

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1988)
Heft: 2: Approches du phénomène religieux

Artikel: Une approche théologique des religions
Autor: Blaser, Klauspeter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381355>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UNE APPROCHE THÉOLOGIQUE DES RELIGIONS

KLAUSPETER BLASER

Ni les chercheurs en sciences humaines ni les théologiens ne savent exactement ce qu'est «le religieux». La religion pousse comme les champignons: certains se mangent très bien alors que d'autres conduisent à la mort. Le même champignon religieux peut être mortel pour les uns et très sain pour les autres! Cette diversité extraordinaire tant sur le plan de la quantité que sur celui de la qualité¹ met en échec les tentatives de définition. Il n'existe en effet aucun consensus entre les savants sur le phénomène religieux, et les interprétations qui existent sont souvent trop occidentales ou chrétiennes. La religion a-t-elle seulement une fonction anthropologique et existentielle ou est-elle le résultat d'une révélation divine? Pourquoi nous heurtons-nous à cette diversité et à cette ambiguïté terrifiantes?

L'appréciation théologique du religieux et de la religion, voire des religions, diverge tellement, elle aussi, qu'il serait téméraire et intellectuellement mensonger de vouloir dégager une orientation commune de ces diverses orientations. La religion et les phénomènes qualifiés de religieux entretiennent-ils des relations de continuité ou de discontinuité, de complémentarité ou d'antagonisme, d'inclusion ou d'exclusion par rapport à la religion chrétienne et au fait chrétien?

C'est dire que je ne répondrai pas à la question de savoir comment la théologie aborde le religieux. Tout au plus, je tâcherai de montrer, à l'aide d'un exemple, comment j'essaie de me situer personnellement et théologiquement par rapport à cette problématique. Pour le systématicien, en effet, le problème du religieux se pose concrètement dans le dialogue éprouvant avec les religions vivantes. Le propos qui suit va se concentrer sur ce problème, non sans tenir compte d'autres efforts faits dans ce domaine. Pour subjectif qu'il soit, le travail intellectuel se sait toujours précédé, donc redevable d'autres idées, et cela est aussi, je crois, caractéristique d'une méthode théologique sérieuse.

1. *Dieu et les religions*

Le Dieu dont la théologie chrétienne raconte l'automanifestation trinitaire est-il aussi le Dieu dont parlent les religions? Leurs dieux sont-ils des manifestations de ce Dieu unique que le christianisme proclame?

¹ Cf. W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1972, p. 30.

Toute délicate qu'elle soit, cette problématique est évidemment vitale tant pour l'existence pratique de la religion chrétienne dans un univers religieux de plus en plus hétérogène que sur le plan dogmatique. Que signifie, en effet, l'existence d'autres croyances en Dieu pour la doctrine chrétienne de Dieu ? La religion humaine est-elle un chemin qui mène à Dieu et que l'on devrait emprunter pour pouvoir parler adéquatement de ce Dieu ?

A l'heure de la rencontre des cultures et des traditions religieuses et de leur interpénétration mutuelle, tant le niveau pratique que le niveau fondamental se rejoignent. En fait, le christianisme est aujourd'hui exposé non seulement à la critique classique de la religion, mais encore à la critique phénoménologique, sans parler de celle faite à son égard par les autres religions et leur prétention absolue². On se demande alors : est-il possible de soustraire à ces critiques le langage particulier que tiennent la Bible et la théologie chrétienne au sujet de Dieu ? Est-il justifié d'affirmer avec Emil Brunner que « la réponse de la foi chrétienne est seule digne de confiance »³ ?

Tout semble indiquer que tel n'est pas le cas ; il n'y a en fait, répète-t-on, aucun phénomène, aucune figure, aucune pratique dans le christianisme qui ne trouve d'analogies dans les autres religions. S'étant discréditée de plus par son esprit de jugement, par les préjugés, les crimes et les guerres qu'elle a produits ou cautionnés tout au long de son histoire, la foi chrétienne ne représente pas vraiment une option. Qu'on ne nous parle surtout pas, dit-on, de son caractère absolu !

Devant ce genre d'argument, on doit en tout cas reconnaître qu'au fond ni la Bible, ni la tradition ne nous fournissent des modèles qui résoudraient la question de Dieu et des dieux et qui susciteraient notre adhésion aujourd'hui. La polémique, les calomnies insidieuses, l'étiquette « idolâtrie » et le bûcher se sont disqualifiés aux yeux d'une époque de tolérance et de liberté religieuse ; de plus, tout cela est inexcusable pour des chrétiens qui se réclament de l'amour du Christ. Par ailleurs, la référence aux traditions « libérales » dans la Bible (la sagesse, Actes 17, la transculturation dans le Nouveau Testament) ou à l'apologétique risque en tout temps d'aboutir à un relativisme pour lequel la vérité se donne partout ou nulle part. Pour s'en sortir, on finira par chanter les éloges du pluralisme. De prime abord, on ne voit guère comment on pourrait éviter le choix entre un exclusivisme faisant de Dieu un être outrancièrement particulariste, et un pluralisme qui classe le Dieu chrétien parmi d'autres figures du même genre, encore que beaucoup réclament ce que Paul Knitter appelle « a unitive pluralism of religions »⁴. Si nous vivons aujourd'hui dans une

² Cf. H. J. LOTH, M. MILDENBERGER, U. TWORUSCHKA, *Das Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart, 1978.

³ *Parole de Dieu et raison humaine*, Lausanne, 1937, p. 37.

⁴ *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York, 1985, p. 6s : « ... we sense that if there cannot be *one* religion, neither can there simply be *many* ».

situation de pluralisme religieux, l'avantage en est au moins que les chrétiens sont contraints de se demander ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent avant de prêcher aux contemporains «le Dieu qui va de soi» de la société anciennement chrétienne. Et, avant tout, ils doivent eux-mêmes faire l'apprentissage de l'autre dans toute son étrangeté, ce à quoi peu de chrétiens sont prêts dans leur étroitesse.

La mutation dans ce domaine détruit en tout cas les évidences simples. Elle relativise le statut spécial de la Bible qui devient document de l'histoire religieuse de l'humanité, quelle que soit par ailleurs son excellence sur le plan spirituel et théologique. Quant aux religions, leurs traditions et leurs écrits paraissent trop impressionnants, complexes et importants pour permettre une simple disqualification du type «idolâtrie», «superstition», «faux cultes», jugement qui prévaut dans certaines traditions missionnaires. Déclarer le christianisme religion absolue prend valeur d'insulte vis-à-vis des adeptes d'autres croyances. Soit.

Mais que faire de la prétention spécifique de la théologie chrétienne? Comment affirmer malgré tout que le Dieu de Jésus-Christ est le vrai Dieu, le Dieu de tous les êtres humains et de tout être humain? Est-ce une de ces affirmations arrogantes de la foi chrétienne, qu'il s'agit enfin de réviser, ou n'est-elle pas au contraire la *conditio sine qua non* de son existence et de sa mission?

On peut et on doit certes abandonner un certain vocabulaire, mais n'en revient-on pas en fin de compte à ce concept de *vera religio* par rapport à laquelle toutes les autres religions seraient des *falsae religiones*? Et comment vivre cette prétention dans les circonstances qui viennent d'être évoquées? Voilà la position du problème.

Et c'est là que le débat entre «la situation de fait» et la question fondamentale de la vérité se noue. Il n'est pas évident *a priori*, en effet, que le Dieu de la révélation soit tout autre que les absolus de la philosophie, que les transcendantalismes et les idéalismes, que les constructions de la métaphysique ou de l'anti-métaphysique, que les projections de la conscience humaine, bref, quelque chose d'autre qu'une mystification de ce que l'on imagine ou désire. Mais pour la théologie chrétienne, cette altérité n'est pas un pur postulat. Aboutissement d'une analyse, elle dépend des contenus respectifs de ces absolus. En tout état de cause, la théologie chrétienne ne se bat pas pour sa propre vérité, mais pour la vérité de ce qui la constitue, son sujet. Si la modestie est de mise, elle ne peut consister à admettre que «chaque peuple ou civilisation a son dieu» et que «l'hindouisme est la meilleure religion pour les Hindous, le christianisme pour les chrétiens»⁵. Solution qui serait à vrai dire une capitulation devant la difficulté de la tâche.

⁵ *Op. cit.*, p. 23. La célèbre parabole de Lessing concernant les trois bagues représentant le judaïsme, le christianisme et l'islam véhicule une leçon analogue et un appel à l'amour réciproque.

On voit tout de suite que pour la théologie qui se fonde non sur des extrapolations de type anthropologique, mais sur la manifestation de Dieu, médiatisée dans l'histoire, le procès sera inévitable. Toute la question est de savoir comment ce procès se fait, sur quel ton, avec quels moyens et dans quel but. Une distinction nette entre les dieux de la religiosité de chacun et les dieux très concrets des religions historiques et vivantes du monde est à mettre en œuvre. Nous touchons ici à une matière évidemment très controversée, peut-être insoluble, énigmatique en tout cas. C'est pourquoi il faut passer en revue différentes hypothèses.

2. *Examen de quatre hypothèses possibles*

Je ne parlerai pas ici des sentences populaires qui disent que «toutes les religions sont relatives», que «toutes les religions se valent», ou encore qu'elles ont toutes une origine commune dans le psychisme humain. Ces attitudes ont bien sûr aussi leurs avocats scientifiques⁶. Je m'abstiendrai d'attribuer tel modèle apparu dans le débat à telle théologie ou confession. En définitive, lorsque l'on essaie de ramener les multiples approches théologiques du problème à des schémas relativement simples, en faisant abstraction des nombreuses combinaisons possibles, quatre modèles principaux apparaissent.

a) *le modèle de complémentarité et d'accomplissement*

Dieu se révèle dans l'envoi de Jésus-Christ de manière définitive et complète. Il n'est pas exclu cependant de faire l'expérience de Dieu, toujours et partout présent, dans d'autres religions. Dans la mesure où cette rencontre de Dieu est authentique, elle témoigne du Dieu de la révélation chrétienne ou anticipe, dans des formes religieuses diverses, le sens de l'histoire devenu apparent en Jésus-Christ. Que les religions révèlent Dieu, oui; qu'elles se présentent comme des canaux de la grâce divine, éventuellement; qu'elles puissent donner le salut, non.

Si, dans ce modèle, la religion chrétienne n'est pas exclusive, elle est néanmoins unique. Les religions seraient toutes en quête du salut sans parvenir néanmoins à sa découverte, à l'exception, précisément, du christianisme, où le rôle de l'homme dans cette quête serait *consécutif* à l'acte de Dieu, alors qu'il serait *constitutif* du salut dans celle des autres religions⁷. Dans ce modèle, les croyances non chrétiennes sont donc considérées comme une sorte de préparation à l'Évangile, préparation positive ou négative. D'une manière ou d'une autre, il s'agit de la vieille doctrine du *logos spermatikos*, répandue aussi bien dans la théologie catholique que dans le protestantisme

⁶ Pour des plus amples informations, voir le livre de PAUL KNITTER.

⁷ Selon le constat de C. H. RATSCHOW, *Die Religionen und das Christentum*, 1967, cité par KNITTER, *op. cit.* p. 102.

moderne. Cette vision des choses empêcherait de mépriser ce qu'il y a de meilleur chez les autres, tout en maintenant la prétention absolue et universelle contenue dans la foi chrétienne. En s'inspirant d'Actes 17, 22, on pourra même parler, à propos des adeptes d'autres religions, de «chrétiens anonymes» (Rahner), d'«Eglise latente» (Tillich, Sölle) et confesser avec le Concile Vatican II que: «A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, 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 pour que, finalement, il ait la vie...»⁸. Beaucoup de noms et de théories spécifiques illustrent cette position (Althaus, Brunner, Tillich, Braaten, Lonergan, Schlette, Newbegin, Neill, M. M. Thomas etc.). Les plus subtiles sont celles de Karl Rahner et de Wolfhart Pannenberg.

Chez Rahner, nous lisons par exemple: «Même dans l'histoire des religions non chrétiennes, l'historien chrétien des religions peut, hors de toute prétention, observer, décrire et analyser les phénomènes, tenter une interprétation de leurs intentions ultimes, et quand, en toute primitivité, en toute dépravation qui existe naturellement dans l'histoire religieuse, il voit là à l'œuvre le Dieu de la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ne porte alors aucunement préjudice à la prétention d'absolu du christianisme»⁹. Selon Rahner, en effet, la communication gracieuse de Dieu à l'homme parvient en Jésus à son point culminant. Cette position permet de mieux comprendre la théorie rahnérienne des «chrétiens anonymes», qui contient quatre thèses:

1. Le christianisme se comprend comme religion destinée à tous les hommes et ne peut reconnaître d'autres religions comme égales à côté de lui.
2. Jusqu'au moment où l'Evangile commence à déterminer la situation d'un homme, la religion non chrétienne de celui-ci contient des éléments de la grâce surnaturelle, grâce accordée à l'homme à cause du Christ.
3. Il s'ensuit que la foi chrétienne ne rencontre pas un simple et pur non-chrétien, mais un homme qui, à certains égards, est chrétien sans le savoir, un «chrétien anonyme».
4. Dès lors, l'Eglise ne sera pas le club des élus, mais l'avant-garde historique, qui exprime ce que ses membres espèrent être la réalité cachée en dehors de la visibilité ecclésiale.

Quant à Pannenberg, il estime que les religions sont en lutte au sujet de la totalité de la réalité, de son sens et de sa finalité. Tout en assignant une limite critique aux autres religions, la révélation chrétienne s'inscrit elle aussi dans

⁸ Constitution dogmatique *Lumen Gentium* 1964, N° 16, cité d'après G. DUMEIGE, *La Foi catholique*, 1969, p. 291.

⁹ Cf. *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983, p. 183.

l'épaisseur et dans l'ambiguïté de l'histoire des religions. Le terme ultime de leur quête, c'est à la fois l'identité de Dieu, point oméga de leur anticipation provisoire, et la destination de l'homme. Révélation et religion ne s'excluent donc en aucun cas. «Il faut, écrit Pannenberg, traiter l'histoire de la religion (...) comme histoire divino-humaine: histoire où, dans le changement des représentations religieuses, il s'agit à la fois d'une action de la réalité divine qui se manifeste elle-même, et de sa connaissance ou méconnaissance par les hommes» (...). «Dans la mesure où les hommes pratiquent la paix, le droit et l'amour, leur action réalise Dieu. La réalisation de soi par l'homme et la réalisation de soi par Dieu sont donc identiques. Elles s'accomplissent dans un seul et même processus. La réalisation de soi par l'homme est la réalisation de soi par Dieu, mais elle n'est atteinte que comme réalisation de soi par Dieu»¹⁰.

b) le modèle de polarité et d'opposition

La religion fait partie de la nature pécheresse de l'homme, qui se crée sans cesse des dieux selon ses normes et ses désirs. Il arrive ainsi à masquer idéologiquement et religieusement tant sa propre nature que les conditions de sa vie sur terre. Il y a donc dans toute religion quelque chose comme un essai d'autojustification de la part de l'homme ou de la société. La révélation chrétienne, elle, se démarque par la nature du discours propre de son Dieu, qui équivaut à un jugement définitif prononcé sur l'homme religieux. Pour être chrétienne, la foi acceptera ce jugement; elle abandonnera la religion et la religiosité et voudra rompre avec les idoles. Comme l'affirmait Calvin, le cœur de l'homme est une fabrique d'idoles.

Dans ce schéma, on reste très critique vis-à-vis de toute intégration des religions non chrétiennes dans un système chrétien et l'on affirme que la Parole du Dieu vivant ne se confond pas avec les paroles des divinités existantes. Sur la base de certains textes bibliques ou en s'inspirant des Réformateurs, on recherche plutôt la confrontation que la coexistence, avec les résultats tragiques que l'on connaît, dans le calvinisme sud-africain ou le puritanisme américain, par exemple. Il est évident que ce schéma pourrait conduire à un impérialisme chrétien et à tous les phénomènes qui l'accompagnent, si l'on ne dissocie pas rigoureusement la religion chrétienne de l'Évangile *de Dieu*, en considérant celle-ci comme une religion, au même titre que les religions non chrétiennes. Cette position s'inscrit ainsi dans les mouvements de pensée qui cherchent à instaurer une distance entre Dieu et l'homme en refusant tout amalgame du divin et de l'humain. Il s'agirait d'affirmer le scandale de la particularité contre toute prétention totalitaire et généralisatrice.

¹⁰ Cf. d'après DENIS MÜLLER, *Parole et Histoire*, Genève, 1983, p. 153 ss.; citation p. 161 s.

Mais alors, comment le Dieu de la révélation, le Tout Autre, se fera-t-il comprendre dans ce monde foncièrement religieux, et comment y médiatiser la prétendue exclusivité du Christ? Nous le sentons bien, cette position peut avoir une double fonction. Soit elle devrait justifier la prétention du christianisme; soit, au contraire, elle contribuerait à placer toute religion humaine, même chrétienne, sous le signe de la crise.

La première attitude a été largement celle du protestantisme traditionnel, exporté ensuite par les missionnaires occidentaux. On la retrouve dans la polémique de certains cercles fondamentalistes contre l'effort de dialogue. Dans la Déclaration de Frankfort de 1970, par exemple, nous lisons ceci: «Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle les religions et les idéologies représentent des chemins vers le Salut à côté de la foi en Christ». Quant au congrès pour l'évangélisation, à Lausanne, en 1974, il a rejeté, lui aussi, «toute sorte de syncrétisme et de dialogue impliquant que le Christ parle à travers d'autres religions ou idéologies»¹¹.

Pour la deuxième attitude, on peut rappeler, à titre d'exemple, le célèbre § 17 de la *Dogmatique* de Karl Barth. La religion nous dit ce que l'homme pense de Dieu, la révélation nous dit ce que Dieu pense de l'homme. Ainsi, selon Barth, religion équivaut à incrédulité. Cette thèse, qui n'a cessé de provoquer les cercles bien pensants, stigmatise en particulier les activités dites «chrétiennes» d'un christianisme embourgeoisé se vantant d'un Dieu du progrès et exaltant ses idéaux culturels ou nationaux. L'argument barthien, précisons-le, n'est pas à confondre avec celui des cercles évangéliques (comme le fait Knitter), même s'il aboutit, sur la base de la justification, à considérer la religion chrétienne comme la vraie religion¹².

¹¹ Cf. KNITTER, *op. cit.*, p. 79.

¹² La vision barthienne des choses pose assurément un certain nombre de problèmes. Toujours est-il qu'elle est généralement mal comprise. Il est vrai qu'elle entraîne une rupture entre le fait chrétien (la révélation) et le fait religieux. D'après Barth, la foi chrétienne n'est pas une forme suprême de religion, mais elle s'oppose à toute activité religieuse en tant qu'écoute obéissante de la Parole en laquelle Dieu lui-même se manifeste. Cette obéissance n'est pas une possibilité psychique; elle est l'œuvre de Dieu en l'homme. La religion, elle, représente effectivement une possibilité de l'homme; mais, quelle que soit sa forme, elle demeure une entreprise de l'homme qui cherche de lui-même à atteindre Dieu et donc à se le soumettre, à se le mettre à disposition.

Il faut cependant noter que Barth ne s'est pas tellement occupé des religions concrètes et il n'est pas vrai qu'il les disqualifie. En tout état de cause, Barth ne critique pas les autres religions; il n'exprime pas non plus un constat relevant de la science des religions. Il place *toute* religion sous le signe de la crise, ce qui équivaut à un jugement théologique et non de valeur. Par ailleurs, le § 69 de la *Dogmatique*, en admettant qu'il existe des vérités et des lumières en dehors de la foi chrétienne, semble reviser la position initiale. On pourrait montrer comment Barth se rapproche du premier modèle lorsqu'il situe la différence entre croyants et non croyants sur le plan du savoir et non sur celui de l'être.

c) le modèle de l'évolution et de la subordination

Le christianisme n'est qu'une religion parmi d'autres; en tant que religion personnaliste, il articule d'une certaine manière la conscience religieuse qui appartient à l'homme, cette rencontre avec l'absolu, devant lequel l'homme se trouve placé par son existence finie. Peut-être est-il possible d'y voir la religion la plus pure et la plus vraie, la réalisation la plus adéquate de la vérité religieuse.

Ce modèle essaie de résoudre le problème religieux de façon historique ou philosophique plutôt que théologique et ecclésiale, mais il a exercé jusqu'à aujourd'hui une grande fascination. Appartenant au courant du relativisme historique du XIX^e siècle, il n'est cependant pas aussi innocent qu'on le croirait. Il suffit de rappeler le fait que les théories légitimant la supériorité du christianisme coïncident avec l'expansion coloniale de l'Occident, l'apogée du mouvement missionnaire et la domination des peuples non chrétiens, au nom d'une civilisation supérieure et chrétienne. Cette convergence demanderait à être approfondie. De plus, l'axiome dogmatique de ce modèle est discutable, car le christianisme et la foi en Jésus-Christ sont-ils en principe réductibles à une idée générale de la religion? Est-il suffisant de croire et n'est-il pas vital de savoir *en qui* ou *ce que* l'on croit?

Depuis Schleiermacher, en effet, les religions concrètes ont été considérées comme les degrés successifs du déploiement historique de la conscience divine présente dans l'essence humaine elle-même. Ernst Troeltsch (1865-1923) en a été le théoricien le plus important. Vers la fin de sa vie, celui-ci a toutefois abandonné la thèse d'une religion absolue, ne considérant plus le christianisme que comme une religion parmi d'autres et qui représenterait un stade de l'évolution, un jour peut-être dépassé. Deux textes de Knitter¹³ illustrent cette attitude: «Le christianisme, écrit-il, doit être compris non seulement comme le point culminant, mais aussi comme le point de convergence de toutes les tendances évolutives qui peuvent être cernées dans la religion. On pourra donc le désigner, contrairement aux autres religions, comme synthèse de toutes les tendances religieuses et comme dévoilement d'une nouvelle manière de vivre.» Et il ajoute: «L'étude des religions non chrétiennes m'a persuadé de plus en plus que leurs prétentions naïves à l'absoluité sont en tant que telles authentiques. Je trouvai le bouddhisme et le brahmanisme, en particulier, très humanisants et spirituels, capables de toucher la certitude intérieure et la dévotion de leurs adeptes exactement de la même manière que le fait le christianisme.» Aujourd'hui, un savant aussi connu que Raimundo Pannikar affirme que le Christ devrait naître dans le sein même de l'hindouisme à l'instar de l'enfant Jésus dans le sein de Marie. Après avoir affirmé l'accomplissement de toute religion dans le Christ, Pannikar rejette maintenant toute prétention de ce type. La relativité de *toute*

¹³ Citations tirées et traduites de KNITTER, *op. cit.*, p. 28 et p. 30.

révélation, quelle qu'elle soit, est d'ailleurs soulignée également par beaucoup d'autres théologiens et philosophes¹⁴. Somme toute, quand un chrétien fait l'expérience de Jésus comme son Sauveur et le Sauveur de tous, il ne devrait pas par là entendre «l'unique Sauveur». Voilà l'enjeu de cette position.

d) la solution du dialogue¹⁵

Etant donné que les rapports entre les religions ont beaucoup changé dans le monde actuel et que les religions se transforment sans cesse, le dialogue entre elles s'impose. Dans cette situation la solidarité doit prévaloir sur l'absolutisme, la confiance sur la méfiance, l'espérance d'un avenir commun sur le retrait dans un ghetto. Faisant écho à la communication de Dieu avec le monde, le dialogue signifie que des hommes et des femmes partagent ensemble le mystère et le sens de l'existence humaine, qu'ils participent au combat des uns et des autres dans la souffrance, l'espérance et la joie. A ce titre, le dialogue est un témoignage du règne de Dieu sur tous et sur toute chose et il incite chaque participant à s'interroger sur le fondement ultime de son existence, tout en ouvrant la possibilité de reconnaître la vérité chez le partenaire.

On parle en effet beaucoup du dialogue interreligieux aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'un nouveau modèle qui s'ajouterait simplement aux précédents, mais plutôt de l'indice d'une nouvelle situation culturelle et théologique. Notons d'emblée que le dialogue ne vise pas une religion mondiale, ce qui serait une idée rationaliste. A l'encontre du syncrétisme ou de l'impérialisme religieux, le dialogue recherche plutôt un *unitive pluralism* (Knitter), partant d'un principe pratique (*doing before knowing*) et s'appuyant sur le fait que Dieu voudrait être proche des hommes.

Il est cependant vrai que ses bases théologiques ne sont pas toujours claires. Ici encore, nous allons illustrer ce point de vue par deux citations, assez différentes par ailleurs. Tout d'abord Paul Knitter écrit¹⁶: «Les chrétiens, lorsqu'ils s'approchent de personnes d'autres convictions religieuses, n'ont pas besoin d'affirmer que Jésus apporte la révélation définitive et normative (...). Dans la rencontre avec d'autres religions, les chrétiens peuvent témoigner de ce dont ils ont fait l'expérience et de ce qu'ils connaissent en Christ (...) sans porter de jugement au sujet d'un possible dépassement ou accomplissement

¹⁴ R. PANIKAR expose ce point de vue dans son livre *The Unknown Christ of Hinduism*, 1964, révisé et élargi, New York, 1981. Autres livres caractéristique de cette position: J. N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism*, London, 1915 (l'hindouisme fait partie de la religion chrétienne en tant que stade préliminaire); S. J. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Bangalore, 1974. Sur ce sujet, cf. KNITTER, *op. cit.*, p. 37 ss., p. 44, p. 55, p. 152 ss.

¹⁵ A ce sujet, cf. mon livre *La mission: dialogues et défis*, Lausanne, 1983, p. 13-29; cf. aussi *My Neighbour's faith and mine. Theological Discoveries through Interfaith Dialogue*, Genève, COE, 1986.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 205 et p. 219.

d'autres religions par la révélation». «Dans le nouveau modèle, la vérité ne sera pas reconnue en tant qu'elle exclut ou absorbe d'autres vérités. Ce qui est vrai se révélera plutôt par une capacité de se rapporter à d'autres expressions de la vérité et de s'accroître par ces rapports — bref: une vérité définie non par exclusion, mais par relation.» Jürgen Moltmann, d'autre part, qui consacre un chapitre stimulant de son ecclésiologie au problème qui nous occupe, résume ainsi son argumentation¹⁷: «Si la vocation spéciale de la chrétienté est de préparer le temps messianique parmi les peuples et de frayer la voie à la rédemption qui vient, aucune culture ne doit être repoussée et aucune religion ne doit être détruite. Toutes au contraire peuvent être accueillies et transformées charismatiquement dans la force de l'Esprit (...) En échange, les hommes d'autres religions et les autres religions elles-mêmes apportent un grand nombre de possibilités et de forces qui ne doivent pas être réprimées par le christianisme, mais doivent être remplies d'espérance. Alors, le dialogue des religions mondiales pourra aussi devenir un signe d'espérance pour ceux qui, d'une manière élémentaire, et sans pratique expresse d'une religion, appellent à grands cris la libération, la vie et la rédemption. Pour la chrétienté, le dialogue avec les religions mondiales se rattache au cadre plus vaste de la libération de toute création pour le Royaume qui vient.»

Cet examen nous amène à proposer maintenant quelques réflexions personnelles sur le sujet qui nous occupe¹⁸.

3. *L'universalité de Dieu et le Dieu crucifié*

Les thèses qui vont suivre sont toutes de nature théologique et mettent l'accent chaque fois sur l'un des aspects du problème, l'aspect phénoménologique, sociologique, anthropologique et christologique. Mais pour les introduire, une remarque d'ordre méthodologique s'impose, afin d'expliquer l'orientation que nous allons suivre.

La question de la religion, du religieux et des religions pose globalement la question du rapport Dieu-homme, de leur unité et de leur différence. L'appréciation de la foi non chrétienne et, plus généralement, du religieux, va dépendre ainsi de la formulation de ce rapport. Or la religion n'a-t-elle pas tendance à fusionner avec le divin ou à le récupérer, à s'approprier Dieu ou à le domestiquer? Il en va différemment dans la Bible, où de tels efforts subissent des critiques et des échecs. Pour pouvoir se former un jugement qui lui soit

¹⁷ J. MOLTSMANN, *L'Eglise dans la force de L'Esprit*, Paris, 1980, p. 216 s.

¹⁸ Les modèles de réflexion présentés correspondent dans une large mesure à ceux qui sont établis par la science des religions, à savoir les modèles d'inclusion (sous forme d'identification, de hiérarchisation ou de relativisation) et les modèles d'exclusion (sous forme de juxtaposition, d'opposition ou de négation). Cf. C.-A. KELLER, «Le Dieu des chrétiens et les dieux des religions», in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1976, p. 509-523, et maintenant: *Communication avec L'Ultime*, Genève, 1987, p. 241 ss.

propre et conforme, la théologie chrétienne doit se soumettre à cette critique biblique. Le Dieu dont la Bible et, à sa suite, la théologie parlent, ce Dieu qui sera l'avenir de tous se situe avant et en dehors de l'activité religieuse de l'homme. Il précède la religion en tant que phénomène de l'histoire. La Bible insiste en effet sur la différence régnant entre le partenaire divin et le partenaire humain, sur leur inégalité quant à l'initiative, tout en soulignant aussi la réciprocité du don et de la réponse.

En exploitant cette différence, ne joue-t-on pas le jeu de la critique de la religion ? La démarche « barthienne » ne s'expose-t-elle pas précisément à ce risque ? Pour moi, en effet, la critique de la religion est importante, par honnêteté intellectuelle, mais aussi par devoir chrétien, encore que je sois parfaitement conscient qu'entre détracteurs et défenseurs de la religion le match reste nul. Hormis sa double fonction, celle de l'épuration et celle du dévoilement des secrets intimes de la religion¹⁹, la critique de la religion représente avant tout une instance de contrôle, un instrument servant à détecter le religieux, voire le paganisme, dans mes propres affirmations, dans le vécu de l'Eglise et dans le comportement des croyants. Même si je connais bien les arguments à faire valoir contre le § 17 de la *Dogmatique* de Barth, je ne puis faire complètement abstraction de cette analyse perspicace du religieux ; elle est en effet une épine dans la chair pieuse. J'en tiendrai compte, tout en pensant à la nécessité missionnaire du dialogue. A l'heure actuelle, je pense pouvoir et devoir dire en cinq points ce qui suit.

1. Tout comme elle est liée à l'espérance juive au départ, la foi chrétienne a partie liée avec l'aspiration dont les projets religieux du genre humain sont l'expression. Sans nier qu'elle soit redevable de la révélation d'un Dieu qui remet ces projets en question, la foi chrétienne se sait néanmoins liée aux religions dans la mesure où celles-ci sont à la recherche d'une espérance et d'un sens à donner au monde, à la vie sous l'emprise de la mort. Elle partage avec les religions un destin commun puisque, sociologiquement, elle apparaît comme une religion parmi d'autres et que, théologiquement, elle poursuit le même but, le salut de l'homme, de la société, du cosmos, même si son Dieu n'est pas réductible à un sacré ou un absolu anonyme et même si sa foi n'est pas simplement produite par le besoin religieux. La foi chrétienne et les religions ont partie liée également du point de vue de leur avenir. Sociologiquement, l'avenir de l'humanité et l'avenir des religions semblent dépendre l'un de l'autre. Théologiquement, cet avenir est celui de Dieu qui, à la fin de l'histoire inaugurée par Jésus-Christ, veut être le « Dieu tout en tous ». De même que le règne de Dieu ne pourra s'installer avant qu'Israël ne soit sauvé, de même il ne s'établira pas sans que les religions, y compris le christianisme, se rendent à la seigneurie du Christ, abandonnant leurs traditions et leurs valeurs particulières. La rédemption du monde ne se fera pas sans la transformation des

¹⁹ Cf. W. TRILLHAAS, *Op. cit.*, p. 24.

religions. Dans cette perspective, la mission historique du christianisme n'est pas de convertir les autres religions et de triompher d'elles. La foi chrétienne, la prédication et le service de Dieu servent à la conversion des religions à notre destin commun, qui est le Dieu de l'espérance et la glorification de ce Dieu. Tout comme il y a déjà dans le présent la critique de la déification de l'homme, la mise à mort des faux dieux sera l'avenir de toutes les religions. Ainsi, ni l'impérialisme chrétien, ni le fanatisme de la conversion ne font justice aux religions non chrétiennes; seule l'attitude d'une immense espérance, grâce à l'*avenir unique de Dieu*, y parvient. L'interprétation des religions comme manifestations de l'ultime et la confession du Dieu de Jésus-Christ comme but de l'histoire convergent dans un geste eschatologique: *Deus semper major*²⁰.

2. Il s'ensuit que tout absolutisme et triomphalisme doit être remplacé par le respect du sujet autre et étranger²¹, voire par la solidarité avec lui. Nous sommes en effet tous et toutes dans *le même bateau*: en tant qu'adeptes de différentes croyances, nous reconnaissons que toutes les religions subissent les mêmes critiques, qu'elles sont placées devant les mêmes exigences, qu'elles partagent les mêmes chances. Elles peuvent rester minoritaires, comme le christianisme, ou tout à coup vivre un énorme réveil et une renaissance, comme c'est le cas pour l'Islam et pour les religions orientales, ou encore subir des transformations culturelles révolutionnaires (le christianisme devient-il une religion non occidentale?). Et puisque derrière les religions institutionnelles et établies avec leurs dogmes, leurs principes, leurs piétés et leurs pratiques, il y a des hommes et des femmes qui croient, qui cherchent, qui pleurent et qui espèrent, la foi chrétienne ne pourra pas limiter sa solidarité à la seule communauté chrétienne. Répétant que Dieu a entendu les cris de son peuple, elle est solidaire des humains, donc aussi des bouddhistes, des musulmans et des animistes, et sa mission doit être l'expression de cette solidarité humaine. Enfin, la solidarité est théologique. Si en effet l'avenir de tous est le Dieu vivant et vrai, si le destin de la communauté est le royaume, nous ne pouvons penser nos rapports avec ceux qui ne partagent pas la même foi, nous ne pouvons penser à leur sort *qu'en fonction du but* proposé à tous. Mais la solidarité sera peut-être ici conflictuelle, parce que la mission de la foi chrétienne est d'être vigilante tout en étant solidaire: elle doit se demander et demander à ses partenaires en quoi les systèmes religieux oppriment ou libèrent; elle ne peut renoncer au témoignage prophétique, témoignage inquiétant pour elle et pour tous. «Dans le dialogue, nous cherchons à savoir où, dans une religion ou idéologie, a lieu la lutte entre l'idolâtrie et le nouveau et à y

²⁰ On aura reconnu dans ce qui précède l'influence de MOLTSMANN (*op. cit.*, p. 200 ss.) mais aussi de PANNENBERG et de TILICH.

²¹ Cf. par ex. H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, München, 1985, p. 397.

participer. Cela ouvrira les yeux pour Christ», écrit Jacques Rossel²². La religion n'est en effet jamais une figure authentique et définitive de la connaissance révélée²³.

3. En raison du rejet de l'Évangile par les Juifs, le message chrétien, historiquement parlant, a passé aux païens. Mais qui sont aujourd'hui les païens ? Est-il possible que le Christ — et donc son Esprit — soit ailleurs que précisément dans la foi orthodoxe, bien équilibrée, confortablement installée, adhérant fidèlement à ses principes et à ses formules dogmatiques ? Serait-il concevable que le salut se trouve ailleurs — chez les païens ? La question peut se poser, même si, assurément, le parallèle n'est pas tout à fait satisfaisant. De même qu'on dit souvent que des groupes innovateurs seraient aujourd'hui la vraie Eglise, de même on devrait réfléchir à l'idée que Dieu pourrait faire l'immense détour des religions pour opérer le salut de ceux qui se réclament pieusement de lui. C'est en tout cas une idée que le christianisme primitif nous suggère. Les païens avaient à l'époque mieux compris que les administrateurs officiels de Dieu qui Il est véritablement : Celui qui accepte les sans-Dieu. Käsemann a beaucoup insisté sur ce détour par l'Eglise pagano-chrétienne au profit du salut d'Israël ; et Moltmann a ajouté que l'espérance messianique se répand par la mission mondiale et par la réconciliation du monde. Quant à la question encore plus radicale de savoir ce qui empêcherait le Christ de déployer sa vérité dans une autre expression religieuse que la seule expression chrétienne, par une autre culture ou par une idéologie qui ne nous conviendrait pas forcément, cette question est controversée à juste titre. Mais nous ne pouvons exclure *a priori* que la vérité du vrai Dieu apparaisse encore ailleurs que dans le christianisme. Cela n'enlève d'ailleurs rien à la promesse de l'Eglise et à notre vocation de nous en tenir au seul Évangile. Il faut apprécier ce parti pris dans sa signification positive pour les rapports entre christianisme et religions, notamment dans le domaine d'une collaboration pour la paix et la justice²⁴.

²² In: *Die christliche Mission und die anderen Religionen. Texte und Dokumente*, Nr. 5, Basel, s. d., p. 20.

²³ Cf. W. JOEST, *Dogmatik*, vol. 1, Göttingen, 1984, p. 28-33.

²⁴ L'Assemblée plénière du Conseil Oecuménique des Eglises, réunie à Nairobi en 1975, dit à ce sujet : « Nous croyons qu'il ne faut pas seulement nous écouter les uns les autres, mais que nous devons également savoir ce que disent au sujet de Jésus-Christ et de ses disciples, les hommes d'autres religions et ceux qui n'en ont pas. Bien que nous ne puissions pas nous mettre d'accord sur la présence du Christ dans les autres religions ni sur la façon dont elle se manifeste, nous croyons cependant que Dieu n'a pas voulu qu'il existe une génération ou une société où Il n'ait pas de témoins. Nous ne pouvons pas non plus exclure la possibilité que Dieu s'adresse aux chrétiens, de l'extérieur de l'Eglise. Tout en nous opposant à toute forme de syncrétisme, nous affirmons la nécessité d'engager le dialogue avec des hommes et des femmes d'autres religions et idéologies, afin de parvenir à une meilleure compréhension mutuelle et à une réelle collaboration sur le plan pratique », in: *Briser les barrières*, Paris, L'Harmattan, 1976, p. 151.

Il semble bien que le problème «Dieu chrétien et dieux des religions» ne sera pas résolu à l'avenir d'une façon théorique et abstraite, comme le voulaient la plupart des modèles proposés dans le passé. Mais la question devient d'autant plus brûlante: de quelle manière le Dieu de la foi chrétienne est-il présent, présent même là où son nom n'est pas connu, où son nom est même contesté? Je renvoie ici au Seigneur *incognito*, caché sous son contraire. Par son Esprit, il est présent chez les *hommes* et les *femmes* d'autres croyances et convictions, présent même là où Il est contesté par la piété, la souffrance, le non-sens, les atrocités, l'incroyance et l'existence d'autres religions. La raison de l'espérance et du dialogue réside dans le fait que Jésus est mort pour tous, et donc aussi pour ceux qui le rejettent. Dès lors, on ne cherchera plus à tout prix à découvrir dans d'autres religions les traces de la foi chrétienne, du christianisme ou du Dieu biblique, et cela dans le but d'établir la religion chrétienne comme point culminant et absolu de l'histoire religieuse. On ne se mettra jamais d'accord sur ces convergences. Toutefois, ce que la foi chrétienne peut et doit souligner, c'est ceci: Dieu est chez les *hommes* et les *femmes* d'autres religions et convictions. Par son Esprit, l'Esprit du Christ, Il s'y trouve toujours avant que nous puissions entrer en dialogue avec eux, témoigner devant eux ou être solidaires d'eux dans le service. Et parce qu'il est auprès des humains, Dieu n'apparaît pas dans une uniformité ennuyeuse, mais dans la multiformité et la vitalité de l'histoire. C'est répondre peut-être aussi à la question embarrassante de savoir pourquoi les non-chrétiens font, avec d'autres motivations, mais souvent avec plus de succès, les mêmes choses que les chrétiens. Il faut s'en réjouir. La présence de Dieu auprès des humains, et en particulier auprès des hommes et des femmes d'autres croyances ou sans croyance du tout, est une présence cachée. Son *incognito* est l'Esprit du Christ, raison de l'espérance pour tous et de la solidarité avec tous. Aucune analyse comparative des religions humaines ne serait capable de susciter cette espérance et cette solidarité.

4. La reconnaissance d'autres croyances exigée par la tolérance moderne et par les droits de l'homme ne signifie pas une perte d'identité, le début du syncrétisme et l'abandon du souci de la vérité. Au contraire: ce respect invite au témoignage, au dialogue, au culte du Dieu eschatologique. Perdre le centre, remarque Moltmann, signifie perdre notre sens d'orientation. Perdre l'horizon entraîne la pétrification. Si la théologie, la foi et l'Eglise ne cherchent pas uniquement leur conservation et ne voient pas à l'horizon leur propre accomplissement seulement, elles entrent en relation avec leurs partenaires historiques non identiques à elles (et donc éloignées du Dieu de la révélation) et développent une «eschatologie relationnelle.» L'espérance de la foi chrétienne s'exprime en rapport avec et par rapport à Israël (dont elle provient), aux peuples (qu'elle doit servir) et à l'humanité et à la nature (dont elle fait partie). On peut espérer que la foi chrétienne deviendra pour d'autres «un catalyseur critique» (Küng), faisant découvrir aux hommes d'autres croyan-

ces des idées, des valeurs et des principes «chrétiens». Mais elle reçoit autant qu'elle peut donner. Le dialogue transformerait l'agressivité en respect.

Mais cela va plus loin. Le dialogue est *lui-même* espérance, c'est-à-dire témoignage d'un Dieu qui est amour et qui dans la force de son amour souffre, afin de délivrer. Ce n'est donc pas un Dieu apathique et agressif que les chrétiens évoquent dans le dialogue. Sa passion pour les autres se traduit par l'ouverture aux autres. Sa vulnérabilité se traduit par les blessures et les cassures que le dialogue entraîne. Une mission impérialiste, impérieuse est toujours un signe d'impassibilité. Bien que le dialogue ne vise pas un mélange des cultures et des religions, son but ne peut être que d'éveiller les divers dons et possibilités religieuses pour le royaume et la libération humaine. Si nous avons dit que, par la puissance de l'Esprit, le Christ est chez les hommes et les femmes d'autres croyances, et s'il est vrai que les religions contiennent aussi des potentiels dynamiques et créateurs, nous pouvons maintenant ajouter que le même Esprit peut intégrer, transformer et dresser les *religions* et leurs charismes en vue du royaume. Le dialogue fait partie du projet de libération et devient signe d'espérance pour ceux qui se battent pour la vie et son avenir; il fait partie du projet de paix, du *schalom*.

5. Tout ce que nous venons de dire avait trait à la crédibilité de la foi chrétienne et était, à ce titre, théologiquement central. Mais nous n'avons pas encore précisé comment il faut «résoudre» la question de la vérité entre l'Evangile et la religion, fût-elle chrétienne ou non. Le changement de vocabulaire est significatif. L'Evangile, bien qu'il soit bonne nouvelle, nous est au fond contraire, car il présente et contient une pierre d'achoppement plus grosse que toutes les pierres d'attente que les religions formeraient en vue de leur éventuel accomplissement dans le christianisme. La tendance religieuse de l'homme, celle des religions, consiste à écarter cette pierre d'achoppement : la vérité est une personne, une personne qui porte un nom particulier. Que dans le dialogue, le témoignage et le service chrétiens, ce soit Jésus-Christ, Seigneur incognito du monde, qui est l'absolu et non pas le christianisme ou la civilisation chrétienne, voilà qui ne peut que faire scandale (car le christianisme absolu n'est pas un scandale, il est une absurdité). Mais cela est probablement encore trop général. En réalité, la pierre d'achoppement pour Juifs et Grecs, chrétiens et non-chrétiens, c'est *le Dieu crucifié*. Par là, nous signalons le point de différence très concret et très direct entre le Dieu de la Bible et les dieux de la religion. Le Dieu crucifié est aussi trop souvent le grand absent des entreprises de dialogue. Alors que la promesse de la délivrance peut engendrer une histoire commune des religions et une solidarité entre elles, la croix, par laquelle cette histoire commence et par laquelle le statut de l'espérance est clairement indiqué, les oppose à l'Evangile chrétien. Voilà la raison profonde de la solidarité conflictuelle et de l'iconoclasme que ce message provoque. *Ecce homo – ecce deus!* Selon le Nouveau Testament, la connaissance du vrai Dieu et de la vraie humanité se fait dans le Crucifié, ce qui a

amené Calvin à dire: le Crucifié est le miroir au travers duquel nous connaissons Dieu et nous nous connaissons nous-mêmes.²⁵ Car la croix rend manifeste la misère de la solitude humaine et, avec elle, l'amour qui accepte les hommes dans leur misère. C'est parce qu'il s'identifiait avec les sous-hommes de son temps que Jésus annonçait le droit de la grâce pour les exclus et les injustes. Le Crucifié n'appartient à aucune classe, à aucune race ou à aucun peuple. Frère des méprisés et des déclassés, il entre dans la société humaine là où les statuts sociaux et culturels ne jouent plus aucun rôle, là où les hommes sont unis dans leur misère. Voilà l'universalisme chrétien et non pas le monothéisme, dont la devise est: un dieu — une humanité. Dieu est devenu humain, disait Luther, pour transformer des dieux orgueilleux et malheureux en des hommes véritables. De même, la croix démantèle le syncrétisme dont nous sommes tous imprégnés lorsque nous considérons Dieu comme un monarque (comme pouvoir, romain), comme un législateur (comme avoir, juif), comme une clarté rationnelle (comme savoir, grec). Ce sont là des extrapolations de l'homme qui se sait ou se veut dieu, ignorant par là sa vraie humanité, ses limites.

La *croix* sépare donc la foi de la superstition et de la religion en tant qu'entreprise autojustificatrice, le christianisme, des religions. Combien de fois des non-chrétiens comme Marx et Nietzsche ont pourtant dû rappeler le christianisme à l'ordre de la croix. Le souvenir de la croix est en effet un souvenir dangereux pour toute Eglise établie et pour toute religion, car il conteste les images esthétiques et pieuses qu'elles se font de Dieu, que nous nous faisons de Dieu. Le messianisme pourrait en être une, tout comme le Dieu au-dessus des dieux, le Dieu synthétique de toutes les religions, également. On voit facilement la fonction idéologique de telles images. La puissance de la résurrection, elle, n'apparaît que dans la faiblesse de la croix, l'amour de Dieu que dans l'échec de Dieu. C'est ici, dans cette dure vérité, que cesse la religion et que commence la foi.

Le représentant des sciences humaines dira sans doute et avec raison que c'est là encore une variante du religieux. C'est pourquoi il faut conclure en soulignant que la différence entre l'Evangile et les religions est de l'ordre de la confession et non du constat objectif et neutre. Pourtant, me fiant à une parole de Hendrik Kraemer, je postulerai que toute révélation est spéciale. Ainsi, non seulement les religions sont non réductibles l'une par rapport à l'autre, mais encore la foi chrétienne, au sens d'un pari sur l'Evangile et non sur une pratique religieuse, est différente et spécifique. L'Evangile dit ce que l'homme ne saurait dire par lui-même. S'il n'en était pas ainsi, l'existence de l'Eglise, de la théologie et de la prédication n'aurait aucun sens. Malgré toutes ses religions, malgré une histoire chrétienne millénaire, le monde ne connaît pas le Dieu de la grâce, ce Dieu inédit, surprenant, cette pierre d'achoppement.

²⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *L'Homme*, Cerf-Mame, 1974, p. 29ss. où référence est faite à Luther et Calvin.