ».

l'accueil de l'Esprit donne aux hommes de devenir membres du Christ : « *Celui qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas*. De même que ce qui n'est pas vivifié par l'esprit du corps n'est pas membre de ce corps, celui qui n'a pas l'Esprit du Christ n'est pas membre du Christ »⁴⁴. C'est en effet par le Saint-Esprit que s'établit la continuité (*continuitas*) entre le Christ et tous ses membres⁴⁵. Mais dans le commentaire de ce même chapitre de l'Épître aux Romains, Thomas d'Aquin explique également : « L'Esprit [divin qui procure la vie de la grâce] n'est donné qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. De même que l'esprit naturel ne parvient pas au membre qui n'est pas connecté à la Tête, le Saint-Esprit ne parvient pas à l'homme qui n'est pas uni au Christ Tête »⁴⁶. D'un côté, le Saint-Esprit donne la grâce qui, parce qu'elle est la grâce de l'Esprit du Christ, incorpore au Christ. Mais de l'autre côté, c'est en vertu de leur union au Christ que les hommes bénéficient de la grâce du Saint-Esprit qui vivifie : l'Esprit n'est accordé qu'à ceux qui sont dans le Christ Jésus. Le fruit du salut accompli par le Christ, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit lui-même, parvient aux hommes dans la mesure où ils constituent « une seule personne mystique » avec le Christ⁴⁷. Dans cette compréhension théologique, la communication du salut implique donc deux éléments constitutifs : la causalité instrumentale de l'humanité du Christ et l'union mystique de la Tête avec ses membres.

Mais qu'en est-il des hommes et des femmes ayant vécu *avant* le temps de l'incarnation ? Et comment saisir le salut des justes qui ne professent pas la foi chrétienne mais qui vivent dans d'autres traditions religieuses ? Il nous semble que les réflexions de Thomas d'Aquin concernant les saints de la première alliance offrent des jalons qui nous permettent d'esquisser quelques éléments de réponse. Il note que le don de l'Esprit fait durant les temps antérieurs à l'incarnation n'était pas détaché du mystère de la chair du Christ et de l'unique Eglise du Christ. Si les saints de la première alliance ont reçu la grâce dans l'envoi sanctifiant du Saint-Esprit, c'est « par la foi au Médiateur » (*per fidem Mediatoris*). Ces saints ont reçu de la plénitude du Christ en tant qu'ils ont été sauvés dans la foi au Médiateur » (*in fide Mediatoris*)⁴⁸. Dans la *Somme de*

⁴⁴ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,9 (cf. note 24, n° 627) : « *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sicut non est membrum corporis quod per spiritum corporis non vivificatur, ita non est membrum Christi, qui spiritum Christi non habet ».

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 29, a. 4 (cf. note 21, 859).

⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *In Epist. ad Romanos* 8,2 (cf. note 24, n° 605) : « *Sicut spiritus naturalis facit vitam naturae, sic Spiritus divinus facit vitam gratiae*. [...] *Iste Spiritus non datur nisi his qui sunt in Christo Iesu*. Sicut enim spiritus naturalis non pervenit ad membrum quod non habet connexionem ad caput, ita Spiritus Sanctus non pervenit ad hominem qui non est capiti Christo coniunctus ».

⁴⁷ Voir notamment *Summa theologiae*, III^e, q. 19, a. 4 ; cf. q. 48, a. 2, ad 1. On touche ici le cœur du mystère de l'Eglise.

⁴⁸ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, lib. I., dist. 15, q. 5, a. 2, sol. (éd. Pierre MANDONNET, Paris 1929, 362).

théologie, notre auteur précise : « Les anciens Pères, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et par le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui ; et c'est ainsi que les anciens Pères appartenaient au même corps de l'Eglise auquel nous appartenons »⁴⁹. Implicite ou explicite, la foi au Christ médiateur apparaît alors constitutive du salut procuré par le Saint-Esprit. Cette conception du rôle de la foi se fonde en particulier sur l'Épître aux Hébreux 11,6 : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu ». Ces explications, qui impliquent une vue précise de l'Eglise comme communion sacramentelle de grâce, nous introduisent dans une profonde intelligence des rapports du Christ et de son Esprit : « Personne n'a jamais eu la grâce du Saint-Esprit autrement que par la foi au Christ, explicite ou implicite »⁵⁰.

Si l'on adopte cette approche théologique, on est alors conduit à reconnaître que le don du Saint-Esprit, quels que soient ceux qui le reçoivent, provient du mystère du Christ Jésus et associe aussi ses bénéficiaires aux mystères de la chair du Christ (et donc à l'Eglise). Le Saint-Esprit atteint ses bénéficiaires, quels qu'ils soient, *à travers le lien que le Fils a instauré en son humanité avec les hommes*. « Les hommes ne peuvent donc entrer en communion avec Dieu que par le Christ, sous l'action de l'Esprit »⁵¹. La présence du mystère du Christ apparaît ainsi coextensive à toute l'histoire : les hommes reçoivent le salut du Père, par l'Esprit, dans le Christ Jésus. Une christologie trinitaire peut alors montrer l'universalité du dessein sauveur de Dieu en rendant compte de l'unicité médiatrice du Christ Jésus.

Concluons cette esquisse par une question touchant la méthode théologique. Dans la réflexion sur l'économie du salut, il n'y a guère d'arguments absolument nécessaires, ni en faveur d'une thèse ni en faveur d'une autre. Nous connaissons l'économie que Dieu a choisie par la révélation qu'il nous en a faite et par son accomplissement même. La théologie classique parle à cet égard de « raisons de convenance ». Ce vocabulaire ne signifie pas que de

⁴⁹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^e, q. 8, a. 3, ad 3 : « Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus ». Voir encore *Summa theologiae*, III^e, q. 49, a. 5, ad 1 (« per fidem passionis Christi »). Ajoutons que, pour Thomas d'Aquin, l'accès eschatologique à la vision de Dieu n'est ouvert que par l'agir rédempteur du Christ. Dans le cas des justes ayant vécu durant les temps antérieurs au Christ, ses explications font intervenir l'événement de la « descente du Christ aux enfers » : le Christ libère ces justes du séjour des morts pour les conduire à la vision de Dieu. Voir notamment les explications de Thomas d'Aquin en *Summa theologiae*, III^e, q. 52, a. 5, sol. et ad 2 ; cf. q. 49, a. 2, ad 2.

⁵⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I^e-II^e, q. 106, a. 1, ad 3 : « Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam ». Voir le commentaire de Thomas, *In ad Hebraeos* 11,6 (cf. note 24, n° 575-577) : il note que le mode de la foi (*modus credendi*) diffère selon les temps de l'économie (*tempus*) et les états des personnes (*status*).

⁵¹ JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris missio* (1990), n° 5 ; cf. *La Documentation Catholique* 88 (1991), n° 2022, 155.

telles raisons manquent de valeur, mais il rappelle que la sagesse de Dieu nous dépasse infiniment. Nous ne pouvons qu'admirer la grandeur du dessein que Dieu a accompli dans son amour pour les hommes, et tenter de percevoir quelques rayons de la sagesse qu'il a ainsi manifestée. Dieu aurait pu sauver les hommes par un autre moyen que l'existence humaine de son Fils incarné : rien n'imposait ce choix, sinon un amour insondable. L'Évangile montre que c'est là le moyen que Dieu a choisi, sans nécessité, par libre décision de sa sagesse. Le propos d'une théologie chrétienne qui reconnaît le Christ au centre de toutes choses est tout à la fois ambitieux et modeste. Elle ne peut guère faire autre chose que réfléchir sur la base de ce que Dieu a concrètement accompli dans le Christ Jésus et dont les Écritures témoignent. La raison croyante essaie d'en percevoir la convenance et de manifester la lumière que le mystère du Christ jette sur toutes choses. En va-t-il autrement pour la théologie chrétienne des religions ? Quelle argumentation faut-il utiliser ici, sinon la convenance de l'agir que Dieu a concrètement manifesté et accompli en son Fils incarné ? Si tel est le cas, il ne nous revient pas de recomposer une totalité de plan divin de salut, mais plutôt de saisir l'agir universel de Dieu à la lumière de ce qu'il a réalisé en son Fils incarné et glorifié. La tâche d'une théologie chrétienne consiste alors à saisir cet agir salvifique de Dieu dans la totalité économique accomplie en son Fils incarné répandant l'Esprit pour le salut de tous les hommes.

Résumé : Au moyen des outils fournis par la théologie de Thomas d'Aquin, cette contribution est une réaction à une christologie trinitaire et pneumatologique comme celle esquissée, par exemple, ces dernières années par Jacques Dupuis dans le contexte de la théologie des religions. Une telle christologie se caractérise par un double dépassement qui, au-delà du Christ homme, met l'accent sur la grandeur du Verbe de Dieu et sur l'universalité propre de l'Esprit Saint. On oppose à cela, avec Thomas d'Aquin, la figure exceptionnelle, unique, historique et concrète du Christ-Sauveur qui répand l'Esprit Saint pour le salut de tous les hommes.

Zusammenfassung : Der Beitrag antwortet mit Mitteln, die von der Theologie des Aquinaten bereit gestellt wurden, auf eine trinitarische und pneumatologische Christologie, wie sie in den letzten Jahren z.B. Jacques Dupuis in religionstheologischen Zusammenhängen skizziert hat. Diese ist von einer zweifachen « Überschreitung » gekennzeichnet, die in Bezug auf Christus die Größe des Wortes Gottes und die Universalität und Eigenbedeutung des Hl. Geistes hervor streicht. Dem wird mit Thomas von Aquin die überragende und einzigartige, historisch konkrete Retter-Gestalt Christi entgegeng gehalten – obwohl Gott die Menschen auch in einer anderen Form hätte retten können.

Summary : Using the theology of Aquinas, this contribution responds to a Trinitarian and Pneumatological Christology, such as, for example, the one sketched by Jacques Dupuis in recent years in the context of the theology of religions. This Christology emphasizes the greatness of God's Word and the universality and self-significance of the Holy Spirit, surpassing the limits of what Christ did in his human condition. Using Thomas Aquinas, the outstanding and unique, historically concrete Saviour-figure of Christ is contrasted to this.

La question ecclésiologique dans le dialogue interreligieux

Par Benoît-Dominique de La Soujeole, o.p.

La question ecclésiologique engagée dans la recherche actuelle du sens et de la valeur salvifique des religions non chrétiennes est une question particulièrement complexe, absente le plus souvent de beaucoup de propositions. Il semble quasi évident à un grand nombre d'auteurs que le salut des personnes non évangélisées, considérées au sein de leur religion, se réalise hors de l'Eglise. L'adage bien connu « *Hors de l'Eglise point de salut* » est, sinon toujours purement et simplement récusé, du moins régulièrement atténué¹.

Une chose frappe d'emblée à la lecture de la Déclaration *Nostra aetate* : il y est fait dix-sept fois mention explicite de l'Eglise dans ce texte de cinq paragraphes, le plus bref document du Concile. Sur ces dix-sept occurrences, on peut en déterminer six qui signifient la communauté chrétienne telle qu'elle se distingue des autres religions, et ces emplois sont tous (à une exception près, au n° 5) au début de la Déclaration qui concerne les religions non chrétiennes (NA 1, 2 et 3). Les onze autres ont trait au *mystère* de l'Eglise, à l'Eglise *du Christ*, au nouveau *Peuple de Dieu*, et sont concentrées dans le quatrième paragraphe consacré aux juifs. Cette observation liminaire permet de saisir l'intention du texte : alors que l'Eglise se présente comme différente et distincte des autres religions, elle reconnaît et confesse qu'elle est déjà présente en son mystère, *mystiquement préfigurée* dit le texte (NA 4 § 2), dans le peuple premier élu. Il y a par conséquent deux perceptions de l'Eglise qui se succèdent dans la Déclaration : d'une part, s'agissant de la diversité religieuse, on range l'Eglise comme la communauté qui, en raison de l'unique plénitude du Christ qu'elle annonce, est séparée des autres, non sans montrer un grand respect pour « *tout ce qui est vrai et saint dans ces religions* » (NA 2 § 2) ; d'autre part, s'agissant du *mystère* divin du salut, on perçoit la communauté mystique plus largement dans son existence inaugurée sous la première Alliance.

La perspective ecclésiologique première de *Nostra aetate* est donc assez statique : le mystère de l'Eglise fait face aux religions non chrétiennes. Par

¹ Le dernier essai de valeur à ce sujet est dû à Bernard SESBOÜÉ : *Hors de l'Eglise pas de salut*. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Paris 2004. Il est révélateur de cette option minimisante. Voir notre recension dans : *Revue thomiste* 104 (2004) 667-675.

ailleurs, la Déclaration ne relève, en fait de voie de salut chez les non-chrétiens, que la grâce de Dieu et l'obéissance à la conscience². La valeur des religions non chrétiennes pour le salut de leurs membres n'est pas relevée, pas même à l'état de question. La mention, unique et rapide, du « *rayon de la vérité qui illumine tous les hommes* » qui se trouve dans ce qui est « *vrai et saint dans ces religions* » (NA 2 § 2) ne préside à aucun développement en la matière.

Mais la Déclaration *Nostra aetate*, promulguée vers la fin du Concile (28 octobre 1965) s'insère dans l'ensemble des textes conciliaires, dont certains fournissent des éléments complémentaires. On doit citer d'abord la Constitution *Lumen gentium* et le Décret *Unitatis redintegratio* (promulgués un an avant, le 21 novembre 1964) et ensuite le Décret *Ad gentes* (promulgué à la fin du Concile, le 7 décembre 1965).

Lumen gentium possède un fort beau n° 13, dans le contexte de l'Eglise comme Peuple de Dieu, qui doit être relevé.

« A cette unité catholique du Peuple de Dieu [...] tous les hommes sont appelés (*vocantur*) et à cette unité, sous diverses formes, appartiennent ou sont ordonnés (*variis modis pertinent vel ordinantur*) les fidèles catholiques et ceux qui par ailleurs ont foi dans le Christ et, finalement, l'universalité des hommes que la grâce de Dieu appelle au salut »³.

La première indication donnée ici est importante : tout homme est en relation avec le mystère de l'Eglise. La perspective est encore individuelle. S'agissant des chrétiens séparés de l'Eglise catholique, on connaît l'importance du « *subsistit in* » de *Lumen gentium* 8 § 2. Le Décret sur l'œcuménisme en fait une application très nette en reconnaissant la présence vivante et croissante du mystère de l'Eglise dans les Eglises orthodoxes⁴. Ces frères séparés ne sont pas individuellement rattachés à l'Eglise, mais ils en font partie en faisant partie de leur communauté propre, même si celle-ci peut souffrir de certains manques par rapport à la plénitude catholique.

La perspective qui nous semble induite par cet enseignement de fond de Vatican II est celle de la gradualité ecclésiale : à partir d'une plénitude que l'Eglise catholique revendique, on peut reconnaître la présence de cet unique mystère, privé cependant de plus ou moins de ses éléments, dans d'autres

² Pour une analyse de ce point, cf. Mariasusai DHAVAMONY, *Evangelisation et dialogue à Vatican II et au Synode de 1974*, dans : René LATOURELLE, *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*, t. III, Montréal/Paris 1988, 263-280 (notamment 273-274).

³ Constitution dogmatique *Lumen gentium* 13. Ce vocabulaire est repris peu après à propos des non-chrétiens : « *Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Evangile sont, de différentes façons, ordonnés au Peuple de Dieu (ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur)* » (LG 16). Ce n° 13 est repris fidèlement dans l'Encyclique *Redemptoris missio* (1990), n° 9, dans le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n° 836 s., etc.

⁴ UR 15 § 1 : « Ainsi donc, par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Eglises particulières, *l'Eglise de Dieu est édifée et grandit (Ecclesia Dei aedificatur et crescit)*... ».

communautés. L'application aux communautés chrétiennes est la plus immédiate en raison de leur appartenance au courant de la Révélation biblique et de la présence en elles de bien des dons du Christ.

L'enseignement de Vatican II semble pouvoir donner à la recherche actuelle un sens bien défini : peut-on mettre en évidence, au moins *a priori*, dans les religions non chrétiennes, des éléments présentant des similitudes avec les éléments chrétiens, éléments qui permettraient – en raison de leur vérité et de leur bonté – de reconnaître en eux des suppléances réelles et de quelque manière efficaces pour introduire à la vie de la grâce et conduire la vie morale qui en résulte ? Dans l'affirmative, on pourrait proposer alors une considération proprement ecclésiale – même si elle est incomplète – des religions non chrétiennes : en elles, le mystère de l'Eglise serait déjà présent et appellerait sa pleine manifestation qualitative qui est l'objet de la mission chrétienne.

Or ce n'est pas du tout ce chemin qu'a suivi la recherche théologique. Il nous semble que la raison est ecclésiologique. Le P. Dupuis, auteur d'un essai à juste titre fort remarqué en 1997⁵, a fait d'abord comme une synthèse des diverses propositions en matière de théologie des religions non chrétiennes, puis a présenté sa propre contribution. Le point le plus commun de ces essais, qui par ailleurs sont extrêmement variés, est la recherche d'une valeur salvifique des religions non chrétiennes en dehors de toute considération ecclésiologique. Au schéma qui résume bien la perspective de la tradition chrétienne : *Dieu sauve le monde dans le Christ par l'agrégation à son Corps qu'est l'Eglise*, les divers paradigmes proposés substituent à la médiation du Christ d'autres médiations possibles, ou tentent de percevoir comment l'Esprit-Saint ou le Verbe peuvent toucher les non évangélisés par une autre économie que celle qui touche les chrétiens. Dans tous les cas la conséquence est claire : le mystère de l'Eglise est comme « réservé » aux chrétiens.

La vision ecclésiologique fondamentale qui justifie cette exclusion de l'Eglise pour le salut des non-chrétiens part d'une lecture précise de l'enseignement magistériel de Pie XII (*Mystici Corporis*) et de Vatican II (*Lumen gentium*), lecture « stricte » comprenant sous le mot « Eglise » la seule communauté « à laquelle on accède par le sacrement du baptême »⁶. C'est en se tenant à cette lecture que l'on manifeste clairement que les personnes non évangélisées ne sont pas membres de l'Eglise, bien qu'elles puissent être sauvées. Ce choix conduit à renoncer à la tradition ecclésiologique de l'« *Ecclesia ab Abel* » qui permet de préserver le lien Dieu – Christ – Eglise. Si l'on suit cette perspective traditionnelle, la présence salvifique universelle du mystère du Christ et de l'Eglise doit être appréhendée analogiquement selon les divers âges du salut *ab Abel*.

⁵ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997.

⁶ Ibid., 133.

1. Les solutions de remplacement

La religion non chrétienne se situe hors du courant de la tradition biblique. C'est un fait. Des auteurs⁷ ont alors pensé que le don de la vie divine qui sauve le païen (la grâce) lui parvient par une économie distincte de celle dont bénéficient les chrétiens. Cette perception, assez largement partagée de nos jours chez les théologiens, repose sur trois sortes de dualismes. Nous serons ici assez bref sur les deux premiers, l'étude du P. Emery ayant porté spécialement sur ces points ; nous nous bornerons à en souligner les conséquences ecclésiologiques.

1.1 Economie du Verbe et économie du Verbe incarné

Cette proposition souhaite considérer une économie de salut proprement chrétienne qui est celle du Verbe incarné (Christ), et une autre économie non chrétienne qui serait celle du Verbe. Cette thèse semble s'opposer à la perception de la foi selon laquelle le Christ est, en son humanité, le seul médiateur entre Dieu et les hommes⁸. Si la religion non chrétienne peut être théologiquement située à l'âge précédant l'élection d'Abraham, elle relève par conséquent de l'économie de la rédemption à son stade préalable à l'incarnation, mais qui déjà l'annonce et la prépare. C'est déjà une religion « incarnée » en ce sens que le mystère du Christ y est annoncé et préparé, et déjà – par anticipation – actif. Aujourd'hui, c'est toujours le Verbe incarné qui répand sa grâce sur tous les hommes, non plus par anticipation comme autrefois – avant son incarnation – mais par communication de la rédemption accomplie, par la médiation de son humanité glorifiée.

Cette grâce du *Verbe incarné* porte la marque de l'incarnation à venir, autrefois, ou déjà venue aujourd'hui. Elle se révèle et se donne par conséquent par des médiations créées qui sont, de quelque façon, des *signes* et des *moyens* du don de la grâce. On songe surtout à la présence d'un prophétisme possible pouvant servir la naissance d'une foi théologique encore très implicite, révélation surnaturelle dont le message peut perdurer dans la religion non chrétienne par ses rites, ses doctrines et ses règles de vie. Une économie du Verbe seul n'assume pas ce que la religion non chrétienne a « d'incarné » dans et par ses institutions propres.

⁷ Par exemple DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne* (cf. note 5).

⁸ Cf. 1 Tm 2,5 : « Unique est le médiateur entre Dieu et les hommes, un homme, le Christ... ». La Déclaration *Dominus Iesus* de la Congrégation pour la doctrine de la foi (6 août 2000) estime que cette séparation de l'action salvifique du Verbe d'avec celle du Verbe incarné est contraire à la foi catholique (cf. DI 10).

1.2 Economie du Christ et Economie de l'Esprit-Saint

D'autres auteurs soutiennent qu'avec l'économie proprement chrétienne du Verbe incarné, il faudrait concevoir une économie plus large de l'Esprit-Saint *répandu sur toute chair* (Nb 11,29 annonçant Jl 3,1-2 et accompli en Ac 2). Cette proposition entend concevoir une économie actuelle de grâce « spirituelle », c'est à dire également non incarnée, purement intérieure, qui ne serait visible que dans ses fruits (vie de prière, mystique, vie morale etc...). La proposition est tentante. Mais le grand obstacle est que la doctrine chrétienne affirme l'inséparabilité du Christ et de l'Esprit. Saint Paul le dit à sa façon par l'expression « *L'Esprit du Christ* » (Rm 8,9 ; Ga 4,6...), et la tradition l'a compris en deux sens complémentaires : l'Esprit qui procède du Père *par* le Fils, ou *et* du Fils (Trinité), et le don de l'Esprit qui se fait par l'*humanité* du Christ (cf. l'expression « l'Esprit de *Jésus* » en Ac 16,7 et Ph 1,19, par exemple), ce qui est l'enseignement de Jn 20,22. Dans l'histoire chrétienne on connaît la thèse de Joachim de Flore (XII^e siècle) qui soutenait que l'âge de l'Esprit avait succédé à l'âge du Christ après l'ascension, de sorte que le salut nous parviendrait dès lors par une autre économie que celle du Christ. Cette perception fut constamment rejetée au nom de la médiation centrale du Christ en son humanité. Mais cette opinion peut ressurgir, ça et là, en ce qui concerne les religions non chrétiennes. Elle ne semble pas recevable pour la doctrine catholique⁹, et elle « désincarne » également les religions non chrétiennes. Celles-ci ne sont pas purement « spirituelles » au sens de dépourvues d'institutions, notamment communautaires, et c'est bien le sens et la valeur de ces institutions que l'on recherche.

1.3 L'Eglise et le Règne de Dieu

On peut alors proposer, pour tenir toujours ensemble le Verbe incarné et l'Esprit-Saint en une seule économie de salut, de faire jouer l'élargissement au plan de la communauté de salut. On dira alors qu'il y a bien la communauté ecclésiale qui résulte de la réception des dons de Dieu par les institutions du Christ, mais les non-chrétiens n'y appartiennent pas ; ils formeraient alors le *Règne de Dieu* qui serait aussi une communauté de salut, mais réellement distincte de l'Eglise. On est ici dans l'aspect purement ecclésiologique : l'adage « *Hors de l'Eglise, point de salut* » devient alors « *Hors du Règne de Dieu, point de salut* ». La difficulté est que la relation complexe entre l'Eglise et le Royaume ne peut aller jusqu'à la séparation¹⁰. La question de cette relation est loin d'être résolue actuellement d'autant plus qu'à l'intérieur de la

⁹ Cf. *ibid.*, n° 12.

¹⁰ *Ibid.*, n° 17.

réalité du *Règne* l'Écriture nous invite à une distinction délicate entre le Royaume du Christ et le Royaume de Dieu : à la parousie, le Christ remettra la royauté à Dieu le Père (1 Co 15,24). Il s'agit, semble-t-il, d'un seul Royaume qui passe de la condition pérégrinante à la gloire du ciel¹¹. Vatican II parle pour cela du *Royaume du Christ et de Dieu* pour désigner l'Eglise¹², mais la question demande encore des développements à la lumière, en particulier, du mandat missionnaire clairement universel donné par le Christ aux apôtres dans les finales de l'Évangile de Marc et de Matthieu tout particulièrement.

2. Éléments de proposition

Nous ne mentionnons ici que les points majeurs de cette recherche telle que la tradition théologique issue de saint Thomas la présente¹³. L'idée centrale selon

¹¹ Voir également la grande fresque du jugement dernier en Mt 25,31 s., où le Roi qui dispose du Royaume est le *Fils de l'homme*.

¹² *Lumen gentium* 5 : « L'Eglise, pourvue des dons de son fondateur [...] reçoit la mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations le Royaume du Christ et de Dieu, dont elle est le germe et le commencement sur terre ».

¹³ La référence première est Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 3 : Essai de théologie de l'histoire du salut, Paris 1969. Puis, à la suite de la parution du livre de Jacques Dupuis (cité *supra*, cf. note 5), on peut citer les études suivantes : COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, « Tout récapituler dans le Christ ». A propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, dans : *Revue thomiste* 98 (1998) 591-630. Michel CAGIN, Tout récapituler dans le Christ, dans : *Nova et Vetera* (1999-2) 87-90 : recension favorable de l'article de la *Revue thomiste*. Philippe VALLIN, Sur une suggestion thomasienne à l'adresse du dialogue interreligieux, dans : *Nova et Vetera* (2002-3) 19-45 : plus critique à l'égard de la position de la *Revue thomiste*. Leo ELDERS, Les théories nouvelles de la signification des religions non chrétiennes, dans : *Nova et Vetera* (1998-3) 97-117 : recension très critique du livre de Jacques Dupuis mais demeure dans l'optique des religions non chrétiennes comme seulement « naturelles ». Georges COTTIER, Sur la mystique naturelle, dans : *Revue thomiste* 101 (2001) 287-311 [notamment 288-297] : discussion avec Jacques Dupuis sur la mystique non chrétienne dont il ne faut pas affirmer trop rapidement qu'elle serait surnaturelle. Réponse générale de Jacques Dupuis aux critiques adressées à son livre (en particulier, réponse à la *Revue thomiste*) : Jacques DUPUIS, « The Truth Will Make You Free ». The Theology of Religious Pluralism Revisited, dans : *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263. Les développements ultérieurs en ce qui concerne la christologie de Jacques Dupuis : Jacques DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde, dans : *Nouvelle revue théologique* 123 (2001) 529-546. L'Auteur propose une lecture de Chalcédoine et de Constantinople III qui puisse faire une place à l'action du Verbe aussi bien avant qu'après l'incarnation. Henri DONNEAUD, Chalcédoine contre l'unicité absolue du médiateur Jésus-Christ ?, dans : *Revue thomiste* 102 (2002) 43-62 : critique très serrée de l'article précédent de Jacques Dupuis, notamment au plan de la théologie fondamentale. Jacques DUPUIS, Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné, dans : Andreas R. BATLOOG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Eds.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Mélanges offerts à Karl H. Neufeld, s.j., Freiburg i.B./Basel/Wien 2004, 500-516 : réponse de Jacques Dupuis à Henri Donneaud. Au-delà du débat proprement christologique, il semble bien que l'opposition porte principalement sur la méthode théologique

laquelle cette recherche se développe est la suivante : compte tenu de ce que le lien Dieu => le Christ => l'Eglise ne saurait être rompu, c'est l'aspect ecclésiologique qu'il faut *approfondir* pour tenter de saisir comment les non-chrétiens peuvent être déjà inclus dans le mystère de l'Eglise. Les disciples de saint Thomas sont ici partagés en deux tendances que nous présentons rapidement.

2.1 Le rattachement individuel du non-chrétien à l'Eglise

Cette voie de compréhension réside en ceci : l'individu non chrétien bénéficie de l'offre de la grâce du Verbe incarné par des voies que Dieu seul connaît, et lui répond selon la droiture de sa vie morale. Par là, si sa vie est droite sous la grâce, cette personne vit du mystère de l'Eglise auquel elle appartient déjà invisiblement. C'est la formule de Charles Journet : « *appartenance invisible à l'Eglise visible* »¹⁴. Selon cette proposition, la *religion* non chrétienne elle-même demeure une religion « naturelle », elle ne s'inscrit pas comme telle dans le mystère ecclésial dont elle serait une présence diminuée¹⁵. Dans ce cas, la personne non chrétienne est justifiée *dans* sa religion, mais non pas *par* sa

(le thomisme n'étant pas une « théologie herméneutique »). Bernard POTTIER, Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin, dans : *Nouvelle revue théologique* 123 (2001) 547-557. L'Auteur interroge saint Thomas et pense qu'il permet de concevoir la possibilité d'une double action du Verbe dans le monde, celle du Verbe comme tel et celle du Verbe incarné. En réponse, voir l'étude de Gilles EMERY, Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit, dans : Actes du colloque *Saint Thomas et la théologie des religions* (cf. *infra*), 51-99. Les études postérieures plus spécialement sur la question ecclésiologique : Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, Etre ordonné à l'unique Eglise du Christ. L'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données œcuméniques, dans : *Revue thomiste* 102 (2002) 5-41 : développe l'aspect ecclésiologique de la question en proposant de manifester la réalisation analogique de l'Eglise une et unique. François DAGUET, L'unique Eglise du Christ en acte et en puissance, dans : *Nova et Vetera* (2004-2) 45-70 : approche ecclésiologique contestant sur certains points la précédente. Présentation d'ensemble de la pensée thomiste avec indication de son intérêt pour le dialogue interreligieux : COLLECTIF, *Thomistes ; ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris/Les Plans 2003. Noter, en particulier les contributions de Gilles EMERY, Question d'aujourd'hui sur Dieu, 87-98 (notamment 96 s.), de Gilbert NARCISSE, Le Christ selon saint Thomas, 115-129 (notamment 121-123), de Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, Enjeux actuels du dialogue interreligieux, 155-162, de Thierry-Dominique HUMBRECHT, Saint Thomas et la Providence, 227-237. On ajoutera enfin Serge-Thomas BONINO (Dir.), *Saint Thomas et la théologie des religions*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint Thomas d'Aquin, Toulouse 13-14 mai 2005, dans : *Revue thomiste* 106 (2006), en particulier les contributions de Gilles EMERY, Missions invisibles et missions visibles : le Christ et son Esprit, 51-99 ; de Gilbert NARCISSE, L'universalité de la médiation du Verbe incarné selon saint Thomas d'Aquin, 271-287 ; et de Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, Foi implicite et religions non chrétiennes, 315-334.

¹⁴ Cf. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 2, Paris 1951, 1066.

¹⁵ Jean Daniélou, cité par Charles JOURNET dans *L'Eglise du Verbe incarné*, t. 3, Paris 1969, 666 (note n° 1).

religion¹⁶. Cette proposition nous semble, non pas fausse, mais insuffisante. Elle néglige en particulier deux points d'anthropologie assumés dans la vie religieuse des personnes. D'une part, le lien entre l'intériorité et l'extériorité de l'homme : ce n'est pas purement intérieurement que l'individu s'ouvre à la vie de la grâce, mais aussi extérieurement, notamment par le message moral de sa tradition qu'il entend, qui lui est enseigné. D'autre part, et cela est la conséquence de ce qui précède, il ne faut pas éliminer la dimension communautaire de la vie humaine : l'individu est pris dans la vie de la communauté religieuse dans laquelle il s'inscrit, et c'est elle qui lui présente extérieurement, pour être intériorisées, les exigences notamment morales.

2.2 L'ecclésialité tendancielle de la religion non chrétienne

Cette proposition veut aller plus loin que la précédente. Elle soutient que le don de la grâce du Christ peut parvenir au non-chrétien en étant signifié et de quelque manière servi *par* des signes rituels, des doctrines et des règles de vie (morales) qui appartiennent à la religion non chrétienne. C'est pourquoi on préfère alors parler de personnes et de religions *pré-chrétiennes* plutôt que *non* chrétiennes. Ici, le mystère de l'Eglise qui est le mystère d'une communauté qui est à la fois signe, moyen *et* réalité de salut, serait de quelque façon participé par la religion pré-chrétienne. Les institutions, ou du moins certaines institutions, de cette religion peuvent signifier et, de quelque façon, favoriser le salut de ses membres¹⁷. Il est bien clair que, avant la venue du Christ, tout ce que ces religions pouvaient avoir de salutaire leur venait du Christ *par anticipation*, et que depuis la venue du Christ, elles peuvent posséder des éléments salutaires par *suppléance temporaire* (dans l'attente de l'évangélisation) assumée miséricordieusement par le Christ et son Esprit.

3. Conclusion

Deux points nous semblent importants à souligner pour conclure :

En premier lieu, la perception fondamentale de l'économie du salut par toute la Tradition, avec cependant des hauts et des bas selon la fécondité variable des

¹⁶ C'est la position de DAGUET, L'unique Eglise du Christ (cf. note 13), notamment 69. Voir aussi ELDERS, Les théories nouvelles (cf. note 13), 110, et COTTIER, Sur la mystique naturelle (cf. note 13), notamment 288-297.

¹⁷ Cf. notamment COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, Tout récapituler (cf. note 13), notamment 615-618 ; LA SOUJEOLE, Etre ordonné (cf. note 13), notamment 30-39 ; étude résumée dans : LA SOUJEOLE, Enjeux actuels (cf. note 13).

époques, est une perception qui repose sur les signes que Dieu donne de son action salvifique. Les Pères ont engagé le christianisme jusqu'à nos jours dans une voie de compréhension de la Révélation très précise. Il s'agit, comme on l'a perçu avec force lors du renouveau théologique contemporain qui a directement préparé Vatican II, de la *sacramentalité du salut*. Il ne s'agit pas de quelques doctrines particulières à tels ou tels auteurs, mais « *plutôt d'une structure générale ou d'une conception qui fait apparaître l'ensemble de l'économie du salut* »¹⁸. C'est ce que Leonardo Boff appelle « *une structure de pensée spécifique, la pensée sacramentelle* »¹⁹. Selon cette manière de voir et de penser, le salut de Dieu se dit et se donne au monde par des signes inséparables de la réalité signifiée parce qu'ils « contiennent » de quelque manière l'offre de salut et conditionnent sa réception humaine. Pour le dire autrement, signe et grâce ne font pas nombre, mais le sacrement est la visibilité de la grâce elle-même²⁰. La clef de compréhension de cette structure générale est le mystère même du Médiateur, l'humanité assumée par le Verbe. La question ecclésiologique naît de cette perception comme étant la voie sacramentelle à la fois annonçant et préparant la venue du sacrement-Christ, et née de l'accomplissement des promesses à la plénitude des temps. Dès lors, si l'on accepte de suivre cette indication majeure qu'est la sacramentalité du salut, la question ecclésiologique engagée dans le dialogue interreligieux est celle-ci : quels sont les signes présents dans les religions non chrétiennes qui nous permettent d'y reconnaître l'action salvatrice de Dieu dans le Christ par son Esprit ? Dégager cette signification religieuse nous met alors sur la voie du mystère-sacrement ecclésial pouvant être présent et comme en attente de son accomplissement dans ces religions. Cela nous conduit à la seconde remarque.

Nous n'entendons nullement affirmer que le rapport entre les religions non chrétiennes et le christianisme serait seulement un rapport de seule explicitation notionnelle de ce qui serait déjà présent de façon implicite chez les non-chrétiens. Le courant de la Révélation biblique apporte, outre une sûreté unique de la Révélation, une parole substantiellement neuve. L'Ancien Testament pris dans son vrai sens annonce et prépare l'avènement du Christ. Le Nouveau Testament nous donne le Christ lui-même. Il s'agit là, pour la foi, de réalités et de vérités nouvelles. Les religions attendent les missionnaires de l'Evangile non pas pour prendre seulement conscience de réalités et de vérités qu'elles possèderaient déjà en leurs prémisses, mais pour une véritable révélation supplémentaire qui doit transformer, par la découverte et la pleine réception du Christ, la vie de tous les hommes vraiment religieux. Une religion

¹⁸ Pieter SMULDERS, L'Eglise, sacrement du salut, dans : *Vatican II*. L'Eglise de Vatican II, Paris 1966, 325.

¹⁹ Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 15.

²⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg Suisse 2004, 90-92.

non chrétienne peut être une « *religion de relais* »²¹ pouvant disposer au salut ses membres, mais elle l'est comme une suppléance miséricordieuse pour ceux qui, sans faute de leur part, n'ont pas encore accès au mystère de l'incarnation par les médiations que le Christ lui-même a instituées. On le voit, la perspective de *Nostra aetate*, comme celle d'ailleurs d'*Ad gentes*, se situe dans la ligne de l'accomplissement dans le christianisme de toutes les religions. Il nous semble que cette position est une détermination majeure de Vatican II en la matière ; à notre avis, elle peut et doit être approfondie mais non atténuée ou récusée aujourd'hui. Car la perspective de l'accomplissement dit que le pluralisme religieux n'exprime pas une altérité irréductible des religions, mais qu'au sein de ce pluralisme est déjà présente et active – attendant son accomplissement – l'authentique unité du genre humain, le mystère même de l'Eglise.

Résumé : Le dialogue interreligieux soulève aussi, entre autres, des questions de nature ecclésiologique. Un point commun dans les récentes tentatives en théologie des religions réside dans le fait de déterminer la valeur salvifique des religions non chrétiennes en dehors de toute perspective ecclésiologique – il s'agit, pour l'Auteur, d'une entreprise dualiste et insatisfaisante. Or, ayant le concept de « gradualité ecclésiale » qui s'est développé au cours du Concile en toile de fond, on doit et on peut emprunter plutôt une voie qui nous permette d'approfondir l'aspect ecclésiologique des modalités par lesquelles les non-chrétiens – non seulement comme individus – peuvent être inclus dans le mystère de l'Eglise.

Zusammenfassung : Der interreligiöse Dialog wirft u.a. auch Fragen ekklesiologischer Natur auf. Ein gemeinsamer Punkt einiger jüngerer religionstheologischer Versuche ist darin zu sehen, den Heilswert nicht-christlicher Religionen außerhalb ekklesiologischer Betrachtungsweisen zu eruieren – für den Autor ein dualistisches und unbefriedigendes Unterfangen. Eher soll und kann auf dem Hintergrund der im Verlauf des Konzils entwickelten « ekklesialen Gradualität » ein Weg beschritten werden, den ekklesiologischen Aspekt dahingehend zu vertiefen, wie die Nichtchristen in das Mysterium der Kirche – und zwar nicht nur als einzelne – einbezogen werden können.

Summary : Among other issues, interreligious dialogue also poses questions of an ecclesiological nature. A common point of several more recent religious-theological attempts can be seen in their determining the salvific value of non-Christian religions outside ecclesiological approaches – a dualistic and unsatisfactory undertaking as far as the author is concerned. Before the backdrop of the « ecclesial graduality » developed during the course of the Council one should and can instead tread a path to deepen the ecclesiological aspect with respect to how non-Christians can be included in the mystery of the Church – and not just as individuals.

²¹ Pierre-André LIEGE, La foi, dans : *Initiation théologique*, vol. 3, Paris 1961, 509.

Mission et dialogue interreligieux Une relation antagoniste ou de convergence ?

Par Christine Lienemann-Perrin

La mission et le dialogue sont étroitement liés, parce qu'ils se situent dans les mêmes zones de contact entre sa propre religion et différentes religions étrangères. Par rapport à la mission chrétienne et à la participation des chrétiens au dialogue des religions, on peut dire par conséquent : « *La mission et le dialogue sont deux dimensions à différencier, mais à ne pas séparer dans les relations de la foi chrétienne avec l'extérieur* : dans la mission, il s'agit de la transmission de la foi, dans le dialogue de la compréhension de l'autre ou de la compréhension par l'autre »¹. Bien que la notion de mission ait des racines chrétiennes, compte tenu de son origine historique, on peut l'appliquer également à d'autres religions selon l'usage actuel. Par conséquent, « la mission comme transmission de la foi [...] est une expression de vie de toute religion, qui ne se limite pas [...] à une *communauté d'origine*, à un *bien culturel commun* et à un *lien politique*. Il est par conséquent constitutif pour la mission qu'elle n'ait aucune frontière autre que celle de l'humanité toute entière »². La mission et le dialogue agissent dans le même « milieu », mais ils poursuivent des objectifs différents et appliquent différentes méthodes. Il n'est donc pas étonnant que l'histoire de leurs relations ait toujours été pleine de tensions et instable.

Dans la première partie de mon exposé j'aborderai rapidement les positions œcuméniques de base concernant les relations entre la mission et le dialogue. Dans la deuxième partie, je voudrais esquisser, en partant d'un projet d'étude du Conseil Œcuménique des Eglises (COE), le lien entre mission et dialogue à la lumière d'une herméneutique de l'hospitalité.

¹ Karl-Heinz DEJUNG, 12 *Thesen zur christlichen Mission*, Année universitaire 2004/2005 (non publié).

² Ibid.

1. Des positions de base œcuméniques dans la problématique de la mission et du dialogue

Avec la Déclaration *Nostra aetate*, le Concile Vatican II a ouvert une porte pour le dialogue du christianisme avec d'autres religions et il a inauguré en même temps un nouveau champ dans l'auto-compréhension missionnaire des églises. Ainsi, le christianisme a cherché et ouvert « des relations tout à fait nouvelles avec les religions du monde : celles-ci n'étaient plus à absorber ou à remplacer (comme c'était le cas jusqu'ici pour le judaïsme) ou à dépasser (comme c'était le cas jusqu'ici pour le "paganisme") ». Désormais, en tant que religions interpellées nommément à l'intérieur de l'unique dessein du salut de Dieu, elles étaient à comprendre, à respecter et à intégrer en tant que partenaires dans un dialogue fructueux pour toutes les parties »³. Trois ans après le Concile, le COE a donné de son côté le signal pour le dialogue direct avec les représentants d'autres manières de croire⁴. Je donnerai ci-après des exemples venant du COE et de l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) pour rappeler les lignes de conflit et les solutions concernant la question de la mission et du dialogue. Au lieu de retracer le déroulement historique, j'esquisserai simplement les positions de base les plus importantes.

1.1 Le dialogue au service de la mission

Jusque dans les années 1960, les relations du christianisme avec d'autres religions ont été, dans le mouvement œcuménique, un thème inhérent à la mission – intégré dans la *Commission de Mission et d'Évangélisation* et, avant cela, dans le Conseil International pour la Mission⁵. Par ce fait, les croyants d'autres religions soupçonnaient les organisations œcuméniques de nouer des relations avec des hommes d'autres religions uniquement dans le but de la mission chrétienne, plus précisément, dans l'effort de conversion. Au début des années 1970, le COE a entrepris une séparation organisationnelle entre la *Commission de Mission et d'Évangélisation* d'une part et le département pour le dialogue d'autre part. L'objectif de cette mesure était de donner une plus grande autonomie au dialogue avec les hommes d'autres croyances et

³ Petrus BSTEH, *Nostra Aetate*. Ein Herzstück des Konzils im Rückblick (« Revisited »), dans : *Religionen unterwegs* 11 (février 2005), 18-24 (19).

⁴ Le dialogue direct avec des hommes appartenant à d'autres religions a eu lieu pour la première fois en 1970 à Ajaltoun (Beyrouth).

⁵ Concernant Edinburgh 1910, cf. *World Missionary Conference*, vol. 4 : Report of the Commission IV : The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, Edinburgh et al. 1910 ; concernant Tambaram 1938, cf. Hendrik KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938.

idéologies et de le séparer clairement des intentions chrétiennes de mission. Ceux qui craignaient une liquidation de la mission chrétienne par le mouvement œcuménique réagirent vivement. En 1971, le mouvement « Theologischer Konvent », une communauté de théologiens attachés à la confession et à l'Écriture, déclara que le COE était en train de trahir la vocation missionnaire de l'Eglise : « L'œcumène initiale des églises risque de devenir aujourd'hui l'œcumène des religions. Nous mettons en garde contre le danger d'une religion mondiale unitaire et syncrétiste [...] »⁶. La Déclaration de Francfort maintenait la propagation de la foi parmi des croyants d'autres religions dans le but d'inciter des hommes à abandonner d'autres religions et à adopter la foi chrétienne. D'après cette déclaration, l'invitation à la conversion serait le pilier indispensable de la mission chrétienne. Le conflit concernant la (prétendue) mise en question de la mission sous le signe du dialogue conduisit l'œcumène de Genève dans une crise de gravité encore jamais connue. Dans le naissant « Mouvement de Lausanne », la séparation entre « œcuménistes » et « chrétiens évangéliques » trouva, à partir de 1974, l'expression la plus visible⁷.

Dans les années qui suivirent, la *Commission de Mission et d'Évangélisation* (CWME) s'efforça, avec succès, d'empêcher la rupture à l'intérieur du mouvement œcuménique. Dans la Déclaration « *La Mission et l'Évangélisation* » de 1982, un document clé des questions sur la mission, elle réaffirma le devoir chrétien de témoigner dans un monde non chrétien. On y lit : « (10) La proclamation de l'Évangile implique une invitation à reconnaître et à accepter, par une décision personnelle, la seigneurie salvatrice du Christ. [...] (12) L'appel à la conversion, appel à la repentance et à l'obéissance, doit aussi s'adresser aux peuples, aux groupes humains, aux familles... [...] (25) La mission chrétienne a à cœur d'encourager la multiplication des églises locales dans chaque communauté humaine »⁸. Avec ce document, le COE réussit à se rapprocher du Mouvement de Lausanne. Mais qu'en était-il des relations entre le département pour la mission et celui pour le dialogue ?

⁶ Walter KÜNNETH / Peter BEYERHAUS (Eds.), *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft ?*, Bad Liebenzell 1975, 29.

⁷ La « Déclaration de Lausanne », le document le plus important de la théologie missionnaire évangélique, fut proposée à la signature en 1974 lors du Congrès pour l'évangélisation mondiale à Lausanne « *Que tout le monde entende sa parole* », congrès organisé par Billy Graham. Elle était finalement aussi la réponse à la Conférence mondiale pour la mission à Bangkok en 1973, qui traitait du « salut du monde aujourd'hui », conférence que la *Commission de mission et d'évangélisation* du COE avait orientée de manière décidée et nouvelle sur le dialogue avec les autres religions.

⁸ CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES EGLISES, *La Mission et l'Évangélisation, affirmation œcuménique*, Genève 1982.

1.2 La mission au service du dialogue

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le dialogue interreligieux a pu se soustraire, grâce à son autonomie dans la structure du COE, à l'emprise de la mission⁹. Pour gagner la confiance des partenaires du dialogue, le département pour le dialogue, au cours des premières années, a pris ses distances par rapport à la *Commission de Mission et d'Évangélisation* et aux contenus traités par elle. L'égalité des partenaires dans le dialogue religieux était une *conditio sine qua non*. Dans les documents concernant le dialogue des années 1970, on cherche en vain les termes de « mission » et d'« évangélisation ». Ceux-ci manquent, par exemple, dans les « Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et les idéologies de notre temps » de 1979. Au lieu de cela, l'accent est mis sur « le témoignage chrétien » (*witness*) qui devrait donner de l'espace à la participation à l'évangile dans une rencontre de dialogue¹⁰.

Le dialogue fut considéré comme le paradigme par excellence pour les relations interpersonnelles les plus différentes – y compris le témoignage (c'est-à-dire la prédication missionnaire). Déjà en 1970 une consultation du département pour le dialogue à Zurich disait : « Le dialogue est un critère pour toutes les formes de relation, y compris l'annonce de l'évangile, la diaconie et l'engagement pour la justice »¹¹. Plusieurs décennies de dialogue interreligieux ont entre-temps laissé leurs traces dans l'auto-compréhension de la mission, comme le montre un exemple de l'ARM. Dans le cadre d'un projet d'étude de l'ARM sur l'île de Bali (Indonésie), a eu lieu en novembre 2003 une table ronde autour du thème « Mission chrétienne en Asie ». Les participants chrétiens avaient invité également des hindous, des bouddhistes et des musulmans de la région. Dans le rapport sur cette rencontre, on peut lire : « Cette discussion ouverte avec des participants d'autres communautés croyantes a fait avancer le débat œcuménique sur une théologie de la mission chrétienne, lequel était limité jusqu'ici généralement à des milieux chrétiens »¹². On y a abordé également des sujets explosifs, à commencer par la mission coloniale chrétienne, en passant par l'exclusivisme chrétien jusqu'au fondamentalisme actuel dans différentes religions de l'Asie. La table ronde a formulé douze principes visant le développement d'une nouvelle

⁹ A l'intérieur de l'unité I « Foi et témoignage », le programme de dialogue fut établi en 1971 comme une des quatre sous-unités. Cf. Israel SELVANAYAGAM, *Interfaith Dialogue*, dans : John BRIGGS / Mercy Amba ODUYOYE / Georges TSETIS (Eds.), *A History of the Ecumenical Movement*, vol. 3, 1968-2000, Genève 2004, 149-174 (154) : « The Sub-unit on Dialogue had to maintain its independence within the WCC structure to dispel suspicions among partners of other faiths that dialogue was designed as a camouflage for new strategies of evangelism ».

¹⁰ Ibid., 155.

¹¹ Ibid., 153 : « Dialogue [...] sets the tone for all other forms of relationships, including proclamation of the gospel, service to mankind, and the struggle for justice ».

¹² *Reformierte Welt*, 54 (2004), 30.

théologie de la mission, où il est dit que la mission doit être une invitation à la vie et non pas à la conversion. En partant du principe que toutes les religions enseignent des valeurs comparables, telles que, par exemple, la bienveillance, l'égalité, la justice et la dignité humaine, la table ronde a considéré que le passage d'une religion à une autre n'avait plus de sens ; au lieu de cela, l'Asie avait besoin « d'un renouvellement de toutes les religions et de leurs bases de foi »¹³. La tâche principale de la mission consisterait donc à s'engager pour une vie en abondance (Jn 10,10).

La « mission » est donc ici absorbée par le dialogue, ou encore, utilisée par le dialogue. La tension entre mission et dialogue est pratiquement abrogée en faveur du dialogue. Pourtant, ni l'ARM ni le COE dans leur ensemble n'ont pu ou voulu se mettre d'accord jusqu'ici. Dans les grandes organisations œcuméniques il existe plutôt un large consensus sur le fait que la tension entre mission et dialogue doit être maintenue et soutenue.

1.3 Efforts d'entremise

Comment le COE faisait-il concorder jusqu'ici le dialogue religieux avec l'aspiration à la croissance de la communauté ecclésiale, de la mission et de l'évangélisation ? Depuis le début des années 1970, il y a eu des deux côtés des efforts pour maintenir le lien entre mission et dialogue – même si les accents ont été placés différemment.

La Commission de Mission et d'Évangélisation a traité, lors de sa Conférence mondiale sur la mission à San Antonio (1989), de la relation entre témoignage (!) et dialogue : « Le témoignage n'exclut pas le dialogue mais y invite. À l'inverse, le dialogue n'exclut pas le témoignage, mais l'élargit et l'approfondit »¹⁴. Pendant les années 1980 on pouvait toujours apercevoir dans la Commission, malgré l'engagement évident pour la mission de conversion, un intérêt prudent pour les religions et pour le dialogue avec les croyants d'autres religions. La Déclaration « *La mission et l'évangélisation* » (1982) montre « (43) [...] que Dieu est le créateur de l'univers entier, et que jamais nulle part il n'est resté sans qu'un témoignage lui soit rendu. L'esprit de Dieu est constamment à l'œuvre d'une manière qui dépasse toute intelligence humaine, et dans les lieux où nous nous y attendons le moins. C'est la raison pour laquelle les chrétiens, lorsqu'ils entrent avec d'autres dans une relation de dialogue, cherchent à discerner les richesses insondables de Dieu et la manière dont il agit envers l'humanité »¹⁵.

¹³ Ibid., 15.

¹⁴ Joachim WIETZKE (Ed.), *Dein Wille geschehe*. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Frankfurt a.M. 1989, 143.

¹⁵ CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES EGLISES, *La Mission et l'Évangélisation* (cf. note 8).

Ce qui a été toujours typique pour le département pour le dialogue dans son approche théologique des religions, c'est l'ancrage voulu dans les objectifs de la communauté ecclésiale et de la mission. Ceci est vrai, même si le département pour le dialogue, sous la conduite de Stanley J. Samartha et Wesley S. Ariarajah, a développé une dynamique propre qui était à peine compatible avec la Déclaration « *La Mission et l'Évangélisation* » (1982). Le département pour le dialogue s'est compris, malgré tout, toujours comme une partie du programme global du COE et a exprimé cela dans plusieurs déclarations. Ainsi, nous lisons par exemple dans les *Lignes directrices sur le dialogue* (1979) : Le dialogue « ne remplace ou limite en aucun cas notre obligation chrétienne de témoigner, puisque les partenaires entrent dans le dialogue avec leurs engagements respectifs »¹⁶.

Conclusion : entre la mission et le dialogue il y a toujours une relation tendue qui, parfois, en a conduit les acteurs aux frontières de l'acceptation mutuelle. Mais on n'en est jamais venu à une séparation complète. L'ancrage dans l'horizon global du mouvement œcuménique l'a toujours emporté sur les tendances temporaires et ponctuelles d'autonomie. La base commune de la mission et du dialogue pendant toutes ces années a été la proposition que Dieu, dans l'histoire de l'humanité, n'est jamais resté sans témoins (Ac 14,17). Mais dès qu'on a commencé à formuler des propositions au niveau de la théologie des religions qui dépassaient cela ou que l'on a essayé de formuler des énoncés théologiques sur la présence révélée et l'agir de Dieu dans la pluralité des religions, le large consensus œcuménique a pris fin. De Nairobi en 1975 à San Antonio en 1989 et plus loin encore, on trouve à travers beaucoup de déclarations cette idée, comme un fil rouge : « Nous ne connaissons pas d'autre chemin vers le salut que Jésus Christ ; en même temps, nous ne pouvons pas fixer de limites à l'action salvatrice de Dieu »¹⁷. La Conférence mondiale pour la mission de 1989 à San Antonio était consciente du fait que le service du témoignage se trouve dans une relation de tension avec la déclaration que Dieu est à l'œuvre parmi les hommes d'une autre religion ; mais, disait-elle : « Nous apprécions cette tension et n'essayons pas de la résoudre »¹⁸.

¹⁶ CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES EGLISES, *Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et idéologies de notre temps*, texte anglais téléchargeable sous : www.wcc-coe.org.

¹⁷ WIETZKE, *Dein Wille* (cf. note 14), 142. Nairobi en 1975 presque pareil, cf. : Hanfried KRÜGER / Walter MÜLLER-RÖMHELD (Eds.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse*, Frankfurt a.M. 1976, 9 : « Nous n'aboutissons pas à un consensus en ce qui concerne la question si et comment le Christ est présent dans d'autres religions, mais nous croyons que Dieu ne s'est laissé sans témoins dans aucune génération et dans aucune société. Et nous ne pouvons pas exclure la possibilité que Dieu parle à des chrétiens en dehors de l'Eglise ».

¹⁸ WIETZKE, *Dein Wille* (cf. note 14), 143.

1.4 Développements au cours des quinze dernières années

Dans les années 1990, le dialogue comme manière royale de la rencontre des religions a atteint son plus large développement, mais en même temps il a perdu de son dynamisme. L'effondrement de l'Union soviétique et la fin du conflit Est-Ouest ont mis en marche des processus de transformation concernant la géopolitique, l'économie mondiale et les sphères de la culture et de la religion qui ont des répercussions directes sur la vie commune des religions. En outre, par son utilisation inflationniste, le concept de dialogue a été vidé de son contenu. Les nouvelles conditions pour le dialogue sont dues en partie à lui-même. Car sous son influence les religions, les communautés religieuses et les individus religieux ont changé de manière perceptible¹⁹. Dans les pays du monde occidental, la perméabilité entre les religions est de plus en plus acceptée, voire préconisée expressément et légitimée théologiquement. Des hommes en quête de religion découvrent dans la rencontre des religions des éléments qu'ils ne trouvent pas dans leur religion ou qu'ils ont laissé dépérir. Des débats interreligieux ont contribué à un élargissement de l'appartenance à une religion : le *double belonging* ou le *multiple belonging* est le résultat d'un long processus d'établissement de rapports de confiance par-delà les frontières de la religion, processus dans lequel la religion partenaire est intégrée dans sa propre vie de foi. Un autre phénomène de notre temps est le fait que la spiritualité surgit partout sans qu'on puisse l'assigner clairement à une religion ou à une confession. Et là où les frontières entre les religions deviennent vagues, le dialogue perd ses points d'ancrage.

La pluralité des cultures et des religions dans la nouvelle Europe pose des questions nouvelles aussi bien au dialogue qu'à la mission. Le credo pluraliste disant que toutes les croyances ont la même valeur et sont d'ailleurs du domaine privé et donc à traiter avec discrétion est très répandu dans notre société. C'est ce qui est confirmé par la pratique de condamner toute manifestation missionnaire dans le secteur public et d'éviter le discours combatif sur des modes de pensée controversés. Une culture de l'indifférence par rapport à ceux qui pensent autrement écarte de plus en plus la culture du dialogue. Mais cette religiosité diffuse éveille maintenant un désir d'orientation et de visibilité. Ce désir prend parfois la forme d'un besoin de netteté et de délimitation en désignant de nouvelles têtes de turc, et ce besoin s'exprime dans le fondamentalisme religieux en lien avec une croisade missionnaire contre les autres religions.

Que signifient les quêtes d'identité religieuse pour le dialogue interreligieux dans ses relations avec la mission ? Face aux nouveaux défis, les agendas des

¹⁹ « Le dialogue interreligieux transforme-t-il les religions ? ». En juillet 2005, il y a eu à ce sujet un colloque international pour les 70 ans de Theo Sundermeier, chercheur en sciences des missions et des religions.

dialogues ainsi que la théologie des religions ont bien changé depuis les années 1990. Un nouvel intérêt pour les grandes lignes spécifiques des différentes religions est à observer, et le tabou qui entourait la notion de mission a disparu. Dans le débat germanophone autour d'une théologie des religions, des théologiens des religions comme Ulrich H.J. Körtner, Reinhold Bernhardt et d'autres prennent leur distance par rapport au modèle pluraliste des années 1970 en défendant un *inclusivisme mutuel*²⁰. Celui-ci « voudrait lier la reconnaissance de la relativité de tout jugement et de toute perception concernant des religions étrangères à l'intention d'une appréciation positive de ces religions »²¹.

La situation ayant changé, on rencontre maintenant de plus en plus souvent une approche décontractée du concept de mission dans le dialogue interreligieux. Par contre, ce concept a atteint une telle variété de significations qu'aucune conclusion précipitée sur les conséquences possibles n'est permise. Rien que par son usage courant, le mot « mission » est entré dans les mœurs. On se présente en public en parlant de « notre mission » ; personne n'est choqué par le fait qu'on a un profil de reconnaissance propre et qu'on l'expose en public. Mais en disant cela on n'atteint que le niveau de surface du changement de signification. Dans le mouvement œcuménique, le concept de mission est en train de devenir le paradigme global pour l'existence de l'Eglise dans l'ici-bas. « *From missions to mission* » est le titre de la section sur la mission dans le troisième volume de l'ouvrage *History of the Ecumenical Movement (1968–2000)*. Il y est question d'un changement de signification : d'une expression désignant les œuvres de mission du christianisme occidental vers la mission « comme la tâche de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique par ses membres, partout où ils vivent »²².

Les multiples décalages de signification ont mis fin, au moins partiellement, au tabou qui entourait le concept et le contenu de la mission dans le dialogue.

²⁰ Reinhold BERNHARDT, Prinzipieller Pluralismus oder mutueler Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen, dans : Peter KOSŁOWSKI (Ed.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Ein Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen im Vorfeld der EXPO 2000, Hannover/Wien 1997*, 17-31 ; Ulrich H.J. KÖRTNER, Christus allein ? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht, dans : *Theologische Literaturzeitung* 123 (1998) 2-20 ; Ulrich DEHN, Der Geist und die Geister, Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag, dans : *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002) 25-44.

²¹ Christian DANZ / Ulrich H.J. KÖRTNER, *Zur Einführung. Evangelische Positionen und Perspektiven einer Theologie der Religionen*, dans : IID. (Eds.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 1-12 (6). Ce recueil contient deux autres exposés sur l'inclusivisme mutuel de Körtner et Bernhardt.

²² Birgitta LARSSON / Emilio CASTRO, *From Missions to Mission*, dans : BRIGGS et al. (Eds.), *A History* (cf. note 9), 125-148 (125) ; ils se réfèrent à Philip POTTER, *From Missions to Mission: Reflections on Seventy-Five Years of IRM*, dans : *International Review of Mission* 302 (avril 1987) 155-172. Lors de la 24^e rencontre générale de l'ARM l'été dernier au Ghana, la mission a été définie comme la raison d'être par excellence de l'Eglise, d'où découle immédiatement sa mission *ad intra* et *ad extra*.

Après une phase d'aliénation mutuelle, la mission et le dialogue sont en train aujourd'hui de se rapprocher de nouveau. Je voudrais illustrer par un exemple comment cela se manifeste concrètement dans la pratique ecclésiastique. Depuis 2002, le rêve d'une « *maison des religions* » commence à prendre forme à Berne. L'idée est venue de la « Brudergemeinde », une église libre avec des racines missionnaires dans la tradition de Zinzendorf²³. Ce projet est maintenant porté par une association dont font partie différentes communautés religieuses, des paroisses chrétiennes de Berne et le département œcuménisme, mission et coopération de l'Eglise réformée de Berne-Jura-Soleure. Son objectif est la construction d'un immeuble pour différentes communautés religieuses. Mais la « maison des religions » existe déjà comme vision et sous forme de manifestations ponctuelles comme la *Fête CultuRel* qui a lieu chaque année. La maison des religions est conçue comme un lieu commun où des communautés religieuses différentes peuvent célébrer dignement et organiser des rituels et des fêtes. L'association est tenue au dialogue des cultures qu'elle oppose à un *clash of civilizations*. Elle organise des séances d'information, des rencontres et des séminaires sur la doctrine et les façons de vivre des différentes religions. A l'avenir, sous un toit commun, des espaces communs pour toutes les communautés religieuses doivent voir le jour pour permettre des rencontres et des formations. Ils doivent pouvoir accueillir la population du quartier. En même temps, différentes parties du bâtiment doivent être organisées sous la responsabilité de différentes communautés religieuses. On espère que jusqu'à six religions pourront vivre dans leurs propres secteurs et être reliées en même temps par des couloirs, des zones et des espaces communs.

La « maison des religions » représente un pluralisme des religions, « une forme pleinement développée de vie commune sociale, culturelle et religieuse »²⁴. Elle se différencie d'une part de la variété diffuse des religions et des religiosités et d'autre part de l'individualisme égoïste. La « maison des religions » à Berne correspond à la configuration des formes communautaires en herbe décrite par Michael Welker. Sa réussite dépend de ce que les points communs et les différences entre les religions soient respectés et maintenus en même temps. Il s'agit, dans le pluralisme organisé, d'un lien *et* du maintien des différences, d'une médiation *et* de l'entretien simultané de ces différentes formes.

²³ La « Brudergemeinde » a mis à disposition pour plusieurs années son collaborateur pour la mission, Harmut Haas, pour construire le projet « Maison des religions ». En 2002 fut fondé l'association « Haus der Religionen – Dialog der Kulturen » ; cf. son site internet : www.haus-der-religionen.ch.

²⁴ Michael WELKER, Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, dans : EVANGELISCHES MISSIONSWERK IN DEUTSCHLAND (Ed.), *Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext*, Hamburg 1996, 47-64 (51).

2. Mission et dialogue sous l'égide d'une herméneutique de l'hospitalité

Comment le COE, après quarante années d'expériences avec le dialogue interreligieux, voit-il les relations entre mission et dialogue ? Une étude commandée par le comité central du COE il y a deux ans nous éclaire là-dessus. Pour la première fois, les trois départements pour la foi et la constitution de l'Eglise, pour la mission et pour le dialogue devaient élaborer en commun un avis sur cette question. Ils ont convoqué à cet effet un groupe d'études d'environ quinze personnes d'Asie, d'Afrique, d'Amérique du Nord et d'Europe appartenant à différentes églises²⁵. Le dossier d'étude de 11 pages sur « *Identité chrétienne et pluralité religieuse* » a été présenté pour la première fois il y a deux semaines lors de la Conférence pour la mission mondiale à Athènes. Il a suscité un vif intérêt et a été discuté de manière très controversée. En février 2006, il sera de nouveau à l'ordre du jour lors de la 9^e assemblée plénière du COE à Porto Alegre. Le document d'étude et l'échange qu'il a suscité à Athènes renseignent sur l'état actuel de conscience et de réflexion œcuménique dans l'œcuménisme.

Le groupe d'études a envisagé de développer une théologie des religions qui soit en accord avec une théologie de la mission. Elle essaie en même temps de faire des déclarations du point de vue de la théologie des religions qui dépassent les déclarations existantes du COE²⁶. A la recherche d'une herméneutique de la théologie des religions qui prenne en compte de manière équitable les trois priorités thématiques citées de la foi, de la mission et du dialogue, le groupe d'études a placé au centre de ses réflexions la métaphore de l'hospitalité. Comme chaque métaphore, celle-ci aussi est polyvalente. Toutes les interprétations ne sont pas utiles et certaines interprétations, si elles sont appliquées à des contextes spécifiques, peuvent même être contre-productives. C'est pourquoi, dans l'utilisation du discours métaphorique, tout dépend de l'interprétation. Dans les discussions à Athènes sur le dossier d'étude, les points forts et les points faibles d'une herméneutique de l'hospitalité ont été évoqués. Avant de les exposer, je voudrais décrire quatre des aspects les plus importants de l'hospitalité dont le groupe d'études a traité.

a) *L'hospitalité établit un pont entre la patrie et le pays étranger.* L'image de l'hospitalité est appropriée pour aborder des rapports de force asymétriques

²⁵ Ils représentaient des Eglises protestantes, catholique-romaine, orthodoxes et pentecôtistes. Du côté catholique, c'est le théologien des religions Jacques Dupuis, décédé récemment, qui y a collaboré. Responsable du département « Relations internationales et dialogue » : Hans Ucko ; du département « Commission pour la mission mondiale et l'évangélisation » : Jacques Matthey ; du département « Foi et constitution de l'Eglise » : au début Alan Falconer, après Kerstin Storch. Le document « *Identité chrétienne et pluralité religieuse* » (Document PB 14) est téléchargeable sous : www.wcc-assembly.info.

²⁶ La Déclaration de Baar (1990) se trouve dans : *Current Dialogue* 19 (January 1991) 47-51.

entre différentes communautés religieuses dans une société donnée. Elle crée de l'espace pour la rencontre entre ceux qui représentent une majorité socialement privilégiée et d'autres qui, en tant que minorités marginalisées, dépendent de la bienveillance et de l'aide de la majorité. Le dossier d'étude a évoqué surtout la population de migration qui, à l'étranger, est coupée de ses racines religieuses. Des migrantes et des migrants qui ont vécu chez eux dans une religion majoritaire, se retrouvent à l'étranger souvent pour la première fois comme minorité religieuse dédaignée. Dans une société majoritairement chrétienne ils ont besoin par conséquent d'une hospitalité et de ce que leur situation de détresse psychique et physique ne soit pas utilisée à des fins de conversion. « N'oubliez pas l'hospitalité ! Car c'est ainsi que beaucoup ont accueilli des anges sans le savoir » (He 13,2). Le dossier d'étude constate : « Dans le contexte actuel, l'"étranger", ce n'est pas seulement celui que nous ne connaissons pas, le pauvre et l'exploité, c'est aussi celui qui est en relation d'"altérité" avec nous du point de vue ethnique, culturel et religieux. [...] Etre disposé à accepter les autres dans leur "altérité", telle est la caractéristique d'une véritable hospitalité » (n° 36).

b) *L'hospitalité est un signe du respect de la différence religieuse.* Entre celui qui reçoit et celui qui est reçu il y a une différence essentielle. On s'attend à ce que des invités ne restent qu'un temps limité. Personne ne leur en veut s'ils continuent leur route ou s'ils retournent à la maison. Les chrétiens ont parfois du mal à accepter la différence de foi et d'appartenance religieuse. Peut-être l'image de l'hospitalité peut-elle aider à respecter l'altérité religieuse sans perdre pour autant l'identité chrétienne. Certes, la conversion ne devrait pas être exclue *a priori* comme décision personnelle des croyants d'autres religions, mais elle n'est pas au centre de l'idée d'hospitalité. Le respect de la religion étrangère est une expression de la foi en l'esprit de Dieu qui souffle où il veut (Jn 3,8), comme le remarque le dossier d'étude (n° 32 ; 45).

c) *L'hospitalité est une occasion pour une transformation mutuelle.* L'hospitalité offre à tous les participants l'occasion de changer. Celui qui accueille régulièrement des hôtes inconnus devient, de ce fait, un autre homme ; inversement, des invités qu'on a fait participer à la vie de famille ne sont plus les mêmes quand ils quitteront la maison. La même chose arrive avec des hommes de foi différente et par eux indirectement aussi avec les religions : ils accueillent des éléments de l'extérieur et les intègrent au sens d'un enrichissement et d'un approfondissement de leur foi. Il n'est pas exclu qu'on en vienne à un changement de religion dans l'un ou l'autre sens. Pour la communauté religieuse qu'on quitte, c'est une décision inacceptable (un acte d'apostasie, pour le formuler crûment) qu'elle ne peut pas accepter. Par conséquent, on veille généralement dans le dialogue interreligieux à ce qu'on n'en vienne pas, si possible, à des conversions. Cependant, le problème n'est ainsi que déplacé et non pas résolu. Le dialogue interreligieux a trop longtemps

considéré la conversion comme un tabou par crainte de peser ainsi sur le dialogue. Mais le thème de la conversion ne devrait-il pas être intégré dans le dialogue et discuté ouvertement ?²⁷

d) *L'hospitalité peut être risquée.* L'hospitalité ne crée pas toujours une ambiance harmonieuse. Elle peut conduire à des tensions à cause d'une divergence d'opinions et des comportements intolérables. Celui qui offre l'hospitalité fait preuve, vis-à-vis des invités, d'une confiance qui est parfois déçue ou même abusée. Au sens figuré, il faut beaucoup de courage dans des situations de conflits religieux pour offrir sa maison (son église) à des croyants d'autres religions pour une rencontre. Il arrive qu'on soit obligé de s'opposer aux convictions religieuses des invités, ou, si on demande soi-même l'hospitalité, à celles des hôtes.

Voilà donc des explications au sujet du dossier d'étude sur l'herméneutique de l'hospitalité. Lors de la Conférence pour la mission mondiale à Athènes, il n'avait été prévu, pour la question de l'identité chrétienne face à la grande variété religieuse, qu'un seul séminaire, appelé *Synaxis*. Le sujet des relations entre mission et dialogue était apparemment trop brûlant pour une conférence placée sous le signe de la réconciliation et de la guérison de relations brisées. « Athènes » devait surtout établir des rapports de confiance à l'intérieur du christianisme et des ponts entre l'œcuménisme de « Genève », marqué par le protestantisme, et les orthodoxes, les catholiques, les évangéliques et les pentecôtistes. Pour faciliter cela, nombre de sujets explosifs avaient carrément été exclus ou mis de côté. Mais il s'est avéré bientôt que la question de la mission et du dialogue suscitait un vif intérêt et qu'on ne voulait pas l'éviter malgré des grandes divergences d'opinions. La métaphore de l'hospitalité fut acceptée par les uns avec une grande adhésion comme vision capable de faire avancer, tandis que d'autres exprimaient des doutes. Je résumerai les arguments les plus importants en trois points.

– Un participant orthodoxe-syrien du Sud de l'Inde²⁸ avait des problèmes avec l'herméneutique de l'hospitalité pour des raisons culturelles : ce n'est pas n'importe qui qui peut offrir l'hospitalité à un autre, de même que, inversement, il n'est pas possible, en raison du système des castes, d'accepter l'hospitalité de n'importe quel homme. Pour un Ghanéen²⁹, par contre, la métaphore correspondait à merveille au fondement des civilisations africaines. Il parlait de l'Égypte en tant que pays africain qui avait accueilli la sainte Famille dans leur fuite devant Hérode. Un troisième ajoutait que le christianisme ne se serait jamais répandu dans le monde entier sans la

²⁷ Christine LIENEMANN-PERRIN, *Konversion im interreligiösen Kontext*, dans : *Zeitschrift für Mission* 30 (2004) 216-231.

²⁸ Fr. Bijesh Philip, Église syro-malankare orthodoxe.

²⁹ Johnson Kwabena Asamoah Gyadu, membre d'une église missionnaire (sous influence charismatique) du Ghana.

disposition de croyants d'autres religions à accueillir des missionnaires dans des pays étrangers. Bref : plusieurs personnes ont plaidé pour une réflexion sur le fait d'« être chrétien » non seulement sous l'aspect de l'hôte qui reçoit, mais aussi de l'invité qui est reçu dans d'autres communautés religieuses.

– Des doutes se sont également manifestés : dans les pays de migration occidentaux, dont la Grèce et la Suisse, des familles d'immigrés ont fait l'expérience que leur statut d'hôte est fixé par écrit par le pays de destination pour les exclure, en tant que citoyens de deuxième classe, des privilèges de la pleine citoyenneté. Pour d'autres³⁰, l'herméneutique de l'hospitalité offrait trop peu d'espace pour le recrutement évangélique, à leur avis indispensable pour la foi chrétienne. D'autres encore étaient d'avis que l'hospitalité pouvait être tout au plus la préparation à la caractéristique propre de la transmission de la foi, mais non la chose elle-même. Selon eux, pour juger des religions non chrétiennes, seules les sources bibliques pouvaient être pertinentes³¹.

– Le pour et le contre concernant le changement de religion a été le plus discuté. Plusieurs interlocuteurs d'Asie se sont montrés sceptiques quant au changement de religion en faveur du christianisme. L'un d'eux a dit comprendre la conversion comme un acte de décision individuelle, mais l'a toutefois déconseillé pour des raisons de conflits sociaux inévitables. Un Adivasi indien a protesté contre cette position et a préconisé de façon décidée d'approuver publiquement la possibilité du changement de religion vers le christianisme pour des raisons théologiques et sociales. Car pour des sans-castes, cette étape est souvent la seule possibilité de surmonter la marginalisation religieuse et culturelle des Indiens par des Indiens.

Rétrospectivement, on peut dire que la problématique de la conversion, discutée à Athènes, fait partie des questions urgentes qui, en relation avec la mission et le dialogue, devraient se trouver actuellement tout à fait en tête de l'ordre du jour œcuménique. Le document d'étude mentionné plus haut en a préparé le chemin dans sa dernière section. Il est formulé dans l'esprit de l'*epoché*, c'est-à-dire de l'abstention d'un dernier jugement sur le salut des hommes :

« Le salut appartient à Dieu, et à Dieu seul... Il nous faut admettre que les limitations humaines et les limitations du langage font qu'une communauté, quelle qu'elle soit, est incapable d'épuiser le mystère du salut que Dieu offre à l'humanité » (n° 46). « C'est cette humilité qui nous permet de dire que le salut appartient à Dieu, et à Dieu seul. Nous ne possédons pas le salut : nous y participons. Nous n'offrons pas le salut : nous en témoignons. Car ce n'est pas nous qui décidons qui sera sauvé : nous nous en remettons à la providence de Dieu. Car notre salut à nous, c'est une "hospitalité" éternelle que Dieu nous offre » (n° 47).

C'est mon espoir que nous accordions l'hospitalité que Dieu nous offre aussi

³⁰ Veli-Matti Kärkäinen, Finnish Pentecostal Movement, travaille aujourd'hui comme enseignant au Fuller Theological Seminary, Pasadena (près de Los Angeles).

³¹ Winfried Neusel, Evangelisches Missionswerk in Deutschland.

à ceux qui ont une autre foi – entre autres parce que cela constitue une dimension importante du témoignage chrétien. Sous l'égide de la Conférence mondiale sur la mission d'Athènes, j'ai confiance que nous pouvons devenir ainsi « des communautés de réconciliation et de guérison »³².

Traduit de l'allemand par Gabriele Nolte

Résumé : La contribution décrit les relations tendues de ces dernières décennies entre dialogue et mission à l'intérieur de l'œcumène chrétienne. D'autre part, en passant du dialogue au service de la mission à la mission au service du dialogue comme deux paradigmes, nous constatons aussi ces dernières années une fréquentation décontractée du concept historiquement chargé de mission, qui présente toutefois une multiplicité équivoque de significations. La Conférence œcuménique internationale d'Athènes a mis l'événement de la rencontre des chrétiennes et des chrétiens avec les « autres » (comme dialogue et mission) sous le signe de l'hospitalité. Cela prouve aussi que le sujet examiné occupe une place importante dans l'agenda œcuménique.

Zusammenfassung : Der Beitrag zeigt das spannungsvolle Zueinander von Dialog und Mission in den letzten Jahrzehnten innerhalb der christlichen Ökumene auf. Vom Dialog im Dienste der Mission zu einer Mission im Dienste des Dialogs als zwei Paradigmen ist in den letzten Jahren wiederum ein unverkrampfterer Umgang mit dem historisch belasteten Begriff der Mission festzustellen, wobei er aber eine schillernde Bedeutungsvielfalt aufweist. Die ökumenische Weltmissionskonferenz von Athen hat das Begegnungsgeschehen der Christinnen und Christen mit den « Anderen » (als Dialog und Mission) unter die Vorzeichen der Gastfreundschaft gestellt. Dies beweist auch, dass das betrachtete Themenfeld auf der ökumenischen Traktandenliste einen gewichtigen Platz einnimmt.

Summary : The contribution shows the tension-filled interaction of dialogue and mission within Christian ecumenism in recent decades. On the other hand, going from dialogue in the service of mission to mission in the service of dialogue as two paradigms, one can also observe a more relaxed way of dealing with the historically burdened concept of mission in recent years which, however, still exhibits an equivocal diversity of meaning. The ecumenical World Mission Conference in Athens placed the encounter-event of Christians with « others » (as dialogue and mission) under the auspices of hospitality. This also proves that the examined subject area assumes a significant place on the ecumenical list of agenda items.

³² Le thème de la Conférence mondiale pour la mission était : « Viens, Esprit Saint, guéris et réconcilie : appelés en Christ à être des communautés de réconciliation et de guérison ».

Le dialogue judéo-chrétien du point de vue catholique et du point de vue juif

Par Clemens Thoma, s.v.d.

Dans les milieux actifs de l'Eglise catholique-romaine on voit aujourd'hui beaucoup d'approches théologico-religieuses qui ont leur fondement dans le deuxième Concile du Vatican (1962-1965). Elles concernent aussi bien le christianisme multiforme que le peuple juif et autres religions et groupes de peuples. Les principaux points du dialogue entre chrétiens et juifs peuvent se résumer ainsi : du côté catholique, on présente aux interlocuteurs juifs les efforts actuels de l'Eglise pour écarter toutes les formes d'animosité envers les juifs (antisémitisme). On souligne aussi que des recherches sont mises en œuvre, de façon précise et avec repentir, concernant la co-responsabilité chrétienne dans l'extermination de plusieurs millions de juifs par les nazis. Dans le dialogue, on expose également des contenus centraux de la foi chrétienne visant le peuple juif et ses liens avec le christianisme : le peuple juif forme une communauté d'alliance, non rejetée, avec l'unique Dieu. Le christianisme issu du peuple juif se trouve également en alliance avec Dieu et entretient donc avec le judaïsme une relation mystériale.

Ces dialogues sont repris, du point de vue du contenu, également par les églises protestantes. Le dialogue judéo-chrétien aboutit ainsi à des tendances visant à réunir les chrétiens et à des entretiens avec les représentants d'autres religions. Dans l'exposé qui suit il s'agit des conséquences de Vatican II sur les relations entre juifs et chrétiens, et de la manière dont les réformes et renouvellements à l'intérieur de l'Eglise catholique, décidés par Vatican II, ont eu des répercussions sur d'autres religions et peuples. Cela nous donnera quelques indications quant aux contenus qui devraient marquer à l'avenir le dialogue judéo-chrétien.

1. Tentatives de réconciliation du Concile avec des religions et des peuples

Il s'agit d'abord d'objections religieuses et politiques que des représentants d'Etats et de religions ont opposées à Vatican II pour empêcher la réconciliation religieuse de l'Eglise catholique avec le peuple juif. Dans la suite de cette

argumentation, les Pères du Concile ont préparé des déclarations sur le lien de l'Eglise avec des communautés de foi dans le monde entier ; finalement, ces déclarations ont été définies et publiées avec la déclaration sur les juifs.

1.1 Objections des milieux islamiques et conservateurs

En février 1964, le Président de la République égyptienne Gamal Abdul Nasser (1918-1970) menaça le pape Paul VI (1963-1978) de répressions contre les catholiques et les installations catholiques en Egypte si le Concile adoptait une déclaration élogieuse sur le peuple juif et son histoire récente, peuple anti-musulman et anti-égyptien. Huit mois plus tard il répéta cette menace. Quelques évêques uniates et non uniates d'Egypte et du Proche-Orient partagèrent le refus de Nasser d'une déclaration du Concile en faveur d'Israël. Dans le contexte de ces menaces, l'opposition de quelques participants italiens conservateurs au Concile contre ce texte conciliaire – texte déjà plusieurs fois discuté, visant la réconciliation avec le peuple juif – prit de l'ampleur. Un observateur juif du Concile rapporta que le texte sur l'œcuménisme était « suspect non seulement aux yeux de gouvernements orientaux, mais aussi de plusieurs cardinaux ; qu'il favorisait l'hérésie, l'athéisme et le communisme »¹. Le Président Nasser et d'autres autorités politiques et religieuses craignaient par exemple que l'islam tombe sous la pression israélo-chrétienne. Partout se faisait sentir une crainte par rapport aux conséquences politiques et religieuses des décisions du Concile. Pour réfuter des craintes semblables d'autres religions et États, le Concile publia des déclarations réconciliantes sur l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme et sur les communautés chrétiennes séparées de l'Eglise catholique.

1.2 Le Secrétariat pour l'unité du Vatican

Le pape Jean XXIII (1958-1963), après avoir annoncé la convocation d'un Concile universel le 25 janvier 1959, fonda le 5 juin 1960 le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens. Il nomma à sa tête le cardinal de la curie Augustin Bea, s.j. (1881-1968) et le chargea de préparer d'abord la réconciliation entre juifs et chrétiens. Peu après, une Commission pour les relations religieuses avec l'islam fut également fondée et mise en rapport avec le Secrétariat pour

¹ Thomas BRECHENMACHER, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2005, 263. Les résumés les plus exhaustifs concernant les disputes à l'intérieur et à l'extérieur du Concile se trouvent dans : *Lexikon für Theologie und Kirche*², supplément : *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Lateinisch und Deutsch, Kommentare, t. II, Freiburg i.B./Basel/Wien 1967, 406-487.

l'unité. Les dialogues déjà habituels avec les chrétiens protestants et anglicans furent également intégrés dans le Secrétariat pour l'unité à partir de 1960.

Actuellement, des réunions favorisant l'entente mutuelle avec plus de trente communautés chrétiennes et non chrétiennes sont conduites par le Secrétariat pontifical pour l'unité. L'institut pour le dialogue du Secrétariat pour l'unité, le « Pontifical Council for Promoting Christian Unity (PCPCU) » organise de multiples rencontres pour développer les bases de la réconciliation énoncées par Vatican II². Une importante déclaration préalable à ces entretiens religieux est constituée par les cinq articles de la Déclaration conciliaire *Nostra aetate*, surtout par le quatrième article qui parle de l'unité et de la réconciliation des chrétiens avec le peuple juif.

1.3 Propositions centrales des déclarations conciliaires sur les religions non chrétiennes

Les résolutions de Vatican II sur le peuple juif, sur son histoire de grande souffrance et sa sainte dignité se trouvent à peu près au milieu des déclarations sur les religions non chrétiennes. Il ne faut pas oublier que les déclarations du Concile sur les religions non juives et non catholiques ne furent rédigées qu'après la déclaration sur les juifs, largement discutée et finalement généralement acceptée. Les propositions les plus importantes sont reprises ici pour faire comprendre des possibilités de dialogue entre l'Eglise catholique et d'autres peuples et religions.

Nostra aetate 1 commence par ces mots : « A notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre les divers peuples augmentent, l'Eglise [...] examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée. Tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre ». Tous les hommes et tous les peuples ont, d'après ces textes du Concile, des origines communes en Dieu et peuvent alors retourner au royaume de Dieu de la fin des temps. Ce sont donc des communautés qui doivent se rencontrer humainement et religieusement. Ainsi, elles prépareront en commun le retour de tous au royaume de Dieu.

Après des allusions à la foi dans le bouddhisme et l'hindouisme, *Nostra aetate* 2 continue : « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. [...] Mais elle annonce sans cesse, et elle est tenue de le faire, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jn 14,6) ». L'église catholique veut prendre en considération les véritables contenus de foi d'autres religions et

² Des rapports complets sur les multiples dialogues religieux actuels se trouvent par exemple dans la revue du Vatican *Information service* 117 (2004) IV.

exprimer en même temps la foi chrétienne dans le créateur, le rédempteur et l'esprit de sainteté. Elle espère en des échanges des convictions religieuses et donc en des efforts mutuels et communs pour la paix entre tous les peuples et pour la croissance de la vérité également dans les religions non chrétiennes.

Selon *Nostra aetate* 3, « l'Eglise regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu Un [...], créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes [...]. Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté ». Cette section contient des déclarations sur des points partiellement en commun entre la foi musulmane et la foi chrétienne ; de façon semblable, la section suivante parle des juifs et de leurs liens avec le christianisme. Pour le Concile, il s'agit toujours de contenus de foi communs : la paix, la justice et la réconciliation.

Nostra aetate 4 proclame le lien spirituel créé par Dieu avec la tribu d'Abraham et donc avec le peuple juif et toute son histoire. Comme le dit l'apôtre Paul (cf. Rm 9,4 s. ; 11,13-36) le christianisme, par la grâce prévoyante de Dieu depuis le début du monde, et par la vie, la souffrance, la mort et la résurrection du Christ fait homme, a été soustrait au paganisme idolâtrique et a été « greffé » dans l'alliance conclue entre Dieu et Israël. Bien que le peuple juif dans sa grande majorité se soit fermé jusqu'à aujourd'hui au Christ, « les Juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance ». Les causes de la souffrance et de la mort de Jésus ne peuvent toutefois « être imputées ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. S'il est vrai que l'Eglise est le nouveau peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits [...]. L'Eglise qui réprouve toutes les persécutions contre tous les hommes, quels qu'ils soient, ne pouvant oublier le patrimoine qu'elle a en commun avec les Juifs, et poussée [...] par la charité religieuse de l'Evangile, déplore les haines, les persécutions et toutes les manifestations d'antisémitisme, qui, quels que soient leur époque et leurs auteurs, ont été dirigées contre les Juifs ». Cette description du lien par la grâce du peuple juif avec l'Eglise trouve son point culminant dans l'espoir qu'à l'avenir tous les peuples serviront le Dieu tout-puissant dans l'unité de foi et écarteront ainsi la haine et le mépris pour préparer la paix parfaite : « Avec les prophètes et l'apôtre Paul, l'Eglise attend le jour connu de Dieu seul, où tous les peuples invoqueront le Seigneur d'une seule voix et "le serviront sous un même joug" (So 3,9) ». Les déclarations de réconciliation du Concile adressées au peuple juif et aux autres peuples et religions sont au service de l'unité – voulue par la révélation – de tous les hommes entre eux et avec Dieu. Le fait que l'Eglise n'approuve pas les

persécutions fait également partie des discussions avec les juifs et les représentants d'autres religions.

2. Affinités et dangers entre religions et peuples

Dans *Nostra aetate* 5, il est dit : « Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu ». Le Concile « adjure ardemment les fidèles “d'avoir au milieu des nations une belle conduite” (1 P 2,12) et [...] de vivre en paix [...] avec tous les hommes, de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux ». Les Pères de Vatican II ont proclamé, surtout sur la base du récit biblique de la création (Gn 1-3), la conviction que les hommes de tous les temps et de toutes les religions forment ensemble, en tant que « images de Dieu » (surtout Gn 1,27), une unité fraternelle et familiale. Chrétiens et juifs sont convaincus que le Père divin de tous les hommes veut ramener à lui tous les hommes qui sont à son image et qui forment donc une communauté.

2.1 Amour du prochain et haine de l'ennemi

La foi chrétienne et la foi musulmane contiennent chacune au moins un énoncé qui constitue depuis des siècles un mur de séparation indémontable : l'amour de l'ennemi est un commandement central du Nouveau Testament (Mt 5,43-48), dont le Christ a donné l'exemple pendant sa vie. A l'opposé, il est dit dans la sourate 9 du Coran : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres. – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux – »³. Ce « verset du glaive » était dirigé à l'origine contre les Arabes païens, mais a été utilisé ensuite par des juristes musulmans pour annoncer un *djihâd* universel contre les non-musulmans. L'Eglise du Christ est chargée de proclamer la dignité de tous les hommes liée à l'amour de Dieu, et ceci également dans les territoires juifs et musulmans. Dans la sourate du Coran citée plus haut il y a toutefois une indication sur le Dieu miséricordieux et prêt à pardonner, ainsi que sur la possibilité d'épargner des hommes prêts à se convertir, aimant le prochain et voués à la prière. Selon la conviction de foi juive et chrétienne, le lien entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain constitue l'essence de la prédication religieuse. Sans l'amour du prochain, l'homme n'est

³ Sourate 9,5: *Le Coran*, éd. Denise MASSON, vol. I, Paris 1967, 224.

pas capable d'aimer Dieu (cf. Lv 18,5 ; 19,18 ; Dt 6,5 ; Lc 6,27-36 ; 10,25-37). Souvenons-nous aussi que dans le premier testament et dans la tradition talmudique la lutte et en partie la destruction d'hommes idolâtres non juifs sont considérés comme une condition nécessaire à la venue du Messie et du royaume de Dieu. Cette présentation juive et en partie aussi islamique doit être traitée du côté chrétien comme un point important du discours interreligieux.

2.2 Lien d'appartenance des hommes entre eux et avec Dieu

Déjà au Moyen Age on a constaté des croyances communes entre juifs, musulmans et chrétiens. Au XII^e-XIII^e siècle, plusieurs observateurs de la mystique chrétienne et juive étaient convaincus qu'il y a « un enchaînement commun de toutes les créatures avec la cause première divine »⁴. Déjà à l'époque, l'expression « enchaînement de toutes les créatures » avec la cause première divine voulait exprimer la marche commune de tous les hommes vers le Dieu unique et en direction du royaume de Dieu. La présence de Dieu qui unit déjà sur terre tous les hommes fait partie de la foi juive comme de la foi chrétienne : font partie du peuple de Dieu les hommes qui reçoivent Dieu en eux, qui participent à l'œuvre divine du salut pour les hommes et qui croient que Dieu lui-même les conduit dans son royaume. Ces contenus de foi concernant le lien étroit avec Dieu déjà dans la vie terrestre pourraient et devraient devenir un élément de débat entre des membres de toutes les religions. Le refus du dialogue interreligieux sur l'action constante de Dieu et l'omission d'aide mutuelle sont des humiliations du Dieu miséricordieux et omniprésent qui attire tous les hommes dans son royaume éternel.

2.3 Des efforts missionnaires d'unité

Le philosophe juif Franz Rosenzweig (1886-1929) abandonna en octobre 1913 son désir de se convertir au christianisme. Pour justifier théologiquement son retour au judaïsme, il écrit le 1^{er} novembre à un interlocuteur chrétien : « Le christianisme ne reconnaît pas le Dieu du judaïsme comme Dieu, seulement comme Père de Jésus Christ. Il s'en tient au Seigneur Jésus Christ, parce qu'il sait qu'il est le seul chemin vers le Père. Il reste en tant que Seigneur avec son Eglise tous les jours jusqu'à la fin des temps. Alors, [...] le Père sera "tout en tous" (1 Co 15,28). Ce que le Christ et son Eglise signifient pour le monde, à ce sujet nous sommes d'accord : personne ne va au Père si ce n'est par lui (Jn 14,6).

⁴ *Concatenatio rerum creaturarum cum causa prima*. C'est le rapport de Raymond MARTIN (1220-1285) sur des interprétations de la Kabbale juive, publié dans le livre : *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*, éd. Johann Benedict CARPZOV, Leipzig 1687, 60 s.

Personne ne va au Père – mais c'est autre chose, si on n'a plus besoin d'aller au Père, parce qu'on est déjà avec lui. Et c'est le cas du peuple d'Israël [...]. Le peuple d'Israël, choisi par son Père, laisse errer son regard sur le monde et l'histoire pour le porter vers ce point dernier et lointain où son Père sera "tout en tous" »⁵.

Franz Rosenzweig a vu dans le choix du peuple d'Israël pour la communion actuelle, future et éternelle avec Dieu, la base de la vérité de la foi juive. Conformément à la déclaration de Vatican II sur les juifs, le pape Jean-Paul II a loué le 25 mars 2000 à Jérusalem « le Dieu de nos pères » avec ces mots : « Tu as choisi Abraham et sa descendance pour que ton Nom soit apporté aux peuples. [...] En demandant ton pardon nous voulons nous engager à vivre une fraternité authentique avec le peuple de l'alliance ».

Les déclarations de Rosenzweig (extraites d'une lettre) et celles du pape confirment la conviction de foi juive et chrétienne que le peuple juif ne doit pas être conduit au christianisme par un effort missionnaire. Toutefois, les contenus de la foi juive et chrétienne doivent faire l'objet d'un échange puisque, selon les déclarations de Vatican II, le christianisme et le judaïsme doivent former ensemble le peuple *unique* de Dieu et doivent donc prier et travailler ensemble pour le royaume de Dieu à venir.

Selon le second chant du serviteur de Yahvé (Es 49,1-9), Dieu dit au peuple d'Israël que « c'est trop peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Israël. Je ferai de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre ». D'après Mt 28,16-20, Jésus a dit la même chose à ses disciples avant de monter au ciel : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit ». L'apôtre Paul a considéré la citation d'Isaïe et l'envoi en mission par Jésus comme un commandement divin pour la proclamation auprès de tous les peuples (cf. Ac 13-23 ; Rm 11,25 s.). Vatican II a désigné comme tâche incontournable le commandement divin posé dans le premier et dans le nouveau testament qui est d'amener si possible tous les hommes à des contenus de foi surtout chrétiens.

L'Eglise catholique a acquis la conviction – particulièrement depuis Vatican II – que dans beaucoup de peuples ont régné des notions semblables sur la morale à pratiquer, sur la conduite divine de la vie et sur la rencontre spirituelle avec Dieu et avec les êtres célestes⁶. Selon *Nostra aetate* 2, « l'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions ». Il n'est pas rare

⁵ Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, vol. 1 (1900-1918), Haag 1979, 134 s.

⁶ Cf. Bernhard WELTE, *Christentum und Religionen der Welt*, dans : Robert SCHERER et alii (Eds.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 26, Freiburg 1980, 39-126. Dans la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003) se trouvent également des indications précises sur les différences et les ressemblances des croyances dans le monde entier.

qu'elles « apportent assez souvent un rayon de cette vérité qui illumine tous les hommes ». Dans la revue vaticane « *Information Service* », mentionnée plus haut, on souligne que les déclarations exposées dans *Nostra aetate* 4 sur des racines juives communes et sur le caractère blâmable de toutes les animosités sont une incitation au dialogue sur la foi avec des hommes de différentes croyances religieuses⁷. Plusieurs confessions chrétiennes séparées soulignent qu'il est également nécessaire de développer la pleine communion des chrétiens séparés avec le peuple juif. Du côté catholique, on répète souvent la conviction exprimée par Vatican II que les efforts actuels de dialogue autour de l'unité religieuse sont à considérer comme « le sceau de la communauté croissant dans l'Esprit Saint ».

3. Efforts communs en direction du royaume de Dieu

Des hommes de différentes religions portent en eux l'espoir qu'ils entreront après leur vie terrestre dans la communion éternelle avec Dieu, donc dans le royaume de Dieu⁸. Il y a quelques années, un rabbin me disait après une conférence judéo-chrétienne : « Nous sommes tous des enfants de Vatican II. Nous devons mener notre vie sur le chemin de la réconciliation et d'une révision critique. Les hommes qui organisent leur vie conformément aux dispositions de la Torah et/ou dans la succession du bon juif Jésus, seront accueillis dans le royaume de Dieu ». Le rabbin souligna aussi que « la *communio* croissante avec Dieu » est un élément de l'espoir commun aux juifs et aux chrétiens. Dans les pages suivantes nous présenterons trois personnes qui, à partir du Concile, ont montré des pistes importantes pour l'échange multireligieux. Elles ont donné des indications pour l'échange et la coopération religieux afin de préparer la paix entre peuples et religions.

3.1 David Flusser (1917-2000)

David Flusser, professeur juif de sciences des religions à l'Université hébraïque de Jérusalem, a interprété de manière scientifique surtout la période d'environ 200 av. J.-C. jusqu'à environ 200 apr. J.-C. Il a centré ses cours et ses nombreuses conférences en Europe et en Amérique sur l'étude du Nouveau Testament et donc sur la personne de Jésus. Après sa nomination comme professeur en 1955, beaucoup de juifs et de chrétiens ont suivis ses cours. Peu

⁷ *Information Service* (cf. note 2), spécialement 153.

⁸ Cf. art. Règne de Dieu / Royaume de Dieu, dans : *Theologische Realenzyklopädie* 15 (1986) 172-244.

avant sa mort, David Flusser disait à plusieurs partenaires chrétiens : « Jésus, c'est du judaïsme évident ! ». Des recherches détaillées et des dialogues judéo-chrétiens lui ont permis de dire que Jésus a vécu comme juif parfait et est devenu par conséquent pour les juifs et les chrétiens une personnalité exemplaire pour la foi. Dans beaucoup d'ouvrages, Flusser a prouvé que, par Jésus, le christianisme véhicule jusqu'à aujourd'hui beaucoup de traditions juives. Entre autres il a caractérisé Jésus comme martyr courageux et généreux, qui a sanctifié sa passion et sa mort par des motifs semblables aux martyrs juifs qui lui étaient à peu près contemporains. Beaucoup de juifs fidèles à leur foi ont offert, sous la tyrannie du roi païen Antiochos Epiphanes (175-164), leurs vies, leurs souffrances et leur mort pour l'expiation des péchés du peuple Israël. Ils sont morts à la place des autres, pour obtenir le pardon de Dieu pour tout le peuple de l'alliance avec Dieu. Jésus s'est conformé, dans ses souffrances et dans sa mort, à la mentalité de rédemption suppléante des anciens martyrs juifs et l'a développée. Il est mort pour la rédemption du peuple d'Israël et de tous les peuples de tous les temps. Flusser a admiré la grande clairvoyance et le courage exemplaire de Jésus qui pendant sa vie entière est resté un juif fidèle à la loi. Flusser exigeait toujours de ses auditeurs et interlocuteurs chrétiens qu'ils reconnaissent le fait qu'ils partagent avec le judaïsme une grande unité de foi, et qu'ils ne doivent donc avoir aucune animosité contre les juifs. Il s'agit aujourd'hui dans le christianisme « de redresser ce qui a été disloqué ». Il y a malheureusement trop de choses cassées, rejetées et refusées. Flusser était l'interlocuteur juif le plus courageux et le plus complet des communautés chrétiennes jusqu'ici. Les documents de Vatican II l'ont beaucoup inspiré. Il a répété inlassablement que le peuple juif ne peut réfléchir et prier avec les chrétiens que lorsque les chrétiens peuvent décrire et annoncer Jésus comme juif. Plusieurs exégètes et professeurs en théologie fondamentale aussi bien catholiques que protestants insistent à leur tour sur l'étude de la judaïté de Jésus pour mettre en évidence le lien partiel entre christianisme et judaïsme.

3.2 Cardinal Augustin Bea (1881-1968)

Il était originaire du Sud de l'Allemagne. Après des études au lycée et à l'université il entra, à l'âge de 21 ans, chez les jésuites et fut ordonné prêtre. Il accepta beaucoup de tâches comme exégète, accompagnateur de ses confrères et conseiller des papes. Le pape Jean XXIII (1958-1963) le nomma cardinal le 14 décembre 1959 et premier président du Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens (cf. en haut le paragraphe 1.2) le 4 juin 1960. En tant que président du Secrétariat, il lui incombait de préparer le contenu de Vatican II. Dans ce cadre, il organisa des réunions avec des personnalités responsables de communautés de chrétiens séparées et avec des représentants de religions non chrétiennes.

Le 14 novembre 1960, le cardinal Bea accepta la tâche d'esquisser des bases spirituelles et religieuses pour le Concile. Pour pouvoir développer des dimensions œcuméniques, il organisa quinze sous-comités interactifs. Peu après le début du Concile dans l'église Saint-Pierre, le Secrétariat pour l'unité présenta cinq projets : 1) La nécessité de la prière pour l'unité des chrétiens ; 2) La Parole de Dieu ; 3) L'œcuménisme catholique ; 4) Le peuple juif ; 5) La liberté religieuse. Le cardinal Bea, qui développa ces projets et d'autres encore, fut considéré par beaucoup de Pères du Concile comme l'initiateur principal, inspiré par l'Esprit, de textes réformateurs et théologico-pastoraux solides. Pendant et après le Concile, il publia des livres informatifs sur ses efforts et sur les débats qu'ils avaient suscités⁹.

Du côté juif également, les idées réformatrices du cardinal Bea furent reprises. Le Secrétaire général du Congrès mondial juif, Dr. Gerhart Riegner (1911-2001), admira dans une conférence le 18 décembre 1981 d'abord la religiosité de Bea : « Il avait une foi profondément religieuse et le don de la détermination calme [...]. Il possédait une force de volonté énorme et une patience incommensurable et un réservoir d'énergie ». Riegner était particulièrement heureux du fait que le cardinal avait suggéré et mis au point la création d'un document sur la liberté religieuse comme une des premières tâches du Concile. Bea avait dit : « Nous considérons la liberté religieuse comme une valeur absolue qui doit trouver une reconnaissance universelle et ne peut pas rester limitée à quelques pays ». Riegner approuva les constatations de Bea disant qu'il n'y a pas de paix et pas d'unité entre les peuples sans la reconnaissance de la liberté mutuelle. Il fit aussi allusion de manière critique au peuple juif qui n'a pas développé « de doctrine théorique sur le problème de la liberté religieuse ». La reconnaissance de la liberté de toutes les religions est, selon Riegner, une nouvelle manière chrétienne importante de penser ; elle devrait être acceptée également dans le judaïsme. Il disait encore : « Lorsque ces principes de la liberté, base de toute société civilisée, sont observés, alors le judaïsme considère les non-juifs comme dignes de la rédemption »¹⁰. Plusieurs déclarations du Concile, suggérées surtout par le cardinal Bea, ont incité du côté juif des réflexions et des améliorations concernant les relations avec l'Eglise catholique.

⁹ Augustin Cardinal BEA, *Die Einheit der Christen*, Freiburg 1963; ID., *Einheit in Freiheit. Betrachtungen über die menschliche Familie*, Stuttgart 1964 ; ID., *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg 1966.

¹⁰ Ces déclarations de Gerhart Riegner se trouvent entre autres dans : *Freiburger Rundbrief* 34 (1982) 5-9.

3.3 Johannes Oesterreicher (1904-1993)

Il était d'origine juive, il passa ses années de jeunesse en Tchéquie, se convertit déjà très jeune au catholicisme et fut ordonné prêtre en 1927. En Autriche, il lutta contre l'antisémitisme, le racisme et le nazisme, ennemi des peuples, par des publications et des prédications. En 1938 il dut s'enfuir d'Autriche pour ne pas être tué par les nazis. En 1939-1940 il donna des conférences courageuses à Paris contre l'oppression, le racisme et l'hostilité nazie envers les juifs et les chrétiens. Dans une émission à la radio, il dit une fois : « Là où la folie raciste érige sa tyrannie, elle détruit la communauté naturelle des hommes. Les nazis sont en dehors de toute civilisation humaine. Ils se sont séparés de la communauté de ceux qui voient dans le Christ le rédempteur. C'est pourquoi ils se déchaînent contre tous ceux qui confessent le Christ et la communion de tous les hommes »¹¹. A partir de 1941 il vécut aux Etats Unis. En 1953 il fonda dans le New Jersey l'Institut pour la recherche judéo-chrétienne. C'est là qu'il prépara, avec d'autres chercheurs chrétiens et aussi avec quelques juifs, la déclaration du Concile contre le mépris et l'hostilité envers les juifs. En tant que collaborateur du cardinal Bea, il eut une grande influence sur la plupart des Pères du Concile. Il se rendit compte que des majorités au Proche-Orient et des groupes en Europe, en Amérique et en Asie, se laissaient entraîner dans le tourbillon des hostilités contre la déclaration du Concile sur l'élection du peuple juif et son lien interne avec le christianisme. Il rassemblait donc tous les jours les journaux et articles qui publiaient des réactions antagonistes. Il les présenta d'abord au cardinal Bea et ensuite, autant que possible, à des membres du Concile. De ce fait Oesterreicher informa beaucoup de membres du Concile aussi bien sur le peuple juif que sur les mentalités hostiles aux juifs de la part de beaucoup d'hommes de différentes religions.

Dans des conférences en dehors du Concile, Oesterreicher qualifia les déclarations de réconciliation de l'Eglise avec le judaïsme et avec d'autres religions d'« œcuménisme spirituel ». Par des publications et la prédication, en collaboration avec le cardinal Bea, il rendit accessible à un large public, déjà pendant le Concile, des discussions et des conclusions du Concile. Ces travaux furent reconnus et utilisés par plusieurs diocèses et organismes catholiques pour leurs propres prédications. Beaucoup de chrétiens et de chrétiennes ont appris par Johannes Oesterreicher que Vatican II ne peut pas avoir d'effet si ses contenus ne sont pas portés au monde entier par le plus d'hommes possible.

¹¹ Cf. Johannes OESTERREICHER, *Wider die Tyrannei des Rassenwahns*, Rundfunkansprachen aus dem ersten Jahr vor Hitlers Krieg, Salzburg 1986, 47 s.

4. Mouvements vers l'unité et vers la vérité

Surtout depuis le deuxième Concile du Vatican il y a eu plusieurs rapprochements entre des églises chrétiennes, la religion juive et d'autres religions. Une réflexion universelle sur les contenus de foi, des exercices de spiritualité communs, la lutte pour une compréhension mutuelle et pour la paix ont laissé apparaître l'unité et la vérité. On peut même parler de globalisation partielle de quelques déclarations du Concile. Ci-après nous donnons des brefs compléments et résumés des rapprochements parfois réussis entre le judaïsme et le christianisme. Nous terminerons par quelques indications concernant des rencontres interreligieuses de paix de l'Eglise catholique avec d'autres religions.

4.1 Un début de réconciliation et de communion

Vatican II a inauguré un renversement catholique (*teschuva*) et plusieurs essais de réconciliation surtout entre le christianisme et le judaïsme¹². Le vœu catholique, déposé le 25 mars 2000 par le pape Jean-Paul II au mur des lamentations à Jérusalem, disant que « nous voulons nous engager à vivre une fraternité authentique avec le peuple de l'alliance » fut accepté avec reconnaissance du côté juif comme un signe de repentance, de réconciliation et d'amour du christianisme vis à vis du judaïsme. Toutefois, l'Eglise catholique ne pouvait pas critiquer ou même supprimer jusqu'à présent et partout l'antisémitisme encore existant. Dans plusieurs communautés chrétiennes, on reproche au peuple juif de se montrer trop hostile face aux peuples musulmans voisins, d'empêcher un début de paix et d'être trop méfiant vis à vis du christianisme. Quelques juifs réagissent en répétant les reproches connus depuis longtemps selon lesquels les chrétiens seraient toujours antisémites parce qu'ils accusent les juifs d'avoir condamné à mort Jésus, et d'être à l'origine de la pensée et de l'action contraires aux idées de Jésus. Des rencontres interreligieuses de responsables chrétiens, musulmans et juifs, qui ont déjà débutées, sont donc indispensables pour que puissent s'instaurer la paix et l'unité et que les préparatifs pour le royaume de Dieu puissent commencer.

4.2 Mystique apparentée

Au paragraphe 2.2 nous avons déjà vu que, à partir d'un Dieu unique, il y a des « enchaînements communs » entre chrétiens, juifs et adeptes d'autres religions.

¹² Les informations les plus claires se trouvent dans : Hans Hermann HENRIX, *Judentum und Christentum*, Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004.

Par conséquent, des expériences, actes de dévotion et pratiques mystico-juives peuvent être vues d'un oeil critique et vécues par les chrétiens. Puisque le christianisme a des bases juives, le judaïsme peut également adapter à la vie de foi juive des choses de la vie chrétienne.

La base la plus importante pour un rapprochement religieux entre juifs et chrétiens se trouve dans la notion – déjà centrale dans le christianisme primitif – de « *Tikkun ha-Olam* = rétablissement du monde ». Cela renvoie aux efforts exigés par la Torah pour repousser les péchés et réparer et améliorer le monde. Surtout dans la Kabbale et dans le hassidisme, *Tikkun ha-Olam* était la coopération entre Dieu et Israël visant l'accomplissement progressif du monde, endommagé depuis le péché d'Adam et d'Eve. Le peuple d'Israël deviendra ainsi le co-rédempteur des hommes. C'est pourquoi Dieu, le Seigneur de tous les hommes, laisse habiter sa *shekhina* (littéralement : demeure) au milieu des déportations, des erreurs et des cœurs d'Israël. La foi *tikkun* est très importante pour l'œcuménisme. Elle peut être rapprochée sans doute des tendances de renouvellement catholique issues du Concile. Dans la onzième *berakha* de la prière juive, récitée deux fois par jour, on demande à Dieu : « Ramène nos juges comme au début et nos conseillers comme autrefois. Ecarte de nous nos fautes et sois notre roi – bientôt, toi seul dans la miséricorde, la justice et le droit ». C'est un point essentiel de la vie de prière juive¹³. Le rapprochement religieux partiel, désiré par Vatican II, avec la vie de foi juive peut être encouragé par des interprétations communes de la mystique juive, surtout de celles qu'on trouve dans le *Zohar*. Ainsi la coopération entre juifs et chrétiens pour l'histoire du salut mûrira encore plus.

4.3 Dialoguer avec d'autres religions

Le poète israélien Jehuda Amichai, récemment décédé, a écrit un poème intitulé « C'est ta louange ». Il y est dit : « Dieu est couché sur le dos sous le monde en train de faire des réparations ! Il y a toujours quelque chose de cassé ! Je voulais le rencontrer ! Mais je ne vois que ses chaussures et je pleure ! Et cela (= mes pleurs) est sa louange ! ». Les pleurs du peuple juif, engagé par la révélation, ne peuvent pas – et un chrétien croyant serait d'accord avec Amichai – être couverts par la foi au Dieu qui renouvelle toutes choses (cf. Es 65,17 ; Jr 31,22 ; Ap 21,5). Les hommes de toutes les religions, exposés aux douleurs et aux déceptions,

¹³ Ces points essentiels de la foi universelle juive sont traités de manière exhaustive dans l'ouvrage principal de la Kabbale juive : *The Zohar*, éd. Daniel C. MATT, Stanford (California) 2004. La suite de cet ouvrage expliquant la mystique juive traditionnelle est en attente.

peuvent ouvrir par des dialogues interreligieux des chemins dissimulés vers le Dieu unique silencieux et pourtant agissant¹⁴.

Les déclarations catholiques du deuxième Concile du Vatican sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes ont donc un impact sur le judaïsme et aussi sur d'autres religions. Toutes les religions doivent et veulent se préparer au seul et unique royaume de Dieu.

Traduit de l'allemand par Gabriele Nolte

Résumé : Les répercussions du Concile Vatican II sur les relations judéo-chrétiennes sont au centre de cette contribution, soit dans l'étude de chacun des articles de la fondamentale Déclaration conciliaire *Nostra aetate*, soit – par exemple – en revisitant trois figures éminentes, notamment le cardinal Augustin Bea, Johannes Oesterreicher et David Flusser (« Jésus, c'est du judaïsme évident ! »), qui ont rendu des services particulièrement méritoires dans le domaine du dialogue judéo-chrétien. Les efforts vers l'unité, qui ont été particulièrement accélérés par le Concile, peuvent se retrouver – par des approches qui s'apparentent à la mystique – dans l'idée juive de restauration du monde « Tikkun ha-Olam ».

Zusammenfassung : Die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die christlich-jüdischen Beziehungen stehen in diesem Beitrag im Mittelpunkt, sei es in der Betrachtung der grundlegenden Konzilerklärung *Nostra aetate* in den einzelnen Artikeln, sei es beispielsweise anhand dreier Persönlichkeiten, nämlich Augustin Kardinal Bea, Johannes Oesterreicher und David Flusser (« Jesus, der ist kristallklares Judentum ! »), die sich auf dem Feld des jüdisch-christlichen Dialogs besonders verdient gemacht haben. Die Einheitsbestrebungen, die vom Konzil im Besonderen forciert wurden, könnten sich über verwandtschaftliche mystische Zugänge in der jüdischen Idee der Wiederherstellung der Welt, « Tikkun ha-Olam », treffen.

Summary : The impact of the Second Vatican Council on Christian-Jewish relations is the focus of attention of this contribution, whether in its consideration of the individual articles of the Council's fundamental declaration *Nostra aetate* or, for example, on the basis of three prominent figures who rendered outstanding service to the area of Jewish-Christian dialogue, namely Augustine Cardinal Bea, Johannes Oesterreicher and David Flusser (« Jesus – he is crystal-clear Judaism ! »). The unification efforts which were especially pushed by the Council could converge via kindred mystical approaches in the Jewish idea of the restoration of the world, « Tikkun ha-Olam ».

¹⁴ Les intentions judéo-chrétiennes communes citées ici sont par exemple détaillées dans : Clemens THOMA, *Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, surtout 411-414. Cf. aussi Moshe IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven/Londres 1998.

Le dialogue islamo-chrétien

Situation et perspectives

Par Khaled Akasheh

1. Introduction

Ce que je vous propose ce matin ne sera pas un cours magistral, comme celui d'un professeur qui donne un enseignement à ses étudiants, mais quelque chose auquel je crois et que j'essaie de vivre, quelque chose qui est « à l'intérieur de ma foi »¹, des « convictions que je porte en moi »². Il s'agira, en effet, plus d'un témoignage que d'une leçon. Paul VI ne disait-il pas que « notre monde a plus besoin de témoins que de maîtres ? »³.

Votre initiative est un événement « normal » dans la vie d'une université qui a pris pour devise *Qualité, Responsabilité, Esprit de dialogue*. En réordonnant les mots de cette devise, il est possible d'avancer qu'*un dialogue de qualité est une responsabilité* qui incombe de nos jours à tous (personnes, institutions, organisations).

Le dialogue présuppose un autre que moi-même, que nous-mêmes : l'« autre », compris ici comme celui qui a une religion différente, n'est plus désormais celui qui est « ailleurs » : au contraire, il est maintenant « chez nous » ou plutôt il est devenu l'un de nous, il habite nos villes, nos quartiers et, peut-être même, nos immeubles⁴. Il nous côtoie, non seulement dans les rues, mais, de plus en plus souvent, sur le travail. Pour tout cela et pour d'autres raisons, le dialogue n'est plus un choix, une option, mais une *nécessité*.

L'autre dont il sera particulièrement question ce matin est le musulman.

Permettez-moi, avant d'aborder le thème même de ma communication, de faire quelques considérations sur le dialogue interreligieux et les deux religions qui, dans le cas présent, entrent en dialogue.

¹ Pierre CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris 2004, 17.

² Ibid.

³ Pape PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 41.

⁴ Voir, à titre d'exemple, le récent ouvrage de Francesca PACI, *L'Islam sotto casa. L'integrazione silenziosa*, préface de Khaled Fouad Allam, Venezia 2004.

2. Le dialogue interreligieux

Le dialogue interreligieux ne se déroule pas, à proprement parler, entre deux ou plusieurs religions, mais plutôt entre des personnes appartenant à ces religions. Dans mon cas, je ne peux parler, tout au plus, qu'au nom d'une branche du christianisme, de l'Eglise catholique et, pour être plus précis, qu'au nom d'un dicastère particulier de la Curie romaine, le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux.

*Dialogue et Annonce*⁵, reprenant partiellement un document du Secrétariat pour les Non-Chrétiens⁶, définit le dialogue interreligieux, dans un contexte de pluralisme religieux, comme « l'ensemble des rapports interreligieux, positifs et constructifs, avec des personnes et des communautés de diverses croyances, afin d'apprendre à se connaître et à s'enrichir les uns les autres, tout en obéissant à la vérité et en respectant la liberté de chacun. Il implique à la fois le témoignage et l'approfondissement des convictions religieuses respectives »⁷.

Le dialogue entre chrétiens et musulmans a des *traits communs* avec les autres genres de dialogue interreligieux, par exemple avec le dialogue entre juifs et chrétiens ou entre bouddhistes et chrétiens.

Un témoignage de ces traits communs au dialogue avec les autres religions se trouve dans l'invitation, adressée aussi bien à des musulmans qu'à des adeptes d'autres religions, à participer à la journée de prière interreligieuse, voulue par le pape Jean-Paul II à Assise, en 1986 et en 2002. Un autre témoignage réside dans la diversité religieuse des participants, parmi lesquels se trouvaient plusieurs musulmans, au colloque interreligieux, promu essentiellement par le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, au Vatican, en octobre 1999, à l'aube du Grand Jubilé de l'an 2000⁸.

Le dialogue entre chrétiens et musulmans a d'autres traits communs avec le dialogue avec des croyants d'autres religions, au niveau des fondements théologiques du dialogue⁹.

⁵ *Dialogue et Annonce*. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de Jésus-Christ. Document commun du Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples, du 19 mai 1991.

⁶ Il s'agit de *L'attitude de l'Eglise Catholique devant les croyants des autres religions*. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission. Document publié par le Secrétariat pour les Non-chrétiens, le 10 mai 1984.

⁷ *Dialogue et Annonce* (cf. note 5), n. 9.

⁸ Ayant pour thème « *Au seuil du troisième millénaire : la collaboration entre les différentes religions* ».

⁹ Voir par exemple *Dialogue et Annonce* (cf. note 5), nn. 14 à 32, où il est question d'une approche positive de la part de l'Eglise catholique des traditions religieuses (n. 14), en obéissance aux orientations du Concile Vatican II (n. 15), en reconnaissant les effets de la grâce divine dans les hommes (n. 16) et également l'action de l'Esprit Saint (n. 17), tout en insistant sur le rôle de l'Eglise dans la découverte et la préservation de ce qui est bon et la purification du bien auquel se

Dans le même temps, il faut souligner que le dialogue interreligieux, selon la conception qu'en a l'Eglise catholique, ne vise ni au syncrétisme, ni au relativisme, mais plutôt à la découverte d'une fraternité et au développement d'une amitié entre croyants, selon les propos du pape Jean-Paul II : « Vous savez bien que le dialogue n'ignore pas les différences réelles, mais n'efface pas non plus la condition commune de pèlerins vers de nouvelles terres et de nouveaux cieux. Le dialogue invite également chacun à renforcer cette amitié qui ne sépare pas mais ne mélange pas non plus. Nous devons être tous plus audacieux sur ce chemin, car les hommes et les femmes de notre monde, quels que soient le peuple et la croyance auxquels ils appartiennent, peuvent se découvrir fils de l'unique Dieu et frères et sœurs entre eux »¹⁰.

Le dialogue vise, en fin de compte, à un meilleur respect de l'homme, comme le soulignait récemment le nouveau pape Benoît XVI : « Il est impératif de s'engager dans un dialogue authentique et sincère, bâti sur le respect de la dignité de chaque personne humaine créée, comme nous chrétiens le croyons fermement, à l'image et la ressemblance de Dieu »¹¹.

3. Le christianisme et l'islam

Qu'il me soit permis de revenir encore sur des questions élémentaires. Ceci est de grande importance. Il nous faut être sûrs d'être sur le bon chemin, de parler le même langage, d'être en vrai dialogue, et non en monologue !

sont mêlés des éléments moins bons (n. 18). L'action salvifique de Dieu est une, dès le début de la création jusqu'à l'Alliance définitive en Jésus-Christ (n. 19) et s'étend au-delà des frontières du peuple élu (n. 20) pour trouver son accomplissement dans la mission universelle de Jésus-Christ (n. 21) laquelle a consisté principalement dans l'annonce du Royaume de Dieu (n. 22), à travers un appel adressé à tous les peuples (n. 23). Les Pères des premiers siècles présentaient « une théologie de l'histoire » qui devenait une histoire du salut (nn. 24 et 25). Vatican II et, après lui, le Magistère de l'Eglise ont voulu renouer avec cette antique vision chrétienne de l'histoire, tout en allant plus loin dans cette direction (nn. 26 et 27). Dans son discours aux Cardinaux et à la Curie romaine (22 décembre 1986), après la journée de prière à Assise, le 27 octobre 1986, le pape Jean-Paul II a évoqué les principaux éléments d'une approche positive aux autres religions et pour la pratique du dialogue interreligieux (n. 27) : le mystère de l'unité de toute l'humanité (n. 28) et l'unité du salut (n. 29). Le discernement des fruits de l'Esprit Saint, dans la vie des individus des autres religions et de ces mêmes traditions, reste nécessaire, car tout n'est pas nécessairement bon en celles-ci (n. 30) : elles sont porteuses à la fois de valeurs et de contradictions (n. 31). Le dialogue devient alors un élément de purification (n. 32).

¹⁰ Pape JEAN-PAUL II, *Message au cardinal Edward Idris Cassidy pour la XII^e Rencontre « Hommes et religions » à Lisbonne*, le 21 septembre 2000.

¹¹ Pape BENOÎT XVI, *Discours aux représentants des autres religions*, le 25 avril 2005.

Entre christianisme et islam existent des convergences théologiques et des liens spirituels¹². Les deux religions croient à un Dieu unique, le Dieu d'Abraham. Pour le christianisme, comme pour l'islam, Dieu est unique, éternel, créateur de l'univers et de tout ce qu'il contient, il aime la justice, et, au dernier jour, il jugera chacun selon ses œuvres.

Le pape Jean-Paul II se référait à ces convergences dans son discours aux jeunes musulmans du Maroc : « Chrétiens et musulmans, nous avons beaucoup de choses en commun, comme croyants et comme hommes... Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection... »¹³. Il y a également convergence sur des valeurs humaines : « [...] Je désire vous parler aussi des valeurs humaines qui ont en Dieu leur fondement, ces valeurs qui concernent l'épanouissement de nos personnes, comme aussi celui de nos familles et de nos sociétés, ainsi que celui de la communauté internationale. Le mystère de Dieu n'est-il pas la réalité la plus élevée dont dépend le sens même que l'homme donne à sa vie ? »¹⁴ [...] Je crois que nous, chrétiens et musulmans, nous devons reconnaître avec joie les valeurs religieuses que nous avons en commun et en rendre grâce à Dieu. Les uns et les autres nous croyons en un Dieu, le Dieu unique, qui est toute Justice et toute Miséricorde ; nous croyons à l'importance de la prière, du jeûne et de l'aumône, de la pénitence et du pardon ; nous croyons que Dieu nous sera un Juge miséricordieux à la fin des temps et nous espérons qu'après la résurrection, il sera satisfait de nous et nous savons que nous serons satisfaits de lui »¹⁵.

Les musulmans « adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, qui jugera les hommes au dernier jour »¹⁶. De ce même Dieu, toutefois, chrétiens et musulmans, ont des visions différentes. Ceci est sans doute révélateur d'un trait fondamental du christianisme et de l'islam : voir diversement une seule réalité.

Pour le chrétien, Dieu, en son Verbe éternel est devenu homme, prenant, dans le temps, la nature humaine, tout en demeurant Dieu. Dieu, par Son Fils incarné, n'était plus loin, habitant un ciel inaccessible, mais il était sur la terre, un de nos enfants, citoyen d'un pays, fils d'un peuple, né d'une femme, dans un temps déterminé de l'histoire. L'Incarnation, événement central de l'histoire de

¹² Pape JEAN-PAUL II, Discours à la communauté catholique d'Ankara, en Turquie, le 29 novembre 1979, dans : CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement de l'Eglise catholique (1963-1997)*. Documents rassemblés par Francesco GIOIA, Solesmes 1998, n. 339.

¹³ Pape JEAN-PAUL II, *Discours aux jeunes musulmans du Maroc*, à Casablanca, le 19 août 1985, n. 1.

¹⁴ Ibid., n. 2.

¹⁵ Ibid., n. 10.

¹⁶ *Lumen gentium*, n.16.

l'humanité et du salut, a eu lieu, dans le plan divin, en vue d'un autre événement, le salut du monde, par la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, événements qui ont été suivis par l'envoi de l'Esprit Saint. L'Incarnation du Verbe n'est pas considérée par les chrétiens comme affectant seulement le Verbe de Dieu : dans son incarnation, le Christ « s'est uni lui-même, d'une certaine manière, à chaque homme »¹⁷. Pour l'Eglise, voulue par Jésus-Christ pour continuer sa mission et porter l'Evangile à tous les hommes de tous les temps, l'homme est devenu la route. Chaque être humain est le visage de Jésus, et « la gloire de Dieu »¹⁸. Par conséquent, l'Eglise ne voit pas de difficulté à reconnaître les droits de l'homme. Elle ne considère pas les droits de l'homme comme des droits superposés aux droits de Dieu.

A côté des éléments théologiques et des valeurs morales que les chrétiens et les musulmans ont en commun, il y a aussi des divergences théologiques profondes : « La loyauté exige aussi que nous reconnaissons et respectons nos différences. La plus fondamentale est évidemment le regard que nous portons sur la personne et l'oeuvre de Jésus de Nazareth. Vous savez que pour les chrétiens, ce Jésus les fait entrer dans une connaissance intime du mystère de Dieu et dans une communion filiale à ses dons, si bien qu'ils le reconnaissent et le proclament Seigneur et Sauveur.

« Ce sont là des différences importantes, que nous pouvons accepter avec humilité et respect, dans la tolérance mutuelle ; il y a là un mystère sur lequel Dieu nous éclairera un jour, j'en suis certain »¹⁹.

4. Le dialogue islamo-chrétien

Il sera question ici de mettre en évidence quelques traits particuliers du dialogue entre chrétiens et musulmans.

Selon la constitution *Lumen gentium* (n. 16) du concile Vatican II, comme le rappelle Mgr Fitzgerald : « L'Islam occupe le premier rang parmi les religions monothéistes non-bibliques »²⁰. Il s'ensuit que le dialogue islamo-chrétien occupe aussi la première place dans le dialogue interreligieux de l'Eglise, à la suite du dialogue judéo-chrétien. Comme tout dialogue interreligieux, il peut prendre quatre formes : le dialogue de vie, le dialogue des œuvres, le dialogue

¹⁷ Pape JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, n. 13 ; *Gaudium et spes*, n. 22.

¹⁸ SAINT IRENEE, *Adversus haereses*, IV, 20, 7 ; éd. Sources Chrétiennes, n. 100/2, Paris 2006, 648.

¹⁹ Pape JEAN-PAUL II, *Discours aux jeunes musulmans du Maroc* (cf. note 13), n. 10.

²⁰ Mgr Michael L. FITZGERALD, Dialogue et annonce. Une lecture dans la perspective des relations islamo-chrétiennes, dans : *Pro Dialogo* 115 (2004/1) 41.

théologique, le dialogue de l'expérience religieuse²¹.

Cependant, c'est dans la Déclaration *Nostra aetate*, du même Concile – qui n'est pas toutefois le texte fondateur du Dicastère chargé du dialogue interreligieux, fondé en 1964 –, que se trouve exprimée, de la meilleure manière, aujourd'hui encore, la *magna charta* du dialogue de l'Eglise avec les musulmans : « L'Eglise regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

« Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté »²².

Ce dialogue exige du chrétien une attitude juste et équilibrée envers l'islam afin qu'il dépasse des éventuels préjugés ayant cours dans son milieu, dans son pays ou dans son Eglise. Il requiert aussi des convictions chrétiennes profondes et une ouverture à la vérité, se souvenant que « la plénitude de la vérité reçue en Jésus-Christ ne donne pas au chrétien la garantie qu'il a aussi pleinement assimilé cette vérité »²³. Toutes ces qualités doivent accompagner une solide connaissance de l'islam, de ce que croient vraiment les musulmans et de leurs pratiques religieuses, acquise notamment à travers des études.

En outre, le chrétien engagé dans le dialogue islamo-chrétien doit le conduire en communion avec l'Eglise, comme le rappelait le pape Jean-Paul II : « Le dialogue doit se dérouler dans la communion de l'Eglise. Sans cette conviction de base, on court le risque qu'il se perde en une expérience superficielle de convivialité sans engagement »²⁴. Cette condition vaut aussi pour le dialogue avec les autres religions.

Du côté de l'islam, il n'est pas rare d'entendre des musulmans et même des musulmans engagés dans le dialogue, affirmer, comme condition *sine qua non* du dialogue islamo-chrétien, l'exclusion du dialogue théologique. En ceci ils

²¹ *Dialogue et annonce* (cf. note 5), n. 42.

²² Déclaration *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes, n. 3.

²³ *L'attitude de l'Eglise catholique* (cf. note 6), n. 13.

²⁴ Pape JEAN-PAUL II, *Discours aux évêques autrichiens en visite Ad limina à Rome*, le 20 novembre 2002.

sont en conformité avec l'adage islamique qui déclare « pas de discussion en questions de religion »²⁵. D'autre part, le Coran recommande à Muhammad, dans le cadre de la *da'wa*, de l'appel à l'islam : « Appelle les hommes dans les chemins de ton Seigneur, par la Sagesse et une belle exhortation ; discute avec eux de la meilleure manière »²⁶. La même recommandation se retrouve dans cet autre texte du Coran : « Ne discute avec les gens du Livre que de la manière la plus courtoise. Sauf avec ceux d'entre eux qui sont injustes. Dites : "Nous croyons à ce qui est descendu vers nous et à ce qui est descendu vers vous. Notre Dieu qui est votre Dieu est unique et nous lui sommes soumis" »²⁷. Nonobstant les réserves de certains musulmans²⁸, souvent de tendance traditionnelle, à exclure le dialogue théologique, il n'en reste pas moins que ce dialogue est nécessaire, et pour plus d'une raison. Le Coran parle plus d'une fois des Ecritures des chrétiens, de la Trinité, de l'Incarnation, de la conception de Jésus, de sa naissance, de ses miracles, non seulement à l'âge adulte, mais encore bébé et puis enfant, de sa mort, de son Ascension au ciel, etc. Il est aussi question, dans le Coran, des apôtres, des chrétiens, de la communauté chrétienne. Dans cette image que le Coran transmet, aux musulmans, de Jésus et de sa communauté, les chrétiens ne reconnaissent pas entièrement le Jésus en qui ils croient et ne se reconnaissent pas entièrement comme membres de cette communauté. A des amis musulmans, j'ai souvent dit qu'il y avaient, très certainement, dans l'Arabie du VII^e siècle, des communautés chrétiennes identiques à celles que décrit le texte coranique, mais ce qui est certain est que nous ne nous reconnaissons pas, dans la description que fait le Coran, la foi et la communauté chrétienne, à commencer par le nom coranique *naṣārā*²⁹. Un éventuel dialogue théologique entre chrétiens et musulmans n'a pas pour finalité de montrer la fausseté de la religion de l'autre ou la supériorité de sa propre religion, ni de convaincre l'autre de sa propre religion. Le dialogue peut être l'occasion d'une conversion, mais celle-ci ne peut pas être le but du dialogue. C'est une des caractéristiques du rapport entre dialogue et annonce.

Le dialogue islamo-chrétien est, enfin, une contribution, de première importance, dans la lutte contre la violence d'origine religieuse dans le monde,

²⁵ En arabe: *lā jidāl fī 'l-dīn*.

²⁶ Sourate XVI, Les Abeilles, 125. La traduction en français du Coran est tirée de *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, traduction de Denise MASSON, revue par Dr Sobhi al-SALEH, à Dar al-kitab al-lubnani, à Beyrouth, au Liban ou à Dar al-kitab al-misri, au Caire, en Egypte, 1980.

²⁷ Sourate XIX, L'Araignée, 46.

²⁸ Il n'est pas rare de rencontrer des musulmans, de toutes communautés et courants, prêts à entamer, mais à titre personnel seulement, un dialogue théologique et spirituel.

²⁹ Ce nom pourrait signifier soit les gens de Nazareth, ville de Joseph et de Marie, avant de devenir celle de Jésus jusqu'au début de sa vie publique, quand il l'a quittée pour aller s'établir à Capharnaüm, ou aussi ceux qui ont soutenu Jésus (en arabe : *naṣāra*). Nous savons bien que « c'est à Antioche que, pour la première fois, les disciples reçurent le nom de "chrétiens" » (Ac 11, 26).

comme l'a souligné le Pape Jean-Paul II : « Le dialogue œcuménique entre chrétiens et les contacts respectueux avec les autres religions, en particulier avec l'islam, sont le meilleur antidote aux dérives sectaires, au fanatisme ou au terrorisme religieux »³⁰.

5. Situation actuelle du dialogue islamo-chrétien

Le dialogue, décrit ici, est celui que mène le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, au nom de l'Eglise universelle³¹. C'est un dialogue que l'on peut qualifier d'officiel. Il se traduit, tout d'abord, par l'envoi d'un *Message* aux musulmans, chaque année, depuis 1967, pour la fin du Ramadan, à l'occasion de la fête de *'Îd al-Fitr*. Cette lettre annuelle de vœux veut signifier, de la part des chrétiens, une communion amicale mais aussi, par le thème qu'elle développe, le désir d'un partage spirituel sur ce qui peut unir les descendants spirituels d'Abraham. Ce message, largement diffusé à travers le monde, est l'occasion de créer ou de resserrer les liens avec la communauté musulmane.

Ces dernières années, pour ce message annuel, les thèmes choisis ont été :

- en 2002 : *Chrétiens et musulmans sur les voies de la paix*.
- en 2003 : *Construire la paix aujourd'hui*.
- en 2004 : *Les enfants, dons de Dieu pour l'avenir de l'humanité*.

Ce dialogue officiel se traduit, d'une manière plus concrète, par l'existence de Comités permanents de liaison, entre le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, toujours au nom de l'Eglise, et des grandes institutions ou organisations internationales musulmanes.

Ainsi est né, en 1995, le Comité Islamo-Catholique de Liaison, entre le C.P.D.I. et quatre organisations musulmanes internationales, de grande importance, dont trois d'entre elles ont leur siège en Arabie Saoudite. Ces quatre organisations sont la Ligue Islamique Mondiale (*World Muslim League*), le Congrès Islamique Mondial (*World Muslim Congress*), le Conseil Islamique Mondial pour la Da'wa et le Secours Humanitaire, et l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture (*Islamic Education, Science and Culture Organization*). Le Comité se réunit une fois par an, sur invitation alternée des deux parties, pour échanger sur un thème et examiner la situation des rapports entre chrétiens et musulmans à travers le monde. Un communiqué de presse commun est rédigé à la fin de la rencontre, en arabe et en anglais, et il est signé par les présidents et les secrétaires des deux délégations. Les membres du comité sont en théorie six de chaque côté. Au fil des années, il a été décidé de

³⁰ Pape JEAN-PAUL II, *Discours au Corps diplomatique*, le 13 janvier 2003.

³¹ Il est difficile, dans un temps si limité, de parler de la situation de ce dialogue au niveau des Eglises locales. Quelque chose pourrait être dit au cours de l'échange qui suivra.

donner plus d'importance à l'échange, en limitant l'exposé à un seul sujet, traité par deux intervenants, un chrétien et un musulman. Le dialogue est en général franc et amical, mais ne va pas non plus sans difficulté. Il y a généralement accord sur le thème de la collaboration entre chrétiens et musulmans pour la défense des grandes valeurs de l'humanité, mais tension lorsque sont abordées des situations particulières de certains pays où sévissent la discrimination, et parfois la persécution contre les chrétiens, et difficulté à approfondir les questions de fond comme la construction d'une culture du dialogue ou des questions disputées comme la liberté de changer de religion. Mais malgré les difficultés, la conscience du dialogue, de son enjeu, va croissant, et un échange globalement plus libre et plus profond s'instaure entre les membres.

Pour nous limiter aux rencontres récentes, l'une a eu lieu les 12 et 13 juillet 2002, à Leicester, en Grande-Bretagne, à l'invitation de la partie musulmane. Le thème de cette réunion était « *Le racisme du point de vue musulman et du point de vue chrétien* » et « *Vers une culture du dialogue* ». Elle s'est achevée par un échange de vues sur la situation des relations islamo-chrétiennes. Une autre rencontre, organisée par la partie chrétienne, qui aurait dû se dérouler à Damas, en 2003, a eu lieu à Rome, les 19 et 20 janvier 2004. Elle avait pour thème « *Dignité humaine et droits de l'homme dans les conflits armés* » et elle a été suivie d'un échange sur la situation des relations islamo-chrétiennes.

Le 15 février 2003, le Dr Hamid A. Al-Rifaie, comme président du Forum International Islamique pour le Dialogue (*International Islamic Forum for Dialogue*) et Mgr Michael L. Fitzgerald, comme président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, ont signé une lettre commune appelant le Président Georges W. Bush et le Premier Ministre Tony Blair à tout faire pour éviter à un pays et à un peuple les souffrances d'une nouvelle guerre, et une autre au Président Saddam Hussein pour l'encourager à accepter et à collaborer plus étroitement avec les Nations Unies afin que disparaissent tous les motifs d'une intervention armée.

Le second comité, avec l'institution al-Azhar, en Egypte, s'intitule le Comité mixte pour le Dialogue. Il est formé, du côté d'al-Azhar, du Comité Permanent d'al-Azhar pour le Dialogue avec les Religions Monothéistes.

Ce comité de dialogue islamo-chrétien entre la prestigieuse université islamique, al-Azhar, et le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, est né, après quatre ans de négociations, de l'accord signé à Rome, le 28 mai 1998. Il vise essentiellement à défendre les grandes valeurs morales communes aux deux religions monothéistes, à promouvoir une meilleure connaissance mutuelle des croyances et des pratiques de chacune, et à veiller à la formation des chefs spirituels des deux parties.

Au cours des trois dernières années, le comité s'est réuni trois fois : le 23 février 2002 à Rome, les 24 et 25 février 2003 au Caire et les 24 et 25 février 2004 à Rome. A la suite de la visite historique du pape Jean-Paul II à al-Azhar,

en 2000, il avait été décidé, à partir d'une proposition de nos partenaires musulmans, que le 24 février, date de cette visite, deviendrait le jour de la réunion annuelle. Les rencontres se sont déroulées, en général, dans un climat de détente cordiale. Le grand imam Tantawi a toujours reçu les membres du comité, de manière chaleureuse et pleine d'encouragement. Les participants sont, en général, au nombre de six de chaque côté.

Les thèmes de ces réunions ont été, en 2002, « *L'extrémisme religieux et ses influences sur l'humanité* » ; en 2003, « *Le phénomène du terrorisme et la responsabilité des religions* » et en 2004, « *Le rejet des généralisations en parlant de la religion ou de la communauté de l'autre et la capacité à être autocritique* ». En 2003, à la veille de la guerre contre l'Irak, le Comité a publié un communiqué commun où il a pris position contre celle-ci.

À côté de ces comités, le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux a développé un dialogue avec deux institutions musulmanes internationales :

La première s'intitule la Société mondiale de l'appel à l'Islam (*World Islamic Call Society*), appelée couramment la W.I.C.S. C'est une institution libyenne, fondée par le Président Muammar al-Khaddafi, pour diffuser l'islam. Elle a son siège en Libye et des représentations dans plusieurs capitales ou grandes villes, dont Rome. Les colloques ont lieu tous les deux ans, une fois à Tripoli, une fois à Rome. Une rencontre préparatoire, qui constitue aussi la réunion annuelle du Comité de Coordination, s'intercale entre les deux réunions officielles.

Du 16 au 18 mars 2002, le colloque a eu lieu à Tripoli. Du côté catholique, les membres étaient au nombre de treize et venaient, outre les trois représentants du C.P.D.I. et les cinq personnes de l'Eglise libyenne, de la France, de la Jordanie, du Liban et de Malte. Du côté musulman, quatorze personnes étaient présentes, membres de la W.I.C.S., mais aussi d'al-Azhar, du Comité national pour le Dialogue islamo-chrétien au Liban, de l'Institut international d'études arabes de Khartoum et de l'Université al-Qarawiyyin de Fès.

Une réunion préparatoire, en 2003, a eu lieu le 5 mars, à Rome. La position du Pape au sujet de la guerre a été appréciée par les partenaires musulmans.

Du 8 au 10 mars 2004, le colloque entre ce Conseil pontifical et la W.I.C.S. s'est tenu à Rome, sur le thème « *Prêtres et imams : rôle, formation et collaboration* ».

La seconde institution est une institution iranienne. Elle a son siège à Téhéran et s'intitule *Organization for Islamic Culture & Relations*. Les deux dernières rencontres ont eu lieu, en septembre 2001, à Téhéran et, en décembre 2003, à Rome.

Pour cette dernière, comme en 2001, huit personnes du côté catholique et autant du côté musulman, ont été présentes. Elle a duré trois jours durant lesquels huit conférences ont été données sur les quatre piliers de la paix selon l'Encyclique *Pacem in terris*, du bienheureux pape Jean XXIII, que sont la vérité, la justice, l'amour et la liberté. Sur chaque sujet, un intervenant chrétien et

un intervenant musulman ont présenté, tour à tour, leur exposé. Chaque demi-journée se concluait par une discussion d'une heure environ. La rencontre s'est achevée, dans la matinée du 2 décembre, par une visite de tous les participants au pape Jean-Paul II, au Vatican.

Le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, toujours dans son désir de favoriser le dialogue, offre quelques bourses d'études, à travers la Fondation *Nostra aetate*, à des étudiants des autres religions, pour étudier, à Rome même, le christianisme et se former concrètement au dialogue interreligieux avec l'Eglise catholique. Les étudiants, qui ont bénéficié de ces bourses, ont été, jusqu'à ce jour, en grande majorité, musulmans et possédaient, généralement, en arrivant, une bonne formation universitaire.

Le dialogue officiel se déroule aussi à travers les visites des personnalités musulmanes qui sont reçues au siège de ce Conseil Pontifical, à Rome.

Dans cette tentative d'une évaluation de la situation actuelle du dialogue islamo-chrétien, je peux sans doute affirmer que le dialogue islamo-chrétien souffre indéniablement actuellement de la situation politique et économique mondiale, des rapports déséquilibrés entre le Nord et le Sud du monde, mais aussi de l'état des rapports entre l'Orient et l'Occident.

D'autre part, il lui est aussi difficile de prendre en compte la diversité des situations, laquelle nécessite une certaine adaptation du dialogue, sous peine d'être perçu, par certaines personnes ou certains groupes, comme un signe de leur abandon, comme une collaboration ou une trahison. Il doit aussi tenir compte, en de nombreux pays, de la présence d'une communauté chrétienne ou musulmane autochtone, du rapport entre la majorité musulmane ou chrétienne avec la minorité chrétienne ou musulmane, des relations privilégiées de l'une des deux religions avec l'Etat ou de la reconnaissance de l'une d'elles comme religion de l'Etat, et, enfin, de la situation locale de la liberté et de la démocratie.

6. Perspectives du dialogue islamo-chrétien

L'exclusion, dans le dialogue islamo-chrétien, du dialogue théologique a été quasiment une règle. Une meilleure formation et des études plus approfondies pourraient permettre de l'envisager et de l'aborder.

Le dialogue islamo-chrétien devrait aboutir, ces prochaines années, à une relecture sereine de l'histoire de nos rapports et à une évaluation, en commun, des lumières et des ombres qui la jalonnent, comme le reconnaissait le pape Jean-Paul II : « Chrétiens et musulmans, nous nous sommes généralement mal

compris, et quelquefois dans le passé, nous nous sommes opposés et même épuisés en polémiques et en guerres »³².

Cette relecture du passé nécessite des études approfondies et une recherche de la vérité des faits, qui refusent, par conséquent, les raccourcis, les anachronismes, les simplifications et la falsification de l'histoire. Dans cet état d'esprit, il serait alors possible de réexaminer l'histoire mouvementée de nos deux communautés, les polémiques qui se sont développées, les guerres qui les ont opposées, et, notamment, les conquêtes musulmanes, l'islamisation consécutive des territoires conquis, d'un côté, et les croisades et le colonialisme, de l'autre.

Le dialogue islamo-chrétien est appelé à se développer. Il est la voie royale pour éviter un conflit des civilisations, qui serait un désastre pour la paix dans le monde et l'avenir de l'homme.

Le dialogue islamo-chrétien est appelé à s'approfondir, dans la joie de ce qui nous unit, et l'acceptation sereine de ce qui nous sépare, sous peine de favoriser et de diffuser un syncrétisme, qui serait, en fait, le refus de nos différences, et, en dernier lieu, du mystère de Dieu. Ce syncrétisme aboutirait aussi à la mort du dialogue et serait le fruit du relativisme ambiant.

Le dialogue islamo-chrétien est appelé à se généraliser, tout en se gardant, dans le même temps, de tomber dans la simplification et du syncrétisme, évoqué ci-dessus.

Le dialogue islamo-chrétien court toujours le risque d'être confisqué par des Etats et par quelques grandes organisations internationales et d'être asservi à des intérêts et à des desseins particuliers.

Par contre, à l'heure de la globalisation, un sain et vrai dialogue islamo-chrétien peut contribuer à redonner à l'homme le sens de sa dimension transcendante, rénover son espérance et l'aider à lutter contre le désenchantement du monde.

8. Les souhaits

L'Eglise a émis, par ailleurs, quelques souhaits, dont la réalisation favoriserait le dialogue islamo-chrétien. Le pape Jean-Paul II appelait ainsi à une plus grande réciprocité et à un meilleur respect de la liberté religieuse : « Le respect et le dialogue requièrent donc la réciprocité dans tous les domaines, surtout en ce qui concerne les libertés fondamentales et plus particulièrement la dignité

³² Pape JEAN-PAUL II, *Discours aux jeunes musulmans du Maroc* (cf. note 13), n. 10.

religieuse » ; et « quant au domaine de la liberté religieuse, il doit aussi comporter une réciprocité, c'est-à-dire une égalité de traitement »³³.

Le développement de la solidarité entre les hommes et les nations est devenu quasiment une loi du monde d'aujourd'hui. Il importe désormais qu'elle tende, notamment à travers le dialogue islamo-chrétien et la coopération des chrétiens avec les musulmans, à des œuvres de bien, comme l'indiquait le pape Jean-Paul II : désormais « tous les peuples se trouvent dans une situation d'interdépendance mutuelle, sur le plan économique, politique, culturel. Chaque pays a ou aura besoin des autres. Dieu a confié la terre à l'ensemble de l'humanité, faisant de la solidarité une loi qui vaut pour le bien comme pour le mal »³⁴.

Le développement de la justice, tant aux niveaux politique, économique, culturel, national, régional, international, le renouveau des études religieuses, du discours religieux et de l'éducation religieuse, l'intégration d'une juste et saine laïcité, le développement d'une culture du respect et de la paix, le droit à la différence, le respect, par conséquent des minorités, amélioreraient certainement le contexte du dialogue.

9. Conclusion

Dans l'Eglise catholique, le soutien des Papes au dialogue islamo-chrétien n'a cessé de se renforcer, depuis le Concile. En se rendant en Terre Sainte et en y rencontrant des autorités musulmanes, en recevant au Vatican plusieurs chefs musulmans ou en leur rendant visite par ses représentants, le pape Paul VI avait ouvert une voie. Son second successeur, le pape Jean-Paul II, a continué dans cette direction, tout en l'élargissant, à partir de sa rencontre avec les jeunes musulmans, à Casablanca, le 19 août 1985, et, surtout, de la première réunion d'Assise au mois d'octobre 1986 (Journée de prière interreligieuse pour la paix). Ses visites, en Egypte, au Mont Sinaï et au Caire, mais aussi à al-Azhar, en l'an 2000, puis en Syrie, à Damas, à la mosquée des Omeyyades, en 2001, ainsi que la Journée de prière pour la Paix, à Assise, en janvier 2002, ont donné au dialogue islamo-chrétien une nouvelle dimension. Le nouveau pape, Benoît XVI, a, d'ores et déjà, annoncé son intention de poursuivre ce chemin : « Aussi avec ceux qui suivent d'autres religions, [...] l'Eglise veut continuer à entretenir, avec eux, un dialogue ouvert et sincère, à la recherche du vrai bien de l'homme et de la société »³⁵. Il l'a réaffirmé, quelques jours plus tard : « Je vous assure que

³³ Ibid., et pape JEAN-PAUL II, *Discours au Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège*, à Rome, le 12 janvier 1985, n. 4.

³⁴ Ibid.

³⁵ Pape BENOÎT XVI, *Homélie du 21 avril 2005*.

l'Eglise veut continuer à bâtir des ponts de l'amitié avec les fidèles de toutes les religions, afin de pouvoir trouver le bien véritable de chaque personne et de la société dans son ensemble »³⁶. Il a dit sa satisfaction de voir se développer le dialogue entre chrétiens et musulmans, soit au niveau local, soit au niveau mondial. Mais le dialogue n'est pas seulement une mission confiée au Pape et à un Dicastère de la Curie romaine : il est confié aussi à chacun de nous, dans la diversité et la complémentarité de nos charismes et de nos charges respectives. Je vous remercie de m'avoir écouté.

Résumé : Le dialogue dans sa multidimensionnalité est quasiment devenu aujourd'hui une nécessité. La présente contribution décrit, entre autres, les initiatives officielles en ce domaine de l'Eglise catholique dans le cadre du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, dans la mesure où ces initiatives intéressent les croyants de l'islam. Chrétiens et musulmans ont le même Dieu, mais des perspectives essentiellement distinctes, qui se manifestent surtout dans la différente compréhension de la personne et du rôle de Jésus Christ. Toutefois, le dialogue pratiqué au niveau des institutions et représentations officielles a jusqu'ici dû laisser de côté les questions religieuses et les discussions théologiques.

Zusammenfassung : Der Dialog in seiner Vieldimensionalität ist mittlerweile mehr oder weniger eine Notwendigkeit geworden. Vorliegender Beitrag beschreibt u.a. die diesbezüglichen offiziellen Initiativen der katholischen Kirche im Rahmen des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, insofern sie die islamische Welt betreffen. Christen und Muslime haben denselben Gott, aber wesentlich unterschiedliche Vorstellungen, die sich speziell in der differierenden Sicht auf Jesus Christus manifestieren. Der Dialog auf der Ebene der offiziellen Institutionen und Vertretungen musste bis jetzt aber Religionsfragen und theologische Erörterungen aussparen.

Summary : By now dialogue in its multi-dimensionality has become more or less a necessity. The contribution presented here describes, among other things, the official initiatives of the Catholic Church in this respect within the framework of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue insofar as these initiatives concern the Islamic world. Christians and Muslims have the same God, but fundamentally different ideas which are manifested specifically in their differing views of Jesus Christ. Up to now, however, dialogue on the level of official institutions and agencies has had to pass over religious questions and theological discussions.

³⁶ Pape BENOIT XVI, *Discours aux représentants des autres religions*, le 25 avril 2005.

Le christianisme et la religion africaine

Situation et perspectives du dialogue

Par Bénézet Bujo

Nous voudrions, dans ce qui suit, donner uniquement quelques lignes directrices qui pourront servir d'« input » pour les discussions. Le mot religion est au singulier, malgré plusieurs voix qui veulent parler au pluriel. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ce problème, mais il est bon de rappeler que les recherches actuelles sur la philosophie ou la sagesse égypto-pharaonienne ne cessent d'attirer l'attention sur l'origine commune probable de la culture africaine qui, à travers tout le continent au sud du Sahara, est marquée par une ressemblance fort frappante.

Dans ce petit communiqué, nous nous limiterons à souligner la place de Dieu et la vénération des ancêtres qui caractérisent la religion traditionnelle africaine.

1. La religion traditionnelle africaine est monothéiste

La plupart d'études sérieuses menées sur la foi traditionnelle africaine ont montré que l'Africain croit en un seul Dieu. Ceci est certainement le cas chez les Maasai du Kenya qui parlent de Ngai, un Dieu qui a donné les dix commandements et qui jugera les justes et les injustes pour les récompenser ou les punir. Chez les Cokwe du Congo (République Démocratique) on parle de Nzambi Mukuḽu. Le terme Mukuḽu signifie ici « l'Ancien », « le Premier-Né », ou mieux : « l'Ancêtre des Ancêtres ». Les Mongo de la République Démocratique du Congo, à leur tour, appellent Dieu « Nkoko », « l'Ancêtre » ou « l'arrière Ancêtre ». En tout cela, il n'est pas question de mettre Dieu au même rang que les humains, mais on voudrait exprimer l'idée que Dieu est la vraie et la seule origine de toute vie. En ce qui concerne le peuple Shi, le professeur Vincent Mulago gwa Cikala Musharhamina fait observer qu'un des noms les plus employés pour désigner Dieu est le mot Nyamuzinda qui signifie « Celui qui est là où tout finit », au-delà de qui il n'y a rien, donc cause première et ultime de tout, *principium et finis, alpha et omega*. C'est le nom le plus usité. Il dérive du verbe *kuzinda* = être au bout. Nyamuzinda = celui qui

est au bout. Il ne s'emploie jamais au pluriel »¹. Nous pouvons encore citer le cas des Yoruba et des Igbo du Nigeria, qui parlent de « Orise » (Yoruba) et de « Chukwu » ou « Chi-ukwu » (Igbo) pour exprimer l'idée que Dieu est la source d'où coule tout ce qu'on est. Et Bolaji Idowu d'ajouter que cela signifie que Dieu est cette source immense et inimaginable d'être².

Au Rwanda et au Burundi Dieu est appelé Imana. Alexis Kagame dans son célèbre ouvrage *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* fait observer que ce mot signifie d'abord la « chance ». Il s'applique à beaucoup d'autres choses, mais il y a un point de rencontre. Et Kagame de conclure : « Il s'ensuit que ces objets sont appelés *imana*, par dérivation, en tant que "mémoriaux" des augures obtenus de Dieu par leur intermédiaire. La divination tend à obtenir une connaissance ignorée des hommes et qui ne peut être révélée que par Dieu seul »³. On pourrait continuer cette enquête à perte de vue à travers toute l'Afrique noire, mais on trouverait toujours la même idée que Dieu est unique, il n'y a pas un autre à côté de Lui. C'est ce qui fera dire à Thomas Kamaïnda que « l'originalité du christianisme ne consiste pas dans l'apport d'une conception monothéiste – puisque nos pères connaissaient l'Être suprême – mais plutôt dans la publication de cette forme exempte d'erreur, parfaite et définitive, sous laquelle Dieu veut être connu, aimé et servi »⁴.

Il faut en tout cas observer que le Dieu africain, bien avant le christianisme, n'est pas nécessairement un Dieu tribal qui exclurait les autres peuples, mais l'on observe une ouverture vers les autres humains, bien qu'ils n'appartiennent pas au même groupe. En ce sens Alexis Kagame, dans son ouvrage déjà cité, souligne que le Dieu appelé Imana au Rwanda n'est pas Dieu seulement pour le Rwanda. Il veut qu'on fasse une distinction entre « Imana y'i Rwanda » et « Imana y'u Rwanda ». Selon Kagame « Imana y'i Rwanda » signifie : « le Dieu qu'au Rwanda on nomme Imana », alors que « Imana y'u Rwanda » doit se traduire par « le Dieu du Rwanda ». Selon cette logique « Imana y'i Rwanda » exprime l'idée que partout, pas seulement au Rwanda, il n'y a qu'un seul Dieu mais avec des noms différents⁵.

Certains chercheurs occidentaux ont émis la thèse que les Africains n'ont pas la notion d'un Dieu qui serait une personne, mais il ne s'agirait que d'un principe d'énergie. Cette thèse est démentie par toutes les analyses faites jusqu'ici par les Africains eux-mêmes. En effet, de nombreux proverbes,

¹ Vincent MULAGO GWA CIKALA MUSHARHAMINA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1986, 101.

² Cf. Bolaji IDOWU, *African Traditional Religion. A Definition*, London 1973, 160.

³ Alexis KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles 1956, 334-335.

⁴ Thomas KAMAINDA, Deux conceptions monothéistes dans l'Uele, dans : *Approche du non-chrétien*. Rapport et compte-rendu de la XXXIV^e Semaine de Missiologie, Louvain 1964, 45-55, ici 53.

⁵ Cf. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise* (cf. note 3), 334 ; Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain*. Valeurs et pierres d'attente, Bruxelles 1969, 91.

dictons, légendes, montrent qu'il s'agit bien d'un partenaire et pas d'un principe. Ainsi, dans certains mythes, Dieu est celui chez qui les hommes peuvent se rendre pour chercher conseil afin de mieux organiser leur vie⁶.

On a aussi prétendu que les Africains ne prient pas leur Dieu, car il s'agit d'un Etre trop lointain. Mgr August De Clercq, par exemple, écrivait en 1930 que le Luba ne prie pas Dieu, il n'élève pas sa voix vers Lui. Ses prières et supplications se limitent aux ancêtres. Il ne compte que sur leurs seuls services. Et le franciscain François-Marie Lufuluabo Mizeka de commenter : quand le célèbre évêque écrivait cela, « mes parents m'apprenaient à prier, à renoncer au premier poisson en disant : "Oh Dieu, Etre Suprême, Soleil avec des feux rayonnants qu'on ne peut regarder sans être brûlé de ses feux, Toi, le bouclier qui brise toute force, ce poisson est pour Toi, le suivant sera pour moi" »⁷. D'ailleurs l'onomastique africaine avec de nombreux noms théophores suffirait seule à démentir l'idée que les Africains ne s'adressent pas personnellement à leur Dieu. Ce faisant, il est vrai que là où on observe le plus la relation de l'Africain avec le monde invisible, c'est dans le rapport qu'il manifeste envers ses morts.

2. La vénération des ancêtres

Pour mieux comprendre le problème des ancêtres, il faut se rappeler que la communauté africaine est tridimensionnelle : les vivants, les morts et les non-encore-nés. Ces trois dimensions s'impliquent mutuellement.

Mais qui sont les ancêtres ? Ce sont ces morts qui ont mené une vie exemplaire et ont contribué par là à maintenir leur peuple en vie de façon à assurer l'abondance de vie. Les critères pour mériter le titre d'ancêtre peuvent plus ou moins varier suivant les différents peuples. On sait qu'en général il faut avoir eu une nombreuse descendance, avoir mené une vie exemplaire en faisant preuve de sagesse, être mort rassasié de vie etc. Mais comme on vient de le rappeler, ces critères ne sont pas uniformes, car en certains endroits il n'est pas nécessaire d'avoir une descendance ou mourir rassasié de vie. C'est le cas par exemple pour les Lugbara du Congo et de l'Uganda pour qui même un petit enfant défunt peut jouir du statut d'ancêtre.

⁶ Cf. Leo STAPPERS, Un mythe de Baamilembwe (songyé méridionaux), dans : *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 347-351. ID., Dieu chez les Baamilembwe, dans : *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 171-172.

⁷ François-Marie Lufuluabo, dans : *African Ecclesial Review* (1962) 250. Cité par Walbert BÜHLMANN, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg i.B. 1981, 132.

Dans tous les cas, ce qui est commun, c'est qu'on croit que les ancêtres sont des protecteurs des survivants. Ce sont eux qui président au destin de leur famille sur terre. Quand il y a famine, maladie ou d'autres malheurs, les vivants s'adressent à leurs ancêtres pour écarter ce mal. Ce service n'exclut pas du tout l'intervention de Dieu, mais on croit que c'est par les ancêtres que Dieu lui-même se communique et donne l'abondance de la vie aux vivants, par exemple en envoyant des descendants, nouveau-nés (Habyarimana : Dieu seul enfante ou engendre !). Mais on ne peut avoir cette abondance voulue par Dieu si on est coupé des ancêtres. La communauté dans son intégralité tridimensionnelle ne peut être saine et heureuse si quelque chose cloche dans nos relations du monde visible et invisible. Cela signifie finalement que les défunts eux-mêmes, même ceux qui ne sont pas officiellement appelés des ancêtres, ne peuvent pas vivre heureux s'ils se désintéressent de ceux qui sont encore sur terre. Il n'y a pas que les relations des morts aux vivants qui sont importantes, mais aussi celles des vivants aux morts. Cela signifie que les morts eux-mêmes ont besoin des vivants pour continuer à s'épanouir et à grandir dans leur personnalité. Il y a donc une interaction continue entre les vivants et les morts. Ainsi les plus en vue, les ancêtres qui sont à l'origine de la vie de tous les descendants, ont une place privilégiée dans la vénération de la part des vivants, et ils sont obligés de s'occuper d'une manière spéciale de la vie de tous. Même s'il s'agit de bébés-ancêtres comme chez les Lugbara, ils ont engendré et enfanté d'une façon mystique et continuent à s'occuper des descendants.

3. Le problème de l'eschatologie africaine

Avec ce qui vient d'être dit, nous touchons la question importante de l'eschatologie dans la conception négro-africaine. Ce problème a préoccupé quelques théologiens africains, sans qu'on puisse arriver à une élaboration claire de la théologie africaine chrétienne. En reprenant brièvement ce problème, je voudrais distinguer deux dimensions. La conception du temps et celle relative à la survie.

3.1 La conception cyclico-spirale du temps

Le théologien qui s'est le plus occupé de cette question du temps dans la religion africaine est le théologien kenyan John S. Mbiti. En résumé, on peut dire que, selon Mbiti, le Négro-Africain concentre toute son attention

exclusivement sur le passé et le présent, sans aucune vision d'avenir⁸. Pour justifier sa thèse, Mbiti part des concepts swahili de *sasa* et *zamani*, « *sasa* » signifiant le « maintenant » et « *zamani* » le « passé ». Selon notre auteur, le « *sasa* » caractérise le laps de temps d'une vie consciente ; il relie l'individu à son environnement immédiat. Le « *zamani* », par contre, se rapporte au temps des mythes et constitue le fondement de « *sasa* » ou du moins il lui garantit la sécurité. Il relie donc toutes les choses créées, de sorte que ces dernières sont toutes contenues dans le « macro-temps ».

De cette thèse Mbiti en déduit une autre, selon laquelle tous les peuples négro-africains ont leur propre histoire : mais cette histoire se meut en arrière allant du « *sasa* » au « *zamani* ». Textuellement : « Le centre de gravité de la pensée et des activités humaines se trouve dans *zamani* plutôt que dans un avenir quasi inexistant et borné »⁹. En d'autres termes, l'histoire va de l'expérience actuelle vers le point du passé où, selon la conception négro-africaine, se trouve le commencement. En clair, pour les Négro-Africains, l'histoire ne se meut pas vers l'avant, et précisément à cause de cela, il n'y a pas de vision d'avenir qui annoncerait un *âge d'or* où tout deviendrait radicalement autre que dans le « *sasa* » et le « *zamani* ». En ce sens, selon cette compréhension du temps, il n'y a aucune perspective messianique, et par conséquent, il n'y a pas à espérer un monde meilleur et achevé comme c'est le cas dans le judaïsme et le christianisme. Cependant, constate Mbiti, cela ne signifie pas que le Négro-Africain est un pessimiste. En fait, il ne croit pas à l'anéantissement du monde. On voudrait simplement souligner qu'il vit dans le passé qui donne consistance au présent. C'est pour cela que tous les mythes se préoccupent du passé et de l'origine des ethnies, puisque l'âge d'or ne se trouve pas devant l'homme, mais derrière lui. Rien n'insinue que le monde va finir un jour ; aucun mythe n'en parle¹⁰.

Cette thèse de John S. Mbiti n'a pas été retenue par les chercheurs ultérieurs, théologiens ou philosophes africains. On a plutôt relevé le fait, au fond capital, qu'en Afrique noire il s'agit d'une communauté anamnétique, au sens de faire la mémoire des aïeux. La communauté des vivants doit toujours se reporter aux expériences terrestres des morts, à savoir des ancêtres, de sorte que la vie puisse couler en abondance aussi bien pour les morts que pour les vivants et les non-encore-nés. Par les actes qu'on pose, il s'agit en tout de continuer à raconter la biographie des ancêtres, puisque c'est dans cette biographie que se laisse saisir le salut. C'est en ce sens que le Négro-Africain reprend les gestes, les rites et les paroles des aïeux. En gros, il s'agit ici d'une pensée cyclique qui

⁸ Cf. John S. MBITI, *African Religions and Philosophy*, London/Ibadan/Nairobi 1983, 15-18.

⁹ John S. MBITI, L'eschatologie, dans : Kwesi A. DICKSON / Paul ELLINGWORTH (Eds.), *Pour une théologie africaine*, Yaoundé 1969, 219-253, ici 223.

¹⁰ Cf. MBITI, L'eschatologie (cf. note 9), 224-225. Voir aussi chez MBITI, *African Religions* (cf. note 8), 24-25.

pourtant s'articule en spirale, et pas tout à fait *per modum circulationis*. Comme Max Seckler, partant de l'*exitus-redditus* thomasien, l'a bien vu et y a attiré notre attention, cette manière de penser n'est pas tout à fait étrangère à la conception biblique, si on se réfère par exemple au Prologue de saint Jean¹¹. A ce sujet Donatien Mollat écrit : « L'accent mis sur le commencement (*archè*) connote la pensée de la fin [...] ; l'appartenance du monde au Christ à l'origine exige qu'au terme, il lui fasse retour [...]. De l'éternité à l'éternité par le déroulement de l'histoire, tel est le sens de la théologie du Logos »¹². Quand on lit le Prologue de l'Evangile de saint Jean avec des yeux africains, on est frappé par les répétitions en spirale qu'on y trouve et qui se meuvent en oscillant vers l'arrière et vers l'avant et vice-versa, sans pourtant stagner dans la pensée, mais en faisant un progrès substantiel. La pensée anamnétique africaine est étroitement apparentée à cette approche cyclico-spirale. Les rites, gestes et paroles des anciens et des aïeux ne peuvent devenir une mémoire vivante que si, dans une pensée à la fois cyclique et spirale, on procède d'une manière commémorativo-narrative, afin de rendre palpables et libératrices les *magnalia* (hauts faits) des ancêtres. Ce n'est qu'en ce sens que l'âge d'or se trouve dans le passé. Cependant il ne s'agit pas d'un passé figé et favorisant une sorte de paralogisme ethnocentrique. Les ancêtres n'ont de signification qu'en tant que modèles qui nous enseignent l'art de vivre et nous donnent la vie en abondance. Parler de modèles signifie, en d'autres mots, qu'il ne s'agit pas d'une imitation aveugle de la tradition des aïeux¹³. Bien plus, il faut que la tradition permette aux descendants de progresser vers un avenir meilleur et éventuellement autre que ce qu'ont connu les ancêtres. C'est ici que la palabre africaine reçoit toute sa signification. En effet, il s'agit d'une procédure où la communauté est invitée à un discernement et à l'exégèse des traditions : faire l'anamnèse des ancêtres n'a de sens que si on se réfère constamment à leur esprit et non pas à la lettre de leurs prescriptions. La question qui préoccupe une communauté en palabre est celle de savoir comment les ancêtres, s'ils vivaient aujourd'hui, se comporteraient face aux problèmes modernes pour y apporter une solution. C'est donc dans la palabre que l'anamnèse reçoit toute sa dimension vivifiante pour la communauté tricéphale des morts, des vivants et des non-encore-nés.

Avec ce qui vient d'être dit, nous sommes amenés à parler d'un deuxième aspect de la conception eschatologique négro-africaine, à savoir le problème de la survie des individus et de la communauté.

¹¹ Cf. Max SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964, 30.

¹² Donatien MOLLAT, Art. Jugement, dans : *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, IV, 1385. Voir l'indication chez SECKLER, *Das Heil* (cf. note 11), 30.

¹³ A ce sujet se référer à Bénézet BUJO, *Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken*, dans : Edmund ARENS (Ed.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i.B. 1995, 31-63, ici 48.

3.2 L'immortalité individuelle et communautaire

Nous avons souligné plus haut que toute communauté négro-africaine comporte trois dimensions, puisque les vivants, les morts et les non-encore-nés sont indissociablement liés les uns aux autres.

Se basant sur cette conception, John S. Mbiti a développé toute une réflexion concernant le concept d'immortalité en Afrique noire. Il a, avec raison, rendu attentif au fait que le Négro-Africain ne se voit survivre que s'il a des descendants pour continuer à perpétuer sa mémoire et à le rendre présent de génération en génération¹⁴. C'est pour cette raison que, par exemple, un mariage sans enfants est un problème de survie pour soi-même et pour toute la communauté clanique des vivants et des morts. Cette idée d'immortalité a été débattue surtout par le philosophe rwandais Alexis Kagame, en relation avec la fin ultime de l'homme¹⁵. L'auteur dit clairement que le fait pour les *bazimu* (les trépassés) d'exister sans fin ne donne pas une réponse adéquate au problème de la fin ultime. Il constate, en effet, que : « Les hommes-vivants d'aujourd'hui sont les *bazimu* de demain, comme les *bazimu* d'aujourd'hui sont les hommes-vivants d'hier. Or, notre philosophie n'envisage pas la "fin ultime" de l'homme-vivant, en faisant abstraction des *bazimu* »¹⁶. Cela veut dire, en d'autres mots, que le fait d'avoir des descendants n'est pas un acte uniquement individuel, mais il s'agit d'assurer « aussi bien "la fin ultime" des hommes-vivants que des *bazimu* »¹⁷. Il s'ensuit que dans le cas où toute une lignée serait privée de descendance, ce serait le malheur des malheurs, car cette lignée aurait lamentablement manqué sa fin ultime¹⁸. La question qui se pose pour Kagame est celle de savoir comment le christianisme peut concilier cette conception bantu des *bazimu* avec la fin ultime prêchée par la doctrine chrétienne. Pour notre philosophe il s'agit de deux mondes différents et la doctrine bantu ne se laisse pas christianiser de cette manière¹⁹. La religion africaine est en fait centrée sur une eschatologie anthropocentrique, car il s'agit de voir avant tout l'homme, sans y impliquer directement Dieu, comme cela se retrouve dans la conception chrétienne. Commentant la thèse de Kagame

¹⁴ Cf. MBITI, *African Religions* (cf. note 8), 110 ; 133 s. Voir aussi Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965, 178.

¹⁵ Voir KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise* (cf. note 3), 363-379. ID., La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu, dans : *Cahiers des Religions Africaines* 2 (1968) 213-222 ; 3 (1969) 5-11 ; ID., Le fondement ultime de la morale bantu, dans : *Au Cœur de l'Afrique* 5 (1969) 231-236.

¹⁶ KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise* (cf. note 3), 375. Le mot « *bazimu* » est souligné en gras dans le texte original.

¹⁷ Ibid., 376.

¹⁸ Cf. ibid., 377.

¹⁹ Cf. KAGAME, Le fondement ultime (cf. note 15), 235.

relative à l'eschatologie, Liboire Kagabo constate que la mort individuelle de l'homme ne livre pas le corps de celui-ci à la corruption du tombeau dans la mesure où il l'a transmis à ses descendants. C'est en ce sens que le corps du défunt ne meurt pas, il survit dans la descendance. Cela veut dire en dernière analyse que pour Alexis Kagame les deux composantes de l'homme, à savoir le corps et l'âme, sont éternelles. Pendant que l'âme continue son existence dans la communauté des morts, le corps survit dans celle des vivants²⁰. On doit pourtant faire remarquer que cette thèse de Kagame est problématique si on s'en tient à la conception africaine qui ne connaît pas de dichotomie entre l'âme et le corps. En fait, généralement il ne semble pas que l'Africain puisse se représenter les morts sans une certaine dimension corporelle. De plus, la thèse qui veut limiter la survie au niveau biologique devrait être aussi mieux précisée et discutée. Ce n'est pas le lieu de le faire ici. Cependant, on peut tout de même observer avec Judith Mbula Bahemuka qu'en plus du biologique, la procréation en Afrique touche également la dimension religieuse et spirituelle. En effet, concernant la dimension religieuse, il s'agit d'une coopération entre l'humain et le Dieu Créateur. Quant à la sphère spirituelle, il y a la préservation du lien entre le Créateur et son peuple, de sorte que l'individu est à même d'atteindre Dieu²¹. En clair, cela veut dire qu'il n'y a pas à séparer l'éternité du corps de celle de l'âme : c'est tout l'homme qui est éternel. Par ailleurs, il faut aussi nuancer la thèse de Kagame, qui ne souligne que l'anthropocentrique en matière d'eschatologie. Certes, l'Africain met l'accent sur la communauté des morts et des vivants, mais il n'exclut pas Dieu de sa vision eschatologique, ne fût-ce que par référence à la plénitude de vie qui, selon la conception négro-africaine, ne peut venir que de Dieu. C'est ce qui fait dire à Vincent Mulago gwa Cikala Musharhamina que dans l'au-delà les trépassés Bashi jouissent aussi de la présence de Nyamuzinda (Dieu), des ancêtres et des autres êtres spirituels²². Une autre précision à apporter aussi bien à la pensée de John S. Mbiti qu'à celle d'Alexis Kagame concerne la survie dans et par les descendants. Comme l'observe Judith Mbula Bahemuka, il ne faudrait pas limiter cette survie à la seule dimension biologique. Il serait ici nécessaire de faire une bonne exégèse de la pensée africaine et creuser davantage la notion de la vie qui est si centrale, et qui, pour le dire encore une fois, est multi faciale. On sait en effet que même le pacte de sang renforce les liens vitaux et ceux qui sont ainsi liés ne le sont pas seulement pour cette vie, mais aussi pour la vie au-delà de la mort : la notion de la vie dans la

²⁰ Cf. Liboire KAGABO / Alexis KAGAME, Les traces d'une théologie africaine, dans : Bénézet BUJO / Juvénal ILUNGA MUYA (Eds.), *La théologie africaine au XXI^e siècle*. Quelques figures, vol. II, Fribourg 2005, 13-45, ici 25.

²¹ Cf. Judith MBULA BAHEMUKA, *Our Religious Heritage*, Nairobi 1982, 101-102.

²² Cf. Vincent MULAGO, La religion traditionnelle, élément central de la culture bantu, dans : *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation*. Colloque de Cotonou 16-22 août 1970, Paris 1972, 115-155, ici 127.

perspective africaine peut être élargie à tout ce que fait un individu pour l'accroissement de la force vitale dans la communauté d'une façon générale, sans que cela soit réduit à la génération au sens purement biologique²³.

Mais avec cette interprétation de la tradition nous insinuons déjà le problème de la mode de la vie de l'au-delà dans la perspective africaine, à savoir que l'essentiel de cette vie n'est pas la descendance, mais plutôt les relations qui, bien sûr, supposent la descendance biologique. Si, cependant, ces relations peuvent s'articuler sans cette descendance, il n'est pas question de voir cela comme malheur ou diminution de la vie de l'au-delà. Si on veut expliciter cette idée, voici ce dont il s'agit en clair. Pour les Africains, la vie est une perpétuelle croissance qui ne finit pas, même pas avec la mort. Les morts ne sont pas heureux s'ils sont coupés de relations avec les vivants et vice-versa. D'un autre côté, les deux communautés doivent être toujours aussi en relation avec le monde des non-encore-nés, qui constituent un renfort pour entretenir les relations tridimensionnelles. Transposé dans la catégorie chrétienne, cela signifie qu'après la mort il ne suffit pas de voir Dieu pour être heureux, et la *visio beatifica* ou la *contemplatio Dei* dit trop peu pour les Africains. Il faudrait plutôt parler de la *relatio cum Deo*, une relation qui n'implique pas seulement les autres humains dans l'au-delà, mais aussi tous ceux qui sont encore sur cette terre²⁴. Quant à la dimension des non-encore-nés, elle non plus ne se limitera plus à la naissance biologique, mais son champ sera élargi jusqu'à y inclure aussi tous ceux qui sont le fruit de nos bonnes œuvres et qui ont été ainsi enfantés et engendrés dans la charité. Eux, à leur tour, sont susceptibles de répandre cette charité autour d'eux en enfantant et en engendrant d'autres enfants par leurs bonnes œuvres. Si on comprend ainsi la fin ultime dans l'eschatologie africaine, la thèse d'Alexis Kagame, qui exclut la christianisation de la conception de la religion bantu dans ce domaine, devra être soumise à un nouvel examen. Du reste, il convient de parler non pas de « christianisation », mais du dialogue entre la religion africaine et le christianisme.

4. Religion africaine et christianisme en dialogue ?

Les éléments dont on vient de parler tout au long de cet exposé devraient normalement inciter le christianisme à entrer en dialogue avec la religion africaine. On doit malheureusement se rendre à l'évidence que cela n'a pas été

²³ Cf. Bénédet BUJO, *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität*. Afrikanische Anfragen an das westliche Christentum, Freiburg i.B./Basel/Wien 2007.

²⁴ Cf. Bénédet BUJO, *How Concrete is an African Theology ?*, dans : *St Augustine Papers* V/2 (2004) 1-11, ici 6-7.

le cas. En effet, l'évangélisation du continent noir s'est caractérisée par un « compelle intrare » : la religion africaine était considérée non pas comme une partenaire du christianisme, mais comme une religion païenne qu'il fallait absolument convertir. Bien que la Déclaration du Concile Vatican II *Nostra aetate* ait énoncé des principes fondamentaux valant pour toutes les religions en matière de dialogue avec la religion chrétienne²⁵, on sait qu'elle s'occupe surtout des religions appelées « grandes religions » et du judaïsme²⁶. Concernant la religion africaine et d'autres religions non rangées parmi les grandes religions, le document qui a eu beaucoup de répercussions est le Décret *Ad gentes* dont le texte est devenu pour ainsi dire le programme pour l'inculturation de la foi chrétienne²⁷. Au fond, le Décret parle plus de culture que de religion. Son enseignement met l'accent sur la purification de la culture²⁸ et l'adaptation, car « de cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Evangile, de chaque famille des nations, seront assumées dans l'unité catholique»²⁹. En résumé : aussi bien dans la Déclaration *Nostra aetate* que dans le Décret *Ad gentes*, on ne peut pas parler de dialogue avec la religion africaine qui est restée dans l'anonymat et semble être surtout l'objet de l'activité missionnaire de l'Eglise devant s'adapter à de nouvelles cultures et mœurs après les avoir purifiées. Pourtant, en étudiant de près la religion africaine, il y a plusieurs points qui appellent à un vrai dialogue avec la foi chrétienne, de façon à constituer un enrichissement mutuel. Dans ce qui suit, je ne voudrais en citer que quelques éléments.

4.1 Le problème de la conception de Dieu

L'analyse succincte que nous avons donnée tout au début de ces quelques réflexions est de nature à inviter la foi chrétienne à un dialogue qui, selon toute vraisemblance, pourrait s'avérer fructueux. Dieu en Afrique noire, contrairement à ce qui a été souvent soutenu, est unique. C'est lui le Créateur de toutes choses (les hommes et les autres êtres). Il ne s'agit pas d'un Dieu abstrait, mais un Dieu vivant et qui est source de vie : les dénominations de

²⁵ Voir surtout *Nostra aetate* 1.

²⁶ Cf. les indications de Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg ²1994, 304. Pesch attire l'attention sur le fait qu'au moment du Concile, il n'y avait pas beaucoup de spécialistes, experts en différentes religions. Cela pourrait en quelque sorte excuser Vatican II d'omission par rapport, entre autres, à la religion traditionnelle africaine.

²⁷ Le texte le plus cité ici se trouve dans *Ad gentes* 22.

²⁸ Cf. *ibid.*

²⁹ *Ibid.*, n° 22.

Dieu et les noms théophores que nous avons énumérés plus haut sont plus qu'éloquents à ce sujet. Les noms donnés à Dieu lui-même sont souvent déjà un renvoi à la source suprême de la vie. Un de ces noms est par exemple « Dja » dans la langue *lendu* de l'Est du Congo-Kinshasa. « Dja » a un rapport étroit à la grand-mère et exprime l'idée d'une germination abondante avec d'innombrables rejetons. C'est de ce Dieu que viennent l'homme et la femme. Cela veut en même temps dire que dans chaque personne, homme ou femme, il y a un élément féminin reçu à différents degrés, de sorte que chaque personne soit un « Dja » à son tour pour l'autre. Ce qui veut dire que chaque personne doit enfanter comme le Dieu « Dja » lui-même.

Si les missionnaires avaient exactement saisi l'importance des noms de Dieu chez les Africains, ils n'auraient pas imposé des noms étrangers à la culture des peuples africains. Ainsi, par exemple, au lieu d'adopter le nom « Dja » dans leur proclamation de l'Évangile, ils ont composé un autre nom, à savoir « Gindri » pour s'adapter en fait à un concept philosophique occidental qui veut exprimer la transcendance de Dieu (*Gi*) et son ubiquité (*ndri*). Or, les adeptes de la langue *lendu* ne s'occupent pas de ce problème pour eux abstrait de transcendance et d'ubiquité. Ils savent que leur Dieu est source de vie non seulement pour les *Lendu*, mais pour toutes les personnes humaines, et qu'il donne consistance à tout l'univers.

C'est le même genre d'erreur qui a conduit les missionnaires au Rwanda et au Burundi à ne pas accepter le nom traditionnel de Dieu « Imana » comme pouvant être utilisé dans la proclamation de l'Évangile. Ils ont remplacé ce nom en contenu si riche par le terme swahili de « Mungu ». Or, « imungu », pour les peuples rwandais et burundais, est une espèce de termite, et ce doit être compris comme un blasphème que d'identifier Dieu à cet insecte. Ce genre de malentendu pouvait se produire seulement parce que les annonciateurs de l'Évangile ne se sont pas rendus compte que la notion de Dieu en Afrique noire est très près de celle de la Bible. Le Dieu des Africains est un Dieu qui a un nom et qui n'est pas si loin des humains – nous l'avons montré plus haut – malgré les thèses contraires soutenues par certains chercheurs étrangers³⁰. Il n'y a pas que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui est près des humains et à qui on peut parler, mais cela vaut aussi pour le Dieu des Africains, qui n'est pas un concept abstrait, mais qui se laisse interpeller par les hommes³¹, et c'est ainsi qu'on peut lui adresser des prières³². Ces quelques considérations

³⁰ Voir plus haut la note 7.

³¹ Cf. l'étude de Joseph RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, dans : ID., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg i.B. et al. 1997, 40-59.

³² Pour ceux qui croient que les Africains ne prient pas leur Dieu, il suffit de renvoyer au recueil impressionnant de prières chez John S. MBITI, *The Prayers of African Religion*, Maryknoll (New York) 1975. Voir aussi ce que nous avons dit tout au début dans nos considérations sur Dieu en Afrique.

suffisent pour dire que le christianisme doit chercher à dialoguer avec la religion traditionnelle africaine en ce qui concerne la notion de Dieu qui est si riche et qui n'est pas en opposition avec le Dieu de la Bible. La conception qu'a l'Africain de son Dieu, par exemple en matière des noms théophores tels que Habyarimana, Byaruhanga, etc., trouve un écho éclatant dans l'Évangile de saint Jean ou dans la christologie de saint Paul où c'est finalement le Christ qui révèle la plénitude de la vie de Dieu et qui est lui-même cette plénitude.

4.2 La question relative à l'eschatologie

Dans la rencontre de la religion africaine et du christianisme en matière d'eschatologie, la conception anamnétique par rapport au passé dans les ancêtres soulève la question de l'immortalité individuelle et celle de la vie bienheureuse après la mort.

En évoquant le problème de l'immortalité, nous avons vu que l'Africain voit sa survie dans la descendance, mais aussi dans la communauté des ancêtres. C'est le problème de la communauté tridimensionnelle. Cela signifie que l'Africain ne s'attend pas à une fin du monde à venir, mais au prolongement de la vie par les relations interpersonnelles en communauté. La question de la résurrection telle que la théologie classique nous la propose ne se pose donc pas en ces termes pour le monde négro-africain. Il est intéressant d'observer que pour ce monde le trépassé vit à la fois dans la sphère des ancêtres et au milieu de ceux qui sont encore vivants : il est parmi les aïeux et en même temps il vit dans sa descendance par la transmission de la vie biologique. La résurrection à la fin du monde n'est pas imaginable, car il n'y a pas de dichotomie entre l'âme et le corps. La personne humaine est entièrement elle-même dans le monde des ancêtres, et sans quitter celui-ci, son corps se prolonge dans le monde visible pour s'insérer dans tout le cosmos. Ceci implique justement aussi le problème de la vie bienheureuse telle qu'elle est envisagée par le christianisme. Selon ce dernier, la fin ultime consiste dans l'achèvement de la personne humaine en Dieu qui sera tout en tous³³. Cela signifie finalement que tout ce que l'homme peut avoir de bien est une préparation et un chemin vers cette fin suprême où tous nos désirs légitimes s'accomplissent dans ce Bien Suprême en tant que totalité du tout³⁴. C'est à partir d'ici que s'est développée aussi la théologie concernant les personnes

³³ Voir pour les détails Gisbert GRESHAKE, Art. Eschatologie, IV : Systematisch-theologisch, dans : *Lexikon für Theologie und Kirche*³, III, 874-876.

³⁴ Cette idée est bien explicitée chez saint Thomas d'Aquin. Les détails et l'analyse des textes se trouvent chez Bénézet BUJO, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn et al. 1984, 77 s. Il est particulièrement intéressant de voir chez Thomas la distinction entre béatitude « ut res » et béatitude « ut adeptio rei ».

qui, dans leur vie, ont manqué de chercher ce bien suprême et ont ainsi manqué leur fin ultime³⁵.

Si nous nous tournons vers la conception africaine, la différence saute aux yeux. En effet, le défunt, qui a pour fin suprême la communauté avec les ancêtres, ces morts-vivants, tout en sachant que ceux-ci n'ont de consistance qu'en Dieu, se veut en même temps prolongé par et dans la communauté des vivants. Il ne peut se dire heureux ou achevé sans l'interaction avec le monde des vivants, des morts et des non-encore-nés. C'est dire qu'en lui prêchant la résurrection et la fin ultime en régime chrétien, il ne se contentera pas de trouver sa perfection en Dieu en se basant sur un argument assez abstrait selon lequel Dieu est la totalité de tous les biens. Pour l'Africain, Dieu qui a créé la communauté en trois dimensions voudrait que la personne humaine continue à articuler sa personnalité à l'intérieur de cette communauté. C'est ainsi qu'elle pourra aussi se savoir accomplie par et en Dieu. En d'autres mots, pour l'Africain, la personne humaine n'a jamais atteint sa perfection complète, car même après la mort, elle se fait et devient personne par un faisceau de relations avec les vivants, les morts et les non-encore-nés, afin que sa relation avec Dieu puisse avoir un sens. Il ne s'agit donc pas seulement de *communio sanctorum*, mais plutôt d'une communion radicale avec toutes les personnes humaines et avec tout le cosmos qui doit accompagner la personne humaine et être sauvé avec elle, afin que le Christ ait en tout la primauté. En ce qui concerne la *beatitudo aeterna* classique, il faut préciser que pour l'Africain les souffrances continuent aussi après la mort, bien qu'on soit auprès de Dieu, car dans la mesure où les membres de la communauté des vivants continuent à souffrir ou dans la mesure où certains de ces membres ne sont pas acceptés dans la communauté des ancêtres en communion avec Dieu, on ne peut pas être complètement heureux, on souffre avec ceux qui sont malheureux ou du moins on doit aussi prendre en considération le mécontentement de ceux qui n'ont pas pu se débarrasser du mal. Le mal dans la perspective africaine est quelque chose qui s'insère dans les viscères de l'humain de telle manière que, quand le méchant meurt, le mal, lui, ne meurt pas, mais le prend en étreinte. Ainsi, bien que morts, les morts peuvent encore troubler les relations interpersonnelles, et c'est en ce sens qu'on ne peut ni les ignorer ni se réjouir de leur vie errante, mais on doit toujours essayer de les apaiser. Cet apaisement ne serait pas, dans la perspective africaine, exclue de la *vita beata* en Dieu.

La foi chrétienne devra tenir compte de cette conception africaine et ne pas la considérer tout simplement comme objet de conversion, mais plutôt comme un champ de dialogue où il n'y a ni gagnant ni perdant, mais où on cherche à se comprendre, à mieux se connaître et éventuellement à s'enrichir mutuellement en précisant par exemple davantage l'un ou l'autre point de ce qu'on croyait être jusque là définitif.

³⁵ Cf. GRESHAKE, Eschatologie (cf. note 33), 875.

5. Conclusion

La religion africaine est une dimension importante de la vie de l'Africain. Il s'agit d'une religion qui ne connaît pas de dichotomie entre le profane et le sacré, car la vie est une et doit être vécue dans sa dimension totale. Ainsi, pour l'Africain, le politique n'est pas à séparer du religieux, car c'est ce dernier qui donne consistance au premier. Le monde visible et le monde invisible se compénètrent de telle sorte que l'un ne peut pas exister sans l'autre. En régime chrétien, cela pose le problème de la distinction entre *nature* et *supernature* qui, dans la théologie classique occidentale, peut parfois aller jusqu'à friser une certaine dichotomie, surtout quand on parle de *duplex ordo*, *duplex beatitudo* ou de *superadditum*, pour parler des réalités surnaturelles à ne pas confondre avec les choses de ce monde³⁶. Que cela puisse poser des problèmes à l'eschatologie africaine, telle que nous l'avons exposée, n'est que trop évident. Pour surmonter quelque peu les difficultés qui se présentent, il serait plus aisé de partir de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* qui parle de « la vocation intégrale de l'homme »³⁷. Avec l'avènement de la Nouvelle Alliance, le Christ « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation »³⁸. Cela insinue justement qu'il n'y a qu'une seule vocation de l'homme, celle d'être pleinement homme dans son appartenance à Dieu.

Si l'on prend en considération ce qui vient d'être dit, il sera possible d'entrer plus facilement dans la logique de la pensée eschatologique africaine où l'homme, en tant que totalité, se meut vers sa destinée et sa fin ultime qui est d'être en communion totale avec les ancêtres et par conséquent aussi en communion totale avec Dieu. Il n'y a pas la vie d'ici-bas et la vie d'en haut, mais il n'y a qu'une seule vie qui continue sa croissance en Dieu après la mort en union avec tous les hommes et la création toute entière.

Les réflexions qui précèdent concernant l'absence de dichotomie et de dualisme entre *nature* et *supernature* dans la conception négro-africaine sont aussi d'une grande importance pour le problème de la théologie de la grâce qui, dans cette perspective, n'est pas quelque chose de surajouté (*aliquid superadditum*), mais c'est la même force vitale que donne Dieu à l'être humain depuis sa création et qu'il renforce par l'intermédiaire des ancêtres dont le Christ est le Proto-Ancêtre.

Non seulement la théologie de la grâce au sens classique, mais en plus, la question de la loi naturelle doit être soumise à un nouvel examen. En effet dans

³⁶ A ce propos on peut lire avec profit l'étude substantielle de Alfred VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale*. Dialogue avec Henri de Lubac, Leuven 1996, 131-183, surtout 161 s.

³⁷ *Gaudium et spes* 11.

³⁸ Ibid., n° 22 ; cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptor hominis*, du 4 mars 1979, n° 10.

la conception africaine, la personne humaine n'est pas guidée par une loi naturelle, mais par la vie communautaire tripartite qui s'articule en palabre où l'on trouve des directives pour régler la question relative au flux vital et où l'on ne parle pas d'aspect profane d'un côté et de dimension sacrée de l'autre. Le tout doit être sous-tendu par l'idée d'abondance de vie qui ne peut venir que d'une source unique : Dieu ! C'est d'ailleurs ce processus qui règle le flux vital dans la communauté et qui ne devra être seulement un principe éthique : la conception même de l'Eglise en Afrique ne peut avoir de chance d'atteindre l'homme dans ses réalités les plus profondes que si la palabre devient le modus qui contribue à construire la communauté des croyants, de façon à aboutir à une Eglise qui soit authentiquement *Famille de Dieu*, au sens africain.

Résumé : La religion traditionnelle africaine est monothéiste et caractérisée par une image de Dieu analogue à celle judéo-chrétienne du « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Pour les Africains, la vie est un processus constant de développement, qui ne se termine pas avec la mort ; ce processus présente trois dimensions, compte tenu des vivants, des morts et des non-encore-nés. Il représente une réalité et une vocation intégrales, comme il est dit aussi dans *Gaudium et spes* 11. Cette intégralité et cette nature englobante se trouvent essentiellement en tension avec la structure occidentale classique représentée par la dichotomie entre nature et « surnature ».

Zusammenfassung : Die traditionelle afrikanische Religion ist monotheistisch und von einem Gottesbild analog zu dem christlich-jüdischen « Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs » geprägt. Für die Afrikaner ist das Leben ein stetiger Wachstumsprozess, der auch mit dem Tod nicht endet; er ist dreidimensional in Hinblick auf die Lebenden, die Toten und die noch nicht Geborenen und eine integrale Gegebenheit und Aufgabe, wie es auch in *Gaudium et spes*, Artikel 11, zum Ausdruck kommt. Diese Integralität und Umfängenheit steht mit einer klassisch abendländischen dichotomischen Struktur von Natur-Übernatur in einer wesentlichen Spannung.

Summary : Traditional African religion is monotheistic and characterized by an image of God analogous to the Christian-Jewish « God of Abraham, Isaac and Jacob ». For Africans, life is a constant process of growth which does not stop at death; this process is three-dimensional with respect to the living, to the dead and to those not yet born, and it is an integral fact and undertaking, as is also expressed in *Gaudium et spes*, article 11. This integrality and all-embracing nature are in a state of fundamental tension with a classically western, dichotomous structure of the natural – the supernatural.

Remarques sur le dialogue hindou-chrétien

Par Anand Nayak

Note sur la méthode

Cette contribution cherche à garder son caractère original de bref exposé, sur le ton d'un colloque. Je présenterai des cas concrets en faisant référence à des expériences soit personnelles, soit transmises par d'autres témoins. J'utiliserai ce qu'on appelle en d'autres domaines la méthode des « case studies ». Cette approche a déjà commencé à être employée dans le dialogue œcuménique et interreligieux.

1. Le christianisme en Inde

Déjà au IV^e siècle les communautés chrétiennes se font remarquer sur la côte ouest de l'Inde dans la région appelée Kerala. Les membres de ces communautés se nomment chrétiens de saint Thomas¹ et attribuent leurs origines à l'apôtre Thomas et aux missionnaires d'Antioche. Ils suivent les liturgies orientales. Ils constituent aujourd'hui la partie la plus importante des chrétiens de l'Inde. Alors que les sectes d'origine chrétienne des premiers siècles ont disparu en Occident, les communautés des Nestoriens² perdurent encore dans cette région du Kerala, en s'organisant en paroisses et en nommant

¹ Pour une présentation historique de ce christianisme ancien, cf. A. Mathias MUNDADAN, *History of St. Thomas Christianity in India to the Present Day*, dans : *History of Christianity in India*, éd. Church History Association of India, vol. 1 : From the beginning up to the middle of the sixteenth century (up to 1542), Bangalore 1984 ; Leslie W. BROWN, *Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1956. Le nombre total de chrétiens en Inde selon le recensement de 2001 était de 24,08 millions, qui correspond au 2,3% de la population. Environ 70% des chrétiens indiens en 1991 étaient des catholiques romains, dont ca. 70% étaient des chrétiens de saint Thomas, faisant partie de l'Eglise catholique romaine sous l'autorité de la Conférence des évêques de l'Inde. Toutefois, le problème des rites se pose fréquemment au sein de l'administration de l'Eglise en ce qui concerne le clergé chrétien de saint Thomas, forcé à travailler dans le cadre établi par le clergé de rite latin. Ce problème d'identité est parfois transféré dans le contexte diocésain de l'Eglise catholique de l'Inde. Cf. Michael ARATTUKULAM, *The Latin Catholics of Kerala : communalism versus christian charity*, Kottayam 1993 ; Alfred STIRNEMANN (Ed.), *Konzilien und Kircheneinheit : zweite Wiener Altorientalenkonsultation 1973*, Innsbruck 1998 (Pro Oriente 20).

² John STEWART, *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire*, Madras 1928.

leurs évêques. Bien que les chrétiens orientaux du Kerala soient plus nombreux, l'Eglise en Inde est dirigée par l'Eglise latine de Rome, venue en Inde plus tard pendant la colonisation à partir du XVI^e siècle. Il y a une certaine tension parmi les catholiques de rite latin et ceux de rite orthodoxe. Ces derniers étant plus nombreux, mais ayant peu de diocèses et d'évêques propres, une tension constante perdure entre les deux. L'Eglise latine et occidentale, fortement soutenue par les pays colonisateurs, avait provoqué des tracasseries à ces chrétiens orientaux. Plus tard, elle a diminué leur influence en les cantonnant uniquement dans le Kerala, le reste de l'Inde étant divisé dans des provinces ecclésiastiques latines. C'est maintenant que les chrétiens orientaux réclament leurs propres diocèses dans le reste de l'Inde pour leurs chrétiens en diaspora et exigent la pratique de leur liturgie en dehors de la région du Kerala. Mais vu le faible pourcentage du christianisme dans les masses hindoues de l'Inde, les chrétiens oublient ou tentent de ne pas trop montrer leurs conflits intérieurs aux non-chrétiens, qui sont déjà déconcertés par tant de divisions à l'intérieur du christianisme. Dans les discussions et la politique publique, il y a souvent un rassemblement de chrétiens formant un front unique devant le pays.

Les Portugais, les Français et les Anglais ont pu établir des communautés chrétiennes, notamment sur les côtes, où la présence des colons était plus forte. Moi-même venant de Mangalore, sur la côte ouest de l'Inde, j'appartiens à cette catégorie de chrétiens. Mes ancêtres se sont apparemment convertis à cette époque, et notre christianisme est marqué par des traits portugais et plus généralement occidentaux³. Une troisième vague de conversions commença dans l'Inde du Nord parmi les tribus abandonnées jusqu'alors par l'histoire. Ce sont notamment les missionnaires belges qui ont converti un grand nombre de soi-disant Adivasis⁴, autochtones de l'Inde. Le nombre total des chrétiens de l'Inde aujourd'hui est d'environ 27 millions, un nombre certes important, mais une petite goutte au sein de la population globale, qui dépasse le milliard d'individus : cela ne représente que le 2,7 % de la population indienne, dont environ le 1,7% est constitué de catholiques.

³ Ce sont des chrétiens de Mangalore qui, avec les chrétiens de Goa, sur la même côte ouest de l'Inde, ont le konkani pour langue. Avec eux les chrétiens tamouls de la côte est, aussi anciens que ceux-ci, forment en général un « contre-poid » aux chrétiens de saint Thomas dans les affaires politiques internes de l'Eglise en Inde, allant parfois jusqu'au Vatican. Pour une littérature sur ces chrétiens, cf. Pius Fidelis PINTO, *Konkani Christians of coastal Karnataka in Anglo-Mysore relations (1761-1799 A.D.)*, Mangalore 1999 ; David MOSSES, *South Indian Christians, purity/impurity, and the caste system : death ritual in a Tamil Roman catholic community*, dans: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 2, n° 3 (1996), 461-483 ; Michael LOBO, *Distinguished Mangalorean Catholics, 1800-2000. A Historico-Biographical Survey of the Mangalorean Catholic Community*, Mangalore 1999.

⁴ Victor VAN TRICHT, *Le Père Lievens*, Lamnay 1920.

Les églises protestantes, très nombreuses dans leurs dénominations, se sont fédérées en union administrative formant seulement deux groupes : l'Eglise du Sud et l'Eglise du Nord de l'Inde⁵.

La présence des chrétiens est ressentie avant tout dans l'Inde du Sud où ils sont plus nombreux que dans le Nord. Héritiers des œuvres missionnaires, ils continuent à gérer surtout des écoles et des hôpitaux dont la qualité est appréciée par les populations de l'Inde. Cependant, les chrétiens sont encore mal vus à cause de leurs liens avec les anciennes puissances coloniales et leurs efforts pour les conversions. Les mots « mission » et « missionnaire » ont une connotation extrêmement péjorative.

En 1947 l'Inde gagna son indépendance politique et étatique. Mais les chrétiens eurent beaucoup de mal à s'insérer dans le flot de la vie de la nation. Les chrétiens n'étaient pas du côté du Mahatma Gandhi dans son combat pour la liberté du pays. Pendant plusieurs décennies encore ils eurent du mal à mettre leur confiance dans les dirigeants du pays. La dépendance et l'allégeance envers les puissances coloniales étant grandes, ils ne prenaient pas part au gouvernement du pays. Cependant, avec la diminution et la disparition des missionnaires occidentaux en Inde, et par conséquent la diminution des fonds financiers, les chrétiens autochtones ont commencé à ressentir qu'il était temps de reprendre les choses en main. Il fallait trouver des ressources propres pour les institutions de l'Eglise. Mais qui dit libre des dépendances financières dit aussi libre des dépendances idéologiques. De plus en plus les théologiens commencèrent à exprimer ouvertement leurs visions chrétiennes qui ne s'accordent pas toujours avec celles esquissées par les autorités du Vatican. D'où des nouveaux conflits avec Rome, notamment avec la Congrégation pour la doctrine de la foi qui devait agir de telle manière que l'opinion publique dans l'Eglise en Inde fut de plus en plus convaincue que Rome ne comprenait pas l'Inde. En fait, la première chose que les cardinaux indiens ont faite après le dernier conclave, c'est d'inviter le nouveau pape Benoît XVI en Inde. Ils estiment que même une simple visite du pays lui ouvrirait peut-être des pistes pour une meilleure compréhension de la situation.

2. Les religions de l'Inde

L'Inde est un pays des religions⁶. Depuis des temps immémoriaux, les religions naissent et meurent en Inde. L'hindouisme est la religion majoritaire,

⁵ Rajaiah D. PAUL, *The first decade : an account of the Church of South India*, Madras 1958 ; Kumar Sahu DHIRENDRA, *The Church of North India : a historical and systematic theological inquiry into an ecumenical ecclesiology*, Frankfurt a.M. 1994 (Studies in the intercultural history of Christianity 88).

de 83% de la population. Ensuite viennent les musulmans, qui sont environ 12%, les chrétiens, les sikhs et les jains. Il y a aussi une faible présence de zoroastriens et de juifs.

La Constitution que l'Inde moderne s'est donnée est calquée sur les principes de liberté, égalité et fraternité. Elle introduit en Inde une valeur jusqu'alors inconnue, celle de la sécularisation, marquant la séparation des religions et de l'Etat. Cependant, une tradition forte de plus de 3000 ans n'est pas balayée aussi rapidement et simplement que par l'introduction d'une Constitution. Les questions religieuses se mêlent en fait constamment avec les autres questions institutionnelles. La mentalité des castes est encore très forte. Il y a une tension latente entre les hindous et les musulmans, deux communautés religieuses qui se sont battues à plusieurs reprises non pas pour cause d'idéologie religieuse pure mais pour des questions politiques et sociales touchant à la sensibilité religieuse. Des conflits et des massacres peuvent se répéter à tout moment encore aujourd'hui. Les chrétiens qui jusqu'à maintenant formaient une zone tampon entre les deux, deviennent également objet d'une certaine persécution de la part des nationalistes fondamentalistes. Le parti BJP (Bharatiya Janata Party), qui jusqu'à récemment était au pouvoir, abrite ces fondamentalistes, qui, n'ayant pas réussi à attaquer les musulmans par peur de représailles, ont tenté d'apeurer les chrétiens. Leur action est actuellement contenue par le gouvernement au pouvoir, mais ils peuvent revenir à nouveau au pouvoir. Les sikhs, qui, eux aussi, jusqu'à récemment faisaient cause commune avec les hindous, réclament leur identité propre et se dissocient des autres pour mieux défendre leurs revendications. Les jains, peuple ascétique mais composé aussi de commerçants éminents, restent souvent à l'écart de la politique et des conflits.

Dans ce panorama des religions, il faut remarquer, avec un certain étonnement, que l'Inde n'a jamais connu des condamnations violentes d'hérétiques ou de schismatiques parmi ses religions, sauf au sein de la communauté chrétienne. Il y a plusieurs raisons à cela, mais je ne vais pas toutes les exposer ici. Il faut néanmoins mentionner l'une de ces raisons : l'ignorance mutuelle voulue au plan des religions. Une telle ignorance facilite sans doute la vie politique et sociale, mais rend le dialogue interreligieux difficile.

⁶ Pour une présentation rapide mais actuelle cf. le site web de la BBC : <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/hinduism/index.html>.

3. Perspectives du dialogue à partir de « Nostra aetate »

3.1 Genèse de « Nostra aetate »

En 1969, lorsque j'étais étudiant à la Faculté de théologie de Pune (= Poona), le père jésuite Josef Neuner rentrait du Concile où il était allé comme *peritus* de l'évêque de Poona. Lors de ses cours magistraux, en lisant la Déclaration *Nostra aetate*, il nous disait avec un petit sourire et un clin d'œil : « C'est moi qui ai écrit certains paragraphes de ce texte que l'Esprit Saint a fait sien par ses évêques ». Le P. Neuner vit encore en Inde. Agé de 98 ans, il est toujours très actif dans les cercles théologiques⁷.

Je vous dis cela non pas pour glorifier mon professeur de théologie, mais pour souligner un peu le rôle de l'Inde dans la genèse de ce document. Il a été préparé indirectement depuis longtemps en Inde par des expériences de dialogue interreligieux. Beaucoup de personnes dans ce pays avaient remarqué la nécessité d'un tel dialogue entre ses religions bien avant le Concile. L'initiative avait été prise d'abord par les protestants et les anglicans qui avaient commencé à fonder des ashrams (monastères) chrétiens sur le modèle de l'hindouisme pour faciliter une rencontre avec les religieux de cette religion⁸. L'expérience du dialogue fut par la suite connue un peu dans le monde catholique grâce à l'Abbé Monchanin (1895-1957) et à Dom Henri Le Saux (1910-1973), qui ont tous les deux commencé à vivre comme des ermites hindous au bord de la rivière sacrée Kaveri. Leurs efforts se concentraient sur l'expression du mystère de la Sainte Trinité dans des termes et des catégories propres aux *Upanishad*. Ce sont eux qui faisaient voir à l'Eglise ce que *Nostra aetate* dit au n° 2 : « L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions [hindouisme, bouddhisme]. 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 apporte souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. »

⁷ Cf. Joseph NEUNER, *Memories of my life*, Pune 2003. Pour son engagement dans le Concile Vatican II, cf. ID., *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions of Vatican Council II*, New Jersey 1966.

⁸ Les protestants en Inde se sentaient plus libres que les catholiques dans leur approche des religions. L'ecclésiologie préconciliaire catholique ne permettait pas de développer une attitude authentique et saine adaptée au contexte indien. Les penseurs protestants, depuis le début du XX^e siècle, ont manifesté des initiatives remarquables dans le domaine du dialogue interreligieux. Pour une présentation cf. Robert Hugh Steele BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras 1975 (revised edition). Les efforts dans ce sens du catholique indien Brahmabhandb Upadhyaya (1861-1907) en faveur du dialogue interreligieux furent sévèrement brimés par les autorités de l'Eglise catholique en Inde.

Notre joie en Inde était grande de lire pour la première fois la mention des religions comme l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam dans les textes du Concile. Ces appellations n'étaient plus « impures » pour les oreilles des catholiques du monde entier. Non seulement leur mention, mais aussi le fait que ces religions soient considérées comme ayant des éléments de vérité, représentait un grand pas en avant pour les chrétiens. Ceci avait éveillé en nous un grand optimisme et une force pour aller de l'avant dans nos expérimentations. Je me souviens de la manière avec laquelle nous, étudiants en théologie, avec l'accord de l'évêque de Poona et le concours du P. Neuner, nous avons célébré en public une messe à la façon indienne, assis par terre et en chantonnant les textes védiques dans un canon improvisé pour l'occasion. Cette messe avait provoqué l'ire de bien des personnes en Inde et aussi en Occident, mais cette expérience a été reproduite ailleurs et elle a fini par donner à l'Eglise de l'Inde une liturgie proprement indienne⁹.

3.2 Dialogue interreligieux

Le dialogue interreligieux est l'élan principal que *Nostra aetate* a suscité dans l'Eglise catholique en Inde était le dialogue interreligieux. Bien avant que l'on en parle ailleurs dans le monde, l'Eglise en Inde avait promu un peu partout des centres de dialogue avec les hindous et les musulmans¹⁰. Dans ces centres, des personnes de différentes religions se réunissaient à l'occasion des fêtes religieuses, pour prier ensemble et partager leurs connaissances mutuelles sur leurs religions. Il y en avait d'autres qui s'engageaient sur les chemins du partage dans le développement social et pour créer une action concertée face aux problèmes sociaux. Mais une forme de dialogue singulier plutôt propre à l'Inde était promue dans le domaine de la mystique et du monachisme. L'Inde, qui connaît une tradition monastique depuis des millénaires, n'avait pas eu l'occasion de la développer dans son propre christianisme. Car le christianisme qui a été introduit en Inde était hautement apostolique et actif, de sorte que les hindous ont toujours pensé que cette religion était une action sociale pour le développement ; ils ignoraient ses traditions et ses richesses contemplatives.

⁹ Pour la première esquisse de cette liturgie eucharistique, cf. Anand NAYAK / Joseph Sevanand MELOOKUNNEL, An Outline for the Celebration of the Eucharist in Indian rite, dans : *PATHS-Margha (Revue de l'Athaneum de Poona)* 3,1 (1968) 47-59. Une controverse acerbe a suivi dans les journaux catholiques de l'Inde au sujet de cette expérimentation dans la liturgie, cf. : *The Examiner* (Bombay), les numéros des années 1968-1970. L'Inde catholique dans sa majorité ne semblait pas avoir accueilli une telle démarche. Mais l'initiative a lentement changé la situation liturgique en Inde. Aujourd'hui l'Eglise a accepté certains éléments « hindous » dans la prière liturgique.

¹⁰ Pour un bilan dressé en 1982 cf. Anand NAYAK, Hindu-Christian Dialogue in India (en allemand : Hindu-christlicher Dialog in Indien ; en français : Le Dialogue entre hindous et chrétiens en Inde), dans : *Pro Mundi Vita*, Dossier 88 (1982).

Le premier monastère contemplatif fut fondé en Inde seulement en 1952 lorsque quelques moines belges de Mons vinrent fonder un petit monastère aux alentours de Bangalore. Les expériences des ashrams – ermitages hindous – se sont multipliées, notamment à partir des initiatives des moines comme Henri Le Saux (aussi connu sous son nom hindou d'Abhisiktananda), Francis Acharya (1912-2001) et Bede Griffiths (1906-1999) ainsi que les religieuses Sara Grant et Vandana. Il faut remarquer ici, avec un peu d'étonnement, que ces expériences monastiques réalisées avec un certain enthousiasme par des occidentaux en Inde n'ont pas été reprises avec la même ardeur par les catholiques indiens, qui sont restés un peu froids et méfiants. Aujourd'hui, il y a en effet une petite reprise, mais c'est sur une toute autre base. Étonnamment, l'expérience de dialogue lancée par ces premiers pionniers semble mourir lentement. Est-ce vraiment une mort ou une renaissance sur d'autres bases ? Quelles en sont les causes ? Quelles sont les nouvelles initiatives ?

4. La suite de « Nostra aetate » – Une inculturation acceptable

La relation avec le Vatican dans les deux dernières décennies fut difficile pour l'Eglise en Inde. Il nous semblait que l'enthousiasme suscité par *Nostra aetate* et par le Concile en général était rudement brimé par une action continuellement dirigée contre les théologiens indiens. Comme je l'ai dit plus haut, l'Eglise en Inde se sentait de plus en plus appelée à prendre en main son destin. Une telle conscientisation impliquait la possibilité pour les chrétiens en Inde de vivre leur foi en Jésus-Christ de manière intelligible et cohérente et surtout acceptable aux yeux des grandes populations des religions de l'Inde. Ces hommes et ces femmes, naturellement et profondément religieux, ne sont pas hostiles au Christ. Ils vivent les valeurs de l'Evangile parfois mieux que les chrétiens eux-mêmes. Cela signifie aussi que les chrétiens en Inde ne peuvent plus seulement répéter le discours théologique appris à l'école occidentale. Ils doivent aussi créer un langage théologique et une expression de la foi compréhensibles par les populations de l'Inde.

Il s'agit d'une nouvelle expression de la foi chrétienne sans diminuer son contenu. Les paroles d'un des célèbres théologiens indiens du siècle passé, celles de Protap Chunder Mozoomdar (1840-1905), me viennent à l'esprit : « Lorsque nous parlons du Christ oriental, nous parlons en fait de l'incarnation de l'amour et de la grâce sans bornes ; mais quand nous parlons du Christ occidental, nous parlons en fait de l'incarnation de la théologie, de la formalité, de la morale et de la force physique »¹¹. Les affirmations dogmatiques, ou semi-dogmatiques, telles que « Jésus-Christ est le seul sauveur du monde »,

¹¹ Protap Chunder MOZOOMDAR, *The Oriental Christ*, Boston 1883, 46.

« en dehors de l'Eglise il n'y a pas de salut », « la vérité subsiste dans l'Eglise catholique », « le Fils de Dieu », « l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils », etc., sont certes des vérités aussi pour les chrétiens en Inde. Mais il vaut mieux ne pas faire usage de telles formules dans la prédication populaire en Inde, car, martelées et formées dans les ateliers occidentaux contre les hérétiques occidentaux, elles ne sont pas facilement compréhensibles en Inde. On doit retenir le sens profond de ces expressions et pas seulement leur formulation verbale. L'Inde a surtout besoin d'une image juste de Jésus comme don de Dieu, celui qui accueille tout le monde, de toutes les religions, races et cultures, qui vient vers tous sans conditions préalables (Mc 10,13-16 ; Mt 21,31-32 ; Lc 7,36-50)¹².

Le pape Jean-Paul II était profondément méfiant face à l'éloignement d'une partie des théologiens indiens du langage théologique traditionnel issu d'une culture greco-romaine. Il avait même estimé bon d'y consacrer au moins une encyclique intitulée *Redemptoris missio* et de reprendre plus tard la même question dans le document *Fides et ratio*. Dans son introduction à *Redemptoris missio*, le P. Claude Geffré note : « *Redemptoris missio* confirme le jugement sévère du cardinal Tomko, préfet de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, à l'endroit de certains théologiens surtout originaires d'Asie qui pratiquent une sorte de révolution copernicienne et veulent substituer un simple *théocentrisme* à un *christocentrisme* jugé trop impérialiste en regard aux religions du monde »¹³.

La Congrégation pour la doctrine de la foi rappela à l'ordre certains théologiens comme Tissa Balasuriya, Louis Bermejo et Jacques Dupuis (décédé depuis). Non seulement les théologiens vivants, mais mêmes les morts comme le P. Anthony de Mello n'ont pas été épargnés. Douze ans après sa mort, une *Notification* fut publiée pour mettre les chrétiens en garde contre ses écrits. Ceci provoqua un « tsunami » dans l'Eglise en Inde. Le P. de Mello, qui a été mon maître spirituel, devrait être canonisé et non pas condamné. J'ai étudié la *Notification* pendant plus de cinq ans et mon étude d'environ 300 pages a été publiée en anglais, français et allemand¹⁴.

Les synodes que le pape Jean-Paul II avait convoqués faisaient partie de son grand projet pour la Nouvelle Evangélisation. Son souci particulier concernant l'Asie s'était déjà exprimé dans *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994) comme « la question de la rencontre du christianisme avec les cultures et

¹² Cf. Anand NAYAK, *Extra ecclesiam nulla salus aus interkultureller und interreligiöser Sicht*, dans : *Questiones disputatae. Kontroversen-Konflikte-Konsequenzen*, Theologische Fakultät Fribourg, Interdisziplinäre Woche WS 2003/04, 31-33.

¹³ JEAN-PAUL II, *La Mission du Christ Rédempteur*. Lettre encyclique, intr. de Claude Geffré, Paris 1992, VI.

¹⁴ Anand NAYAK, *Le faiseur de feu*. La vie et les enseignements spirituels d'Anthony de Mello, Vannes 2006 ; ID., *Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität*, Düsseldorf 2006 ; ID., *Anthony de Mello. His Life and his Spirituality*, Dublin 2007.

religions séculaires de l'Asie ». L'Assemblée du Synode des évêques pour l'Asie qui s'est tenue à Rome du 18 avril au 14 mai 1998 avait pour objectif spécifique d'« éclairer et d'approfondir la doctrine sur le Christ unique Médiateur entre Dieu et l'homme et unique Rédempteur du monde, qu'il s'agit de bien distinguer des fondateurs des autres grandes religions ». Les discussions au Synode sur les différentes questions soulevées par les participants étaient souvent dures, comme la presse l'a rapporté et comme les comptes-rendus publiés par le service de presse du Vatican laissent entendre¹⁵.

Les membres du Synode ont à nouveau souligné que « le triple dialogue » constituait le souci majeur des Eglises d'Asie – c'était déjà leur position depuis le Concile Vatican II, exprimée à maintes fois à la Fédération des conférences épiscopales d'Asie (FAEC/ FCEA). Dans le « Message du Synode pour l'Asie » nous lisons : « Dans le contexte asiatique multiethnique, multireligieux et multiculturel, le dialogue interreligieux est manifestement devenu indispensable... Le dialogue interreligieux est une rencontre respectueuse et sincère dans laquelle les parties concernées cherchent à se connaître, à apprendre l'une de l'autre... L'Eglise en Asie est appelée à entrer dans un triple dialogue : dialogue avec les cultures de l'Asie, dialogue avec les religions de l'Asie, enfin dialogue avec les peuples de l'Asie, surtout les pauvres » (*Osservatore Romano* n° 20, mai 1998). La question doctrinale concernant Jésus Christ l'unique Médiateur et Rédempteur ne faisait pas partie des préoccupations exprimées dans le contexte du dialogue interreligieux parce que le point crucial, dans les Eglises d'Asie, est le « comment » de la mission et non pas son « contenu ».

Jean-Paul II donnait des réponses à plusieurs questions soulevées lors du Synode dans son Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*. Mais l'Exhortation du Pape mettait plutôt l'accent sur la mission de l'Eglise de convertir au christianisme les populations asiatiques. Dans ses notes en bas de page, *Ecclesia in Asia* ne renvoie qu'aux textes du magistère romain et ne fait aucune mention des textes théologiques produits par le Comité consultatif théologique asiatique. L'Exhortation du Pape a généralement été interprétée comme un avertissement adressé aux Eglises d'Asie¹⁶. Ceci fut confirmé par le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Dominus Iesus*. Le même genre d'avertissement émanait de la Notification du 26 février 2001, publiée par la

¹⁵ Dossier d'information du Vatican :

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_20050309_documentation-profile_fr.html. Voir aussi, dans *Culture et Foi* du 2 février 2007 (<http://www.culture-et-foi.com/index.html>), l'article de Denise ROBILLARD et de John L. ALLEN, correspondants du *National Catholic Reporter*.

¹⁶ Voir Hans WALDENFELS, *Ecclesia in Asia*, dans : David KENDALL / Gerald O'COLLINS (Dirs.), *In Many and Diverse Ways : In Honour of Jacques Dupuis, Maryknoll* (New York) 2003, 194-208.

même Congrégation à la suite d'une étude approfondie de l'important ouvrage de Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*¹⁷. Jacques Dupuis était un théologien jésuite reconnu qui a passé la plus grande partie de sa vie en Inde.

Le Pape avait choisi de promulguer *Ecclesia in Asia* à New Delhi, au cœur de l'Asie. Voici les paroles du Pape : « De la même manière que, au cours du premier millénaire, la Croix fut plantée sur le sol de l'Europe, et dans le second millénaire sur celui de l'Afrique et de l'Amérique, nous pouvons prier pour qu'au cours du troisième millénaire une grande moisson de foi soit récoltée dans ce vaste et vital continent » (*Ecclesia in Asia* 1). Ce texte, retenu entre tous les autres, a provoqué une grande consternation dans le monde asiatique, notamment parmi les représentants des autres religions. Plusieurs représentants de la communauté chrétienne ont semblés eux aussi embarrassés par cette manière d'exprimer un désir pour le millénaire, par un prosélytisme massif. Si quelques évêques d'Asie se sont réjouis de ces paroles sans équivoque du Pape, bien d'autres sont restés muets sur une déclaration qui leur semblait inopportune.

L'évêque Anthony T. Lobo d'Islamabad, secrétaire de la Conférence épiscopale du Pakistan, a déclaré : « Le mot "évangélisation" a été mal compris. Il veut dire annoncer la bonne nouvelle. Il ne veut pas simplement dire conversion ou prosélytisme ». L'évêque Lobo – dont le peuple chrétien est parfois menacé par les fondamentalistes islamiques dans un pays à 95% musulman – dit : « Nous proclamons la Bonne Nouvelle et ce serait un manque aux droits humains si nous n'avions pas la liberté de le faire... La Bonne Nouvelle de Jésus Christ est un appel à la justice, à la paix, à l'amour, à l'harmonie, au respect des autres et à la tolérance de chacun ».¹⁸

Dans ce conflit avec le Vatican, les évêques d'Inde ont toujours soutenu leurs théologiens. Ils sont tous de l'opinion que les autorités romaines sont loin de l'Inde, non seulement physiquement mais surtout dans leur capacité de comprendre la situation multireligieuse de l'Inde et ses exigences pour l'évangélisation. D'autre part, les évêques d'Inde savent bien qu'ils doivent absolument éviter un conflit avec Rome, car une telle attitude assécherait tout de suite les sources financières dont ils sont encore très dépendants. Ils ont donc développé la stratégie suivante : dans leurs déclarations publiques, ils ne disent que ce qui est acceptable à Rome. Mais nous lisons leurs écrits non pas pour ce qu'ils disent, mais justement pour ce qu'ils ne disent pas¹⁹.

¹⁷ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997.

¹⁸ Cf. Dossier d'information du Vatican (cf. note 15).

¹⁹ J'ai élaboré cette question dans le domaine de la missiologie dans un article : Anand NAYAK, Ganzheitliche missionarische Spiritualität der Kirche in Indien und ihre Solidarität mit den Dalits, dans : *MISSIO Korrespondenz* 5 (2005) 4-5.

C'est dommage que l'Eglise post-conciliaire à Rome ne soit pas sensible aux questions spécifiques des pays comme l'Inde. Mais les expériences faites en Inde, notamment dans le domaine du dialogue, sont fortes et méritent une réflexion.

4.1 La nature du dialogue interreligieux

L'Eglise en Inde semble un peu lasse de la pratique de ce dialogue. Pendant les dix dernières années, certains groupes hindous ont exercé à l'encontre des chrétiens une forte violence physique et morale. Un tel climat de violence n'est guère encourageant pour promouvoir le dialogue. Mais indépendamment de cela, le dialogue, promu souvent par une initiative exclusivement chrétienne, parfois même contre la volonté des hindous, semblait à ces derniers quelque peu artificiel. Les hindous se méfiaient des intentions profondes des chrétiens.

Le dialogue, forme de partage oral de la religion vécue, paraît artificiel. Les croyants des religions non chrétiennes ne partagent pas oralement leurs expériences spirituelles et religieuses profondes. C'est seulement chez nous, les chrétiens, qu'il y a une formation et une certaine tradition pour cela. Mais plus que la forme orale, c'est l'approche du dialogue interreligieux qui pose des problèmes majeurs. Il s'agit d'un dialogue souvent intellectuel et ponctuel cantonné dans une sphère particulière de la vie. Ceci est typique du christianisme occidental, qui distingue clairement le sacré du profane, le religieux du séculier, la pratique religieuse de la vie quotidienne. Il suffit, pour constater cela, d'assister à la messe. Des bonnes paroles sont dites pendant la messe, mais l'on reste complètement étrangers les uns envers les autres dès que l'on quitte l'église. Un dialogue de ce genre-là, qui n'a pas de rapport avec la vie et ses problèmes, ne peut qu'être artificiel.

La méfiance hindoue envers le dialogue interreligieux est aussi compréhensible. Les hindous ont du mal à comprendre comment les chrétiens, après des années d'activités pour les conversions, peuvent soudainement ne plus parler de conversion et ne s'intéresser qu'au dialogue. La méfiance provient aussi de l'ambiguïté des documents du Vatican sur le dialogue interreligieux, surtout l'articulation entre la mission/évangélisation et le dialogue interreligieux. Plus d'une fois le Pape a clairement déclaré que le dialogue interreligieux devrait mener à l'évangélisation.

4.2 Nouvelles formes du dialogue interreligieux

Le dialogue interreligieux prend des nouvelles formes et des nouvelles approches en Inde. On n'a plus d'intérêt pour un dialogue de salon, ni pour une

approche pure de science des religions ou de théologie. Avec le temps, les chrétiens en Inde ont compris que l'intérêt pour le dialogue interreligieux réside dans le fait que le christianisme lui-même en a besoin pour estimer la valeur et la grandeur des autres religions. Nous nous contentons très souvent de répéter les affirmations de *Nostra aetate*, mais nous n'entrons pas en matière quand il s'agit du contenu des religions. Nous avons à apprendre l'humilité du Christ, nous abaisser devant les autres religions pour être avec elles et pour œuvrer avec elles, nous sentir chez nous en leur compagnie, prier avec leurs membres dans leurs temples et lieux de cultes autant que dans nos églises.

Nous apprenons aussi que la méthode des conversions pratiquée jusqu'à maintenant n'est pas humaine, c'est-à-dire qu'elle ne respecte pas la dignité humaine et la liberté de conscience. La conversion est une réalité entre Dieu et la personne. A ce sujet, j'ai fait récemment quelques expériences marquantes lors de mes voyages d'études en Inde. Nous étions d'abord à Delhi dans une maison de religieux catholiques. Les religieuses qui habitaient dans cette maison nous ont avoué à quel point elles n'osaient pas aller en ville après sept heures du soir ; on les menaçait ou elles étaient agressées dans les transports publics. Un peu plus tard, nous étions à Varanasi (Bénarès), le centre de l'hindouisme. Dans cette ville sacrée depuis 4000 ans, les catholiques se sentent chez eux. Les religieuses et les religieux nous ont déclaré qu'ils étaient les bienvenus dans la ville, qu'on les respectait. Nous avons compris la différence. A Delhi, l'Eglise était avec les riches et les puissants, en leur fournissant de belles écoles et d'autres institutions de qualité, et elle cherchait à convertir des pauvres intouchables. A Bénarès, l'Eglise était entièrement avec les pauvres et les marginaux, en s'occupant des gens à qui personne ne s'intéressait, en abritant les gens perdus dans les rues, les malades, les orphelins, bref le genre de personnes que Jésus dans son Evangile nous recommande pour notre table (Lc 14,1-24). Les hindous savent faire la différence.

4.3 Impulsions de l'Eglise de Varanasi

L'Eglise à Varanasi me semble fournir des exemples pour un vrai dialogue interreligieux. Nous avons visité un ashram chrétien nommé le *Christ Bhakt Ashram* dans un quartier de Varanasi qui porte le nom de Jésus : Christnagar²⁰.

²⁰ Encore une fois hommage à la tolérance hindoue. C'est en effet le centre de l'Indian Missionary Society (IMS), fondée en Inde par le Père Gaspar A. Pinto en 1941 pour faire un contrepoids aux Sociétés missionnaires exclusivement gérées par les Européens. En 1953, le Saint Siège l'a reconnue comme une Société religieuse de clercs. Leur but est l'évangélisation dans l'inculturation.

Pour la messe matinale il y avait une foule, non pas de chrétiens mais d'hindous, de musulmans et de personnes d'autres religions qui s'associaient aux chrétiens comme « amis de Jésus Christ ». C'était un endroit d'amitié et d'amour (*bhakti*). Le guru de l'ashram imposait les mains sur les malades, adressait à haute voix des prières à Jésus. Dans la foule quelqu'un trouvait la guérison. Ces guérisons amenaient encore des foules et des malades. Les personnes là-bas s'ouvraient au Christ non pas à cause de prédications qui proclament les dogmes de l'Eglise mais à cause de l'amour qui est pratiqué dans la prière, le jeûne et les guérisons. Les hindous deviennent chrétiens non pas par une conversion formellement déclarée par le baptême mais par l'osmose d'un amour vécu dans le Christ.

A une autre occasion dans la même ville j'ai pu assister à la célébration de Noël. C'était à l'évêché catholique, où l'on donnait une grande fête nocturne pour célébrer le Noël des chrétiens : le *Christ-jayanti* (la naissance du Christ). Je m'attendais à voir une célébration dans la même ligne qu'ici en Europe, comme c'est le cas ailleurs en Inde. Mais j'ai été surpris de voir une immense foule, composée non seulement de chrétiens, mais surtout d'hindous et de musulmans qui se promenaient partout dans les jardins de l'évêché célébrant la naissance de Jésus. Vous ne devez pas oublier que la ville de Varanasi est le centre de l'hindouisme, et qu'elle est un peu ce qu'est Rome pour le catholicisme. Au bord du Gange, il y a une vie religieuse, 24 heures sur 24, qui défile sous forme de foules de pèlerins venus de partout. Ces pèlerins n'avaient jamais entendu parler de Jésus de cette manière. Le groupe pastoral de Varanasi a eu l'idée d'utiliser une forme connue en Inde pour célébrer les grands événements à travers les *mela* ou rassemblements. On connaît de tels rassemblements par exemple pour le Mahasivaratri (la Grande Nuit du Dieu Shiva) ou pour le Krishna-jayanti (la Naissance de Krishna). La foule chantait, dansait, il y avait des pièces de théâtre, des petits films ; il y a eu également à boire et à manger et tout cela durant toute la nuit de Noël pendant laquelle plus de 100.000 personnes, de toutes les religions, ont défilé pour célébrer la naissance de Jésus. Les hindous et les musulmans, qui ne mettent jamais les pieds dans une église, se sont sentis à l'aise ici au milieu de la foule pour partager la joie des chrétiens. Ce n'était pas une prédication mais un partage d'amitié dans la fête.

Le dialogue interreligieux, notamment avec l'hindouisme, ne peut pas être seulement un exercice de communication et un partage intellectuel. Nous devons d'abord capter le dynamisme de chaque religion, la force principale qui la maintient parmi les humains. Le bouddhisme, l'hindouisme et l'islam nourrissent des millions de personnes en leur apportant un soutien dans leur vie, parce que ces religions ont une force vitale. Le christianisme occidental semble devenir de plus en plus cérébral, et certains observateurs pensent que c'est à cause de cela que plus de 90% d'Européens ne le pratiquent plus, tandis

que la pratique pose parfois moins de problèmes dans l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam.

Je ne voudrais pas tenter d'analyser ici ces trois religions mais seulement l'hindouisme. Le catholique Robert Charles Zaehner a justement remarqué que l'hindouisme est à la fois une religion et une façon de vivre²¹. Une valeur profonde lie ces deux domaines : la *bhakti* – qui veut dire amour, respect, émerveillement, tout cela en un seul mot. Un bon hindou cherche avant tout cette valeur en tout ce qu'il fait. S'il n'a pas ressenti la *bhakti* dans les relations humaines, dans son travail, dans sa religion, il aura l'impression de manquer quelque chose, de se promener dans le désert. Mais là où il y a la *bhakti*, il est prêt à tout. Le dialogue interreligieux entre hindous et chrétiens à un avenir seulement si la *bhakti* surgit entre les interlocuteurs, et si ceux-ci se sentent à l'aise les uns avec les autres. C'est seulement dans ce cadre de *bhakti* qu'un partage ou un échange est envisageable en Inde.

4.4 Dialogue entre les religions

Ceci dit, il faut aussi noter qu'il y a aujourd'hui une nouvelle forme de dialogue interreligieux, qui fait surface après les événements du 11 septembre 2001. Le dialogue interreligieux qui était jusqu'alors cantonné dans les établissements religieux et académiques entre maintenant dans les établissements des gouvernements, les mairies et les parlements. On manifeste de l'intérêt pour les religions. C'est un dialogue important et sûrement utile. Mais les problèmes sociaux soulevés par les religions ne donnent pas forcément accès aux religions elles-mêmes. Le dialogue risque dans ce cas de rester seulement en surface, comme un problème à résoudre, et non pas de devenir un partage de l'expérience profonde des religions.

Résumé : L'article retrace l'histoire du christianisme en Inde ainsi que du dialogue hindou-chrétien. Des chrétiens sont présents en Inde déjà au IV^e siècle de l'ère chrétienne. Ils se nomment chrétiens de saint Thomas et ils attribuent leurs origines à l'apôtre Thomas et aux missionnaires d'Antioche. Dans le culte, ils adoptent la liturgie orientale. L'Eglise latine de Rome arrive en Inde beaucoup plus tard, pendant la colonisation, à partir du XVI^e siècle. Les Portugais, les Français et les Anglais établissent des communautés chrétiennes, notamment sur les côtes. Le nombre de chrétiens en Inde est actuellement d'environ 27 millions. La Déclaration *Nostra aetate* a surtout encouragé l'Eglise catholique en Inde à s'engager de plus en plus dans la pratique du dialogue interreligieux. Après Vatican II, des tensions ont aussi surgi entre le Magistère romain et certains théologiens indiens comme Tissa Balasuriya, Louis Bermejo et Jacques Dupuis, en raison de leur éloignement du langage théologique traditionnel. Selon l'Auteur, cet éloignement ne met pas en cause l'orthodoxie de ces théologiens.

²¹ Robert Charles ZAEHNER, *L'Hindouisme*, Paris 1974, 9.

Zusammenfassung : Der Artikel skizziert die Geschichte des Christentums in Indien sowie die des hinduistisch-christlichen Dialogs. Christen sind in Indien bereits seit dem 4. Jh. präsent. Es sind die « Thomas-Christen », weil sie ihren Glauben auf eine Predigt des Apostels Thomas sowie auf syrische Missionare aus Antiochien zurückführen. Sie nehmen die orientalischen Riten auf. Die lateinische Kirche kommt viel später nach Indien, nämlich während der Kolonialisierung des 16. Jh. Portugiesen, Franzosen und Engländer gründen christliche Gemeinschaften, vor allem an der Küste. Gegenwärtig gibt es ca. 27 Millionen Christen auf Indien. Die Erklärung *Nostra aetate* hat die katholische Kirche in Indien ermutigt, sich in dem interreligiösen Dialog mehr zu engagieren. Nach dem II. Vatikanum sind auch Spannungen zwischen dem römischen Lehramt und manchen indischen Theologen wie Tissa Balasuriya, Louis Bermejo und Jacques Dupuis entstanden – nicht zuletzt weil diese sich von der traditionellen Sprache scholastischer Theologie entfernt haben. Die Orthodoxie dieser Theologen steht für den Verfasser aber nicht in Frage.

Summary : This article traces the history of Christianity in India as well as the Hindu-Christian dialogue. Christians have been present in India since the fourth century of the Christian era. They were known as « Thomas Christians » and attributed their origins to the Apostle Thomas and to missionaries from Antioch. In liturgy, they adopted the oriental rite. The Latin Church arrived from Rome much later, during the colonization of the seventeenth century. The Portuguese, the French and the English all established Christian communities, especially near the coastline. Today there are about 27 million Christians in India. The Declaration *Nostra aetate* has encouraged the Catholic Church in India to become more deeply involved in interreligious dialogue. After Vatican II, tensions developed between the Roman magisterium and certain Indian theologians such as Tissa Balasuriya, Louis Bermejo and Jacques Dupuis, because of their departure from tradition Catholic theological language. In the view of the author, this departure from tradition terms in no way signifies a lack of orthodoxy on the part of these theologians.

La contribution à la paix du dialogue entre les religions selon l'expérience de la communauté de Sant'Egidio

Par Ambrogio Spreafico

Je voudrais partir du titre qui a été donné à mon exposé : « La contribution à la paix du dialogue entre les religions selon l'expérience de la communauté de Sant'Egidio ». Ce titre renvoie à un trait fondamental de l'engagement de la communauté de Sant'Egidio pendant ces vingt dernières années, engagement qui part de la rencontre des religions voulue par Jean-Paul II en 1986 à Assise : le lien entre dialogue et paix. Et on pourrait ajouter encore un autre aspect qui a été repris depuis lors dans les thèmes des rencontres internationales de notre communauté : la prière. Cet aspect souligne la source spirituelle de nos rencontres qui toutefois n'excluent pas les non-croyants.

1. L'Esprit d'Assise

Beaucoup disent que, après le 11 septembre 2001, le monde a changé. Nous avons vu plus clairement nos faiblesses et notre vulnérabilité. Les gens riches de l'Occident, et même la plus grande puissance mondiale, font l'expérience qu'on ne peut les atteindre et qu'il est presque impossible de se prémunir contre des menaces inconnues qui ne sont pas encore tout à fait éclaircies. Le terrorisme a aussi frappé au cœur de l'Europe avec les attentats à la gare Atocha à Madrid. Ces événements ont impliqué de manière directe les religions, en particulier le christianisme, l'islam et également le judaïsme – à cause des problèmes au Proche-Orient. A nouveau l'Occident, qui a été frappé, a été confondu – inconsciemment par quelques-uns et directement par d'autres – avec le christianisme, et inversement, le terrorisme avec l'islam. La guerre en Iraq, indépendamment des justifications vraies ou prétendues qui en sont la cause, n'a pas contribué à détendre l'ambiance de la vie commune mondiale.

Je crois qu'on doit soutenir toutes les initiatives de ces années qui visent la promotion de la rencontre et du dialogue, pour dire sans ambiguïté que les religions ne veulent pas le conflit et condamnent le terrorisme. La communauté de Sant'Egidio s'est engagée avec endurance en faveur de l'esprit de la rencontre des religions qu'on appelle désormais « l'esprit d'Assise », depuis

que Jean-Paul II a convoqué en 1986 à Assise la journée mondiale de la prière. Un esprit se dégage de cet événement, l'esprit d'Assise, qui a encouragé peu à peu et presque partout des rencontres, des débats, des moments de réflexion et de prière, comme le souligne le message de conclusion de la rencontre interreligieuse qui a eu lieu le 28 octobre 1999 au Vatican.

Si on parle de l'expérience du dialogue interreligieux d'un mouvement comme la communauté de Sant'Egidio, on doit parler en particulier de la vie d'une communauté chrétienne. Notre communauté n'est – naturellement – pas née pour encourager le dialogue interreligieux. Nous sommes une communauté chrétienne qui est née en 1968 à Rome au cœur de l'Eglise catholique. Notre vie communautaire est conduite et accompagnée par la prière commune et quotidienne, elle va de l'évangile jusqu'à l'amitié en passant par le service aux pauvres et par le travail pour la paix. Et c'est justement pour cela que nous avons le sentiment qu'une communauté comme la nôtre est appelée à ne pas se tenir en dehors des questions du monde et de l'histoire.

Notre engagement est aussi lié à la redécouverte de la foi comme facteur important de la vie et de la vie commune. Une partie considérable des précurseurs du XX^e siècle a considéré comme inévitable la disparition des religions avant la fin du siècle ou prévoyait au moins un affaiblissement important de leur influence ; elles seraient restées tout au plus un point de référence privé pour un petit nombre. Les régimes communistes de l'Est avaient limité au cours du temps le secteur de la vie religieuse ; en Albanie on a même proclamé l'Etat athée, dans lequel toute pratique religieuse était interdite ou punie lourdement. A l'Ouest, la consommation et la modernité semblaient miner fondamentalement le secteur traditionnel des religions. On prévoyait la disparition inévitable des religions de la vie des hommes. Ainsi, le XX^e siècle se terminerait comme le siècle le plus sécularisé de l'histoire. Mais la fin du XX^e siècle n'était pas ainsi ; au contraire, le siècle passé a laissé au nouveau siècle un rôle important pour les religions dans la vie publique et privée. La venue de tant de personnes à Rome à l'occasion du décès de Jean-Paul II est certainement la preuve d'une grande attention concernant surtout sa personne, mais elle est aussi l'expression d'une recherche d'orientation et de sens dans le domaine de la foi.

En constatant ces choses, il ne s'agit pas de chanter l'éloge de la victoire sur la sécularisation (elle constitue toujours un élément important de notre époque, particulièrement en Europe) ; c'est plutôt un développement qu'on peut déceler en observant la vie de beaucoup de peuples dans le monde. Car les religions exercent une fonction publique, elles jouent un rôle dans beaucoup de processus sociaux et personnels, elles sont un élément important de l'histoire actuelle. C'est une cause d'espoir pour beaucoup de femmes et d'hommes qui se trouvent dans des situations difficiles. Nous voyons cela dans le monde chrétien du Sud, par exemple en Afrique, où la pauvreté est très grande : la foi

est un élément de l'espoir dans la vie, elle pousse à la solidarité dans des situations problématiques, elle est aussi un facteur de l'humanisation. La foi renouvelle la vie commune sociale et encourage les hommes et les femmes à mener une vie meilleure en suivant le chemin de la sagesse et de la sainteté, considéré par toutes les religions comme le chemin des croyants.

Par conséquent, les années suivant le 11 septembre donnent l'occasion de réfléchir de nouveau à la valeur du dialogue entre les religions. Pour beaucoup, celui-ci est une naïveté dangereuse ou au moins inutile. Pour l'Eglise catholique, il est un chemin emprunté par Vatican II, sans confusions et sans syncrétismes, mais avec un grand engagement. Jean-Paul II a souligné à plusieurs reprises, avant et après le 11 septembre, l'importance du travail en faveur du dialogue. Il croyait fermement que le dialogue interreligieux peut encourager une vision plus juste des relations entre les peuples. Le pape Benoît XVI a dit également dans l'homélie adressée aux Cardinaux après son élection à propos de l'œcuménisme : « ...l'Eglise veut continuer un dialogue ouvert et honnête avec eux [“ceux qui font partie d'autres religions”] à la recherche du vrai bien de l'homme et de la société... Je ne manquerai pas d'engagement et de dévouement pour continuer le dialogue plein de promesses qui a été engagé par mes respectables prédécesseurs avec les différentes cultures, car de la compréhension mutuelle sortent les conditions pour un meilleur avenir pour tous ». Et il a renouvelé cet engagement, dans l'homélie prononcée le jour de l'intronisation et lors de sa visite de la basilique Saint-Paul, en particulier en ce qui concerne les autres églises et les communautés chrétiennes, le judaïsme et l'islam. Le dialogue ne signifie toutefois pas une renonciation à la recherche de vérité et encore moins un glissement dans une capitulation inconsidérée devant le relativisme.

En 1986, on se trouvait devant des modifications considérables dont la portée était encore peu connue. Personne n'avait prévu l'effondrement rapide de l'Union Soviétique, même si quelques modifications se dessinaient à l'horizon. Les événements du monde actuel ont connu depuis lors une accélération incroyable, avec une fin imprévisible : la fin de l'Empire soviétique, la décomposition du Tiers-Monde, le processus de mondialisation progressif, des nouveaux conflits ethniques (et parfois même religieux). Dans le contexte international les religions, dont beaucoup avaient prévu la chute au cours du XX^e siècle, se sont avérées être un élément d'une grande importance géopolitique, de sorte qu'on doit en tenir compte dans les tensions du monde actuel. Ce 27 octobre 1986 reste, aujourd'hui plus que hier, une image dense pleine d'indications et d'une grande importance spirituelle dans un monde dans lequel on parle aujourd'hui tout à fait normalement de guerre de religion ou de lutte des cultures. Ce jour reste une indication, même si le désordre et le déracinement augmentent.

2. Le travail de la communauté de Sant'Egidio

La communauté de Sant'Egidio a voulu reprendre cet appel, mais – et cela est très clair aujourd'hui – elle n'a pas essayé de répéter ce qui s'était passé à Assise, elle a repris l'inspiration de manière directe ; elle a « compris le besoin de continuer et même de développer ce mouvement spirituel, commencé et provoqué à Assise, pour emporter à l'instar d'un fleuve de la paix les racines amères de la guerre ». C'est en cela qu'Assise a vraiment représenté un tournant ; car il ne s'est pas agi de négociations compliquées ni d'un colloque scientifique sur le thème des religions et de la paix, mais de quelque chose de beaucoup plus simple : une rencontre de croyants venant d'horizons différents pour une prière de paix. En automne 1987, donc un an plus tard, la communauté de Sant'Egidio a organisé à Rome la première rencontre internationale sur le thème « La prière à la racine de la paix ». Depuis Assise, la communauté de Sant'Egidio a mobilisé beaucoup d'énergies pour la rencontre de croyants sur les problèmes du monde, sur la guerre et la paix. Déjà avant Assise en 1986, il y a eu un engagement de la communauté que je ne qualifierais pas tellement de dialogue interreligieux, mais plutôt de rencontres et d'amitié avec des croyants de différentes religions. La communauté rencontre par exemple dans son service pour les pauvres, et en particulier depuis l'ouverture d'un restaurant pour les plus démunis à Rome, des immigrés et des réfugiés qui appartiennent à des religions différentes. Ces rencontres avec des hommes et des femmes pauvres nous ont ouvert les yeux sur le monde et nous ont conduits à développer des amitiés avec des hommes qui sont différents de nous. Dans ce cas – comme dans d'autres cas aussi –, les pauvres nous ont appris beaucoup de choses : ils nous ont aidés à lutter contre la tentation de ne rencontrer que ceux qui nous ressemblent. Nous avons compris que le respect de l'altérité permet de voir dans les différences une richesse et non pas une cause de séparation.

Au cours des années qui ont suivi 1986, la communauté de Sant'Egidio ne voulait pas seulement voir dans l'image d'Assise l'objectif et la réception créative du Concile, mais elle voulait surtout vivre cet esprit dans des temps différents, où rencontres et dialogue étaient nécessaires. Elle a commencé depuis lors en effet un chemin qui a conduit chaque année dans différentes villes européennes : Varsovie en 1989 dans un climat plein de changements dans l'Est. Je me rappelle de Varsovie en 1989, de la rencontre « Plus jamais la guerre », organisée lors du cinquantenaire du début de la deuxième guerre mondiale. Le climat en septembre était alors plein de tensions, plein d'attentes concernant un changement politique prochain en Pologne. Il y eut ensuite un pèlerinage à Auschwitz, sommet de notre itinéraire. C'était la première fois que des représentants de différentes religions se sont rassemblés dans un camp de concentration : juifs, chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous. Dans le

camp de Birkenau, nous avons parcouru le chemin de la mort jusqu'aux crématoires et nous avons fait un geste commun, en déposant des couronnes de fleurs et en priant silencieusement pour les victimes de la *Shoa* et les millions de prisonniers qui ont été tués par les nazis. C'est à cause de la *Shoa* qu'il y a eu ce pèlerinage œcuménique, ce qui n'était jamais arrivé avant ; et cela nous a rappelé aussi toutes les autres victimes de la machinerie de la mort du régime nazi. Ce signe de la solidarité avec toutes les victimes est devenu pour nous une obligation de nous comprendre les uns les autres, de dépasser tout ressentiment et toute séparation, de nettoyer en quelque sorte notre mémoire. Quelques semaines seulement après la prière de Varsovie et le pèlerinage de Birkenau, le mur de Berlin est tombé, et de plus en plus d'ouvertures dans le rideau de fer se sont créées.

Lors de la rencontre de Bruxelles en 1992, les représentants des différentes religions – sur l'incitation de la communauté et dans le contexte d'une amitié qui s'était approfondie avec les années – voulaient aborder en commun les questions qui se posent dans les pays pauvres du Sud ; ils ont uni leurs voix dans un appel commun : « Pour ne pas oublier l'Afrique ». En même temps a eu lieu à Rome, au centre de la communauté de Sant'Egidio, la dernière négociation concernant la pacification du Mozambique qui s'est terminée peu après avec la signature du traité de paix entre le gouvernement et la guérilla. Cette concordance dans le temps nous a montré l'importance de la faible force des croyants. La rencontre de Bucarest en 1998, à laquelle ont participé des patriarches et des métropolites de toutes les églises orthodoxes, a été comme une préparation de la visite de Jean-Paul II dans le premier pays à majorité orthodoxe.

Je voudrais simplement montrer la méthode à l'origine de toutes ces rencontres. Une méthode pour le dialogue dans la recherche commune de paix qui est basée sur l'amitié parmi les partisans des religions. Cette amitié incite les croyants à se comprendre et à se respecter, et elle souligne la valeur de la paix dans les différentes traditions religieuses. Il ne s'agissait pas de congrès de spécialistes des religions, de séminaires sur la paix, mais d'une réflexion menée par des représentants de différentes traditions religieuses, représentatifs de milieux multiformes et spécifiques. Tout se passait dans un climat d'amitié et de dialogue, un des aspects les plus précieux de ces rencontres annuelles. Les étapes de ce voyage sont désormais nombreuses. Nous n'avons mentionné que quelques exemples importants. On peut trouver des informations complémentaires sur le site internet de notre communauté. Un livre, qui vient de sortir en français, rassemble les messages envoyés par Jean-Paul II aux rencontres annuelles et les appels de paix signés par les chefs religieux à la fin de chaque rencontre.

3. Nouveaux développements

Au cours de la dernière décennie la situation internationale a beaucoup changé. Nos rencontres, qui ont commencé en 1987, ont pratiquement accompagné ce développement avant et après l'effondrement du rideau de fer, lequel avait divisé l'Europe en deux parties, et après la chute des régimes communistes en Europe. Aujourd'hui, nous vivons des temps difficiles. La continuation de nos rencontres dans un esprit de dialogue a-t-elle un sens dans une époque où beaucoup se demandent comment se protéger le mieux possible ? Je crois que, aujourd'hui plus que hier, le rapprochement, la connaissance mutuelle, le dialogue, la demande religieuse de paix sont nécessaires. Par une parole inspirée en profondeur et par une vie en harmonie avec leur foi, les partisans des religions peuvent offrir une orientation à leurs frères de foi. C'est pour cela que nous avons toujours ressenti, lors de nos différentes rencontres, un appel très fort à nous renouveler personnellement et spirituellement. Dans nos rencontres, des hommes de différentes croyances peuvent parler sans crainte de tout : cela montre le climat spirituel qui s'est installé peu à peu et qui est marqué par la confiance.

Il s'agit surtout de séparer la religion de la guerre, de désolidariser les traditions religieuses de l'instinct de guerre. Il ne suffit pas d'éviter que la religion devienne la cause d'une guerre ou simplement de séparations ou mépris ; il faut un « refus radical » de la guerre et de la force pour résoudre les conflits, « un signe de respect et d'acceptation des hommes, dans la différence et la ressemblance où ils vivent, car le respect de la différence est une base prioritaire pour une société civile et pour la paix ». Il y a aussi la responsabilité de faire de la religion un élément solide de la paix. Andrea Riccardi a dit à plusieurs reprises que les guerres ont rapproché des hommes de religions différentes : « A l'école des douleurs, une solidarité plus profonde s'est développée parmi les hommes de différentes religions, et un sentiment de responsabilité s'est déployé concernant le destin de l'homme, la paix et la guerre ». Pour lui, le dialogue interreligieux a commencé « dans les sombres jours de la deuxième guerre mondiale », dans les camps d'extermination, et en ce qui concerne l'oecuménisme, la souffrance des martyres était une « école de l'unité ».

Le croyant doit rechercher la paix et travailler pour la réconciliation, car dans ce monde compliqué et difficile, dans ce monde qui a beaucoup changé, « tous peuvent enclencher une guerre, mais tous peuvent également créer la paix ». Il y a un défi et une très grande responsabilité : résister à la tentative qui consiste à se servir des sentiments religieux pour créer des séparations et des contradictions parmi leurs traditions universalistes ; au lieu de ça, il faut dégager leurs énergies capables de créer la paix. Le service pour la paix est donc vraiment « une sainte responsabilité » pour les croyants qui sont

conscients de leur destin commun et dont le but est de développer la paix dans les cœurs, de créer la paix parmi les religions et les peuples.

La troisième responsabilité pour la paix concerne l'ouverture des croyants aux autres religions et aussi aux non-croyants, pour réunir les hommes de bonne volonté, conformément à l'intuition du pape Roncalli. Le dialogue entre un humanisme laïciste et un humanisme religieux est sûrement une contribution importante de ces rencontres et même un trait fondamental de notre méthode. Au cours des dernières années la participation d'hommes et de femmes du monde de la culture, de la politique, de l'économie et de l'art a augmenté. Ceci est dû à la décision de permettre un dialogue des religions avec la diversité du monde et sa différence. En Italie, nous qualifions ce dialogue depuis longtemps de dialogue entre non-croyants et croyants.

Cet « esprit d'Assise » est une réponse claire et sereine à l'instrumentalisation des religions pour la guerre. Et cette réponse a été donnée à l'unanimité (c'est-à-dire elle est venue des différentes religions) et elle a souligné la valeur du dialogue et d'une proximité amicale. Différentes relations nouvelles se sont créées parmi les communautés religieuses, non seulement au niveau des leaders ou des intellectuels, mais aussi au niveau des croyants. On pourrait dire qu'un œcuménisme du peuple est né, auquel participent non seulement les leaders des religions mais aussi les gens. Seulement quelques chiffres : l'année dernière à Milan, il y a eu lors de la rencontre annuelle trente-six forums et environ trente conférences de leaders religieux dans les paroisses et dans d'autres centres de la ville et de l'arrière-pays. Environ 20.000 personnes ont participé à la cérémonie finale sur la place de cathédrale. L'esprit d'Assise, que peut-il suggérer aujourd'hui, au moment où nous sommes à un tournant délicat dans les relations entre les peuples et les religions ? L'esprit d'Assise, et donc le rapprochement amical de différents mondes religieux, jette encore une fois une lumière sur le fait que le message de paix est un élément essentiel des grandes traditions religieuses du monde. Que veulent et que peuvent faire les hommes et les femmes des différentes religions aujourd'hui ? Ils se trouvent dans des mondes de moins en moins homogènes. Nous vivons dans une époque où des hommes de religions et d'ethnies différentes cohabitent. L'Europe fait cette expérience grâce à l'immigration, mais également grâce à une nouvelle manière de vivre ensemble entre l'Est et l'Ouest. Ce défi se pose aussi en Afrique, où on doit traiter – justement dans ces temps difficiles – la fragilité des états-nations qui peuvent être remis en question par des différences ethniques, religieuses ou autres. C'est le défi d'une renaissance des nations, des relations entre la religion et la nation, des nettoyages ethniques dans quelques régions du monde. Mais c'est aussi le défi du monde virtuel, dans lequel on rencontre de plus en plus tout le monde : on vit de plus en plus ensemble dans le monde virtuel, et nous tombons forcément sur celui qui est différent de nous. Et enfin, c'est le défi

d'un monde dans lequel on voit tout, et dans lequel on voit de plus en plus la richesse d'un petit nombre et la pauvreté de beaucoup.

Lors de ces rencontres, nous avons découvert un langage commun de la paix, sans renoncer aux différences des traditions religieuses et sans aucune édulcoration. Nous avons parlé ce langage commun lors de nombreux forums de dialogue que nous avons organisés pendant toutes ces années : il a été question d'analyser des situations de souffrance et de conflits et de discuter honnêtement de points importants concernant les religions. Et nous avons pris beaucoup de temps pour échanger nos avis sur ces questions. La différence n'est pas seulement cause de conflits : par le dialogue, la différence incite à comprendre et à se comprendre. Au milieu de toutes les différences, nous avons créé des espaces pour la communication, et cela n'a pas toujours été simple, non seulement à cause de la langue, mais aussi à cause de systèmes de pensée différents et de points de référence très différents. La communication a ouvert le chemin de l'amitié : une joie qui a renforcé le sentiment d'appartenance à la même famille humaine. Au cœur du dialogue parmi les différentes communautés religieuses s'ouvre la question du ciel : Dieu et la vie du croyant. Mais également les questions de la terre : la paix et la solidarité. Et le monde a besoin de la contribution des religions pour aborder les problèmes de la terre avec une vue sur le ciel. Sans vue sur le ciel, qui exige un grand engagement, il ne reste rien d'autre qu'un réalisme qui est prisonnier de lui-même et du droit du plus fort.

L'esprit du dialogue n'a pas disparu. Il n'est pas mort le 11 septembre, il ne s'est pas éteint dans des nombreuses tensions, il n'a pas perdu son importance par certaines confusions. A partir d'Assise, les religions ont souligné par le dialogue en profondeur et avec conviction leur message de paix. Nous avons fait référence aux chemins de l'unité mystérieuse du genre humain et aux trésors au service de la vie commune et pacifique des peuples et des groupes. L'amitié, le savoir, le respect mutuel et le dialogue ont été les éléments solides de l'image d'un monde d'où le démon du conflit est banni. Il a été davantage montré que la force des croyants ne se trouve pas dans une attitude arrogante, mais dans la sainteté et la sagesse : c'est la force intérieure de celui qui peut montrer, malgré des événements plus ou moins difficiles, le chemin vers le bien. En même temps il s'est avéré de plus en plus que la responsabilité des croyants a augmenté et concerne tout le monde, et non pas seulement sa propre communauté religieuse. La voix de Jean-Paul II s'est fait entendre clairement dans ce sens et a appelé les croyants à la force de la foi : « L'urgence du moment rappelle à l'humanité que nous ne pouvons trouver la raison de notre existence et la racine de notre espoir que devant la face de Dieu ». Jean-Paul II disait dans son discours de conclusion à Assise : « [...] nous avons évoqué une multitude de visions de paix : elles dégagent des énergies pour un nouveau

langage de paix, pour de nouveaux gestes de paix, pour des gestes qui brisent les chaînes mortelles des séparations [...]. La paix attend ses architectes... ».

4. Conclusions

Je voudrais conclure en soulignant quelques aspects des rencontres internationales de la communauté de Sant'Egidio :

- La conscience forte que les religions portent en elles une force de paix et de réconciliation qui va bien au-delà des conflits que l'histoire nous laisse parfois en héritage ou qui se cachent encore aujourd'hui sous le masque de la religion.

- Cette conscience nous amène à considérer les différences culturelles et religieuses non pas comme une cause de contradictions, mais au contraire comme une source de richesses mutuelles. L'histoire prouve qu'un degré de civilisation plus élevé a été atteint quand culture et religion ont fait bon ménage. Il suffit de rappeler la cohabitation fructueuse entre juifs, chrétiens et musulmans aux rives de la Méditerranée pendant de longs siècles.

- Le désir de rencontres et de dialogue est né de cette conscience, et on reste conscient de sa propre identité et différence. Car notre objectif ne consiste pas à créer une seule religion mondiale qui serait le résultat d'une accumulation de valeurs communes de toutes les religions, comme certains le voudraient peut-être ; notre objectif est encore moins un syncrétisme. En revanche, le dialogue n'est possible que si on part d'une identité forte qui est alors capable d'échanger avec d'autres et qui grandit dans l'échange.

- A ce niveau, se sont développées différentes initiatives de coopération culturelle et sociale ; elles se réfèrent à un niveau de valeurs communes et à une pratique qui voudrait encourager la justice et la paix et défendre les droits des plus pauvres. Je me réfère non seulement à de grandes rencontres internationales, mais aussi à un engagement solidaire modeste et quotidien de groupes et d'individus de traditions religieuses différentes.

Du côté catholique, Jean-Paul II voulait faire quelques gestes pendant l'année sainte, comme par exemple la prière avec une demande de pardon, en lien avec le document de la Commission internationale des théologiens *Mémoire et réconciliation : l'Eglise face à la dette du passé*, ou le souvenir des témoins de la foi du XX^e siècle qui ont été une incitation spirituelle forte à la rencontre et à une nouvelle compréhension du passé.

Il reste cependant des questions ouvertes et quelques problèmes non résolus :

Lutte ou dialogue ? On ne peut pas nier que les événements du 11 septembre ont posé de manière pressante la question de la cohabitation des cultures qui

semblent être différentes ou même opposées. Samuel Huntington, dans son célèbre livre *The Clash of Civilisations*, a émis l'hypothèse d'une lutte inévitable des cultures qui, au fond, semblent être incompatibles. En tant que membre de l'Eglise catholique je crois que l'Evangile de Jésus Christ ne me permet pas d'accepter la perspective de la lutte. Je suis par contre convaincu que dans un monde global les cultures sont obligées de se rencontrer, déchanger et de trouver des formes de vie commune, pour ne pas se détruire. Le danger d'un clash existe, les nombreux conflits existants le prouvent bien, et certains sont sans fin. Les religions doivent exercer une fonction créatrice de paix, elles ne doivent pas provoquer de nouveaux incendies.

Mission et/ou dialogue ? La mission et le dialogue sont parfois considérés comme contradictoires. Certains affirment que le dialogue est la cause principale de la faiblesse de la mission, qui est une obligation pour chaque chrétien, à cause de l'envoi en mission des apôtres par Jésus. En vérité, le problème est plus complexe. Parfois, le manque d'esprit missionnaire correspond à une incapacité au dialogue. Car ce n'est qu'avec une identité claire et précise qu'on peut conduire un dialogue. Comme le soulignent l'Encyclique *Redemptoris Missio* et le document du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux *Dialogue et Annonce*, chacun à sa manière, la mission et le dialogue sont deux aspects d'un même processus par lequel le chrétien transmet à l'extérieur le contenu de sa foi dans le respect dû à son interlocuteur.

Le rôle des institutions académiques. Les institutions académiques devraient renforcer la connaissance des différentes traditions religieuses et donner une interprétation des textes sacrés de ces différentes religions qui, par une compréhension historique et contextuelle, libère les textes des limites étroites des civilisations d'origine, cause parfois d'une compréhension unilatérale. Cela inclut une responsabilité étendue pour la formation des jeunes générations afin qu'ils respectent l'autre. Et quelques-uns se posent aussi la question d'un dialogue au niveau théologique.

Enfin, *le danger d'une mentalité raciste et intolérante existe*. On le voit en ce temps-ci en Europe lors d'événements qui concernent des lieux de prière où des représentants des religions ont été interpellés, mais on le perçoit aussi dans une mentalité qui considère l'autre avec crainte à cause de sa culture ou de sa religion et donc comme menace pour la sécurité et la prospérité. Les croyants doivent reprendre le défi de développer patiemment une culture qui se distingue par le désir de connaissance mutuelle, par la nécessité du dialogue et le respect mutuel.

Traduit de l'allemand par Gabriele Nolte

Bibliographie

- Jean-Dominique DURAND, *L'esprit d'Assise*. Discours et messages de Jean-Paul II à la Communauté de Sant'Egidio. Une contribution à l'histoire de la paix, Paris 2005.
- Albert FRANZ (Ed.), *Weltreligionen für den Frieden*. Die Internationalen Friedenstag von Sant'Egidio, Trier 1996.
- GEMEINSCHAFT SANT'EGIDIO, *Jesus als Freund*. Mit geistig behinderten Menschen auf dem Weg des Evangeliums, Würzburg 2004.
- Marco IMPAGLIAZZO / Mario GIRO, *Algerien als Geisel*. Zwischen Militär und Fundamentalismus. Ein schwieriger Weg zum Frieden, Münster 1998.
- Carlo Maria MARTINI, *Die Rast der Taube*. Dem Frieden Raum geben, München 1996.
- Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, *Mozambique*. De la guerre à la paix. Histoire d'une médiation insolite, Paris 1997.
- Hanspeter OSCHWALD, *Bibel, Mystik und Politik*. Die Gemeinschaft Sant'Egidio, Freiburg 1998.
- Andrea RICCARDI, *Sant'Egidio, Rom und die Welt. Gespräch mit Jean-Dominique Durand und Régis Ladous*, St. Ottilien 1998.
- Andrea RICCARDI, *Sant'Egidio. L'Évangile au-delà des frontières*. Entretien avec Dominique Chivot, Paris 2001.
- Andrea RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi*. La persécution des chrétiens au XXe siècle, Paris 2002.
- Andrea RICCARDI, *Gott hat keine Angst*. Die Kraft des Evangeliums in einer Welt des Wandels, Würzburg 2003.
- Andrea RICCARDI, *Jean-Paul II*. Un pape charismatique, Paris/Les Plans 2004.
- Andrea RICCARDI, *Der Präventivfriede*, Würzburg 2005.

Résumé : L'article présente les activités et la spiritualité de la communauté de Sant'Egidio, fondée à Rome en 1968, dans les années récentes. La prière interreligieuse pour la paix, initiée par le pape Jean-Paul II à Assisi en 1986, a été une pierre angulaire importante pour l'engagement de la communauté dans le dialogue interreligieux. Cette prière a été reprise et continuée par Sant'Egidio – par exemple dans le cadre des pourparlers de paix entamés au Mozambique en 1992 – comme l'expression la plus forte et la plus concrète du lien entre religion et paix. Il reste toutefois des questions ouvertes et des problèmes irrésolus dans le domaine des relations interreligieuses. Le milieu académique est aussi confronté au défi de promouvoir une culture de coexistence pacifique.

Zusammenfassung : Der Artikel zeichnet die Tätigkeit und die Spiritualität der Gemeinschaft Sant'Egidio, die 1968 in Rom gegründet worden war, in den letzten Jahren nach. Einen markanten Eckstein für den Beitrag der Gemeinschaft im Religionsdialog bildete das Friedensgebet der Religionen im Jahre 1986, das Johannes Paul II. in Assisi initiierte. Es wurde von Sant'Egidio aufgegriffen und weitergeführt – so etwa im Rahmen des 1992 zustande gekommenen Friedensvertrages in Mosambik – als starker und konkreter Ausdruck der Verbindung von Religion und Frieden. Es bleiben aber weiterhin offene Fragen und ungelöste Probleme auf dem Feld der Religionsbegegnung. Hier ist nicht zuletzt auch das akademische Umfeld in seinem Beitrag zu einer friedfertigen Kultur des Zusammenlebens gefordert.

Summary : The article traces the activity and spirituality of the Community of Sant'Egidio in recent years, which was founded in Rome in 1968. The 1986 Interreligious Peace Prayer which Pope John Paul II initiated in Assisi provided a prominent cornerstone for the contribution of the community in the dialogue of religions. The Prayer was taken up and continued by Sant'Egidio –

for instance within the framework of the peace treaty in Mozambique which came about in 1992 – as a powerful and concrete expression of the connection between religion and peace. But open questions and unsolved problems still remain in the area of encounter among religions. Not least of all the academic sphere is also faced with a challenge in its contribution to a peace-loving culture of coexistence.

La liberté religieuse comme condition de la mission et du dialogue interreligieux

Par Mariano Delgado

La Déclaration sur la liberté religieuse est le document du Concile « qui [...] a suscité le plus d'attention à l'extérieur de l'Eglise et de la théologie », « a causé, dans la salle du Concile, la discussion probablement la plus passionnée et a apporté finalement le progrès théologique peut-être le plus important »¹. Jean-Paul II lui-même a appelé *Dignitatis humanae* « sans doute un des textes les plus révolutionnaires du Concile » et ajouté que ses effets ont dépassé l'attente des Pères du Concile : « La Déclaration du Concile sur la liberté religieuse a contribué à libérer des énergies morales et religieuses énormes qui ont eu un vrai impact sur les changements sociaux et politiques de ces dernières années, mais également sur la structure interne des relations internationales »². Peu de gens savent que l'histoire de cette Déclaration a commencé à Fribourg. Jérôme Hamer a mis en évidence que le soi-disant « Document de Fribourg » du 27 décembre 1960 représente le début d'une longue histoire qui devait culminer dans la Déclaration sur la liberté religieuse du 7 décembre 1965. En décembre 1960 s'est réunie à Fribourg une petite sous-commission constituée par les évêques de Fribourg, François Charrière, et de Bruges, Joseph De Smedt, ainsi que par le chanoine Bavaud, professeur au Grand Séminaire de Fribourg et conseiller de l'évêque de Fribourg, et le dominicain Jérôme Hamer lui-même. Ils ont débattu de deux petites notes ou avant-projets, dont le premier s'appelait « La liberté de conscience » et le deuxième déjà « La liberté religieuse ». Le premier chapitre de ce deuxième projet, qui avait la faveur du sous-comité et est entré dans l'histoire comme le « Document de Fribourg », portait le titre « La tolérance ». Il fondait le sens

¹ Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit*. Die « Erklärung über die Religionsfreiheit » des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 5, 6. Cf. aussi ID., Die theologische Begründung der Menschenrechte, dans : Dieter SCHWAB et alii (Eds.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, Berlin 1989, 99-118. Pour Kasper, la déclaration sur la liberté religieuse est « le meilleur exemple » pour une véritable histoire des dogmes sur la base d'une « progression de la doctrine ». Cf. Walter KASPER, Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses, dans : Johannes SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 365-369 ; 368.

² Alessandro COLOMBO (Ed.), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (1978-1998), Milano 2000, 46 (1995).

positif de la tolérance sur « la dignité intangible de la personne humaine » et parlait du « devenir un du monde »³. La Déclaration du Concile commencera plus tard par ces mots qui sont tout un programme : « Les hommes de notre temps prennent une conscience de plus en plus vive de la dignité de la personne humaine [...] » (DH 1)⁴.

Les hommes de notre temps, en tout cas ceux qui sont marqués par l'Occident et/ou par le christianisme, sont particulièrement sensibles aux violations de la liberté religieuse. Cela apparaît entre autres dans ce que le gouvernement américain et le Vatican, même si les motifs sont différents, s'expriment de plus en plus à ce sujet et sont devenus les avocats mondiaux de la liberté religieuse. Rappelons simplement le rapport annuel de la « United States Commission on International Religious Freedom » (USCIRF) qui fut présenté en mai 2006⁵. On y classe les pays dans lesquels, d'après la compréhension occidentale, la liberté religieuse est violée, en deux catégories : « les pays avec une situation préoccupante » (en 2006 : la Birmanie, la Corée du Nord, l'Erythrée, l'Iran, la Chine, l'Arabie Saoudite, le Soudan et le Vietnam), et « les pays qu'il faut continuer à surveiller » (en 2006 : la Biélorussie, Cuba, l'Égypte, l'Indonésie, le Nigeria, le Bangladesh et l'Afghanistan). L'Eglise catholique, dans le rapport annuel de l'organisation « Aide à l'Eglise en détresse », attire l'attention sur les pays qui limitent la liberté religieuse surtout des catholiques et d'autres chrétiens⁶. A la base de ces jugements sur les violations de la liberté religieuse se trouve la conviction que celle-ci, telle qu'elle est comprise dans l'espace culturel de l'Occident chrétien, est un « droit universel et indivisible de l'homme » qui est enraciné dans la dignité inaliénable de la personne humaine.

³ Jérôme HAMER, Histoire du texte de la Déclaration, dans : Jérôme HAMER / Yves CONGAR (Dir.), *La liberté religieuse*. Déclaration « Dignitatis humanae personae ». Texte latin et traduction française, Paris 1967, 53-110. Sur l'histoire du texte et son contenu cf. aussi Pietro PAVAN dans : *Lexikon für Theologie und Kirche*², supplément : *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Lateinisch und Deutsch, Kommentare, vol. 2, Freiburg i.B./Basel/Wien 1967, 704-748 ; Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae, dans : Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Eds.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 4, Freiburg 2005, 125-218 (avec de nombreuses références) ; cf. aussi : John T. FORD (Ed.), *Religious liberty*. Paul VI and Dignitatis humanae. A Symposium sponsored by the Istituto Paolo VI and the Catholic University of America, Washington, D.C., 3-5 June 1993, Brescia/Roma 1995 (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 16) ; Gwendoline JARCZYK, *La liberté religieuse*. 20 ans après le Concile, Paris 1984 ; Gabrio LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla « Dignitatis humanae »*, Roma 1991 ; Franz Xaver BISCHOF, Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae, dans : ID. / Stephan LEIMGRUBER (Eds.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum*. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334-354.

⁴ Les documents de Vatican II sont cités d'après : *Le Concile Vatican II*. Edition intégrale et définitive, Paris 2003.

⁵ Cf. par exemple sous : <http://www.uscifr.gov>.

⁶ Cf. entre autres : *Rapporto 2006 sulla Libertà Religiosa nel Mondo*, Roma 2006.

Dans une première étape je parlerai de *Dignitatis humanae*. Ensuite j'essaierai de montrer pourquoi l'Eglise catholique voit dans la liberté religieuse la condition pour la mission et le dialogue interreligieux. Quelques remarques personnelles constitueront la conclusion.

1. La liberté religieuse d'après *Dignitatis humanae*

La Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* est un texte composé de plusieurs couches avec différents niveaux d'argumentation. Les affirmations répétées en DH 1, disant qu'il faut tirer de la sainte tradition et de la doctrine de l'Eglise « toujours du neuf en accord avec ce qui est vieux » ou de « développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société », correspondent au principe herméneutique énoncé par Jean XXIII dans son homélie d'ouverture du Concile le 11 octobre 1962⁷; ces affirmations expriment aussi le souci que beaucoup de lecteurs pourraient comprendre de travers la Déclaration sur la liberté religieuse comme quelque chose de complètement nouveau, comme une rupture avec la tradition. Dans le texte lui-même, il faut distinguer au moins les niveaux d'argumentation suivants :

– Le *niveau anthropologico-individuel* part de la dignité et de la liberté de la personne humaine, « telle qu'elle est connue par la Parole de Dieu révélée et par la raison elle-même » (DH 2) et ne tolère aucune contrainte. D'après ce niveau, la liberté religieuse est un « droit individuel » enraciné dans la dignité et la liberté de l'homme ; l'autonomie moderne du sujet est maintenant comprise de façon théonome.

– Le *niveau ontologique* part du lien entre vérité et liberté. Par conséquent, la vérité ne tolère pas de contrainte et « ne s'impose pas autrement que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec douceur en même temps qu'avec puissance » (DH 1). Jean-Paul II a appelé cela « le principe d'or » du Concile⁸. Fait partie du niveau ontologique également le devoir et le droit de chacun « de chercher la vérité en matière religieuse » (DH 3). Mais le droit à la liberté religieuse « persiste même pour ceux qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer : [...] aussi longtemps qu'est sauvegardé l'ordre public » (DH 2). Cela implique le droit de suivre une conscience erronée ou de tolérer l'erreur pour un plus haut bien.

– Le *niveau collectif* suit largement l'argumentation classique de la *libertas ecclesiae* ; il comprend la liberté religieuse comme la liberté d'une

⁷ Cf. l'homélie dans : Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 116-150.

⁸ COLOMBO, *La libertà religiosa* (cf. note 2), 226 (1994).

communauté religieuse de s'organiser librement et d'agir librement dans la communauté, de sorte que ses membres puissent pratiquer publiquement une religion et puissent éduquer leurs enfants dans cet esprit.

– Le *niveau de la constitution* vise la séparation de principe entre Eglise et Etat avec le franchissement de l'âge constantinien du christianisme comme religion officielle (DH 6) ; il fait appel à la reconnaissance de la liberté religieuse par les différentes constitutions (DH 15), parce qu'on y voit un principe régulateur indispensable de la vie commune dans la société moderne, surtout du fait « que tous les peuples deviennent de plus en plus un, que les hommes de culture et de religion différentes ont entre eux des relations toujours plus étroites, que s'accroît la conscience qu'a chacun de sa propre responsabilité » (DH 15).

– On pourrait parler aussi d'un *niveau stratégique ou pédagogique* qui concerne la présentation du texte dans la mesure où, par exemple dans les n° 2-8, on présente d'abord un fondement universel de la liberté religieuse qui doit être reconnue par la raison elle-même, tandis que dans les n° 9-15, qui sont moins réussis et font l'effet d'une superstructure théologique, la liberté religieuse est présentée comme enracinée dans la révélation divine. Cette stratégie donne l'impression que la première partie est de tenue universelle et s'adresse à tous les hommes de bonne volonté, tandis que la deuxième doit servir à renforcer la plausibilité intra-ecclésiale.

Le cœur de la Déclaration du Concile sur la liberté religieuse se trouve dans ce passage – souvent cité – de DH 2 : « Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part soit d'individus, soit de groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou en association avec d'autres. En outre, le Concile déclare que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine, telle qu'elle est connue par la Parole de Dieu révélée et par la raison elle-même ».

La note qui est jointe ici au texte est apparemment destinée à montrer que les Pères du Concile limitent la continuité affirmée « avec la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents » à Jean XXIII (Encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963 : *Acta Apostolicae Sedis* 55, 1963, 260 s.), Pie XII (Message radiodiffusé le 24 décembre 1942 : *Acta Apostolicae Sedis* 35, 1943, 19), Pie XI (Encyclique *Mit brennender Sorge*, 14 mars 1937 : *Acta Apostolicae Sedis* 29, 1937, 160) et Léon XIII (Encyclique *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888 : *Acta Leonis XIII*, vol. VIII, 1888, 237 s.) et qu'ils s'abstiennent de remonter trop loin dans le XIX^e siècle.

Il ressort des dossiers du Concile⁹ qu'une minorité considérable des Pères du Concile a défendu la doctrine préconciliaire classique basée sur l'argumentation métaphysico-scolastique selon laquelle seule la vraie religion, et non pas l'erreur, a droit à la liberté. Encore en 1948, la revue jésuite de grande influence *La civiltà cattolica* avait souligné avec éloquence ce principe ontologique¹⁰. Dans la Déclaration sur la liberté religieuse, les Pères du Concile ont vu le danger du relativisme et de l'indifférentisme, quelque chose que les Papes du XIX^e siècle avaient condamné, comme on le sait, à plusieurs reprises. La plupart de ces Pères du Concile adoptèrent finalement le texte, même si cela n'était pas sans réserves. Mais lors du vote final du 7 décembre il y a eu toutefois 70 voix contre, ce qui représente le nombre le plus élevé de votes négatifs, « jamais atteint dans ce Concile pour un document »¹¹.

Lors des précisions apportées à la notion de « liberté religieuse » par le magistère postconciliaire, l'Eglise catholique a souligné d'une part la *libertas ecclesiae* comme concept de liberté qui lui est propre et a défendu d'autre part, au sens de la compréhension d'une liberté religieuse dans les déclarations occidentales des droits de l'homme, le droit à un changement de religion, et même à l'adoption d'une conception athéiste du monde¹². En outre, à plusieurs reprises, Jean-Paul II a souligné que la liberté religieuse est « la raison »¹³, la « garantie »¹⁴, « la pierre d'angle »¹⁵, la « mesure »¹⁶, le « cœur »¹⁷, la « source » et la « synthèse »¹⁸ ainsi que la « racine »¹⁹ de tous les autres droits de l'homme et « un des piliers de la civilisation contemporaine »²⁰. Il l'appelle

⁹ Cf. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*, Cité du Vatican 1970 s., surtout les actes de la 3^e session, vol. 2 et de la 4^e session, vol. 1. Cf. aussi David NEUHOLD, *Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege*, dans : *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 105-125.

¹⁰ Cf. Fiorello CAVALLI, *La Condizione dei Protestanti in Spagna*, dans : *Civiltà Cattolica* 99, 2 (1948) 33 : « Ora la Chiesa cattolica, convinta per le sue divine prerogative di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché unicamente alla verità, non mai all'errore, questo può competere [...] ».

¹¹ KASPER, *Wahrheit* (cf. note 1), 18.

¹² Ainsi dernièrement le « ministre des affaires étrangères » du Vatican, l'archevêque Giovanni Lajolo, le 3 décembre 2004, dans un discours à l'occasion du départ de l'ambassadeur des Etats-Unis auprès du Saint-Siège, dans le cadre de la conférence sur « Religious Freedom, Cornerstone of Human Dignity », qui se tenait à l'Université pontificale grégorienne, cf. le texte sous : http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20041203_lajolo-gregorian-univ_en.html (dernière consultation le 31 janvier 2006).

¹³ COLOMBO, *La libertà religiosa* (cf. note 2), 7 (1980), 12 (1984), 46 (1995), 259 (1998).

¹⁴ Ibid., 9 (1980).

¹⁵ Ibid., 14 (1987), 158 (1988), 225 (1994).

¹⁶ Ibid., 16 (1987), 145 (1988), 158 (1998).

¹⁷ Ibid., 51 (1998).

¹⁸ Ibid., 185 (1991 : *Centesimus annus* 47).

¹⁹ Ibid., 220 (1993).

²⁰ Ibid., 231 (1995).

aussi « la condition et la garantie pour toutes les libertés qui assurent le bien public des hommes et des peuples »²¹, mais souligne qu'elle ne signifie pas « la relativisation de la vérité objective »²² que chaque homme doit chercher. Dans l'Encyclique sociale *Sollicitudo rei socialis* on parle même d'une nouvelle forme de pauvreté qui consiste dans la négation ou la restriction des droits fondamentaux de l'homme, surtout du droit à la liberté religieuse²³.

Plus récemment, on observe la tendance du magistère de délimiter strictement les frontières face au relativisme et à l'indifférentisme ainsi que l'insistance sur la continuité entre l'argumentation de vérité du point de vue ontologique dans DH et le magistère antimoderniste du XIX^e siècle. Ainsi, dans le contexte du droit à la liberté religieuse, le *Catéchisme de l'Eglise catholique* (CEC) souligne les limites de cette liberté : ce droit ne signifie « ni la permission morale d'adhérer à l'erreur ni un droit supposé à l'erreur »²⁴ et il « ne peut être de soi illimité, ni limité seulement par un "ordre public" conçu de manière positiviste ou naturaliste »²⁵. Le CEC ne renvoie pas seulement aux propositions de Léon XIII (Encyclique *Libertas praestantissimum*), citées par DH, et à Pie XII (Homélie du 6 décembre 1953), mais aussi à des textes de Pie VI (*Quod aliquantum*) et Pie IX (Encyclique *Quanta cura*), auxquels les Pères du Concile eux-mêmes, lors de la rédaction de DH, n'ont, manifestement, pas osé faire référence.

Lors de la catéchèse de l'Angelus du 18 février 1996, consacrée à *Dignitatis humanae*, Jean-Paul II souligne que le fondement de la liberté religieuse ne se trouve pas dans le relativisme et l'indifférentisme religieux, mais « plutôt dans la dignité de la personne humaine qui, par nature, a le droit et le devoir de chercher la vérité ; ce qu'elle ne peut faire de manière vraiment appropriée à l'homme que si elle est en effet libre »²⁶.

Encore plus pointue est la « Note doctrinale » de la Congrégation pour la doctrine de la foi, signée par le cardinal Joseph Ratzinger et l'archevêque Tarcisio Bertone le 24 novembre 2002, fête du Christ Roi, concernant « certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique ». On y souligne que le droit à la liberté de conscience et particulièrement à la liberté religieuse, proclamé par la déclaration *Dignitatis humanae* du deuxième Concile du Vatican, « se fonde sur la dignité ontologique de la personne humaine et en aucun cas sur une égalité qui n'existe pas entre les religions et les systèmes culturels humains ». La note conclut : « L'affirmation de la liberté de conscience et de la liberté religieuse

²¹ Ibid., 181 (1990 : *Redemptoris missio* 39).

²² Ibid., 15 (1987).

²³ Ibid., 144 (1987 : *Sollicitudo rei socialis* 15, 42).

²⁴ *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris 1992, n° 2108.

²⁵ Ibid., n° 2109.

²⁶ COLOMBO, *La libertà religiosa* (cf. note 2), 240 (1996).

ne contredit donc en rien la condamnation de l'indifférentisme et du relativisme religieux par la doctrine catholique, bien plus, elle est en parfaite syntonie avec elle ». On ne renvoie pas seulement alors à Léon XIII (Encyclique *Immortale Dei*), à Pie XI (Encyclique *Quas primas*), au *Catéchisme de l'Eglise catholique* (n° 2108) et à la Déclaration *Dominus Iesus* (n° 22), mais aussi à Pie IX (*Quanta cura*)²⁷.

Ces délimitations, avec l'insistance sur la continuité entre, d'une part, la lutte de Pie IX contre le relativisme et l'indifférentisme et, d'autre part, le souci central de *Dignitatis humanae*, s'intègrent dans l'image d'un magistère défensif qui, au moins depuis le début des années 90 du siècle passé, s'efforce de comprendre le Concile non pas comme une modernisation du catholicisme, mais comme la confession d'un « modernisme chrétien » dont fait partie, de façon constitutive, le refus clair et net du relativisme, de l'indifférentisme et du libéralisme. On omet que l'Eglise, au XIX^e siècle, n'a pas seulement rejeté les –ismes hostiles au christianisme, mais qu'elle avait par principe « des liens brisés » avec l'histoire moderne de la liberté – même là où celle-ci s'est habillée de « libéralisme catholique » et a postulé des libertés qui sont défendues aujourd'hui avec force par le magistère catholique, comme par exemple la liberté religieuse, de presse et de conscience.

Il est donc compréhensible que quelques auteurs constatent un paradoxe étrange en rapport avec DH et ses effets : « L'Eglise catholique qui est apparue, il y a à peine un siècle, comme l'ennemi des libertés (modernes), se trouve aujourd'hui en première ligne dans la lutte pour la liberté et les droits de l'homme »²⁸. Nous avons affaire ici en effet « à un changement historique » profond. Dans la recherche, il y a au moins un consensus sur le fait que ce changement existe. Le différend porte sur la question de savoir si ce changement s'est fait dans la continuité ou dans la rupture avec la tradition doctrinale catholique précédente.

La majorité des théologiens catholiques défend la *thèse de la continuité*. La position de Walter Kasper, autrefois professeur de dogmatique à Tübingen et depuis quelques années, en tant que cardinal, directeur du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, est un exemple typique d'ouverture. Dans le contexte de la condamnation de l'histoire moderne de la liberté par Pie VI (Breve *Quod aliquantum*, 1791), Grégoire XVI (Encyclique *Mirari vos*, 1832) et Pie IX (Encyclique *Quanta cura* avec un Syllabus attaché, 1864), il est

²⁷ Cf. aussi l'exposé du cardinal Renato Raffaele Martino du Conseil Pontifical « Justice et Paix » du 15 novembre 2003 sous le titre : *Le pape Léon XIII au moment de la transition entre deux siècles*, à lire sous : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20031115_martino-leo-xiii_ge.html (dernière consultation le 31 janvier 2006).

²⁸ *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Colloque international à l'Abbaye de Sénanque, préface de Claude Geffré, actes mis en forme par Eric BINET et Roselyne CHENU, Paris 1981, 7-8.

évident pour lui « qu'on ne condamne pas la liberté religieuse, de conscience et d'opinion par excellence, mais une liberté religieuse, de conscience et d'opinion qui résulte de l'indifférentisme par rapport à la vérité » ou suit un « rationalisme autonomiste » dans lequel « la ratio est à elle-même sa loi et sa norme »²⁹. Au XIX^e siècle, l'Eglise voyait dans le concept moderne de liberté le danger du relativisme et de l'indifférentisme ; au XX^e siècle, elle se met délibérément, face au totalitarisme, « du côté de la liberté »³⁰ et renoue ainsi avec la tradition catholique de la dignité et des droits de la personne humaine, telle qu'elle a été défendue par la scolastique du XVI^e siècle et qui est indépendante de la tradition moderne « des droits de l'homme ». Ce qui est nouveau ici, ce n'est pas la doctrine de la dignité de la personne humaine ou le regard apporté à la question de la vérité, mais le fait que DH différencie « plus clairement que la doctrine précédente entre l'ordre moral et théologique d'une part et l'ordre juridique et politique d'autre part. De cette façon, elle reprend à sa manière la distinction moderne entre moralité et légalité »³¹. Kasper regrette pourtant qu'au XIX^e et au XX^e siècle, on n'ait pas développé une doctrine globale de la liberté chrétienne et du caractère libérateur de la vérité chrétienne qui aurait pu évacuer quelques pierres d'achoppement sur le chemin de la reconnaissance de la liberté religieuse. Il doit admettre finalement que la thèse de la continuité ne s'éclaire pas devant une compréhension de l'histoire vue sous un angle rigide et objectiviste, mais seulement devant une compréhension historique de la tradition, réfléchie de manière herméneutique comme tradition vivante³².

Même si la thèse de la continuité exige « un certain degré de subtilité théologique »³³, elle est théologiquement tout à fait acceptable sous la forme sous laquelle Walter Kasper la présente, à moins qu'on ne veuille appuyer la thèse de la rupture, défendue par les schismatiques autour de l'évêque Lefèbvre, qui rejettent le deuxième Concile du Vatican en raison surtout de la rupture avec la tradition opérée par DH. Mais ce qui est vraiment nouveau dans la Déclaration sur la liberté religieuse est à chercher plutôt dans le domaine du non-dit. Emile Poulat a indiqué trois non-dits³⁴ :

– D'abord le changement dans les relations entre l'Eglise et le monde moderne : l'Eglise a appris, surtout dans les démocraties pluralistes et libérales, qu'on peut et on doit vivre ensemble, même si on n'est pas d'accord.

²⁹ KASPER, *Wahrheit* (cf. note 1), 11.

³⁰ Ibid., 14.

³¹ Ibid., 22.

³² Cf. ibid., 36.

³³ Roger AUBERT, *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, dans : Heinrich LUTZ, *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977, 423-454, ici : 446

³⁴ Cf. les positions d'Emile POULAT dans : *La liberté religieuse* (cf. note 28), 250 s.

– L’Eglise a appris que sa liberté présuppose aussi la liberté des autres. C’est pourquoi elle parle au nom de l’humanité entière et essaie de rendre son argumentation intelligible avec les moyens de la raison. Ou avec les mots de Walter Kasper : « Ce qui est vraiment nouveau dans ce “oui” à l’Etat de droit libéral et respectueux des valeurs, c’est que les chrétiens ne défendent pas seulement leur propre droit à une liberté religieuse, mais défendent aussi le droit de tous les autres de vivre, dans des limites raisonnables, selon leurs convictions religieuses et autres »³⁵.

– Enfin, l’Eglise adopte une nouvelle position par rapport aux faits accomplis et à la conscience erronée. Il ne s’agit pas d’attribuer des droits à l’erreur, mais de reconnaître que la conscience erronée est une « conscience » : « Cela suppose l’adoption d’une nouvelle règle pour la vie commune sociale, mais cela n’implique pas une nouvelle règle pour la vérité religieuse »³⁶.

La thèse de la rupture est défendue surtout par des juristes laïcs, mais avec des arguments et des intentions autres que les partisans de Lefèbvre. Le juriste allemand Ernst-Wolfgang Böckenförde, professeur de droit étatique, en est un bon exemple. Pour lui, le point central de DH se trouve dans la transition du « droit ontologique de la vérité » à la liberté, droit auquel l’erreur n’a pas droit, au « droit juridique de la personne » à la liberté, droit auquel chaque homme en tant qu’homme a droit³⁷. Il en conclut : « Par la reconnaissance de la liberté religieuse individuelle et, par conséquent, de la liberté publique de culte, la Déclaration se trouve non seulement dans une tension, mais dans une contradiction directe avec l’Encyclique *Mirari vos* de 1832, avec le Syllabus et avec l’Encyclique *Quanta cura* de Pie IX de 1864, ainsi qu’avec l’Encyclique *Libertas* de Léon XIII de 1888. Par rapport à ces publications du magistère pontifical, la déclaration se trouve, du point de vue du contenu, dans une relation de A à non-A. [...] La Déclaration rend évident ainsi par elle-même l’historicité d’énoncés doctrinaux non seulement comme possibilité abstraite, mais comme réalité concrète, et cela au niveau de l’authentification de publications et d’encycliques pontificales »³⁸. Böckenförde n’a pas tort de dire que la naissance de la liberté religieuse comme principe régulateur de la vie commune n’est pas due aux églises ou aux théologiens et pas non plus au droit naturel chrétien, mais à « l’État moderne, aux juristes et au droit laïc rationnel »³⁹. En d’autres termes : la liberté religieuse n’est pas le résultat de discussions ontologiques sur la vérité ou d’une révélation, mais de la nécessité de régler la vie commune pratique entre les hommes à l’époque du pluralisme

³⁵ KASPER, *Wahrheit* (cf. note 1), 11

³⁶ *La liberté religieuse* (cf. note 28), 251.

³⁷ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, 3. vols., Freiburg i.B. 1988, 1989, 1990, ici vol. 1, 407 ; aussi vol. 2, 20.

³⁸ Ibid., vol. 1, 416 s. ; vol. 3, 55.

³⁹ Ibid.

religieux et idéologique – contrairement à l'époque du confessionnalisme où beaucoup de guerres étaient nécessaires pour permettre au moins une tolérance selon le principe *cuius regio, eius religio*.

Je ne peux pas évoquer ici en détail toute l'histoire des effets de DH. Est particulièrement remarquable l'influence directe sur la société catholique espagnole fermée. Celle-ci fut régie par un système politique dans lequel le vieux lien entre le trône et l'autel a subsisté et où le christianisme catholique a joui du statut de religion d'Etat, avec interdiction de toutes les autres religions et cultes⁴⁰. En 1967, le gouvernement espagnol pouvait adopter, sans aucune protestation de la part des évêques, une première loi sur la liberté religieuse qui, pour la première fois depuis la guerre civile, accordait aux non-catholiques « la libération de toute contrainte dans la pratique légitime du droit à la liberté religieuse », pour autant qu'ils respectaient la religion catholique, la morale, la paix et l'ordre public (le 5 juillet 1980, le premier gouvernement démocratique adoptera une loi plus libérale sur la liberté religieuse qui fut également saluée par les évêques, même s'ils étaient préoccupés par le phénomène des sectes). En 1948, dans leur deuxième lettre pastorale collective après 1937, les évêques s'opposèrent avec succès à un projet du régime visant la reconnaissance des Eglises et Sociétés de Bible protestantes, avec lequel Franco voulait satisfaire les puissances protestantes anglo-saxonnes ; cette lettre utilisait l'argumentation ontologique typique, confirmée la même année par la *Civiltà Cattolica*, selon laquelle la liberté religieuse est réservée à la « religion vraie »⁴¹. En 1964, les évêques espagnols arrivèrent encore à empêcher – contre la demande expresse de Paul VI ! – la discussion du nouveau projet de loi sur la liberté religieuse. Au Concile, la plupart d'entre eux ne montrèrent pas de compréhension pour la Déclaration sur la liberté religieuse⁴². Mais quand celle-ci fut votée par la majorité du Concile, ils ne purent que suivre loyalement, dans leur logique ultramontaniste, le Concile et le Pape également sur ce point.

⁴⁰ Cf. Mariano DELGADO, Spanien, dans : Erwin GATZ (Ed.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, vol. 3 : *Italien und Spanien*, Paderborn 2005, 105-175 ; cf. aussi Laurentino NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*. Geschichte, Problematik, Zukunftsperspektiven, Frankfurt 1978 (Regensburger Studien zur Theologie 17).

⁴¹ Cf. CAVALLI, La Condizione dei Protestanti (cf. note 10).

⁴² Cf. les votes des évêques espagnols : *Acta synodalia* (cf. note 9).

2. La liberté religieuse comme condition pour la mission et le dialogue interreligieux

Depuis l'Encyclique *Ecclesiam suam*, publié par Paul VI le 6 août 1964⁴³, donc encore avant l'adoption des Déclarations du Concile *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes et *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, le « dialogue » est la méthode par excellence pour la mission de l'Eglise dans le monde. Le christianisme est compris comme une « relation interactive entre Dieu et l'homme » (ES 72), et cette « logique de l'incarnation » devient le modèle pour la relation de l'Eglise avec tous les hommes. Il s'agit d'un dialogue honnête et ouvert « sans limites et sans calcul », « sans contrainte extérieure », un dialogue qui se sert des chemins de l'éducation humaine, de la conviction interne et de la conversation habituelle et qui respecte toujours « la liberté personnelle et civile » (ES 77). Trois cercles de dialogue sont énumérés dans *Ecclesiam suam* : le dialogue avec les hommes de bonne volonté, même les athées, sur tout ce qui concerne l'homme et peut encourager la paix dans le monde (ES 101-110) ; le dialogue avec les croyants d'autres religions (ES 111-112), pour faire progresser avec eux l'intérêt commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la bonne culture, de la charité sociale et de l'ordre civil ; dans le troisième cercle, il s'agit du dialogue œcuménique avec les frères chrétiens séparés (ES 113-114).

Depuis cette option pour le dialogue comme la méthode à suivre pour la mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, on ne cesse de répéter que la liberté religieuse est non seulement une condition « pour une rencontre paisible et fructueuse et pour une coopération des religions au service de la paix dans le monde »⁴⁴, mais aussi pour la mission et le dialogue interreligieux – et cela à deux égards : d'une part, pour autant que la liberté religieuse est une condition pour la libre proclamation de l'Evangile, « un message et une force pour la libération »⁴⁵; et d'autre part, pour autant que la liberté religieuse est une condition pour la libre conversion au christianisme par la mission et le dialogue interreligieux. Etudions ces deux aspects de plus près.

1) *La liberté religieuse comme condition pour la mission*. Très tôt déjà, à savoir dans les discussions sur la liberté religieuse dans la salle du Concile, on a compris que la liberté religieuse est la condition « pour que la mission puisse

⁴³ Le texte français est consultable sous : www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals. Les passages sur le dialogue se trouvent dans la 3^e partie (Le dialogue avec l'Eglise), n° 60 à 122.

⁴⁴ KASPER, *Dialog* (cf. note 1), 369.

⁴⁵ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur la liberté chrétienne et la libération* du 22 mars 1986, Paris 1986.

effectivement avoir lieu »⁴⁶. Joseph Ratzinger en personne a fait remarquer en 1967 « que les options pour la Déclaration sur la liberté religieuse sont venues entre autres des évêques missionnaires dont le travail est menacé par l'exigence d'exclusivité des religions nationales, et qui étaient donc intéressés au plus haut point par le développement des relations entre la société et la religion dans la mesure où la liberté fait partie des principes constitutifs de ces relations »⁴⁷. On peut même dire que dans *Dignitatis humanae* sont énoncées déjà quelques conditions fondamentales pour la mission : par exemple l'exigence de la *libertas ecclesiae* dans la communauté (DH 3-6), la mise en garde contre le prosélytisme, c'est-à-dire la persuasion malhonnête ou inexacte, « surtout quand il s'agit de gens sans culture ou d'indigents » (DH 4) ; le refus de toute contrainte de la part des hommes en ce qui concerne les choses religieuses (DH 10 entre autres, confirmé par AG 13 avec renvoi à DH 2, 4, 10 et GS 21) ; l'obligation de « chercher la vérité [...] et, une fois qu'ils la connaissent, de l'embrasser et de la sauvegarder » (DH 1) ; l'obligation enfin « d'agir avec amour, prudence et patience » avec les hommes (DH 14).

Les grandes encycliques post-conciliaires renvoient également à la liberté religieuse. *Evangelii nuntiandi* (1975)⁴⁸ parle de liberté religieuse comme condition et résultat de l'évangélisation libératrice (EN 39). Se référant à DH, elle souligne le refus de la contrainte et du prosélytisme (EN 80). La teneur est semblable dans *Redemptoris missio* 8 et 39⁴⁹. On y insiste sur le fait que la liberté religieuse n'est pas un simple « principe de stratégie missionnaire » que l'Eglise exige par exemple dans les pays où elle est en minorité ; la liberté religieuse est plutôt un principe universel pour lequel l'Eglise milite surtout dans les pays à majorité catholique « où elle jouit d'une grande influence » (RM 39). Naturellement, elle s'emploie aussi – entre autres en ce qui concerne le principe de réciprocité⁵⁰ – à ce que partout dans le monde « la liberté religieuse soit reconnue comme un droit fondamental de l'homme »⁵¹ et que les minorités chrétiennes dans d'autres cultures jouissent de la même liberté religieuse que les autres religions peuvent, sans problème, revendiquer dans les pays à majorité chrétienne. Ceci est surtout demandé au monde islamique.

⁴⁶ Cf. la contribution de Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, republiée dans : *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89,4 (2005) 243-262.

⁴⁷ Ibid., 257.

⁴⁸ Cf. L'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI, du 8 décembre 1975, sous : www.vatican.va/holy_father/pau_vi/apost_exhortations.

⁴⁹ Cf. l'Encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II sur la validité permanente du précepte missionnaire, du 7 décembre 1990, sous : www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/.

⁵⁰ Cf. les positions de Jean-Paul II dans : COLOMBO, *La libertà religiosa* (cf. note 2), 117 (1985), 126 (1985), 133 (1986), 181 (1990), 189 (1990), 190 (1991 : *Ecclesia in Asia* 66).

⁵¹ Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Asia* de Jean-Paul II, du 6 novembre 1999, sous : www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/.

2) *La liberté religieuse comme condition pour le dialogue interreligieux.* Tandis que des chercheurs en sciences des religions soulignent « que le dialogue et la mission sont des choses différentes par essence qui ne devraient être mélangées ni en pratique ni en théorie »⁵², l'Eglise catholique a toujours renvoyé au lien interne des différentes sortes⁵³ de dialogue interreligieux avec la mission. Cela tient à ce qu'elle a une compréhension « théologique » du dialogue interreligieux. Celui-ci n'est pas fait en premier lieu pour assurer la paix ou construire un monde juste, quelque soit l'importance des échanges entre les religions à ce sujet, mais pour chercher la vérité et arriver ainsi à une conversion plus profonde à Dieu. Ainsi le pape Jean-Paul II dit en *Ecclesia in Asia* 31 : « Du point de vue chrétien, le dialogue interreligieux est bien plus qu'une façon de promouvoir la connaissance et l'enrichissement réciproques ; il est une partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise, une expression de la mission *Ad gentes*. Les chrétiens apportent au dialogue interreligieux la ferme conviction que la plénitude du salut provient seulement du Christ et que la communauté ecclésiale à laquelle ils appartiennent est le moyen ordinaire du salut. Je redis ici ce que j'ai écrit à la cinquième Assemblée plénière de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie : "Bien que l'Eglise reconnaisse avec joie tout ce qui est vrai et saint dans les traditions religieuses du Bouddhisme, de l'Hindouisme et de l'Islam, comme un reflet de cette vérité qui illumine tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est 'la Voie, la Vérité et la Vie' (Jn 14,6). Le fait que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu'il a institués n'annule donc pas l'appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples" »⁵⁴.

Mais le dialogue interreligieux qui vise en principe la conversion de l'autre doit aussi, pour pouvoir être vraiment honnête, compter avec la possibilité de

⁵² Peter ANTES, *Dialog und Mission*, dans : SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (cf. note 1), 369-371, 371.

⁵³ *Dialogue et Annonce* 42 souligne, en référence à *Dialogue et Mission* 29-35, les formes suivantes du dialogue interreligieux : « 1) Le dialogue de la vie, où les gens s'efforcent de vivre dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, partageant leurs joies et leurs peines, leurs problèmes et leurs préoccupations humaines ; 2) Le dialogue des œuvres, où il y a collaboration en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme ; 3) Le dialogue des échanges théologiques, où des spécialistes cherchent à approfondir la compréhension de leurs héritages religieux respectifs et à apprécier les valeurs spirituelles les uns des autres ; 4) Le dialogue de l'expérience religieuse, où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu » (DA 42, DM 29-35) : CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX / CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Dialogue et Annonce*. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile, du 19 mai 1991, sous : cathomed.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD07/annontxt.htm.

⁵⁴ *Ecclesia in Asia* (cf. note 51), n° 31.

sa propre conversion vers la religion de l'autre. C'est pourquoi il est dit dans le document *Dialogue et Annonce* 41, publié le 19 mai 1991 par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et la Congrégation pour l'évangélisation des peuples : « Etant donné cet objectif, à savoir une conversion plus profonde de tous à Dieu, le dialogue interreligieux possède sa propre valeur. Durant ce processus de conversion, "peut naître la décision d'abandonner la position spirituelle ou religieuse précédente pour en embrasser une autre" (*Dialogue et Mission* 37). Le dialogue sincère implique d'une part que l'on accepte l'existence de différences et même de contradictions, et d'autre part que l'on respecte la libre décision que les personnes prennent en accord avec les impératifs de leur conscience (cf. *Dignitatis humanae* 2). Il faut cependant se souvenir de l'enseignement du Concile : « Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Eglise ; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles » (*Dignitatis humanae* 1). On comprend maintenant pourquoi justement le dialogue interreligieux a besoin de la liberté religieuse pour pouvoir « se développer et porter des fruits »⁵⁵, comme disait le pape Jean-Paul II : d'une part, parce que le dialogue doit être mené sans aucune contrainte ; d'autre part parce que, éventuellement, des décisions concernant le changement de religion qui peuvent ressortir du processus de dialogue lui-même, doivent être prises vraiment librement et acceptées en tant que telles par les partenaires du dialogue. Cette compréhension du dialogue interreligieux aboutit, du point de vue de l'Eglise, à deux prémisses fondamentales. La première vise à éviter si possible des conversions à la religion de l'autre. La deuxième veut permettre la conversion de l'autre à notre religion, au nom de la liberté religieuse :

– Dans la conscience qu'un vrai dialogue interreligieux est un processus honnête et ouvert qui peut conduire à la conversion à la religion de l'autre, on doit rappeler aux chrétiens que le dialogue n'est pas fait pour tout le monde, mais seulement pour ceux qui sont vraiment forts dans la foi, qui sont prêts à témoigner et ne se laissent pas porter par un faux caractère conciliant. Ainsi il est dit en *Ecclesia in Asia* 31, face au grand défi que présente le dialogue interreligieux avec les religions asiatiques : « Seuls ceux qui sont dotés d'une foi chrétienne mûre et convaincue sont qualifiés pour s'impliquer dans un dialogue interreligieux authentique. Seuls les chrétiens qui sont profondément plongés dans le mystère du Christ et qui sont heureux dans leur communauté de foi peuvent s'engager dans le dialogue interreligieux sans risque excessif et avec l'espoir d'en voir de bons fruits ».

– Pour que le droit à la conversion comme conséquence du dialogue interreligieux puisse être mise en œuvre, l'Eglise exige, comme chacun sait, une « réciprocité » des partenaires du dialogue dans la compréhension de la liberté religieuse. Une réciprocité qui est prête à accepter la conversion à la

⁵⁵ COLOMBO, *La libertà religiosa* (cf. note 2), 211 (1993).

religion de l'autre est en effet le coup dur du dialogue interreligieux et représente la difficulté principale pour le dialogue islamo-chrétien. Le christianisme a surmonté cette phase, dans laquelle il n'y avait pas de pardon pour l'hérésie et l'apostasie et où les églises n'hésitaient pas à charger l'épée temporelle d'exécuter la peine de mort. Dans la plupart des pays islamiques règne une autre compréhension de la liberté religieuse qui limite largement en public la *libertas* collective d'autres religions et condamne strictement les conversions individuelles à d'autres religions.

Malgré différents efforts, le monde islamique n'a pas pu jusqu'ici se déclarer sans restriction en faveur de la compréhension occidentale de la liberté religieuse qui revendique, au nom de la dignité humaine, une validité universelle et indivisible.

Dans les constitutions des Etats islamiques « on trouve d'une part, dans le cadre d'une énumération de libertés et de devoirs du citoyen, le droit à la liberté religieuse et à une pratique libre de cérémonies religieuses, mais d'autre part aussi le fait que le droit islamique (charia) est une des sources ou même la source des lois ou de la législation »⁵⁶. La teneur dans les différentes déclarations des droits de l'homme islamiques est à peu de choses près la même, ainsi par exemple dans la « Déclaration islamique universelle des droits de l'homme » du Conseil islamique d'Europe du 19 septembre 1981⁵⁷, dans la « Déclaration du Caire sur les droits de l'homme dans l'islam » de la Conférence islamique des ministres des relations extérieures du 5 août 1990⁵⁸, et dans la « Charte arabe des droits de l'homme » du Conseil de la Ligue des Etats arabes du 15 septembre 1994⁵⁹. Seule la « Charte islamique » du Conseil central des musulmans d'Allemagne du 20 février 2002 visant la relation des musulmans avec l'Etat et la société⁶⁰ se déclare en faveur de la compréhension occidentale de la liberté religieuse, mais non pas dans un sens universel et sans restriction, mais en rapport avec le principe de la reconnaissance du droit du pays d'accueil qui vaut pour des musulmans « dans le diaspora » (art. 11 : « Les musulmans représentés dans le Conseil central, qu'ils soient citoyens allemands ou non, approuvent l'ordre fondamental, légal et démocratique avec la division des pouvoirs de la République fédérale d'Allemagne, garanti par la Constitution, y compris le pluralisme des partis, le droit de vote actif et passif des femmes ainsi que de la liberté religieuse. C'est pourquoi ils acceptent aussi

⁵⁶ Martin FORSTNER, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, dans : *Kanon, Kirche und Staat im christlichen Osten*, X (1991) 105-186, 105.

⁵⁷ Cf. *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn ⁴2004 (Bundeszentrale für Politische Bildung, Schriftenreihe 397), 546-561 (surtout art. 11).

⁵⁸ Ibid., 562-567 (art. 10, art. 22 et art. 25).

⁵⁹ Ibid., 568-574 (préambule, art. 26 et art. 25).

⁶⁰ Cf. le texte officiel sous : <http://www.islam.de/3035.php> (dernière consultation le 31 janvier 2006).

le droit de changer de religion, d'avoir ou de ne pas avoir une autre religion. Le Coran interdit toute pratique de force et toute contrainte dans les affaires de la foi »).

Le monde islamique accorde la liberté religieuse aux autres non pas comme un droit universel et indivisible, qui est enraciné dans la dignité de la personne humaine, mais uniquement dans la mesure où elle est compatible avec les principes de la charia et de l'islam, qui ne tolèrent pas de contrainte dans la religion, mais interdisent la conversion à d'autres religions⁶¹ et affirment la priorité de l'islam dans l'espace public. L'abondance de littérature sur la liberté religieuse et l'islam ne peut pas tromper sur le fait que les pays islamiques réservent aux adeptes d'autres religions seulement le rôle de « protégés »⁶². Cette situation pèse sur les relations islamo-chrétiennes. Il n'est donc pas étonnant que *Ecclesia in Europa*⁶³ recommande, de façon réaliste, par rapport à l'islam « un juste rapport » (EiE 57), qui est conscient, d'une part, « de la divergence notable entre la culture européenne, qui a de profondes racines chrétiennes, et la pensée musulmane », et qui exigent, d'autre part, le respect de la réciprocité en ce qui concerne la liberté religieuse, de sorte que les minorités chrétiennes dans les pays islamiques peuvent en profiter aussi bien que les musulmans en Europe.

On regrette que, dans le monde islamique, les plus hautes autorités religieuses ne se prononcent pas de façon semblable⁶⁴ à ce qu'a fait Jean-Paul II en *Ecclesia in Europa* 115, quand il demande aux chrétiens d'être les avocats des droits des autres : « Elevez la voix quand sont violés les *droits humains* des individus, des minorités et des peuples, à commencer par le droit à la liberté religieuse ».

⁶¹ FORSTNER, Das Menschenrecht (cf. note 56), 115, retient comme résultat de ses recherches détaillées : « Le droit de changer de religion ne concerne que la conversion vers l'islam. Le verset du Coran, cité à maintes reprises : "Il n'y a pas de contrainte dans la religion" ne peut pas être interprété par un musulman dans le sens d'une autorisation d'abandonner l'islam et d'adopter une autre religion ou une autre croyance ».

⁶² Cf. la contribution déjà citée de FORSTNER (cf. note 56); et Roberto MANCINI et alii, *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*. Le prospettive delle grandi religioni, Torino 2002 ; Joël-Benoît D'ONORIO (Dir.), *La liberté religieuse dans le monde*. Analyse doctrinale et politique, Actes du colloque international organisé les 21 et 22 avril 1989 à Aix-en-Provence, avec la collaboration de Philippe-Ignace André-Vincent, Paris 1991 ; SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (cf. note 1) ; et surtout la contribution de Adel Theodor KHOURY, Das Problem der religiösen Minderheiten im Islam, dans : *La liberté religieuse* (cf. note 28), 380-384.

⁶³ Cf. L'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa* de Jean-Paul II du 28 juin 2003, n° 57, sous : www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations.

⁶⁴ Ibid., n° 115.

3. Tirer des leçons des erreurs dans l'ombre de la première globalisation

Les problèmes actuels avec la liberté religieuse dans le monde islamique, mais également en Inde ou en Chine, ne s'expliquent que partiellement en faisant appel aux traditions religieuses et culturelles de ces pays qui ne comprennent pas les droits de l'homme de la même manière que l'Occident et le christianisme. Ces problèmes sont en partie aussi l'expression d'une résistance à la dominance occidentale et chrétienne qui s'étend, depuis l'époque des découvertes, dans le monde entier et atteint un nouveau degré dans l'ombre de la globalisation actuelle. Les milieux culturels non-occidentaux réagissent à cela en divisant en deux la modernité : ils adoptent volontiers les réalisations de la civilisation scientifique et technique, mais ils ne veulent tolérer l'universalisation de valeurs occidentales que si celles-ci sont compatibles avec leurs propres valeurs ou peuvent leur être subordonnées.

La culture occidentale et la religion, qui la marque de façon pertinente, y opposent une compréhension du monde comme communauté de valeurs et de communication universelle, comme famille humaine, ainsi qu'une compréhension des droits de l'homme comme droits universels, parce qu'enracinés dans la dignité inaliénable de la personne humaine⁶⁵. Ce à quoi font allusion aussi, par exemple, les derniers mots de *Dignitatis humanae* 15 qui traitent de la nécessité de la liberté religieuse « surtout dans la situation présente de la famille humaine » : « Il est, en effet, manifeste que tous les peuples deviennent de plus en plus un, que les hommes de culture et de religion différentes ont entre eux des relations toujours plus étroites, que s'accroît la conscience qu'a chacun de sa responsabilité propre. Par conséquent, pour que des relations pacifiques et la concorde s'instaurent et s'affermissent dans le genre humain, il faut que partout sur terre la liberté religieuse soit garantie par une protection juridique efficace et que soient respectés le devoir et le droit suprêmes qu'ont les hommes de mener librement leur vie religieuse dans la société ».

Certes, l'universalisation de la liberté religieuse est un principe important et indispensable. Mais on ne doit pas oublier que l'article 18 de la « Déclaration universelle des droits de l'homme » des Nations Unies de 1948 (« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public

⁶⁵ Cf. la discussion philosophique sur la revendication universelle de la vérité et des droits de l'homme, ainsi entre autres : Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1993 ; Ottfried HÖFFE, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M. 1996 ; Id., *Aufbruch zur politischen Globalisierung : westliche oder universale Werte ?* 13. Peter Kaiser-Vortrag vom 19. September 2002 im Haus Stein-Egerta, Schaan, Vaduz 2002 (Veranst. vom Liechtenstein-Institut).

qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites »⁶⁶) reflète l'internationalisme protestant missionnaire de l'entre-deux-guerres, « qui comprenait la liberté religieuse d'abord comme liberté visant la diffusion de sa propre foi et la conversion au christianisme »⁶⁷.

C'est aussi pour cette raison que l'universalisation de la liberté religieuse doit se faire très doucement, c'est-à-dire en tenant compte des erreurs que l'Occident a commises dans l'ombre de la première globalisation à l'époque des découvertes. A cette époque aussi, on considérait le monde comme une seule république ou « communauté de communication » ; on revendiquait aussi le droit à l'universalisation de sa propre culture. Mais ce discours n'était pas tout à fait exempt du désir de domination. Même le sobre dominicain Francisco de Vitoria a vu, par exemple, dans l'application du droit à la mission et à la conversion – par la force, si nécessaire – une issue autorisant des guerres justes pour acquérir petit à petit la domination de pays et peuples étrangers⁶⁸.

Aujourd'hui, les grandes Eglises savent que « le poids de l'histoire » (DV 74) rend difficile l'annonce du christianisme dans des cultures extra-européennes. Mais il serait bien si on montrait aujourd'hui plus fortement et plus clairement qu'aucune revendication de pouvoir n'est liée à la diffusion du christianisme. Dans l'ombre de la première globalisation le dominicain Bartolomé de Las Casas a contré l'interprétation agressive du droit à la mission. Il a défendu le fait qu'il faut « convaincre la raison avec des arguments raisonnés et attirer et avertir la volonté avec douceur » ; c'est, pour lui, la seule manière d'enseigner le christianisme aux hommes⁶⁹. Mais il a aussi énuméré quelques critères pour prêcher la mission sans arrière-pensée de domination, critères sur laquelle on devrait attirer davantage l'attention aujourd'hui – surtout dans le milieu évangélique – :

- Les auditeurs doivent reconnaître « que les annonceurs de l'Evangile n'ont pas l'intention d'aboutir, par la prédication, à les dominer ».
- Les auditeurs doivent reconnaître « que la motivation des annonceurs de prêcher ne vient pas d'un désir de possession ».
- Les annonceurs de l'Evangile doivent se montrer « pacifiques et humbles, doux et indulgents » vis à vis des auditeurs.

⁶⁶ *Menschenrechte* (cf. note 57), 54-58.

⁶⁷ Brian STANLEY, *Religionsfreiheit VI. : Missionswissenschaftlich*, dans : *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, vol. 7, Tübingen 2004, 314-315, ici : 314.

⁶⁸ Cf. Francisco de VITORIA, *De Indis / Über die Indianer* III,11, dans : ID., *Vorlesungen II. Völkerrecht, Politik, Kirche*, éd. Ulrich HORST / Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN / Joachim STÜBEN, Stuttgart 1997 (Theologie und Frieden 8), 474-477 ; cf. aussi Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee 1996 (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, 43), 46-52.

⁶⁹ Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, éd. Mariano DELGADO, vol. 1 : *Missionstheologische Schriften*, Paderborn 1994, 107.

– Les annonceurs de l’Evangile doivent prêcher surtout avec « l’amour du prochain » et mener une vie sans reproche⁷⁰.

Derrière la résistance à l’universalisation des valeurs occidentales et chrétiennes ne se cache pas toujours la soi-disant « lutte des cultures ». Parfois se dissimule aussi la crainte de n’avoir rien appris après cinq siècles de globalisation.

Traduit de l’allemand par Gabriele Nolte

Résumé : L’article reconnaît l’origine, le contenu et l’histoire de la tradition de *Dignitatis humanae* en tant que « l’un des textes révolutionnaires du Concile » (Jean-Paul II) et il creuse la question du pourquoi l’Eglise catholique voit dans la liberté religieuse la condition de la mission et du dialogue interreligieux. En égard au monde musulman, on souligne le manque de réciprocité dans la compréhension de la liberté religieuse, dans la mesure où les chrétiens ne voient pas reconnu le même droit à la liberté religieuse que les musulmans peuvent revendiquer dans le monde occidental. Un dernier point appelle à l’approfondissement et à la compréhension en référence aux erreurs commises lors du premier processus de globalisation, afin qu’elles puissent être évitées à l’heure de l’actuel processus d’unification du monde.

Zusammenfassung : Der Artikel würdigt Entstehung, Inhalt und Wirkungsgeschichte von *Dignitatis humanae* als « einer der revolutionärsten Konzilstexte » (Johannes Paul II.) und geht der Frage nach, warum die Katholische Kirche in der Religionsfreiheit die Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog sieht. Betont wird - im Blick auf die islamische Welt - die fehlende Reziprozität im Verständnis der Religionsfreiheit, sofern Christen darin nicht dieselbe Religionsfreiheit zugestanden wird, die Muslime in der westlichen Welt beanspruchen können. Ein letzter Schritt appelliert auf Einsicht gegenüber den Fehlern bei der ersten Globalisierung, damit sie im Schatten der jetzigen Einswerdung der Welt vermieden werden können.

Summary : The article acknowledges the origin, content and effective history of *Dignitatis humanae* as « one of the most revolutionary texts of the Council » (Pope John Paul II) and investigates the question of why the Catholic Church sees the condition for mission and interreligious dialogue in religious liberty. With a view to the Islamic world, emphasis is placed on the missing reciprocity in the understanding of religious liberty inasmuch as Christians in that world are not granted the same religious liberty that Muslims can claim in the western world. A final point appeals to insight and understanding with respect to the mistakes made during the first globalization so that they can be avoided in the shadow of the current process in which the world is becoming one.

⁷⁰ Ibid., 203-207.

Index biblique

1. Ancien Testament

<i>Gn</i>			<i>Dt</i>		<i>Jl</i>	
1,27	93		6,5	94	3,1-2	69
1-3	93					
<i>Lv</i>			<i>Es</i>		<i>So</i>	
18,5	94		11,2	56	3,9	13, 92
19,18	94		49,1-9	95		
			65,17	101		
<i>Nb</i>			<i>Jr</i>			
11,29	69		31,22	101		

2. Nouveau Testament

<i>Mt</i>			<i>Ac</i>		<i>Ph</i>	
5,43-48	93		2	69	1,19	69
6,1-18	12		10,43-35	41		
14,28 s.	32		11,26	109	<i>Col</i>	
21,31-32	140		13-23	95	1	43
25,31 s.	70		14,17	80	2,6	44
28,16-20	95		16,7	69	2,10	61
			17,22-34	40		
<i>Mc</i>			<i>Rm</i>		<i>1 Tm</i>	
10,13-16	140		1,18-32	40	2,4	40
			8,9	69	2,5	68
<i>Lc</i>			9,4 s.	92		
6,27-36	94		9,4-5	12	<i>He</i>	
7,36-50	140		11,13-36	92	11,6	63
10,25-37	94		11,17-24	12	13,2	85
12,49	61		11,25 s.	95		
14,1-24	144		12,18	13	<i>1 P</i>	
					2,12	93
<i>Jn</i>			<i>1 Co</i>		3,15	31
1,9	12		10,4	32		
1,14	60		15,24	70	<i>1 Jn</i>	
1,16	55, 57, 60		15,28	94	2,2	56
3,8	31, 85				16,13	45
3,21	30		<i>Ga</i>			
3,34	55, 56, 60		4,6	69	<i>2 Jn</i>	
10,10	79				4	29
14,6	8, 12, 30		<i>Ep</i>			
	32, 33, 91		1,26	40	<i>Ap</i>	
	94, 173				21,5	
20,22	69					

Index des noms

- Abel 67
Abraham 12, 28, 39, 68, 95, 106, 108, 110, 127, 131
Acharya, Francis 139
Adam 39, 45, 101
Akasheh, Khaled 103-116
Alberigo, Giovanni 54
Allam, Khaled Fouad 103
Allen, John L. 141
Al-Rifaie, Hamid A. 111
Amichai, Jehuda 101
Anawati, Georges 14, 18
André-Vincent, Philippe-Ignace 176
Antes, Peter 173
Antiochos Epiphanes 97
Arattukulam, Michael 133
Arens, Edmund 122
Ariarajah, Wesley S. 80
Aristote 48
Aubert, Roger 168
Averroës 16
Avicebron 16
Avicenne 16

Balasuriya, Tissa 140, 146, 147
Barth, Karl 39
Batlogg, Andreas R. 53, 70
Baum, Gregory 15
Bavaud, Georges 161
Bea, Augustin 14, 90, 97, 98, 99, 102
Benoît XVI, pape 21, 22, 24, 28, 37, 39, 105, 115, 116, 127, 135, 151, 166, 172
Bermejo, Louis 140, 146, 147
Bernhardt, Reinhold 82
Bertone, Tarcisio 166
Beyerhaus, Peter 77
Binet, Eric 167
Bischof, Franz Xaver 162
Blair, Tony 111
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 169
Boff, Leonardo 73
Bonino, Serge-Thomas 19, 71
Bouddha 13
Boyd, Robert Hugh Steele 137
Brechenmacher, Thomas 90
Briggs, John 78, 82
Bristow, Edward 19

Brown, Leslie W. 133
Bsteh, Petrus 76
Bühlmann, Walbert 119
Bujo, Bénézet 117-131, 122, 124, 125, 128
Bush, Georges W. 111

Cagin, Michel 70
Cai, Raffaele 56
Carpzov, Johann Benedict 94
Caspar, Robert 19
Cassidy, Edward Idris 19, 105
Castro, Emilio 82
Cavadini, John C. 44
Cavalli, Fiorello 165, 170
Celse 16
Charrière, François 161
Chenu, Roselyne 167
Chivot, Dominique 159
Claverie, Pierre 103
Clément d'Alexandrie 41
Colombo, Alessandro 161, 163, 165, 166, 172, 174
Congar, Yves 37, 162
Constantin 16
Constantius 16
Cottier, Georges M.-M. 19, 70, 72
Cyprien 16, 36

Daguet, François 71, 72
Dalton, Francis 17
Daniel 14
Daniélou, Alain 17
Daniélou, Jean 37, 71
Danz, Christian 82
De Clercq, August 119
Dehn, Ulrich 82
Dejung, Karl-Heinz 75
Delgado, Mariano 7-9, 53, 70, 161-179, 170, 178
Denzinger, Heinrich 31
De Smedt, Joseph 161
Dhavamony, Mariasusai 66
Dhirendra, Kumar Sahu 135
Dickson, Kwesi A. 121
Donneau, Henri 70
Doré, Joseph 19, 35
Dournes, Jacques 19

- Dupuis, Jacques 26, 36, 38, 46, 52, 53, 54, 55,
64, 67, 68, 70, 84, 140, 141, 142, 146, 147
Duquoc, Christian 39
Durand, Jean-Dominique 159
- Elders, Leo 70, 72
Ellingworth, Paul 121
Emerson, Ralph Waldo 17
Emery, Gilles 51-64, 68, 71
Eve 101
- Falconer, Alan 84
Fanon, Frantz 18
Fédou, Michel 37
Fitzgerald, Michael L. 19, 107, 111
Flusser, David 96, 97, 102
Foot Moore, George 17
Ford, John T. 162
Forstner, Martin 175, 176
Franz, Albert 159
Frazer, James G. 17
Friedman, Michel 21, 22
- Gandhi, Mohandas Karamchand 135
Gaspar, Veronika 52
Gatz, Erwin 170
Geffré, Claude 35-50, 47, 140, 167
Ghazali (ou Rhazali), Abu Hamid
Muhammad ibn Muhammad al- 18
Gioia, Francesco 19, 106
Giro, Mario 159
Gori, Alberto 15
Gobineau, Arthur 17
Görres, Joseph 17
Graham, Billy 77
Grant, Sara 139
Grégoire XVI, pape 167
Greshake, Gisbert 128, 129
Griffiths, Bede 139
Guénon, René 17
- Haas, Harmut 83
Haight, Roger 43
Hamer, Jérôme 161, 162
Heidegger, Martin 11, 48
Heiler, Friedrich 17
Henrix, Hans Hermann 19, 100
Henry, Antonin-Marcel 19
Hesse, Hermann 17
Hick, John 38
Hilberath, Bernd Jochen 162
Hitler, Adolf 99
Höffe, Ottfried 177
- Holt, Laura 44
Horst, Ulrich 178
Humbrecht, Thierry-Dominique 71
Hünemann, Peter 31, 162
Hunston Williams, George 15
Huntington, Samuel 158
Hussar, Bruno 15
Hussein, Saddam 111
Huxley, Thomas 17
- Idel, Moshe 102
Idowu, Bolaji 118
Ilunga Muya, Juvénal 124
Impagliazzo, Marco 159
Irénee de Lyon 107
Isaac 28, 127, 131
Isaac, Jules 14, 15
Isaïe 95
- Jacob 28, 95, 127, 131
Jarczyk, Gwendoline 162
Jean (évangéliste) 56, 58, 122, 128
Jean XXIII, pape 14, 90, 97, 112, 155, 163,
164
Jean Chrysostome 16
Jean Damascène 16
Jean Duns Scot 16
Jean-Paul II, pape 8, 19, 22, 26, 29, 31, 36,
43, 44, 63, 95, 100, 104, 105, 106, 107, 108,
110, 111, 113, 114, 115, 130, 140, 141, 142,
143, 149, 150, 151, 153, 156, 157, 159, 161,
163, 165, 166, 172, 173, 174, 176, 179
Jésus Christ 8, 9, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 23,
26, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 108,
109, 116, 122, 128, 129, 130, 139, 140, 141,
142, 144, 145, 158, 159, 173
Joachim de Flore 69
Joseph 109
Journet, Charles 14, 70, 71
Jung, Carl Gustav 17
Justenhoven, Heinz-Gerhard 178
Justin 16, 41
- Kagabo, Liboire 124
Kagame, Alexis 118, 123, 124, 125
Kaiser, Peter 177
Kamainda, Thomas 118
Kärkäinen, Veli-Matti 87
Karrer, Otto 17

- Kasper, Walter 161, 165, 167, 168, 169, 171
 Kaufmann, Ludwig 163
 Kendall, Daniel 46, 141
 Khadafi, Muammar al- 112
 Khoury, Adel Theodor 176
 Klein, Nikolaus 163
 Knitter, Paul 43
 Körtner, Ulrich H.J. 82
 Koslowski, Peter 82
 Kraemer, Hendrik 76
 Krishna 145
 Krüger, Hanfried 80
 Küng, Hans 8, 17, 37
 Künneth, Walter 77
 Kwabena Asamoah Gyadu, Johnson 86
- Ladous, Régis 159
 Lajolo, Giovanni 165
 Larsson, Birgitta 82
 Las Casas, Bartolomé de 178
 La Soujeole, Benoît-Dominique de 65-74, 71, 72
 Latourelle, René 66
 Laurent, Annie 19
 Lefèbvre, Marcel 168, 169
 Lehmann, Karl 8
 Leimgruber, Stephan 162
 Léon XIII, pape 164, 166, 167, 169
 Le Saux, Henri (Abhisiktananda) 137, 139
 Liege, Pierre-André 74
 Lienemann-Perrin, Christine 75-88, 86
 Lievens, Constant 134
 Lobo, Anthony T. 142
 Lobo, Michael 134
 Lombardi, Gabrio 162
 Loti, Pierre 17
 Lubac, Henri de 37, 130
 Lufuluabo Mizeka, François-Marie 119
 Luther, Martin 16
 Lutz, Heinrich 168
- Maimonide 16
 Mancini, Roberto 176
 Mandonnet, Pierre 62
 Marc (évangéliste) 70
 Marie (Vierge) 12, 59, 108, 109
 Martini, Carlo Maria 159
 Martino, Renato Raffaele 167
 Massignon, Louis 17
 Masson, Denise 93, 109
 Masson, Joseph 19
 Mataji, Vandana 139
 Matt, Daniel C. 101
- Matthey, Jacques 84
 Matthieu (évangéliste) 70
 Maurier, Henri 19
 Mbiti, John S. 120, 121, 123, 124, 127
 Mbula Bahemuka, Judith 124
 Mello, Anthony de 140
 Melookunnel, Joseph Sevanand 138
 Messie 12, 94
 Mikat, Paul 161
 Mohammed (ou Muhammad) 13, 109
 Moïse 12, 39
 Mollat, Donatien 122
 Monchanin, Jules 137
 Montesquieu 17
 Moos, Marie-Fabien 57
 Morozzo della Rocca, Roberto 159
 Mosses, David 134
 Mozoomdar, Protap Chunder 139
 Mulago gwa Cikala Musharhamina, Vincent 117, 118, 123, 124
 Müller, Max 17
 Müller-Römhald, Walter 80
 Mundadan, Matthias A. 133
- Napoléon I^{er} 17
 Narcisse, Gilbert 71
 Nasser, Gamal Abdul 90
 Nayak, Anand 133-147, 138, 140, 142
 Neufeld, Karl H. 53
 Neuhold, David 165
 Neuner, Josef 137, 138
 Neusel, Winfried 87
 Nicolas de Lyre 16
 Nobili, Roberto de 17
 Nolte, Gabriele 32, 88, 102, 158, 179
 Nothomb, Dominique 118
 Novoa, Laurentino 170
- O'Collins, Gerald 46, 141
 Oduyoye, Mercy Amba 78
 Oesterreicher, Johannes 15, 99, 102
 Onorio, Joël-Benoît d' 176
 Origène 16, 41
 Oswald, Hanspeter 159
 Otto, Rudolf 17, 24
- Paci, Francesca 103
 Panikkar, Raymond 47
 Pascal, Blaise 28
 Paul (apôtre) 40, 56, 61, 69, 92, 95, 128
 Paul VI, pape 7, 15, 103, 115, 162, 170, 171, 172
 Paul, Rajaiah D. 135

- Pavan, Pietro 162
 Pesch, Otto Hermann 126
 Philip, Bijesh 86
 Pic de la Mirandole, Jean 16
 Pie VI, pape 166, 167
 Pie IX, pape 166, 167, 169
 Pie XI, pape 164, 167
 Pie XII, pape 13, 67, 164, 166
 Pierre (apôtre) 32, 40
 Pinto, Gaspar A. 144
 Pinto, Pius Fidelis 134
 Porphyre 16
 Potter, Philip 82
 Pottier, Bernard 71
 Poulat, Emile 168
 Preß, Michael 52

 Rahner, Karl 24, 37, 38, 42
 Rashi de Troyes et de Worms 16
 Ratzinger, Joseph : voir Benoît XVI, pape
 Raymond Martin 16, 94
 Reuchlin, Johannes 16
 Riccardi, Andrea 154, 159
 Ricci, Matteo 17
 Ricolto de Monte Croce 16
 Riegner, Gerhart 98
 Robertson Smith, William 17
 Robillard, Denise 141
 Roddey, Thomas 19
 Roger Bacon 16
 Roncalli, Angelo Giuseppe : voir Jean XXIII, pape
 Rosenzweig, Franz 94, 95
 Rüttgers, Jürgen 21, 22

 Saïd, Edward 17
 Saleh, Sobhi al- 109
 Samartha, Stanley J. 80
 Scherer, Robert 95
 Schillebeeckx, Edward 43, 73
 Schlegel, Friedrich 17
 Schwab, Dieter 161
 Schwartländer, Johannes 161, 173, 176
 Schweitzer, Albert 14
 Seckler, Max 122
 Selvanayagam, Israel 78
 Sesboüé, Bernard 65
 Shiva 145
 Siebenrock, Roman A. 19, 53, 70, 162
 Silvestre de Sacy, Antoine Isaac 17
 Sinkovits, Josef 19
 Smulders, Pieter 73
 Sonnemans, Heino 28

 Spaemann, Robert 29
 Spreafico, Ambrogio 149-160
 Stanley, Brian 178
 Stappers, Leo 119
 Stewart, John 133
 Stirnemann, Alfred 133
 Storch, Kerstin 84
 Stüben, Joachim 178
 Sundermeier, Theo 81
 Surenhusius, Guilielmus 16

 Tantawi, Mohamed Sayed 112
 Tappouni, Ignace-Gabriel 15
 Taylor, Charles 177
 Théodose 16
 Thoma, Clemens 89-102, 102
 Thomas (apôtre) 133, 134, 146, 147
 Thomas d'Aquin 16, 19, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 71, 122, 128
 Tillich, Paul 45
 Tite 59, 60
 Tomko, Jozef 140
 Tracy, David 47
 Tryphon (ou Tarphon) 16
 Tssetsis, Georges 78

 Ucko, Hans 84
 Ugolino, Blasio 16
 Upadyaya, Brahmabhandb 137

 Vallin, Philippe 70
 Van Damme, Dirk 16
 Vanneste, Alfred 130
 Van Tricht, Victor 134
 Vincent Ferrier 16
 Vitoria, Francisco de 178
 Viviano, Benedict T. 7-9, 11-20
 Voltaire 16

 Waldenfels, Hans 21-33, 22, 26, 28, 29, 53, 141
 Weiss, Johannes 14
 Welker, Michael 83
 Welte, Bernhard 95
 Wietzke, Joachim 79, 80
 Winkler, Ulrich 19

 Zaehner, Robert Charles 146
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 83

Auteurs et Collaborateurs

Khaled Boutros Akasheh (né 1954) est Chef du Bureau pour l'islam du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, Rome.

Bénézet Bujo (né 1940) est Professeur de Théologie morale à l'Université de Fribourg Suisse.

Patrizia Conforti (née 1968) est Collaboratrice scientifique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg Suisse.

Mariano Delgado (né 1955) est Professeur d'Histoire de l'Eglise à l'Université de Fribourg Suisse.

Gilles Emery, o.p. (né 1962) est Professeur de Théologie dogmatique à l'Université de Fribourg Suisse.

Claude Geffré, o.p. (né 1926) est Professeur émérite de Théologie dogmatique aux Facultés du Saulchoir Paris et de Théologie fondamentale à l'UER, de Théologie et de Sciences religieuses à l'Institut catholique de Paris.

Benoît-Dominique de La Soujeole, o.p. (né 1955) est Professeur de Théologie dogmatique à l'Université de Fribourg Suisse.

Christine Lienemann-Perrin (née 1946) est Professeure d'Œcuménisme et de Missiologie à l'Université de Bâle.

Anand Nayak (né 1942) est Professeur de Missiologie et de Science des religions à l'Université de Fribourg Suisse.

Ambrogio Spreafico (né 1950) est Recteur de l'Université Pontificale Urbanienne de Rome et Professeur d'Exégèse et Théologie de l'Ancien Testament de cette même université.

Clemens Thoma, s.v.d. (né 1932) est Professeur émérite de Judaïsme et Théologie / Dialogue judéo-chrétien à l'Université de Lucerne.

Benedict T. Viviano, o.p. (né 1940) est Professeur d'Exégèse et Théologie du Nouveau Testament à l'Université de Fribourg Suisse.

Hans Waldenfels, s.j. (né 1931) est Professeur émérite de Théologie fondamentale, de Théologie des religions et de Philosophie des religions à l'Université de Bonn.