

Le rôle de Jésus-Christ dans la théologie pluraliste des religions

Guido Vergauwen

Faculté de Théologie (Fribourg)

1. L'ÉTAT DE LA DISCUSSION

1.1. Au delà du christocentrisme: le Logos est plus grand que Jésus

«Tu solus altissimus, Jesu Christe» - nous le proclamons pendant le Gloria de la Messe. Comme les apôtres nous prêchons au sujet de Jésus crucifié et ressuscité: «Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés» (Ac 4,12). Des chrétiens s'en vont pour faire de toutes les nations des disciples et ils le font au nom de Jésus, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre (Cf. Mt, 28,18-20). Le grand hymne sur la primauté du Christ dans l'épître aux Colossiens voit en Jésus Christ l'image du Dieu invisible et le premier-né de toute créature, par qui tous les êtres sont réconciliés (Cf. Col 1,15-20). Que veut dire que ce Jésus est le Sauveur du monde (Jn 4,42), «le Chemin, la Vérité et la Vie» (Jn 14,6) et que nul ne va au Père que par lui? Comment comprendre que cet homme concret est l'unique «médiateur entre Dieu et les hommes» (1 Tm, 2,5) et que la grâce et la vérité sont venues par lui (Cf. Jn 1,18)?

Où situer la vérité de ces expressions de la foi chrétienne face à une prise de conscience du pluralisme des cultures et des religions - tenant compte des exigences d'un dialogue dans la vérité qui veut contribuer à la paix, qui respecte les particularités, tout en évitant les rivalités et les crispations identitaires - sans éliminer le thème de la vérité des religions? Le document de la Commission théologique internationale «Le christianisme et les religions» souligne l'importance de la question de la vérité quand il dit: «L'omission du discours sur la vérité entraîne la mise en équivalence superficielle de toutes les religions, en les vidant au fond de leur potentiel salvifique. Affirmer que toutes sont vraies équivaut à déclarer que toutes sont fausses. Sacrifier la question de la vérité est incompatible avec la conception chrétienne» (n. 13).

Le même texte s'occupe du débat christologique au n. 18 et il pose les questions suivantes: «La plus grande difficulté du christianisme a toujours été concentrée dans l'incarnation de Dieu, qui confère à la personne et à l'action de Jésus-Christ les caractéristiques d'unicité et d'universalité par rapport à l'humanité. Comment un événement particulier et historique peut-il avoir une prétention universelle? Comment entrer dans un dialogue interreligieux en respectant toutes les religions et sans les considérer par avance comme imparfaites et inférieures, si nous reconnaissons en Jésus-Christ et seulement en lui le Sauveur Unique et universel de l'humanité? Ne pourrait-on pas concevoir la personne et l'action salvifique de Dieu à partir d'autres médiateurs en plus de Jésus-Christ?»

Le dépassement du christocentrisme en faveur d'un théocentrisme salvifique, la désabsolutisation de la christologie semble être un des enjeux majeurs de la théologie pluraliste des religions (Cf. nn. 12.19). La Commission théologique internationale observe à l'intérieur de la théologie pluraliste différents courants. Une position modérée tient qu'il n'y a pas un seul médiateur du salut, mais plusieurs médiations salvifiques légitimes et véritables. Cela ne veut pas dire que Jésus-Christ n'ait aucune valeur normative ou exemplaire. Au contraire, «sa personne et sa vie révèlent, de la manière la plus claire et la plus décisive, l'amour de Dieu pour les hommes» (Cf. n. 19). Il est pour ainsi dire «le paradigme pour les autres médiateurs» (n. 12). Dans une optique plus radicale Jésus est considéré comme une des manifestations de la transcendance divine, sans que nous ayons la possibilité de juger sa valeur normative: il n'y a pas pour le christianisme une prétention universaliste au salut, il n'y a pas de médiateur unique et exclusif. Cette position refuse de fait les dogmes de Nicée et de Chalcédoine. Pour elle l'incarnation n'est qu'une expression métaphorique, poétique ou mythologique. Elle signifie uniquement «l'amour de Dieu qui s'incarne dans des hommes et des femmes dont les vies reflètent l'action de Dieu» (n. 20). Et le document continue: «C'est pour les chrétiens seulement qu'il est la forme humaine de Dieu, rendant adéquatement possible la rencontre de l'homme avec Dieu, bien que sans exclusivité. Il est *totus Dei*, parce qu'il est l'amour actif de Dieu sur cette terre, mais pas *totum Dei*, puisqu'il n'épuise pas en lui l'amour de Dieu. Nous pourrions dire également: *totum Verbum*, sed non *totum Verbi*. Le Logos étant plus grand que Jésus, il peut s'incarner également dans les fondateurs d'autres religions» (n. 21). On reconnaît ici sans peine une référence à la position de John Hick. Selon lui le Logos est à l'oeuvre à travers

plusieurs médiations historiques concrètes. Comme figure catégoriale, historique Jésus n'est pas l'unique médiateur. Mais c'est la même réalité transcendante qui est à l'origine des différentes médiations¹.

1.2. Les apories de la discussion autour du pluralisme et les implications épistémologiques

a) Les trois modèles: Exclusivisme - Inclusivisme - Pluralisme

Selon le document de la Commission théologique internationale la théologie pluraliste refuse toute forme d'exclusivisme, car celui-ci distingue entre la vraie et les fausses religions. Le pluralisme ne pense pas en ces termes. Il prend ses distances surtout d'un ecclésiocentrisme exclusiviste. Et le document ajoute: cette position, «fruit d'un système théologique déterminé, ou d'une compréhension erronée de la phrase *extra ecclesiam nulla salus*, n'est plus défendu désormais par les théologiens catholiques, après les affirmations claires de Pie XII et de Vatican II sur la possibilité de salut pour ceux qui n'appartiennent pas de manière visible à l'Eglise» (n. 10; cf. aussi nn. 65-71). La position exclusiviste semble en effet être aporétique face au pluralisme confessionnel et aux relations oecuméniques entre les dénominations chrétiennes, dont chacune réclame pour elle même le droit d'être une manifestation authentique et particulière de la vérité chrétienne ou de l'unique église de Jésus Christ.

La critique de l'exclusivisme n'est pas nouvelle. Certains représentants de la philosophie des Lumières avaient voulu dépasser le conflit entre les confessions et les religions en faisant appel à une religion naturelle qui serait à la base de chacune d'elles. Pour Lessing Jésus devient celui qui enseigne aux hommes l'usage droit de la raison; pour Kant il est l'ami des hommes, moralement parfait dans son appel à une vie selon les exigences morales raisonnables. Le théologien protestant Friedrich Schleiermacher souligna de son côté que la religiosité humaine n'existe que dans une pluralité de religions concrètes, historiques, positives - selon la pluriformité de l'individualité humaine, qui ouvre des perspectives différentes sur l'unique et même réalité divine. Il ne peut pas y avoir une seule religion vraie et exclusive (ni une seule forme de religion chrétienne) puisque la religion ne parle jamais de façon neutre et ob-

¹ «Tout salut est l'oeuvre de Dieu. Les différentes religions ont des désignations différentes pour Dieu et son agir salvifique pour les hommes. Si nous choisissons un concept de notre conceptualité chrétienne et si nous appelons Dieu, tel qu'il agit pour les hommes, le *Logos*, alors nous devons dire, que tout salut dans les religions est l'oeuvre du *Logos*, et que les hommes des différentes cultures et confessions de foi rencontrent ce *Logos* sous différentes images et symboles et peuvent trouver en lui le salut. Ce que nous ne pouvons pas dire, c'est que tous ceux qui sont sauvés, font l'expérience de ce salut par Jésus de Nazareth. La vie de Jésus était un point, auquel le *Logos* - c'est à dire, Dieu dans sa relation aux hommes, a agi. Nous ne sommes pas appelés ou nous n'avons pas le droit de faire le constat négatif que le *Logos* n'a pas agi ou n'agit pas partout dans la vie humaine. Au contraire, nous devons reconnaître avec joie, que la réalité ultime a touché la conscience humaine dans sa libération ou dans son salut à des manières les plus diverses dans les formes indiennes, sémitiques, chinoises, africaines» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, dans: R. SCHWAGER (éd.), *Christus allein? Der streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, p. 41.

jective du divin: elle est toujours l'expression d'une relation subjective et existentielle à Dieu (ou d'une piété spécifique et historiquement diversifiée). Schleiermacher accepte pourtant que le christianisme trouve en Jésus Christ (et dans sa conscience de Dieu) un point de référence qui fonde aussi l'unité du christianisme, celui-ci étant la manifestation historique de la plus haute forme de la religion et le but de l'histoire de la religion.

On peut opposer au modèle exclusiviste un type de pensée inclusiviste que le document de la Commission théologique internationale caractérise aussi comme christocentrique. Ce modèle accepte que d'autres formes de religion peuvent avoir part au salut qui est réalisé de façon paradigmatique en Jésus Christ. On se rappelle que ce modèle remonte historiquement aux origines de l'église et de l'apologétique chrétienne. Les apologistes essaient de réconcilier la importance exclusive du Logos incarné avec le fait d'une religiosité pré-chrétienne en faisant appel à l'idée du *logos spermatikos*. Le Christ préexistant serait dès lors déjà présent dans le monde avant l'incarnation, de sorte que les hommes peuvent avoir part au salut divin avant l'apparition de Jésus de Nazareth². Cette idée de la présence séminale du Logos dans l'humanité en quête de la vérité est reprise aussi dans la théologie moderne, par exemple chez Paul Tillich, qui voit en Jésus non pas l'unique mais l'ultime révélation de Dieu, le centre de l'histoire de la révélation, qui se développe parallèlement à l'histoire de l'humanité.

Elle est sous-jacente à l'idée du chrétien anonyme et dans la compréhension graduelle de l'incarnation chez Karl Rahner. Aussi Wolfhart Pannenberg développe une compréhension de la théologie des religions qui veut soumettre les vérités divergeantes des religions à une vérification eschatologique et qui souligne leur convergence vers le Christ. Selon ces positions les religions non-chrétiennes et les croyants non-chrétiens ne sont pas exclus de l'histoire du salut voulue par le Dieu de la religion chrétienne. Ils y sont plutôt inclus et ainsi ces religions obtiennent une certaine légitimité - elles peuvent avoir une fonction de *praeparatio evangelica*, «elles peuvent préparer les différents peuples et cultures à l'accueil de l'événement salvateur qui a déjà eu lieu» (n. 86); elles peuvent être «un moyen qui aide au salut de leurs adeptes» (n. 87).

On peut faire l'objection que cette position aurait la tendance d'accaparer les religions non-chrétiennes et de les englober dans une optique chrétienne, qu'elle ne respecte pas de façon suffisante l'altérité des autres religions, par le fait que l'on semble chercher dans l'autre sa propre richesse sans se laisser interroger par son altérité. La rencontre dialogale avec l'autre devient ainsi un détour vers soi-même. L'autre est dévalorisé puisqu'il est fonctionnalisé en vue de l'affirmation de soi-même.

Selon le modèle pluraliste toutes les religions visent un même fondement transcendant, mais celui-ci est exprimé de façon différente selon la spécificité des

² Le document de la Commission théologique internationale réfère aussi à cette même idée (n. 42 et suivants). La nouveauté de l'apparition de Jésus serait donc préparée ou anticipée par les efforts philosophiques dans leur recherche de la vérité, du *Logos* qui régit l'univers et auquel on a plein accès grâce au *Logos* incarné. Dans le même sens du modèle inclusif le document mentionne le fait que le Fils de Dieu s'est uni à tout homme (n. 46), il est le modèle selon lequel Dieu a formé le premier Adam.

contextes. Tous les chemins vers le salut sont du point de vue subjectif vrais et convaincants; objectivement parlant ils sont tous particuliers. Aucune religion ne peut réclamer pour elle-même d'être l'unique vraie religion. Le Christ est peut-être unique (*einzigartig*) dans sa façon de représenter la transcendance; il ne peut pas être considéré comme la seule (*einzig*) représentation de la transcendance divine.

b) La critique de la christologie chez John Hick

Je veux jeter un bref regard sur John Hick, qui ensemble avec Paul Knitter et Leonard Swidler défend une position pluraliste profilée. Hick prend radicalement congé du caractère absolu du christianisme. Par une sorte de révolution copernicienne la théologie doit mettre Dieu au centre de ses réflexions et non le Christ. La religion chrétienne n'est aucunement au dessus des autres religions.

Les religions sont pour Hick des phénomènes culturels et historiques, des créations humaines, issues de la rencontre avec la réalité divine transcendante au sein de l'histoire de l'humanité. Elles trouvent leur origine dans des expériences vivantes, interprétées selon les contextes culturels donnés, formulées comme une confession de foi, rationalisées dans une doctrine théologique et institutionnalisées dans des formes rituelles et symboliques de la vie religieuse d'une communauté donnée.

La pluralité des cultures fait naître nécessairement une pluralité de religions dont aucune ne pourra réclamer pour elle même de représenter de façon exclusive ou inclusive la vérité de Dieu. Mais elles peuvent s'interpénétrer, exercer des influences l'une sur l'autre et collaborer de façon pratique. Les grandes religions sont de fait toutes des expressions du contact avec la même réalité ultime divine.

L'unique révélation est réalisée et conceptualisée de manières diverses, l'unique réalité divine est désignée avec de multiples noms, vénérée de maintes façons. Ce qui relie les différentes religions entre elles, c'est leur structure en profondeur: elles expriment toutes la transition *from self-centredness to Reality-centredness*. Cela veut dire que, ce qui est commun aux religions c'est leur dimension sotériologique, la libération de la personne de sa concentration sur l'Ego, le passage de l'égo-centrisme à l'altruisme. Les différences entre les religions doivent être considérées comme des chemins complémentaires vers le même salut.

John Hick fait avant tout la critique de la christologie, tout spécialement du dogme de l'incarnation et de la doctrine des deux natures. Celle-ci utilise des catégories statiques et cosmocentriques qui sont empruntées d'une philosophie de l'être et de la substance. Il faut démythologiser, c'est à dire déshelléniser cette doctrine et retourner au delà de la doctrine de Nicée et de Chalcédoine vers la personne historique de Jésus de Nazareth et son évangile de l'amour de Dieu - tout en essayant de ne pas tomber dans les pièges de la *Leben-Jesu-Forschung*³. Hick favorise dès lors une interprétation

³ «The question... is whether it makes coherent sense to hold that Jesus Christ had both all essential divine and all essential human attributes, so as to be both fully God and fully man. On the face of it, this does not make sense. For how could anyone have both divine omniscience and human ignorance, divine omnipotence and human weakness, divine goodness and human temptability, divine omnipresence and a

de la personne et de l'oeuvre de Jésus qui est très proche des positions de la tradition d'Antioche. Pour elle Jésus est le prophète eschatologique, rempli de l'Esprit de Dieu⁴.

Pour Hick Jésus est l'homme qui est parfaitement ouvert à Dieu, rempli de son Esprit et de son amour; ainsi il est le vrai homme, incarnation de l'amour de Dieu. La doctrine de l'incarnation est dès lors interprétée de façon symbolique ou métaphorique; elle est lue dans des catégories de relation et non de substance⁵.

La participation du Fils au Père n'est pas substantielle (*homoousios*), mais il s'agit d'une participation spirituelle et actuelle à l'Agape de Dieu. Cette conception permet une christologie graduelle qui tient que l'amour divin peut s'incorporer avec une intensité différente dans ses innombrables serviteurs sur terre. La divinité du Christ consiste dans le fait qu'il était parfaitement rempli de l'Esprit d'amour divin; mais ceci est en principe possible dans chaque autre être humain.

Ainsi l'exclusivité et l'unicité de Jésus Christ comme médiateur sont supprimées. Jésus rend seulement possible une véritable relation à Dieu - suffisante pour les chrétiens et sans que soient exclues d'autres révélations de l'amour de Dieu qui sont adéquates pour ceux qui y adhèrent. Le Christ est seulement pour les chrétiens l'image du Dieu invisible (Cf. Col 1,15)⁶. Il est de fait rien d'autre qu'un homme, rempli de l'Esprit de Dieu de façon extraordinaire mais pas exclusive; le chemin vers la divinisation de Jésus (Fils de Dieu préexistant, deuxième personne de la sainte Trinité) est le chemin d'une glorification mythologisante qui commence, selon Hick, avec le passage du christianisme vers le monde culturel hellénique. Mais ce passage est déjà documenté à l'intérieur de la tradition biblique (par exemple dans les écrits johan-

finite human body?» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 44).

⁴ «In this inspiration Christology we have not only a return to the original understanding of Jesus in the very early church but an advance to an understanding of him that makes sense in our consciously religiously plural world as it moves toward the twenty-first century» (J. HICK, *An Inspiration Christology*, p. 21).

⁵ Par rapport à l'idée de l'incarnation Hick retient pourtant: «In the first sense, an incarnational theology is one that affirms God's involvement in human life. Thus in acting within human history (as depicted throughout the Hebrew scriptures) God is present with us in the flow of time... This first and most general sense of incarnational thought is not in question here. A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only that God is always involved in human life, but also that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesus was not just an ordinary man, but one whose relationship to God has a universal significance... This sense of divine incarnation is likewise not in question here.» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 44).

⁶ «Jesus was *totus deus*, (wholly God), in the sense that his agape was genuinely the Agape of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, "the whole of God", in the sense that the divine Agape was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions» (J. HICK, *God and the universe of faiths*, London 1988³, p. 159). Il semble que cette distinction entre *totus Dei* et *totum Dei* remonte à une formulation de Calvin dans son *Institutio* (IV,17,30) et plus loin à Pierre Lombard (Sent. III, 22,3). Le divin Logos, qui est présent dans la personne de Jésus n'est pourtant pas lui-même totalement la personne de Jésus. En d'autres termes, Christ est plus grand que le Jésus de l'histoire. Dans la proposition *Jésus est le Christ* la copule n'exprime pas une identité de sorte que l'on pourrait renverser les parties en disant *le Christ est Jésus*. La conséquence en est que le Logos peut se manifester aussi dans d'autres fondateurs de religions. De ce fait toutes les religions peuvent réclamer en principe une équivalence.

niques ou chez Paul, qui dans sa prédication ne part plus du Jésus de l'histoire mais du ressuscité).

Pour Hick ceci revient donc à une mythologisation, qui est liée aux conditions de compréhension d'un temps défini. Il faut donc se demander si encore aujourd'hui ces mêmes expressions peuvent être utilisées pour la proclamation du message chrétien, si elles peuvent produire chez les auditeurs une attitude face à l'amour divin qui libère l'homme de la concentration sur soi-même et qui l'ouvre à l'horizon universel de la réalité divine.

c) La vérité et ses représentations

Le document de la Commission théologique internationale fait remarquer que, sous-jacente à cette position, il y a une conception épistémologique (kantienne) qui distingue - pour ce qui concerne notre connaissance de la vérité et notre façon de nous approcher de Dieu - entre le *noumenon* et le *phainomenon*⁷. «Dieu, ou la Réalité ultime, étant transcendant et inaccessible à l'homme, on ne pourra en faire l'expérience que comme phénomène, exprimé par des images et des notions culturellement conditionnées; ceci explique que différentes représentations de la même réalité n'exigent pas de s'exclure réciproquement a priori» (n. 14) Toutes ces représentations sont de fait relatives, car de toute façon elles sont inadéquates, «elle ne peuvent revendiquer d'exclusivité dans la question de la vérité» (n. 14).

L'unique réalité divine est expérimentée à partir de points de vue divers, selon des perspectives diverses. La vérité semble être conçue à partir du concept pragmatique de signification (*meaning*). La vérité n'est pas définie de façon théorique comme l'adéquation à la réalité, mais de façon pratique selon le comportement qu'elle provoque - dans le cas de la vérité religieuse: selon la réponse (croyante) qu'elle rend possible face à la réalité de Dieu - ou devrait-on dire: la réalité infinie, le fondement de l'être? Il est clair que la pensée religieuse souligne le fait que nous ne pouvons parler de la réalité infinie de Dieu qu'en utilisant des concepts qui sont liés aux objets de notre expérience finie. Il y a en effet une différence ontologique entre la réalité infinie, transcendante et notre connaissance conceptuelle qui est liée au fini. Ceci a des conséquences pour le discours religieux. Il exprime vraiment la transcendance mais de façon inadéquate, limitée. Pour Hick ce discours qui porte sur la réalité infinie est «mythologique» - l'expression d'une perspective, qui est par principe subjective, plurielle et dont la portée ne se vérifie que de façon pragmatique.

Il semble que le thème de la connaissance de la vérité est décisif pour une discussion des positions de la théologie pluraliste des religions et pour le débat autour du caractère absolu du christianisme. «Nul ne possède la vérité, chacun la recherche. Il y a certainement des vérités objectives mais qui nous dépassent tous et auxquelles on ne

⁷ Hick distingue entre «the Godhead in its own infinite depths beyond human experience and comprehension» et «the Godhead as finitely experienced by humanity». La connaissance de Dieu contient dès lors deux composantes: l'expérience subjective de la rencontre avec la transcendance et la systématisation active de cette expérience selon les schèmes d'interprétation qui sont historiques et culturels.

peut accéder que dans un long cheminement et en recomposant peu à peu cette vérité-là, en glanant, dans les autres cultures, dans les autres types d'humanité, ce que les autres aussi ont acquis, ont cherché dans leur propre cheminement vers la vérité. Je suis croyant, je crois qu'il y a un Dieu, mais je n'ai pas la prétention de posséder ce Dieu-là, ni par le Jésus, qui me le révèle, ni par les dogmes de ma foi. On ne possède pas Dieu. On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres» (Mgr. Pierre Claverie, O.P.)

Ce n'est pas un représentant de la théologie pluraliste des religions qui parle ainsi, mais un évêque catholique qui a lutté pendant sa vie pour une plus grande compréhension et un échange entre des cultures et des religions, qui exprime la conviction que désormais «il n'y a d'humanité que plurielle»; ici parle un martyr qui a dû laisser sa vie dans la violence incrustée dans cette même société qu'il voulait tolérante, paisible, plurielle, sans totalitarisme des croyances religieuses. La vérité des autres: est-elle seulement un enrichissement mutuel? Est-ce qu'elle ne constitue pas aussi une menace? Ne cause-t-elle pas l'angoisse, la peur pour la perte des identités?

Le débat autour du lieu de la christologie, le caractère absolu du christianisme et les positions de la théologie pluraliste pourraient être l'expression d'une crise du sujet moderne, une crise de l'humanum qui est souvent invoqué comme critère du dialogue interreligieux. Ainsi Claude Geffré avance la thèse «que toutes les religions dignes de ce nom recherchent en tâtonnant un certain salut de l'homme dans le sens d'une libération et d'un bonheur»⁸. Selon Geffré la relation authentique à l'absolu est principe d'un surcroît d'humanité. Mais cet humain authentique n'est-il pas menacé, mis en question par tant de formes de concurrence, même de violence entre les religions - mis en question par l'incapacité de vivre ce salut comme vérité et d'en témoigner d'une manière à établir une rencontre dans le respect mutuel et dans l'acceptation de la particularité culturelle de l'autre - mis en question par le fait que la théologie pluraliste des religions semble se comporter de façon peu critique par rapport aux conséquences dialectiques du monde moderne, son économie, son style de pensée? Elle critique comme inhumain un christianisme qui insiste sur les exigences de la vérité mais elle adapte d'autre part - dans sa louange de la pluralité - la religion aux lois de la société de consommation et les tendances inhumaines du marché total.

Cette théologie veut prendre au sérieux le droit à la différence des autres religions et pour cela elle refuse le modèle exclusif ainsi que l'approche inclusiviste. Mais de fait le modèle pluraliste relativise la différence et l'altérité entre les religions pour les soumettre à une compréhension globalisante et abstraite de salut et à un pragmatisme éthique⁹. L'adhésion ferme à la vérité de telle ou telle religion qui est essen-

⁸ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, dans RSR 86/1 (1998), 60.

⁹ «A religious tradition has value to the extent that it constitutes an effective context for the salvific transformation of human existence from self-centeredness to Reality-centeredness. This transformation is recognized by its visible fruits in individuals and societies. I have argued that the great world religions recognize these fruits with a basically common criterion of love/compassion/unselfish good will - a criteri-

tielle pour le croyant n'est pas prise au sérieux. Elle est dégradée à une attitude esthétique interchangeable. Cela rend de fait impossible toute communication entre les religions ou entre les croyants. Dans le dialogue les partenaires cherchent à se comprendre et à se trouver dans la vérité, de faire l'expérience du salut comme vérité et d'être dans la vérité comme salut (Cf. n. 13). Notre thématique nous oblige dès lors de regarder de près la question de la vérité et de voir comment celle-ci a été comprise dans la pensée occidentale.

2. LA QUÊTE DE LA VÉRITÉ - RAPPEL HISTORIQUE

2.1. «L'absolutisme théologique» à la fin du Moyen Age

Quelque chose est vrai, puisque Dieu le dit. Quelque chose est bien, puisque Dieu le commande. On pourrait exprimer ainsi *l'absolutisme théologique*.

À l'époque patristique et au moyen âge il y avait une certaine symbiose ininterrompue entre Dieu et les croyants: l'automanifestation de Dieu en Jésus Christ est un mystère qui est accepté avec étonnement et vécu avec gratitude comme un don divin. Jésus Christ est l'image du Dieu invisible; en lui, le Crucifié et Ressuscité, habite toute plénitude. Il est «le Christ parmi nous, l'espérance de la gloire» (Col 1,27). C'est lui aussi qui rend possible une nouvelle vie, guidée par des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience, dans la charité et la paix. (Cf. Col 3,12-15) C'est ainsi que Dieu a voulu se révéler dans le Christ - en vue d'une réconciliation de tous les hommes avec Lui.

Les premiers dogmes de l'église voulaient confirmer et exprimer cette révélation biblique de la pleine manifestation de Dieu en Jésus: toute la vie de Jésus, ce qu'il a fait, dit, souffert, appartient à l'être éternel de Dieu. C'est lui, le Fils, de la même nature que le Père, qui nous fait connaître Dieu: Dieu, ce n'est pas un mystère abstrait, caché derrière tant de manifestations possibles, mais un mystère d'amour personnel qui est plénitude de vie et de pardon, concrètement manifesté dans le Fils, qui «est dans le sein du Père» (Jn 1,18). C'est le mystère de la Sagesse cachée de Dieu (1Cor 2,7) devenue présente dans cet homme concret. Le voir, c'est voir le Père (Cf. Jn 8,9). C'est cette vérité qui est confessée, réfléchie, célébrée, prêchée pendant des siècles comme une vérité de foi qui organise aussi toute la société et en est le centre spirituel.

Mais la différenciation croissante entre l'église et le monde entraîne une nouvelle différenciation dans la compréhension de la vérité. Il y a désormais la vérité du monde qui est expérimentée comme la vérité fonctionnelle de la nouvelle culture de la ville et du monde bourgeois du travail, la vérité de l'économie du marché, de la formation universitaire. Et puis, à côté de cela, il y a la vérité de la foi. Celle-ci est consi-

on which readily excludes such movements as the Jim Jones cult or, as a larger and more terrible phenomenon, Nazism» (J. HICK, cité dans P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, p. 35s.).

dérée comme transcendante, uniquement fondée dans la libre volonté de Dieu. Dieu agit, se communique quand et comme il le veut. Cette libre volonté du Dieu transcendant est le fondement de la création, de l'incarnation du *Logos*, des vérités concrètes de l'histoire du salut. Quelque chose est vrai, puisque Dieu le veut et le nous révèle. Quelque chose est bon, puisque Dieu le veut et le fait. Au delà de sa créature et de l'agir humain Dieu dispose d'une *potentia absoluta*. Elle s'étend sur tout ce qui est possible sans contradiction et elle se distingue de la *potentia Dei ordinata*, qui est l'ordre concret du salut, que Dieu a établi par libre décision. La liberté absolue du Dieu transcendant a pu être comprise des fois comme arbitraire.

La vérité est désormais uniquement fondée dans la volonté de Dieu. Cela mène à une insécurisation radicale de la raison. Même l'obéissance radicale envers ce qui est aperçu comme ordre de la Rédemption ne semble pas garantir le salut. La promesse de la fidélité de Dieu n'était pas accessible à la raison philosophique et elle ne pourrait donner que partiellement une connaissance solide du monde concret. Nous trouvons donc à la fin du moyen-âge une tendance d'accepter une double vérité: ce qui est théologiquement vrai peut être philosophiquement faux et vice versa. On croit désormais à un Dieu sans monde et on semble connaître un monde sans Dieu. La relation entre les deux est dans le meilleur des cas garantie par le miracle comme irruption extraordinaire du monde de Dieu dans le monde des hommes, mettant hors fonction les lois de la nature pour ériger à partir du monde de Dieu la foi comme émerveillement et obéissance.

Comment trouver, face à cette situation, un Dieu miséricordieux qui sauve? C'était la question de Martin Luther. Et la réponse théologique sera: uniquement par la grâce. Mais ce même Luther maintient dans la foi en un Dieu caché et en un Dieu révélé l'idée d'un Dieu *incalculable* à propos duquel il dira: par nature l'homme ne peut pas vouloir que Dieu soit Dieu; il veut plutôt qu'il soit lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu¹⁰. Plus tard on fera la révolte contre ce Dieu pensé comme souverain arbitraire. Il sera détrôné ensemble avec les princes absolutistes. La modernité peut être vue comme une réaction de l'homme devenu adulte et majeur contre cette domination arbitraire.

2.2. «L'absolutisme de la raison» dans la modernité

Puisque quelque chose est vrai, c'est à dire: possible sans contradiction, Dieu le dit. Puisque quelque chose est bon, Dieu le veut. C'est l'absolutisme de la raison aux temps modernes.

On peut observer ce passage chez René Descartes: selon lui les vérités éternelles sont créées; l'affirmation qu'elles seraient valables dans chaque monde possible, est un blasphème. Avec cette position il se trouve en accord avec la condamnation de Galilei. Car l'accusation contre le chercheur (21 mai 1631) contient entre autres la re-

¹⁰ «Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum» (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, WA I, 225, 1f.).

proche qu'il affirme et propage obstinément un certain accord concernant la conception des vérités géométriques entre l'intelligence humaine et divine. Le pape Urbain VIII disait par contre que le Dieu tout puissant ne peut pas être soumis à une nécessité quelconque. Descartes n'attaque pas les vérités de Dieu mais elles n'ont aucune importance pour l'organisation pratique de la vie. Le monde a perdu sa solidité comme bonne création et comme lieu de la providence.

L'homme doit se le rassurer et se l'approprier afin de garantir sa survie. Le point de référence sur qui on peut compter, n'est plus la vérité incalculable de Dieu mais la vérité reconnue par la raison humaine, qui ne trouve sa limite que dans le principe de la contradiction. Ce n'est plus la liberté divine, à laquelle l'homme peut se confier, qui donne une orientation, mais la liberté de l'homme, qui est garantie par Dieu. La vérité décrétée par la volonté absolue de Dieu est désormais remplacée par un domaine de vérités transcendantales auxquelles Dieu et l'homme sont soumis et qui sont également accessibles à Dieu et à l'homme. Dieu est un constructeur qui crée son oeuvre selon des lois préétablies. Contre la tradition philosophique classique mais en accord avec le sentiment de vie du temps moderne la possibilité précède le réel. Ce n'est plus le réel qui contient en soi-même ses possibilités, mais les possibilités, déduites d'une raison abstraite, deviennent le fondement de la réalité. La vérité est devenue une vérité théorique de raison.

Que ce soit comme cause ou comme effet - cette conception de vérité se liait de façon harmonieuse avec la compréhension de la vérité dans les sciences naturelles. Ce qui est reconnu comme vrai par les hommes, est aussi supposé être la vérité de Dieu. C'était la position des scientifiques comme Galilée. De plus en plus ils arrachaient à la nature ses secrets et identifiaient ceux-ci (c'est à dire, les lois de la nature) à la vérité divine. Dieu apparaît comme mathématicien ou géomètre. A première vue l'argumentation est pieuse; mais ce sera une question de temps et l'homme s'emparera de ce royaume transcendantal de vérités et aura trouvé la formule du monde qui rendra aussi Dieu superflu. Les disciples de l'architecte suprême de ce monde seront finalement plus capables que leur maître; ils reproduiront et corrigeront son oeuvre. Descartes était convaincu qu'il pouvait - grâce à une connaissance plus précise de l'homme-machine - remporter une victoire sur la maladie et la vieillesse.

Dans la joie des découvertes progressives et face à l'efficacité de l'utilisation technique des lois de la nature peu de gens reconnaissaient la tentation spirituelle que contenait ce développement: la vérité de Dieu devient un épiphénomène de la connaissance humaine; Dieu est devenu un moyen pour l'autoconstruction de l'homme. Dans les louanges de Dieu l'homme exalte sa propre connaissance du monde.

Le caractère absolu de la vérité devient un prédicat du sujet reconnaissant et de sa liberté. La vérité existe comme système scientifique. Ainsi la frontière entre l'absolu et le fini est déplacée: elle ne se trouve plus entre Dieu et toute la création, mais entre l'esprit absolu de l'homme et la nature comme matière causalement déterminée par ses propres lois. Ainsi l'exclusion du monde, comme nature non-personnelle, du domaine de la grâce est préparée. La théologie paulinienne qui parle de la glorifica-

tion de toute la nature devient inconcevable. Nietzsche dira: déjà dans toute volonté de connaître il y a une goutte de cruauté¹¹. La vérité de la raison absolue est revêtue de pouvoir.

2.3. *A la fin des temps modernes: l'aporie manifeste*

Pendant des siècles cette image du monde s'imposait comme inébranlable. Son efficacité semblait non pas seulement réfuter toute objection, elle la rendait illégitime. La vérité mathématique selon le modèle $2+3=5$ devenait le modèle de base de la vérité et les sciences naturelles figuraient - selon un mot de C.F. von Weizsäcker - comme le noyau dur des temps modernes. La théologie acceptait ce développement inévitable et sans critique elle cédait la création comme *nature* aux sciences naturelles. Mais celles-ci ont découvert entre-temps que dans la nature la vérité n'est accessible de façon approximative, c'est à dire dans la forme d' hypothèses. Cette *conversion* se faisait par nécessité. Quand les effets secondaires et néfastes dépassaient les réussites sur le chemin vers un paradis terrestre l'âge écologique fut inauguré (*oiko-logie*). Il pourrait devenir un âge oecuménique (*oiko-mene*), pourvu que le destin d'être une communauté humaine et solidaire dans sa finitude soit assumé librement et non pas ressenti comme une contrainte. Les scientifiques frappent à la porte de la théologie et lui ramènent la création, un peu résignés et peut-être aussi pleins de reproches: elle n'obéit pas tout simplement aux lois logiques, elle n'est pas convertible en un paradis, elle est un organisme vivant, dont la survie est menacée de façon aiguë. L'ange avec le glaive fulgurant est posté pour barrer le chemin du retour au paradis de «l'absolutisme théologique» et du culte de la raison. Le passé et l'avenir sont soustraits à notre disponibilité. Ainsi la tentation de se soustraire à la grâce du présent est moins grande.

3. AU DELÀ DU PLURALISME: LA SACRAMENTALITÉ DE LA VÉRITÉ CHRISTOLOGIQUE

3.1. *La vérité de Dieu dans le témoignage chrétien: relativité et universalité*

L'absolutisme théologique de la vérité divine à la fin du Moyen Âge et l'absolutisme de la raison au début des temps modernes sont les deux côtés de la même médaille. Ils ne mènent pas vers l'unité tant désirée de la paix et de la justice, mais vers une fracture plus profonde des individualités personnelles, nationales, sociales et religieuses qui cherchent à s'affirmer d'autant plus dans leur autonomie. On n'arrivait pas à réconcilier les deux moments: la vérité de Dieu et la vérité de l'homme - et à l'intérieur d'elles la liberté de Dieu et la liberté de l'homme. La thèse serait que cette médiation ne peut être faite que dans une compréhension sacramentelle de la vérité. Le problème qui nous occupe ne serait donc pas «absolutisme ou relativisme», «uni-

¹¹ «Schon in jedem Erkennenwollen ist ein Tropfen Grausamkeit» (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, n. 229).

versalité ou particularité». Il s'agirait plutôt d'accepter que chaque forme humaine de la vérité divine a un caractère sacramentel. La vérité de la foi n'est ni la vérité absolue de Dieu ni la connaissance raisonnable et finie de l'homme, mais toute la vérité de Dieu dans le Christ - à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation toute entière; toute la vérité de Dieu dans la vie des fidèles au sein de la communauté ecclésiale, sacrement universel du salut par son témoignage, sa liturgie, sa diaconie¹².

Comment comprendre ce caractère sacramentel de la vérité? On peut se référer à la rencontre de Jésus avec le riche notable (Lc 18,18-19): «Un notable lui demanda: «Bon maître, que me faut-il faire pour avoir en partage la vie éternelle?». Jésus lui dit: «Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul!». On pourrait transférer ceci à la question de la vérité: personne n'est la vérité excepté Dieu seul. Si je dis la vérité, je ne suis pas moi-même la vérité; je ne puis qu'être son témoin. La vérité de Dieu est plus grande que moi. Dieu seul est absolu. La forme finie de la vérité n'existe jamais comme détachée de son origine; elle est le témoignage pour la vérité cachée et présente de Dieu. Nous portons le trésor de la vérité de Dieu «dans des vases d'argile, pour qu'on voie bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous» (2 Cor 4,7).

On peut comprendre ceci comme une certaine relativisation. En effet, le caractère absolu des vérités de foi n'est pas une revendication (*Anspruch*) humaine, mais une promesse (*Zuspruch*) divine, donnée par l'autorévélation de Dieu par le Christ dans l'Esprit. Le caractère relatif du témoignage chrétien est nettement souligné dans la discussion théologique autour du pluralisme. On aime intégrer dans la théologie des théories de consensus et de convergence quand on traite de la connaissance de la vérité et on avance que la vérité est un bien inaccessible et encore à venir: ceci est acceptable aussi longtemps que l'on considère uniquement les capacités de la raison humaine. La modestie apparente peut devenir dès lors orgueilleuse, si on ne mentionne que cette perspective limitée et que l'on néglige la capacité humaine d'être saisi par la vérité divine. En effet, précisément dans sa connaissance relative et finie de la vérité la raison humaine est habilitée à devenir véritablement le lieu où la vérité divine apparaît; dans la connaissance et le témoignage de la foi toute la personne humaine est revendiquée pour devenir témoin de l'autocommunication et de la présence vivante de Dieu ici et maintenant dans le monde.

Cette autocommunication divine est en effet *absolue*. Car la vérité divine ne permet aucune restriction; elle est indivisible et inconditionnée. Le défi pour la pensée, le discours et l'agir qui devront témoigner de cette vérité de Dieu révélée est ab-

¹² Cf. document de la Commission théologique internationale, nn. 75-80. Le texte souligne que l'église en tant que sacrement universel du salut est au service de la vérité - non pas uniquement de celle qui s'exprime dans son propre témoignage, mais aussi de la vérité présente dans «toute trace de bien, quelle qu'elle soit,... dans le cœur et la pensée des hommes» (LG 17). C'est la même vérité salvifique qui unit par avance l'église aux non-chrétiens et «dans la mesure où l'église reconnaît, discerne et fait siens le vrai et le bien que l'Esprit a accompli dans les paroles et les actes des non-chrétiens, elle devient toujours davantage l'église catholique véritable» (n. 79).

solu. Ici il n'y a pas de place pour le relativisme. Dans la vérité que je dis et que je vis, l'amour inconditionné de Dieu, qui nous est envoyé dans le Christ et qui est répandu dans nos coeurs par l'Esprit, veut être présent. La vérité de Dieu qui envoie le Fils et le donne pour le salut du monde, envoie les croyants sans condition à tous qui sont inclus dans la volonté salvifique divine.

Il me semble que le document de la Commission théologique internationale a bien mis en relief le fait que le caractère sacramentel de la vérité ainsi que le caractère universel de la mission du témoignage chrétien sont liées à l'universalité de l'action de l'Esprit Saint (nn. 51-62). Et ceci fonde aussi une compréhension de l'église comme sacrement universel du salut, instrument du Royaume de Dieu par son témoignage, sa liturgie et sa diaconie (Cf. nn. 63-80).

3.2. L'altérité comme vérification de la foi

Dans la rencontre avec les autres religions nous trouvons des formes d'expression linguistique et des témoignages sur la vérité de Dieu, qui sont enracinés dans différentes communautés de langage et dans des contextes culturels divers. Ces formes ne peuvent pas être médiatisées par un système rationnel de concepts qui les précède toutes. Le vrai dialogue - non pas uniquement entre des individus mais entre des communautés religieuses différentes - présuppose une altérité reconnue et un point de vue explicite des partenaires: une conviction inconditionnée, une identité claire et une espérance justifiée donnant un sens au langage utilisé. Ceux qui participent à ce dialogue, à cette rencontre interreligieuse, doivent se poser mutuellement la question de la vérité. Ce sont des témoins de la révélation de Dieu en Jésus Christ et des témoins du divin qui se rencontrent. Ils s'interrogent mutuellement, non au sujet de leurs incertitudes mais au sujet de leurs convictions profondes.

S'interroger ne veut pas dire: réduire ma position ou celle de l'autre à une pure hypothèse, à une opinion interchangeable. Mais il s'agit de rendre compte de l'espérance (Cf. 1P 3,15), d'argumenter au sujet des confessions de foi face à la question de l'autre. Que ce passe-t-il quand les positions sont inconciliables? Les partenaires sont-ils dès lors condamnés à intransigeance, à l'inimitié et au refus radical de l'autre? Pour la communauté chrétienne cela veut dire plutôt que la non-compréhension, l'altérité apparente devient le moment de la vérification de la foi, dans laquelle on est demandé à maintenir la relation à l'autre, dans une attitude d'espérance et de charité. C'est la manifestation de la croix, qui est le centre de la foi chrétienne.

Cette croix est présente dans la non-compréhension mutuelle, là où le dialogue n'avance plus. Elle manifeste le caractère fini de nos formulations de la foi, la réserve eschatologique face à une entente trop facile. Il n'y a pas de dialogue interreligieux sans que cette croix de l'altérité soit assumée et sans que soit apprise, à travers la souffrance de la non-compréhension et même de la violence, l'obéissance et la fidélité aux convictions, mieux encore, à la vérité de Dieu qui nous précède et dont nous ne disposons pas - le Christ, qui est la voie, la vérité et la vie (Jn 14,6) - l'Esprit qui souffle où il veut (Jn 3,8) et qui guide les hommes vers la vérité tout entière (Jn 16,13). Ce n'est pas une déclaration de supériorité, mais l'affirmation de «la vérité de celui qui

donne sa vie pour les hommes, pour les faire entrer définitivement dans l'amour de Dieu» (n. 105).

Le texte de la Commission théologique internationale parle d'un dialogue sans prétention de supériorité et d'absoluité, sans mépris ou dépréciation de l'autre, sans préjugés ni désir de polémique, en reconnaissant «avec respect et gratitude les vérités et les valeurs qui se trouvent dans les différentes religions» (n. 96). Mais le texte souligne en même temps que le dialogue devient impossible quand on cherche une unité des religions à travers l'élimination des particularités, la réduction des convictions et la suppression de la capacité de vérité de toutes les affirmations théologiques. «Le dialogue interreligieux traite les *coïncidences* et *convergences* avec les autres religions, avec précaution et respect. Pour le traitement des *différences*, il faut tenir en compte que ce traitement ne doit pas annuler les coïncidences et les éléments de convergence, et qu'en outre, le dialogue sur ces différences doit s'inspirer de la doctrine propre à chacun et de l'éthique qui lui correspond; en d'autres mots, le mode de dialogue ne peut invalider le contenu de la foi propre à chacun et de l'éthique qui y correspond» (n. 102).

La vérité qui nous est donnée pour que nous la transmettions par toute notre vie, n'est pas une arme avec laquelle nous pouvons imposer notre volonté aux autres. Elle est plutôt comme la matière d'un sacrement que nous préparons comme le pain et le vin, pour implorer sur eux le Saint Esprit, afin que Jésus Christ y soit présent avec son corps et son sang - dans notre corps et notre sang, dans notre témoignage. «Notre lettre, c'est vous, une lettre écrite en nos coeurs, connue et lue par tous les hommes. Oui, vous êtes manifestement une lettre du Christ rédigée par nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos coeurs» (2 Cor 3,2-3).

Ce témoignage n'est pas le signe d'une vérité possédée déjà en plénitude - et dans la rencontre de la vérité de l'autre le chrétien redevient le pèlerin qui a sa demeure définitive uniquement dans le ciel, qui sur sa route doit recevoir ses frères et soeurs comme un don de Dieu - avec les richesses de leurs traditions, qui posent d'autres questions que les siennes, qui utilise d'autres images que les siennes pour exprimer la plénitude de la présence divine, inaccessible à la logique rationnelle, ouverte à une foi qui reste un don de la grâce et le signe de la libre présence de l'amour divin.

3.3. Vers une spiritualité de la mission. Pour une relation libérée à la vérité

a) La liberté de la religion

Pour la rencontre avec les autres confessions et les autres religions l'affirmation de la liberté de religion au Vatican II était un pas important. On savait bien sûr depuis longtemps que la foi présuppose une libre volonté¹³. Mais dans l'ordre social du Moyen Âge, dont l'unité intérieure était portée par l'unité de la foi, toute déviation menaçait immédiatement le bien commun. Dans la *Somme Théologique* Thomas d'Aquin insistait:

¹³ «Credere non potest nisi volens» (Saint Augustin, In Joannem XXVI, Nr. 2 - PL 35,1607).

les incroyants ne peuvent pas être forcés à croire; on pourrait, à la rigueur avec force, éviter à ce qu'ils portent atteinte à la foi chrétienne¹⁴. On sait que la position de Thomas par rapport aux hérétiques était beaucoup plus sévère¹⁵. La tolérance après les guerres de confession apportait plus de protection pour la vie et les biens, mais elle ne changeait rien par rapport à la question de la vérité et elle n'était pas un modèle basé sur la liberté. Après la paix de la religion à Augsbourg (1555) on connaissait le principe *cuius regio eius et religio*. L'état moderne et celui qui le gouverne devient la forme absolue sous laquelle la vérité apparaît. Les vérités terrestres réclamaient pour elles-mêmes un caractère absolu dans le domaine de la philosophie, des sciences naturelles et dans l'ordre de l'état.

Cela provoquait l'opposition de la part de l'absoluité de la vérité de Dieu représentée par l'église. On pense à l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX qui condamnait la liberté de conscience et de religion en la qualifiant de liberté de perdition¹⁶. Vatican II déclare par contre «que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des 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 associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'a fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil»¹⁷.

b) Une spiritualité de la mission est la base pour la rencontre de l'autre.

La participation à la mission du Fils

La reconnaissance de la liberté de religion est un fondement important pour la rencontre avec les autres religions. Ce n'est pas une tolérance inspirée par des motifs

¹⁴ «*Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus; et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquammodo tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum; scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem*» (II-II, 10,11).

¹⁵ «*Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi*» (II-II, 11,3).

¹⁶ «*Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam fovere opinionem catholicae Ecclesiae, animarumque salute maxime exitialem, a Gregorio XVI praedecessore Nostro deliramentum appellatam, nimirum libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cuiuscunque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscunque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare ac declarare valeant. Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perditionis praedicant*» (cité selon H. Denrigger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1937, editio 21-23, n. 1690).

¹⁷ *Dignitatis humanae*, n. 2.

diplomatiques qui veut éviter des malheurs plus grands. Mais elle n'est pas non plus une capitulation résignée devant la conscience moderne ou même une indifférence religieuse. Elle est plutôt l'expression d'une conversion de l'église, dont le fondement spirituel et théologique s'exprime dans une spiritualité de la mission.

Mission - ce mot est surtout conçu comme prédication aux non-croyants; *Apostolat* désigne l'engagement missionnaire dans différents champs concrets d'action; *Être envoyé* c'est de fait l'ensemble de toute la foi vécue. Je suis envoyé, même si je ne suis pas engagé dans la mission et si je n'assume pas un apostolat concret. La conscience d'être envoyé devrait rassembler tous les chrétiens dans le mouvement catholique du témoignage chrétien - qu'il soit le processus vivant pour la paix dans la justice, l'option pour les pauvres et la jeunesse, l'appel à une nouvelle évangélisation, le dialogue intensif avec les religions non-chrétiennes.

Notre compréhension de la mission dans ce sens plus large a son origine dans la vie du Dieu-Trinité. Le Fils et le Saint Esprit sont envoyés pour communiquer l'amour du Père à toute créature. Cette mission renvoie à la l'éternelle provenance (*processio*) du Fils à partir du Père et du Saint Esprit à partir du Père et du Fils. Comme participation à la mission divine notre mission n'a d'autre but que de conduire toute la création à la communion de la vie divine. Alors que dans le domaine de la création *mission* implique un changement de lieu, une séparation entre celui qui envoie et l'envoyé et dès lors une transformation, la mission d'une personne divine se fait - comme le dit Thomas d'Aquin - sans séparation. Quand Jésus envoie ses disciples, ils doivent s'éloigner de lui et à leur retour ils doivent lui raconter tout ce qu'ils ont fait (Cf. Lc 9,10). Quand le Fils est envoyé dans le monde par le Père, il reste uni avec le Père dans tout ce qu'il dit, pense, fait. Si nous vivons dans la mission du Fils, il ne nous envoie pas loin de lui, mais il nous laisse être en lui et avec lui, là où il est (Jn 17,24).

Cette mission *sans séparation* devient la vocation des croyants grâce à l'Esprit Saint, que le Ressuscité envoie. Cette vocation doit être découverte par les disciples de façon douloureuse comme le revers de l'expérience que Jésus, dans sa forme terrestre et familière, s'est retiré des disciples. Le Ressuscité se soustrait à Marie Madeleine, qui le cherche dans le tombeau vide et qui veut le retenir. Mais il l'envoie à ses frères avec le message de la Résurrection; c'est ainsi qu'elle devient apostola apostolorum. Quand les disciples d'Emmaüs ont reconnu Jésus lors de la fraction du pain, il se soustrait aussi à eux, mais pas pour se retirer dans une absence mais pour être présent d'une nouvelle manière grâce à l'envoi du Saint Esprit. Ils apprennent à le reconnaître dans leur coeur brûlant, dans la fraction du pain, l'Eucharistie, dans leurs conversations, dans leur prédication aux frères et soeurs, dans la communion avec ceux qui ont rencontré le Ressuscité, c'est à dire dans la communauté de l'Eglise.

C'est ainsi que se vérifie la parole de Jésus dans les discours d'adieu: «Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je pars, je vous l'enverrai» (Jn 16,7). Appelés dans l'Esprit Saint pour la mission de Jésus Christ les chrétiens sont unis à Lui dans sa mission permanente pour le salut de toute la création. «Mission» c'est le repos dans le mouvement de Dieu et le mouvement pour faire participer toute la création au repos sabbatique de Dieu - elle

ne cherche pas en premier lieu le succès dans le sens de la réalisation d'une forme terrestre du Royaume de Dieu, mais elle tend vers la paix et la liberté créatrice dans la volonté de Dieu. Elle prépare la «matière sacramentelle» par laquelle Dieu peut agir quand et comment il convient à sa volonté. Cette mission ne reste pas un événement spirituel limité à l'individu; elle fait naître des formes de vie communautaire. C'est dans ce sens que l'église est appelée aussi dans sa forme institutionnelle et juridique le sacrement fondamental. Le salut qu'elle désigne - le peuple de Dieu dans la communauté du Royaume - se constitue en elle dans la fragilité qui est propre à la réalité finie; l'église garde son caractère provisoire aussi dans ses formes de vie communautaires et dans sa structure juridique. Mais ses sacrements sont l'expression par excellence de la vérité des promesses de Dieu. Grâce et droit, esprit et forme historique trouvent leur unité dans la dimension sacramentelle de l'église. Cela évite une spiritualisation sans engagement et une extériorisation formaliste. La vérité de Dieu doit s'incarner dans le monde aussi de façon structurelle, bien que ses formes historiques courent toujours le risque de devenir mensonge, si elles ne restent pas animées par l'Esprit qui est leur origine.

La communauté de foi est, en tant que communauté de mission, *sacrement* au delà du témoignage personnel de ses membres, tant dans la faiblesse de leurs péchés et le mal de leur infidélité qui font naître des «structures de culpabilité» que dans la générosité et la fidélité jusqu'au martyre qui manifestent une «grâce structurelle». Cette dimension *sacramentelle* n'est pas tout à fait absente dans les autres religions¹⁸. Le fait que ces religions peuvent témoigner de l'action salvifique de Dieu devient pour les chrétiens un avertissement permanent pour examiner la convenance de leur témoignage et pour réaliser toujours à nouveau leur conversion à l'esprit de vérité, qui dirige les hommes vers le Christ, qui seul peut les conduire vers la vérité tout entière (Jn 15,26; 16,13).

c) Mission de l'église et conversion

Ainsi la compréhension traditionnelle de la mission est changée: l'église est envoyée, chaque chrétien est envoyé non pas en premier lieu pour témoigner contre l'infidélité des non-croyants, mais contre son propre manque de foi. Vivre dans la mission c'est autre chose qu'une tolérance gentille pour les autres, quand je ne peux plus les éviter. Celui qui croit, reçoit de Jésus, comme Marie Madeleine, la mission d'apporter à ses frères et soeurs le message de la résurrection, même si ce message est considéré comme du radotage (Cf. Lc 24,11).

¹⁸ «L'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de point de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est "la voie, la vérité et la vie" (Jean 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est reconcilié toutes choses. Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, il reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux» (*Nostra aetate*, n. 2).

Quand je suis prêt, sans partage du coeur, à assumer la mission de Jésus Christ, il est secondaire de savoir vers quel terrain étranger je me dirige - l'Esprit peut me conduire, là où je ne veux pas aller, ou il peut me barrer la route, là où je veux aller. La mission ne commence pas seulement dans la rencontre avec ceux qui ne partagent pas ma foi. Elle commence dans la fréquentation quotidienne des autres. Le dialogue avec les religions non-chrétiennes n'est pas essentiellement une autre forme de rencontre de l'autre que chaque rencontre entre chrétiens. La liberté et l'étrangeté de Dieu que l'on rencontre dans l'altérité de l'autre est uniquement expérimentée de façon encore plus radicale et inévitable. La rencontre avec les religions non-chrétiennes est le test, la vérification de l'obéissance de la foi - qui refuse en tout cas d'imposer à l'autre sa propre vérité.

La première question de la mission n'est donc pas: est-ce vrai ou faux ce que l'autre dit et comment puis-je lui faire accepter la vérité que j'ai reconnue? La première chose est plutôt ma confiance: je suis envoyé par Dieu dans cette rencontre comme témoin de sa vérité. Et: cette autre personne m'est envoyée comme témoin d'une vérité de Dieu, même si celle-ci m'est étrangère, si elle me fait des difficultés. Il ne s'agit pas que je m'impose mais que je suis fidèle à mon témoignage et que l'unité à laquelle nous sommes appelées comme créatures par le même créateur devient visible dans notre rencontre, peu importe si nous arrivons à être d'accord entre nous ou pas. Les tensions, oui, la croix qui peuvent être présentes dans une telle rencontre, doivent être acceptées et supportées.

Ce qui est important, c'est la prière que je puisse devenir le sacrement de la présence de Dieu - la prière pour que mes yeux soient ouvertes à la présence de Dieu dans l'autre¹⁹. Mais l'évangile connaît aussi la situation dans laquelle un témoignage mène à la séparation: «Les laissant là, il se rembarqua pour l'autre rive» (Mc 8,13). Il y a un respect et un amour qui nous relie à l'autre au delà de la séparation extérieure, car ces attitudes intérieures me font souffrir de l'irréconciliabilité sans que cela provoque le mépris de l'autre. Même dans cette situation le respect du témoignage de l'autre pour la vérité divine est nécessaire. Car la rencontre vit de la confiance que notre témoignage pour la vérité divine ne convainc pas uniquement grâce aux meilleurs arguments, mais aussi par la résonance intérieure que le seul Esprit peut effectuer dans les coeurs de nos frères et soeurs. Car il n'y a aucune autre religion, aucun autre témoignage de foi qui ne puisse pas devenir le sacrement de la vérité divine - pourvu que nous vérifions tout et que nous retenions ce qui est bon (Cf. 1 Th 5,21).

¹⁹ Cf. n. 112 de la Commission théologique internationale: «La prière est la condition du dialogue et elle en devient le fruit. Dans la mesure où le chrétien vit le dialogue en état de prière, il est docile à la mouvance de l'Esprit Saint qui agit dans le coeur des deux partenaires. Alors, le dialogue devient plus qu'un échange: une rencontre». La forme par excellence de la rencontre de l'autre est la prière. Il ne faut pas qu'elle soit extérieurement unifiée comme une prière en commun - elle doit être plutôt une acceptation respectueuse de la manière selon laquelle l'autre fait l'expérience de la présence de Dieu et de sa relation à lui.

4. UNE THÉOLOGIE DE LA CROIX COMME HERMÉNEUTIQUE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

4.1. *La révélation du véritable humain en Jésus Christ*

Le témoignage chrétien et la confession de foi *Jésus est le Christ* contiennent une valeur universelle sans que cela implique une supériorité du christianisme. Cette universalité dépend en effet du salut auquel ce témoignage et cette confession se réfèrent - la personne de Jésus, sa prédication, la pratique guérissante et libératrice du Royaume, sa convivialité avec les pécheurs, sa mort pour nos péchés, sa résurrection comme promesse de la plénitude de vie. Cette universalité doit se manifester dans la qualité même du témoignage: non pas dans la persuasion de belles paroles, mais dans «la démonstration d'Esprit et de puissance» qui viennent de Dieu (Cf. 1 Co 2,4-5).

Elle prend forme dans une vie à la suite de Jésus. Celui-ci est *vrai homme* car il est l'image de chaque être humain dans sa liberté devant Dieu, révélation de la vérité de l'être-humain qui est fondée dans la vérité de Dieu et qui y trouve son plein développement; il est *vrai Dieu* comme Logos divin et critique de toute idolâtrie qui aliène l'homme de sa vocation en Dieu. «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation»²⁰.

4.2. *La justification du pécheur comme herméneutique de l'altérité réconciliée*

Le salut dont les chrétiens témoignent et qu'ils confessent, c'est la promesse de la participation à la nature divine²¹ et l'acceptation inconditionnée du pécheur par la miséricorde divine - une remise en valeur de la vérité de l'homme dans sa faiblesse et sa grandeur, le don d'un sens à la vie dans la condition de pauvreté et de faiblesse - partage des joies et des espoirs, des tristesses et des angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent²². Dans ce salut Dieu rencontre l'homme comme juge et sauveur. Ainsi l'opposition entre Dieu et l'homme est vaincue. Saint Paul désigne ce salut comme la justification du pécheur - comme sa reconnaissance inconditionnée par Dieu.

L'homme n'est pas reconnu par Dieu grâce à ces oeuvres, mais malgré celles-ci: malgré son opposition à Dieu, fondement de son existence, l'homme est accepté par Dieu. Et dans l'événement de la foi l'homme est libéré à accepter de son côté ce Dieu qui lui pardonne et le sauve. De fait, la foi chrétienne est une expérience spécifique de l'Autre - qui exerce une fascination et par rapport auquel on est tenté de se comporter comme ennemi. «Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la

²⁰ *Gaudium et Spes*, n. 22.

²¹ Cf. 2P 1,4.

²² *Gaudium et Spes*, n. 10.

mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie» (Rm 5,10). Paul interprète de fait la mort du Christ comme la réalisation de l'amour de Dieu qui s'étend à ses ennemis. D'autre part Jésus demande à ses disciples d'aimer leurs ennemis - puisqu'ils doivent être parfaits comme leur Père céleste est parfait.

L'amour des ennemis est une forme radicalisée et christologiquement spécifiée de la reconnaissance de l'Autre. *Inimitié* signifie: la négation de l'autre et de son altérité; elle rend aussi impossible que l'autre reconnaisse de son côté l'ennemi. Ainsi, dans la négation de l'autre on se détruit soi-même. Selon le témoignage chrétien Jésus Christ a assumé cette destruction de l'inimitié. Dans sa mort c'est l'amour de Dieu qui se révèle - notre inimitié contre Dieu et sa grâce infinie qui nous accepte et aime malgré le péché. Les chrétiens croient et témoignent que ce qui s'est passé dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus est un événement salvifique tout à fait unique et universel. «Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés» (Ac 4,12).

C'est justement dans son unicité que cet événement fonde une herméneutique chrétienne de la reconnaissance mutuelle et aussi interreligieuse - non pas puisque notre témoignage serait absolu, mais à cause de la puissance salvifique de Dieu qui s'est manifestée en Jésus Christ. Ainsi est fondée une forme de tolérance qui n'est pas basée sur la relativisation de la vérité et sur l'élimination des contradictions. Au contraire, elle reconnaît ces contradictions, ces tensions. Elle n'a pas l'intention d'absorber la position de l'autre, de la fonctionnaliser pour ses propres intérêts. Elle ne veut pas faire disparaître les autres positions en les intégrant dans un modèle de complémentarité. Les autres positions peuvent exister comme mise en question de la position chrétienne, même comme négation de la foi et de son témoignage. Cette opposition ne doit pas être supprimée; elle doit être reconnue comme telle - pas dans le sens d'une approbation, d'un accord, mais elle doit être littéralement tolérée - supportée et cela veut dire aussi éprouvée, subie. Cette épreuve est une forme de la suite de Jésus, dont la vérité se manifeste dans la souffrance, non pas dans la violence.

Une tolérance qui a un fondement christologique n'est pas exclusiviste - elle ne confie pas a priori les autres au jugement de Dieu; elle est d'une certaine façon inclusiviste dans la mesure où elle compte aussi pour les autres avec la promesse de la grâce inconditionnée de Dieu, en sachant que celui qui croit au Christ doit demander lui aussi le pardon de ses péchés et qu'il a besoin de conversion.

Les religions non-chrétiennes ne seraient-elles pas la manifestation de la foi en ce Dieu Sauveur qui reste pourtant caché? «Vraiment, tu es un Dieu caché, le Dieu d'Israël, le Sauveur» (Is 45,15). Cela implique: les autres expériences de Dieu ne me sont pas accessibles, elles ne sont pas la source de ma certitude religieuse personnelle. Ce caractère caché de Dieu ne se laisse pas éliminer par une philosophie ou une théologie généralisante des religions. On doit le tolérer, supporter comme épreuve de sa propre conviction de foi et dans la confiance que l'universelle volonté salvifique de Dieu, manifestée en Jésus Christ, ne sera pas démentie par ce côté caché de Dieu, dont nous faisons l'expérience dans la pluralité souvent contradictoire des religions. Compter avec la présence cachée de Dieu dans les autres religions, cela ne me de-

mande pas de relativiser mon témoignage croyant; c'est plutôt un encouragement pour m'assurer de ma foi et de la vivre plus consciemment.

Il semble que cette position permet de réconcilier l'engagement absolu, impliqué dans toute démarche religieuse (ce qui n'implique pas nécessairement un sentiment de supériorité) avec une attitude de dialogue et d'ouverture aux convictions des autres. «Il est possible de confesser l'Etre absolu qui fait irruption en Jésus Christ sans absolutiser le christianisme comme religion historique à l'exclusion de toutes les autres»²³. A cet effet le chrétien ne doit pas «atténuer le scandale du Verbe fait chair»²⁴. Il faut dire que c'est le principe incarnationnel lui-même, «la manifestation de l'absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme. C'est en tant qu'il est Jésus de Nazareth mort et ressuscité que le Christ est universel»²⁵.

4.3. La croix comme lieu permanent de réconciliation

Cela veut dire que le christianisme propose un autre paradigme d'universalité et de possibilité d'ouverture à l'autre: le christianisme est «religion de l'altérité à la lumière de la symbolique de la Croix»²⁶. Ceci est vrai de différentes façons. La croix est le signe du fait que Dieu assume dans son Fils le cri de toute l'humanité, la mort de l'homme. «La réponse est *cruciale*, au-delà de toute parole: sur la Croix, le Verbe est silence. Suspendu à son Père, il lui remet son Souffle. Or là est la rencontre de tous les humains: l'homme est dans la mort et c'est par la foi en Lui que l'homme est libéré de l'esclavage de la mort»²⁷. Geffré explique: «La figure de la croix a une valeur symbolique universelle. Elle est le symbole d'une universalité qui est toujours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui permet la résurrection au sens le plus général du mot. Historiquement, nous savons comment c'est l'absence du corps du Fondateur, la mise au tombeau, qui a permis la naissance de l'Eglise, à la fois le corps de la première communauté chrétienne et la corps des Ecritures»²⁸. Le christianisme est ouvert à l'autre: d'abord à celui qui est à son origine, Jésus le Christ, Verbe de Dieu, fait chair, mort et ressuscité - à partir du Christ et dans son Esprit il est ouvert à tout homme ayant besoin de cette vérité qui est son salut.

Le Christianisme témoigne d'un amour qui vainc la mort, du Souffle de Dieu qui donne la vie, d'une bonté qui pousse au repentir (Cf. Rm 2,4). Il peut accepter la pluralité des cultures et des religions comme expression des richesses de la plénitude de vé-

²³ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63.

²⁷ Document de la Commission théologique internationale, n. 115.

²⁸ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 64.

rité qui coïncide avec le mystère même de Dieu²⁹. Dans son discours devant l'Aréopage Paul mentionne la diversité des religions et cultures qui est issue de la volonté de Dieu, «afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous» (Ac 17, 27). Pourtant, les temps de l'ignorance ont terminé: «Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts» (Ac 17, 30-31). On voit que la mission est fondée eschatologiquement: il ne s'agit pas de fonder une nouvelle religion, mais de préparer la venue du Royaume - fin de cette histoire et fin de l'histoire des religions. Au cours du temps le christianisme est devenu une religion parmi d'autres; la mission chrétienne devait désormais répandre dans tout le monde le christianisme comme la vraie religion. Il entrait dans les différentes cultures et commençait à porter la marque de différentes cultures et confessions - la mission, issue de la culture eurocentrique, courrait le danger de dominer les autres cultures religieuses. Le modèle pluraliste de la théologie des religions met en question la légitimité de la mission chrétienne. Le dialogue remplace la mission, car personne ne peut réclamer pour soi de posséder la vérité. Ce qui compte, c'est la recherche commune de la vérité.

Il est dès lors nécessaire de corriger cette position pluraliste par une herméneutique de la reconnaissance de l'autre qui est fondée dans la christologie et qui implique la disponibilité de rendre compte de la foi de façon dialogale. Dialogue et mission ne sont pas *a priori* opposés. Ensemble ils requièrent l'apprentissage de vivre ensemble - de s'engager ensemble pour une vie en paix dans la société moderne, de rechercher ensemble le bien du pays où l'on vit (Cf. Jr 29,7), de promouvoir les droits de l'homme et la liberté de la religion (liberté de la conversion sans contraintes du prosélytisme).

Vivre et collaborer ensemble n'exclut pas le témoignage pour sa propre religion et la nécessité de faire entendre la voix du Christ dans le monde des religions, sans que l'on déclare l'appartenance à une des formes ecclésiales du christianisme comme la *conditio sine qua non* du salut. C'est l'Esprit du Christ qui mène les chrétiens dans la rencontre avec les autres religions pour y découvrir le reflet de la révélation du Dieu d'Israel et du Père de Jésus Christ, les traces du Dieu que nous adorons, les signes d'une nostalgie humaine pour la pleine manifestation de Dieu³⁰. Le concile du Vatican

²⁹ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 63. Un texte édité par la commission internationale pour la préparation du grand jubilé, parlant de Jésus Christ, Parole du Père, dit: «L'expérience du salut dans le Christ pousse les chrétiens nécessairement à agir, au témoignage, à la mission, au dialogue. L'orthodoxie chrétienne ne devient pas uniquement une expérience personnelle et communautaire, elle devient aussi une pratique personnelle et sociale. Le Christ glorieux et vécu devient présent dans les dimensions humaines du temps et de l'espace, de l'histoire et de la culture, du langage et du comportement, de la tradition et du développement. La vie religieuse des chrétiens devient une synthèse culturelle. Une nouvelle culture naît. Elle est capable de faire s'épanouir les autres cultures humaines et religieuses et de les convertir en une civilisation d'amour».

³⁰ «Dans la mesure où l'Eglise reconnaît, discerne et fait siens le vrai et le bien que l'Esprit Saint a accompli dans les paroles et les actes des non-chrétiens, elle devient toujours davantage l'Eglise catholique véritable» (*Document de la Commission théologique internationale*, n. 79).

Il souligne justement que la grâce agit dans le coeur de tous les hommes de bonne volonté. «En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal. Telle est la qualité et la grandeur du mystère de l'homme, ce mystère que la Révélation chrétienne fait briller aux yeux des croyants. C'est donc par le Christ et dans le Christ que s'éclaire l'énigme de la douleur et de la mort, qui, hors de son Évangile, nous écrase. Le Christ est ressuscité, par la mort Il a vaincu la mort, et Il nous a abondamment donné la vie pour que, devenus fils dans le Fils, nous clamions dans l'Esprit: Abba, Père»³¹.

Résumé

Cet article est centré autour d'une discussion critique au sujet de la *théologie pluraliste des religions*. Dans son *status quaestionis* l'auteur adresse une attention toute particulière à l'approche de John Hick, on met en valeur le rôle fondamental du concept de *vérité*. Il faut dépasser le pluralisme à travers une compréhension sacramentelle de la vérité christologique. La libération envers la vérité rend possible une spiritualité missionnaire qui continue la mission du Fils confiée du Père. L'hermeneutique du dialogue interreligieux doit être fondée sur la théologie de la croix qui révèle l'importance de l'humanité du Christ en vue du salut et combien est nécessaire la justification du pecheur.

Summary

The article applies to a critical debate on the so-called *pluralist theology of religions*. In the *status quaestionis* particular attention is paid to the approach most often quoted, that of John Hick. The author emphasizes the central rôle of the concept of *truth*. Pluralism has to be surpassed by a sacramental understanding of christological truth. Liberation towards truth makes missionary spirituality possible, which continues the Son's mission through the Father. As hermeneutic of the interreligious dialogue the theology of the cross, which reveals the importance of Christ's humanity for salvation and the necessity of the sinner's justification, is required.

³¹ *Gaudium et Spes*, n. 22.