

# Pratique de l'altérité religieuse

Fritz Lienhard

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES 2020/1** Tome 95 , PAGES 79 À 103  
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.951.0079

Date de mise en ligne : 16/07/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2020-1-page-79?!lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## Pratique de l'altérité religieuse

*Partant de la pratique des groupes interreligieux, Fritz LIENHARD\* présente d'abord les positions classiques au sujet du dialogue interreligieux pour en montrer les avantages et les limites. Il s'attarde sur la théologie comparative et la méthode correspondante. Cette position conduit à une évaluation positive du syncrétisme, pour autant qu'il soit structuré. Enfin, la notion d'idolâtrie, désignant un rapport faussé à Dieu, mais aussi un refus de la finitude et une dynamique de l'exclusion, permet de se doter de critères dans l'accueil, la critique et la transformation de motifs et de pratiques issus des différentes religions.*

Dans le concert des réflexions sur le dialogue interreligieux, la perspective pratique consiste à voir comment celui-ci se présente dans l'existence des croyants, l'activité ecclésiale et l'évolution de la société. Nous avons abordé la question de la laïcité et de la pluralité religieuse dans une autre contribution<sup>1</sup>. Le présent propos se concentre plus particulièrement sur l'activité ecclésiale. Après une brève description des pratiques correspondantes, nous présenterons les modèles classiques orientant la confrontation à l'altérité religieuse en les évaluant selon les questionnements induits par ces pratiques. Nous présenterons ensuite un modèle contemporain, celui de la *théologie comparative*. Cependant, la gestion de l'altérité au cœur de l'activité ecclésiale a besoin d'orientations, et donc de critères d'évaluation pour ce qui concerne l'usage des thèmes théologiques et des pratiques religieuses. C'est pourquoi nous introduirons un motif biblique et réformateur un peu surprenant dans le contexte d'un propos au sujet du dialogue interreligieux, celui de l'idolâtrie.

---

\* Fritz LIENHARD est professeur de théologie pratique à l'université de Heidelberg.

<sup>1</sup> Fritz LIENHARD, « Laïcité et neutralité de l'État », in Id., Christian Grappe (éd.), *Mutations religieuses et laïcité. Une approche théologique*, Zurich, Lit Verlag, 2016, p. 69-104.

## PRATIQUES

Dans la pratique ecclésiale, en Europe occidentale, la confrontation à l'altérité religieuse prend plusieurs formes. Au cours des dernières décennies, les groupes de dialogue interreligieux se sont multipliés. Historiquement, le dialogue interreligieux a d'abord été recherché avec le judaïsme en réaction à la Shoah. Une deuxième étape correspond à la décolonisation et à l'émergence d'un islam d'Europe occidentale à partir des années 1960. Les guerres en Irak et le 11 septembre 2001 ont accéléré le développement d'événements, de discussions et d'associations interreligieux. Une autre occasion de se confronter à l'altérité religieuse se présente dans le champ diaconal. Les requêtes de la vie commune dans des quartiers urbains défavorisés, comprenant souvent une forte densité de population musulmane, suscitent une collaboration interreligieuse. L'altérité religieuse est aussi arrivée au cœur de la pratique ecclésiale. Dans les entretiens de préparation d'actes pastoraux, les personnes en demande sont souvent marquées par la pluralité des religiosités qui se présente dans la société dans son ensemble et qui s'exprime également dans les médias<sup>2</sup>.

Relevons que les dialogues entre Juifs, chrétiens et musulmans ne sont pas dépourvus d'une certaine peur suscitée par les guerres et les mouvements migratoires. De même, les dialogues interreligieux travaillent des inquiétudes, comme par exemple celles suscitées par la construction d'une mosquée : un islam populaire ou orthodoxe est parfois confondu dans l'espace public avec l'islamisme radical. En cas d'acte terroriste ou d'un regain de tension au Proche-Orient, de nombreuses villes invitent les différentes religions à organiser des célébrations interreligieuses.

Cette pratique de l'altérité religieuse se situe également dans le contexte plus général de l'organisation politique de la pluralité des convictions. La neutralité religieuse des pouvoirs publics, locaux en particulier, ne les empêche pas de proposer aux différentes confessions de produire des déclarations communes, ou de soutenir des conseils et des associations interreligieux. De même, une municipalité cherchant à collaborer avec une confession religieuse spécifique, pour une cérémonie par exemple, sauvegardera sa neutralité en incluant une dose de diversité, ce qui donne parfois un statut disproportionné à une confession religieuse minoritaire, lui assurant une certaine publicité et une certaine reconnaissance. Dans une France majoritairement catholique, les protestants servent souvent d'alibi laïc aux autorités civiles. Cette demande publique de dialogue interreligieux rencontre également une certaine motivation des croyants eux-mêmes. Pour eux, la foi conduit à s'engager en

---

<sup>2</sup> Voir Jean-François ZORN, « Introduction. Essai de typologie des interprétations chrétiennes des autres religions et leurs implications missiologiques », in Id., Françoise Jacquin (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, p. 11-29 (voir p. 14).

faveur du bien commun ou du vivre ensemble, dans la conviction que les religions doivent contribuer à la paix dans la société<sup>3</sup>.

Historiquement, la confrontation à la diversité s'est révélée dangereuse pour les religions établies. Elle a conduit à marginaliser les Églises en relativisant leurs doctrines et en contraignant les sociétés à dégager des champs d'activité commune faisant abstraction des convictions particulières. Le droit, la politique, l'économie, les sciences constituent des domaines à gérer comme s'il n'y avait pas de Dieu. De même, cette pluralité a pour conséquence une perte de pertinence des rites de passage, qui ne fonctionnent que dans une société homogène. La signification sociale et culturelle d'une confirmation, par exemple, n'apparaît que si tout l'environnement du confirmand en partage le cadre de référence. En outre, les Églises font actuellement face à des formes de syncrétisme. Les frontières entre l'intérieur et l'extérieur des Églises deviennent floues et celles-ci rencontrent alors de nouvelles difficultés, en particulier dans la pratique des actes pastoraux. Dans ce contexte, la pratique ecclésiale se heurte à une altérité religieuse plus diffuse que dans la confrontation à des religions structurées. Relevons également que les deux formes de religion ayant le vent en poupe actuellement sont syncrétiques, délibérément dans les nouvelles religiosités, de fait au sein du pentecôtisme qui reprend souvent, sans le dire, des pratiques et des expériences traditionnellement liées au chamanisme, par exemple.

## TYPLOGIE CLASSIQUE

Les différentes manières de se confronter à l'altérité religieuse en théologie chrétienne sont bien connues et il est donc inutile de développer longuement leur présentation. Cependant, l'évaluation de ces positions change et se présente de manière particulière à la lumière de la pratique des groupes interreligieux<sup>4</sup>.

## L'exclusivisme

L'*exclusivisme* consiste à dénier aux autres religions un accès à la vérité et au salut. La foi chrétienne relève d'une initiative divine, et les autres religions sont des inventions humaines. Cette conviction a été longtemps soutenue par le sentiment d'une supériorité de la culture européenne et par l'alliance des Églises avec la raison dite civilisatrice. Christianiser revenait à civiliser et

<sup>3</sup> Les exemples se trouvent chez Anne-Sophie LAMINE, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, 2004, p. 67, 81, 121, 127 sq., 162, 210, 213, 245, 277.

<sup>4</sup> Voir Gérard SIEGWALT, *Le défi interreligieux*, Paris, Cerf, 2015, *passim*.

l'adoption de la foi chrétienne représentait l'adhésion à l'Occident. Le partenariat entre foi chrétienne et culture européenne s'est toutefois rompu après la Première Guerre mondiale. Depuis, les théologiens distinguent fortement ces deux notions. L'exclusivisme n'en fut pourtant pas abandonné mais transformé. Il se retrouve chez Karl Barth, qui distingue la foi de *toute* religion, sachant que chez lui la polémique concerne surtout la religion à l'intérieur du christianisme qui est considérée, pour une part, comme responsable des deux Guerres mondiales. De même, Barth est à comprendre dans le contexte de la critique moderne de la religion, marquée notamment par Feuerbach. Élaborée à partir d'une conception du sujet humain érigé en absolu, l'image de Dieu véhiculée par la religion est critiquée comme projection humaine et légitimation de l'ordre social. En outre, elle représente une idolâtrie, c'est-à-dire une divinisation de soi et une absolutisation de la réalité humaine procédant de la confusion de l'humain et du divin<sup>5</sup>. Les nouvelles formes d'exclusivisme, telles qu'elles se présentent dans le cadre de ce que j'appelle ailleurs une « stratégie évangélique<sup>6</sup> », sont liées à la crainte qu'une valorisation des autres religions brise le ressort de la mission et fragilise l'identité chrétienne. Le message divin est à distinguer radicalement du monde<sup>7</sup>.

Si l'on considère cette position avec un recul critique, il faut rappeler que, d'un point de vue sociologique, dans une situation de coexistence et de concurrence de différentes religions se pose en effet la question de l'identité propre à chacune, chaque religion étant contrainte de se démarquer des autres ainsi que des idéologies séculières. Les stratégies qui se distinguent fortement de la culture ambiante sont celles qui ont actuellement le plus de succès. D'un point de vue théologique cependant, cette position pose problème. L'exclusivisme radical est peu compatible avec l'idée que Dieu veut le salut pour tous. Or la compréhension de Dieu qui émerge à partir de la mort et de la résurrection du Christ, particulière à la foi chrétienne justement, conduit à dire que Dieu est amour (1 Jn 4,8). Il s'ensuit que sa bienveillance ne saurait se limiter étroitement aux représentants de la foi chrétienne en excluant tous ceux

---

<sup>5</sup> Voir Karl BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, V/2, Zurich, Theologische Verlag, 1948, § 17, p. 304-397, bien plus nuancé que la façon dont il est compris généralement. Il vaudrait la peine de relire l'ensemble de la théologie de Barth à partir de sa propre lecture de son contexte, notamment son analyse de la modernité au début de Karl BARTH, *Die evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, Zollikon, 1957. Le point de départ de sa réflexion se situe dans son diagnostic sur « l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle », « l'homme absolu » (p. 16-60), conception qui se présente comme une idolâtrie spécifique.

<sup>6</sup> Voir notre ouvrage en cours d'élaboration : Fritz LIENHARD, *L'avenir des Églises protestantes*, à paraître.

<sup>7</sup> Voir les contributions correspondantes dans Christoph SCHWÖBEL (dir.), *Gott – Götter – Götzen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013 ; J.-F. ZORN, F. JACQUIN (éd.), *L'altérité religieuse*, op. cit.

qui ne sont pas encore au bénéfice de leur proclamation<sup>8</sup>. De plus, il est difficile aujourd'hui de considérer la révélation de Dieu en Israël et en Jésus-Christ comme un message isolé. La moindre étude historique montre que les textes bibliques reprennent des discours religieux qui les précèdent et que la révélation dont ils témoignent s'exprime toujours dans un langage, une culture et une religion qui sont humains et dont elle ne peut pas être séparée. En outre, les textes bibliques eux-mêmes rappellent régulièrement que l'Esprit de Dieu n'est pas un monopole d'Israël et de ses prophètes. Un *goy*, c'est-à-dire un non-Juif, et parfois même son âne (Nb 22,21 *sqq.*), peuvent accéder à la vérité<sup>9</sup>. Enfin, d'un point de vue pratique, il est difficile d'entrer en dialogue avec d'autres religions sur une base exclusiviste, dans la mesure où tout accueil positif d'une conviction ou d'une pratique rituelle venant d'ailleurs que du christianisme relèverait de la trahison. Or, tout dialogue suppose une réciprocité et une interaction dans la communication<sup>10</sup>.

## L'inclusivisme

Un deuxième type de théologie des religions est l'*inclusivisme*. D'un point de vue sociologique, cette position est de plus en plus largement partagée. Un nombre croissant de chrétiens incluent des éléments issus d'autres traditions dans leurs convictions et leurs pratiques<sup>11</sup>. Au plus tard depuis Vatican II, l'Église catholique romaine admet que des êtres humains fidèles à leur propre tradition religieuse, non chrétienne, située hors de l'Église, peuvent avoir part au salut en Jésus-Christ. De plus, des parties de la vérité se trouvent également dans d'autres religions<sup>12</sup>. Selon Karl Rahner par exemple, des non-chrétiens

<sup>8</sup> Hubert KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 2009, p. 63.

<sup>9</sup> Michael WELKER, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015, p. 100, 103, 106.

<sup>10</sup> Chr. SCHWÖBEL (dir.), *Gott – Götter – Götzen, op. cit.*, p. 26 *sq.*, 698. Cf. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, p. 122.

<sup>11</sup> Roland J. CAMPICHE, *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2010, p. 113 *sqq.*

<sup>12</sup> Voir PAUL VI, *Gaudium et Spes*, § 22.5, en ligne : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html) ; ID., *Ad Gentes*, en ligne : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html) ; JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, § 28, en ligne : [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) (consultés le 19 avril 2020). Il s'agit là d'une expression de l'autre catholicisme que celui du « rêve de Compostelle ». Ce texte est en effet à opposer à : CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dominus Iesus*, en ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_fr.html) (consulté le 19 avril 2020).

peuvent trouver un accès au Christ à leur propre manière, dans un « christianisme anonyme<sup>13</sup> ». En même temps, le salut est d'abord assuré dans l'Église catholique, tenue pour la voie ordinaire du salut, et considérée comme supérieure ; une autre religion n'en est qu'une forme déficitaire. Sa valeur consiste exclusivement dans sa capacité à « préparer et conduire à l'Évangile<sup>14</sup> » et elle devrait être abandonnée quand le message chrétien retentit.

Une forme plus éthique et moins doctrinale de l'inclusivisme peut être observée dans les groupes de dialogue interreligieux. Chez les chrétiens, on observe un certain paternalisme, surtout dans le dialogue avec l'islam, qui se manifeste par exemple par la volonté d'aider les musulmans à prétendument moderniser leur religion. L'appropriation personnelle et critique de la foi par un sujet souverain, une certaine distance à l'égard de la pratique rituelle, une lecture historico-critique des textes religieux et l'émancipation de la femme font partie de cette modernisation proposée aux musulmans. Le point de vue de sa propre religion sert ici de modèle pour civiliser – pense-t-on – la religion de l'autre, selon les critères de l'évolution de sa propre confession religieuse<sup>15</sup>.

D'un point de vue critique, la question a été posée de savoir si cette position ne maintient pas un sentiment de supériorité et l'attitude condescendante qui y correspond, guère favorables à un authentique dialogue entre les religions. Or, si l'on considère les religions au regard de leurs fruits (Ga 5,22 *sqq.*) et sans préjugé, aucune supériorité du christianisme ne peut être affirmée. Deux Guerres mondiales et quelques génocides organisés par des peuples chrétiens font perdre toute illusion à ce sujet. Il n'est pas honnête d'en disculper totalement la religion qui faisait partie de leur cadre mental. De plus, dans la perspective inclusiviste, les autres religions demeurent subordonnées et leur vérité se voit relativisée. Leur contribution à un dialogue éventuel est d'ores et déjà connue et classée par les représentants de la foi chrétienne sur la base de la révélation dont ils sont les bénéficiaires exclusifs. En outre, le salut est attribué aux représentants des autres religions par une doctrine que précisément ceux-ci refusent. Aucun Juif, musulman ou athée sérieux n'acceptera de se laisser récupérer comme chrétien anonyme. De surcroît, l'inclusivisme ne valorise pas la diversité religieuse. Il considère qu'elle est provisoire et doit être surmontée par le rassemblement des différentes religions au sein de l'*una sancta*, l'Église chrétienne (en l'occurrence plutôt catholique romaine)<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Karl RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in Id., *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln/Zürich/Cologne, Benzinger Verlag, 1962, t. V, p. 136-158, et Id., *Anonymer und expliziter Glaube*, in Id., *Schriften zur Theologie*, op. cit., 1975, t. XII, p. 76-107.

<sup>14</sup> J.-F. ZORN, « Introduction. Essai de typologie des interprétations chrétiennes des autres religions et leurs implications missiologiques », art. cit., p. 18.

<sup>15</sup> A.-S. LAMINE, *La cohabitation des dieux*, op. cit., p. 253 *sq.*

<sup>16</sup> P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, op. cit., p. 152, 156 *sqq.*

## Le pluralisme

Le *pluralisme* se distingue des deux autres types classiques de théologie des religions par sa relativisation du christianisme. Toutes les religions sont à comprendre dans un contexte historique, social et culturel dont elles ne peuvent être séparées. Ainsi se manifestent-elles dans la diversité de leurs formes particulières ; aucune vérité absolue et transcendante ne se laisse trouver en elles. Le théologien John Hick, paradigmatique du pluralisme, utilise la métaphore de planètes qui tournent autour d'un soleil pour parler de Dieu comme d'une réalité transcendante au-delà de toutes les religions particulières. De la même manière, la forme classique de la théologie des religions pluraliste part du point de vue que les grandes religions du monde renvoient à un absolu transcendant, au-delà d'elles-mêmes<sup>17</sup>.

D'un point de vue sociologique, on observe qu'une telle position conduit à la tolérance. C'est pourquoi elle suscite une reconnaissance sociale au sein d'une société pluraliste qui apprécie l'ouverture des représentants de communautés religieuses. Le renvoi au Dieu transcendant fonctionne également comme une sorte de plus petit dénominateur commun et permet aux théologiens des différentes confessions de s'unir... du moins les théologiens libéraux. Une telle démarche relève ainsi d'un certain consensus notamment dans les milieux ecclésiaux. L'enquête d'Anne-Sophie Lamine montre cependant que les participants au dialogue interreligieux ne sont généralement pas des relativistes, mais plutôt des « pratiquants modestes de l'absolu<sup>18</sup> ». Ces croyants pensent certes que le Dieu auquel ils croient est absolu, mais que leur propre accès à ce Dieu demeure relatif. Des formulations comme « Dieu seul connaît la vérité » sont courantes<sup>19</sup>.

Une première critique objecte que le dialogue interreligieux ne saurait se contenter de se mettre en quête du plus petit dénominateur commun. Le procédé consistant à voir dans le dieu absolu l'élément doctrinal que partagent les monothéismes ne conduit pas forcément à une foi vivante, voire vivable. Une telle notion ne se trouve-t-elle pas à la source de pathologies, du point de vue de l'individu, et d'intégrismes, du point de vue de la société<sup>20</sup> ? En un autre

<sup>17</sup> John HICK, *God has many Names*, Westminster, John Knox, 1982, p. 75 ; Paul KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, New York, Orbis Books, 2002, p. 107-169 ; ID., *No other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York, Orbis Books, 1985, p. 219 ; John HICK, Paul KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness*, New York, Orbis Books, 1987, *passim* ; P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen, op. cit.*, p. 237 *sqq.*

<sup>18</sup> A.-S. LAMINE, *La cohabitation des dieux, op. cit.*, p. 243.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 10, 12 *sq.*, 57, 83, 94, 114, 120, 201, 211, 220, 223.

<sup>20</sup> Voir Jean ANSALDI, *Le combat de la prière. De l'infantilisme à l'esprit d'enfance*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2001, p. 5, 9, 54 ; ID., *Dire la foi aujourd'hui. Petit traité de vie chrétienne*, Bière/Divonne-les-Bains, Cabédita, 2017, p. 23 ; ID., *La paternité de Dieu. Libération ou névrose ?*, *Études théologiques et religieuses*, t. 55, Hors-Série, 1980, p. 5, 63 *sq.*, 69 ; ID., *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*, Nîmes, Champ social, 1998, p. 61-73.

sens, ce dieu absolu ne conduit-il pas fatalement à l'athéisme ? Descartes cherchait à prouver Dieu à partir de l'idée d'infini dans la conscience humaine. Feuerbach a repris ces développements en refusant l'affirmation selon laquelle cet infini se situe hors de l'humanité. Il a ainsi, dans un humanisme radical, proposé aux humains de se réapproprier les attributs divins faussement projetés sur Dieu. En effet, le théisme invite à une théologie de la balance Roberval, posant Dieu et l'être humain en alternatives. Se montre ainsi la continuité entre le théisme et l'athéisme également fondés dans un concept du dieu absolu<sup>21</sup>. En outre, le dieu absolu pose structurellement le problème de la théodicée. Depuis Épicure, la démonstration a souvent été faite : si le mal est vraiment mal, soit Dieu l'a voulu, et il n'est pas bon, soit il ne l'a pas voulu et n'a pas pu l'empêcher, et il n'est pas tout-puissant. Les réponses à cet argument ne manquent pas, mais pour l'immédiat il signifie simplement que le dieu absolu, plus petit dénominateur commun des monothéismes, ne fait pas l'objet d'une foi qui résiste aux objections. Un tel point de vue critique vis-à-vis d'un procédé de recherche du plus petit dénominateur commun conduit à se poser la question de savoir si *un dialogue fécond ne peut pas également consister à explorer des différences*.

De même, on peut se demander si, dans le pluralisme classique tel qu'il se présente avec John Hick par exemple, le concept de pluralisme est appliqué à bon droit. La diversité des religions est ramenée en dernier ressort à un principe de base commun, celui de l'absolu transcendant. C'est pourquoi un autre groupe de théologiens des religions pluralistes travaille avec un concept de pluralisme plus fort, en renonçant à la référence à une unité transcendante. Les religions, dans ce cas, restent incommensurables entre elles<sup>22</sup>. Cette perspective conduit à dialoguer dans le respect, c'est-à-dire sans chercher à se convertir mutuellement. En outre, une telle conception de la pluralité normale et féconde permet de dire que l'accès à la modernité n'est pas rivé au christianisme, et qu'il peut y avoir des modernités religieuses diverses. La modernisation ne condamne pas à l'adoption d'une culture chrétienne<sup>23</sup>.

Les critiques du pluralisme ont repris pour une part les arguments des deux positions précédentes. Contrairement à ce qui a été dit contre l'exclusivisme et l'inclusivisme, pour dialoguer avec les autres religions il n'est nullement nécessaire de considérer la foi d'autrui *a priori* comme égale à la sienne. Le

<sup>21</sup> Pour une démonstration plus approfondie de ce propos, voir Fritz LIENHARD, « À la source de l'athéisme philosophique : Descartes », *Hokhma* 97 (2010), p. 1-27.

<sup>22</sup> Voir Raymund PANIKKAR, « The Jordan, the Tiber, and the Ganges », in J. Hick, P. Knitter (éd.), *The Myth of Christian Uniqueness*, op. cit., p. 109 sq. ; Ulrich BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotenzial der Religionen*, Francfort-sur-le-Main/Leipzig, Verlag der Weltreligionen, 2008, p. 96.

<sup>23</sup> U. BECK, *Der eigene Gott*, op. cit., p. 97.

dialogue peut aussi prendre la forme d'une discussion de conceptions divergentes, nonobstant la conviction de chaque partenaire que sa propre tradition religieuse est finalement la meilleure. De même, demeurer fidèle à sa propre tradition n'exclut nullement la possibilité d'accueillir favorablement les apports éventuels des autres confessions ou religions. C'est pourquoi il ne peut être affirmé que le pluralisme représente le seul présupposé valable au dialogue interreligieux. Celui-ci peut également avoir lieu entre croyants enracinés dans leurs confessions religieuses et qui ne les relativisent pas. Le dialogue n'est pas réservé aux libéraux. Les seuls présupposés véritables en sont la disposition à interagir et des conditions équitables. De plus, on reproche au pluralisme de refuser la mission, du moins si l'objectif de celle-ci est la conversion. Or l'intention missionnaire fait partie du christianisme, tout autant que de l'islam et du bouddhisme. Une Église qui n'est pas missionnaire est démissionnaire, et le dialogue ne conduit pas à renoncer à sa propre identité<sup>24</sup>.

Un autre argument, issu de la pensée postmoderne, est à faire valoir : la théologie des religions pluraliste finit par occulter sa propre perspective ; elle adopte une position en surplomb de toutes les religions, une sorte de point de vue de Sirius. Souvent par le détour de la philosophie religieuse, elle revendique une compréhension de la réalité religieuse meilleure que ce qu'elle attribue à chaque tradition religieuse particulière. De la sorte, elle s'élève au-dessus de toutes les religions et représente un inclusivisme caché, non sur la base d'une Église et de sa tradition théologique, mais sur celle d'une conception particulière de la religion. Or même les concepts de philosophie religieuse les plus abstraits sont toujours intriqués dans une tradition culturelle et donc religieuse déterminée. C'est pourquoi il vaudrait mieux abandonner ce projet et dialoguer en acceptant résolument les différentes positions, avec les exclusivismes et inclusivismes qui en font partie, ce qui permet d'affirmer dans une sorte de « seconde naïveté<sup>25</sup> » (Ricœur) que le respect des autres religions n'empêche pas la conviction, par exemple, que le salut en Christ est indépassable et ultime<sup>26</sup>.

On peut également se demander si le pluralisme correspond encore à la situation religieuse en Europe. Concevoir les religions comme des planètes éloignées les unes des autres et tournant autour d'un même soleil est confortable notamment pour les responsables d'Église, dans la mesure où cela garantit le respect des différentes confessions, sans risque de confrontation ou de

<sup>24</sup> A.-S. LAMINE, *La cohabitation des dieux*, op. cit., p. 68, 76.

<sup>25</sup> Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II : *Finitude et culpabilité*, t. II : *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 482.

<sup>26</sup> Contre Christian DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Münster, Lit Verlag, 2005, p. 102 ; Hans J. HÖHN, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Vienne, Schöningh, 2007, p. 186.

dissolution. Mais cela peut faire sourire au regard de la situation religieuse contemporaine, où l'Europe – pour filer la métaphore – est peuplée d'extra-terrestres tandis que ses habitants ont largement envahi les autres planètes. La réalité réside dans la cohabitation quotidienne, les mariages interreligieux, etc. Les chartes des groupes interreligieux rejettent en général le syncrétisme et la mission réciproque, mais le vécu de la confrontation signifie – au moins en première instance – l'ébranlement des identités des uns et des autres<sup>27</sup>.

### APPROCHE RÉCENTE

Les points de vue critiques à l'égard d'une approche pluraliste ont été pris en compte par la récente *théologie des religions comparative*. Cette approche est caractérisée par le renoncement à des schémas préétablis. L'objectif est d'éclairer des questions théologiques déterminées selon des perspectives variées, dans le dialogue entre représentants des différentes traditions religieuses. Du point de vue de la méthode, une autre religion est à apprendre par un théologien chrétien comme une deuxième première langue ; il s'agit donc de devenir presque comme un adepte de l'autre religion. En effet, les convictions croyantes ne peuvent être isolées d'une culture, c'est-à-dire d'une manière de vivre dans son ensemble. Pour dialoguer vraiment avec une autre religion, il faut la comprendre comme un dispositif, dans l'interaction entre conviction croyante, expérience intérieure, pratique rituelle, mode de vie et forme particulière de communauté. Il s'agit de vivre, de prier, de célébrer, de souffrir avec ceux qui souffrent, de goûter les plats typiques et, dans ce contexte, de discuter avec les représentants de cette religion, pour appréhender véritablement le sens des mots qui composent cette langue. Le théologien doit s'exposer pleinement à une culture étrangère pour accueillir véritablement sa contribution possible dans le cadre de sa propre pensée et pratique (en l'occurrence chrétienne). Les discussions portent sur des questions relevant de l'existence commune : la santé, le devenir politique de la société, la manière de mener des recherches scientifiques, l'accroissement et le partage des richesses, le rapport à Dieu, à soi et à autrui, la théologie, pour ne citer que celles-ci. Plutôt qu'un noyau révélé qui s'avère inaccessible en tant que savoir sur Dieu, c'est l'humanité commune dans la variété de ses expressions qui représente l'horizon du dialogue entre les croyances, au profit d'une croissance de chacun dans sa propre religion<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> A.-S. LAMINE, *La cohabitation des dieux*, op. cit., p. 10, 12 sq., 57, 83, 94, 114, 201.

<sup>28</sup> Voir dans Klaus VON STOSCH, Reinholdt BERNHARDT (éd.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zurich, Theologischer Verlag, 2009, les contributions de : Klaus VON STOSCH, « Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft », p. 15-33

Cependant, l'exposition du théologien à la foi d'autrui ne le conduit pas à renoncer à la sienne. Toujours selon la métaphore des planètes et non sans ironie, le dialogue reste dans la perspective de Ptolémée et ne saurait adopter celle de Copernic. Pour dialoguer avec autrui, il est requis d'assumer ses propres convictions et d'être disposé à les réfléchir, non de cesser d'être un chrétien et un théologien confessant. Admettre que le théologien étudie toujours une religion étrangère dans sa propre perspective conduit à un inclusivisme mutuel. Ancrés dans leur tradition, les théologiens – en l'occurrence chrétiens – reprennent les questionnements des humains de leur temps, et partent du point de vue selon lequel leur propre tradition offre le salut et la vérité. Ils ne renoncent pas à cette conviction. Dans ce cadre, le regard des autres traditions est intégré au questionnement thématique transversal tout en offrant une vision extérieure sur soi-même. La confrontation réciproque se produit par la mise en rapport de la perspective interne avec la perspective externe. De la sorte, le théologien intègre la perspective externe dans la perspective interne, modifiant sa propre religion. Le procédé conduit à en relativiser certains aspects et à en réinterpréter d'autres, de manière à susciter une nouvelle compréhension, un développement et une évolution de sa propre tradition. Cette position renonce à une posture de supériorité par principe, dans la mesure où elle confère aux représentants d'une autre religion le droit d'en user de même avec la foi chrétienne. En fait, cette position suppose une certaine tension : d'un côté, les théologiens comparatistes demeurent convaincus de la supériorité de leur propre foi, sinon ils se convertiraient éventuellement à celle de leurs partenaires de dialogue ; de l'autre, ils partent du postulat que le dialogue avec une autre religion enrichira leur théologie, leur éthique et leur spiritualité<sup>29</sup>.

La manière de travailler des théologiens comparatistes ressemble à celle des ethnologues contemporains, reprise par la théologie pratique dans son volet d'étude empirique d'une pratique individuelle, ecclésiale ou sociétale. Tous essaient de se décentrer de leur propre tradition pour « devenir indigènes » (*going native*), tout en gardant conscience de leur appartenance à une culture déterminée. Cette démarche est appropriée à la situation actuelle du rapport entre les religions. Son intérêt est d'offrir une réflexion au sujet de la manière

---

(voir p. 22, 26, 28) ; Keith WARD, « Programm. Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie », p. 55-68 (voir p. 64 sq.) ; Christiane TIETZ, « Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie », p. 55-68. Cf. Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen, Verlag der Evang. Luth. Mission, 1995, *passim*. De même Jean-Daniel CAUSSE, « Dialogue interdisciplinaire et interreligieux dans l'espace public de la discussion éthique : un exercice croisé », *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, t. 217, *Dialogue interreligieux. Une provocation à la réflexion éthique et théologique ?*, 2001, p. 13-23 (spécialement p. 20) ; Hans JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2012, p. 159.

<sup>29</sup> K. VON STOSCH, « Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft », art. cit., p. 23 sqq. ; U. BECK, *Der eigene Gott, op. cit.*, p. 203.

de vivre la confrontation quotidienne des différentes traditions – avec des mariages mixtes, des influences réciproques, l'émergence de nouvelles cultures sur la base du mélange des anciennes, etc. – qui interviennent même à l'intérieur du christianisme et même au sein des noyaux paroissiaux. Les différences bien établies entre les religions se dissolvent dans des processus d'assimilation interreligieux et de synthèses privées, qu'il s'agit de réfléchir et de structurer... dans la mesure du possible<sup>30</sup>.

Dans ce contexte, se pose la question du syncrétisme. Rappelons que le terme lui-même a une signification négative depuis ses origines, au XVII<sup>e</sup> siècle, lors de la controverse autour de Georg Callixt et de ses efforts en vue de l'unification des différentes confessions chrétiennes. Dans cette conjoncture, *syncrétisme* désigne un mélange d'éléments hétérogènes. Plus tard, le terme est utilisé au sein de l'école exégétique dite de l'histoire des religions (*Religionsgeschichte*), à propos des processus d'échanges, plus précisément du mélange des traditions au cours de l'Antiquité tardive<sup>31</sup>. On observe en particulier la façon dont le christianisme primitif reprend des convictions et des rites issus d'autres traditions religieuses. Historiquement, ce phénomène de fusion des traditions au sein du christianisme est difficile à contester. Or, cette observation historique ne manque pas de conséquences systématiques. Au siècle des Lumières et non sans un brin de condescendance, les théologiens parlent d'*accommodation*. Jésus et les apôtres devaient adapter leur message à la capacité de compréhension et aux besoins des êtres humains de leur temps, ce pourquoi ils ont charitablement repris des éléments de leurs cultures. Ces théologiens en déduisent logiquement que les synthèses intellectuelles du christianisme primitif, celles des Pères de l'Église qui adaptent le message chrétien à la culture grecque par exemple, sont passagères. Un noyau éternel de ce message est à abstraire de la forme particulière qu'il a prise dans un contexte culturel spécifique. Aujourd'hui, on parle plutôt d'*inculturation* à propos du processus de la rencontre du message chrétien avec la diversité des cultures. Le terme est forgé sur le modèle de l'incarnation, mouvement par lequel Dieu en Christ assume l'humanité. Assumer l'humanité ne se limite pas à prendre un corps, mais signifie également s'appropriier sa culture, la faire

<sup>30</sup> Voir H. KNOBLAUCH, *Populäre Religion*, op. cit., p. 25 ; Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 2003, p. 156, 287. Cf. Perry SCHMIDT-LEUKEL, « Eine Verteidigung des Synkretismus », in Chr. Schwöbel (dir.), *Gott – Götter – Götzen*, op. cit., p. 728-749 (en particulier p. 728 sq.) ; Arnulf VON SCHELIHA, « Theorie der Religionen und moderner Synkretismus », in Ulrich Körtner, Christian Danz (éd.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005, p. 43-56 (en particulier p. 47 sq., 55) ; Christian GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, p. 192.

<sup>31</sup> Fritz STOLZ, « Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen », in Volker Drehsen, Walter Sparr (éd.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, p. 15-36 (voir p. 16).

sienne, même si c'est pour en modifier certaines orientations. Contrairement à ce que pensaient les représentants du siècle des Lumières, on ne peut pas extraire une substance dogmatique ou une affirmation nucléaire de l'Évangile hors de ses accidents culturels respectifs. Un changement culturel conduit certes à critiquer les formulations d'antan, mais simultanément il mène à une reformulation qui est tout aussi dépendante de son propre contexte culturel relatif que celles du passé. Aucune culture, y compris celle des Lumières, ne se situe en surplomb ; les formulations de la foi représentent toujours le résultat d'une inculturation, sans cesse à reprendre<sup>32</sup>.

Il n'en demeure pas moins que le syncrétisme est toujours considéré avec suspicion. Certains théologiens lui reprochent notamment de menacer l'identité chrétienne. Il est vrai que le syncrétisme modifie le sens de certains contenus de foi déterminés. C'est pourquoi, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, la théologie a invité à une sorte d'abstinence culturelle de l'Église au nom du refus du syncrétisme. Le résultat combinait le cléralisme et la monotonie<sup>33</sup>. Les arguments suivants sont toutefois à considérer :

– L'identité chrétienne n'est pas *spécificité*, définition de soi par différence avec autrui. La démarcation vis-à-vis d'un extérieur est certes nécessaire, mais doit sans cesse être effectuée à nouveaux frais.

– Certains théologiens proposent de distinguer entre le niveau des éléments particuliers et celui du dispositif doctrinal et pratique dans son ensemble. En principe, des éléments particuliers venant d'autres traditions peuvent être repris au sein d'un dispositif religieux, tant que celui-ci n'en est pas menacé. La limite de cette perspective est que le propre d'un dispositif est justement de subsister dans l'interaction de ses différents éléments. Changer un aspect particulier signifie fatalement modifier l'ensemble.

– Une troisième piste, plus convaincante, constate que l'identité chrétienne ne se laisse pas définir de manière statique ni abstraite. D'un point de vue historique, il n'y a jamais eu de christianisme en soi. Une pratique du syncrétisme est décrite par l'évangéliste Jean à propos de Jésus dans les chapitres 2 à 5. Le changement de l'eau en vin (Jn 2,1-12) est un miracle généralement attribué à Dionysos, dont le culte était répandu en Galilée. Le dialogue avec la Samaritaine (Jn 4,1-42) fait allusion à une vénération peu orthodoxe du patriarche Jacob, réputé capable de faire monter l'eau du puits. La guérison du paralytique (Jn 5,1-18) a lieu hors des murs de Jérusalem dans un lieu qui, semble-t-il, abritait un culte guérisseur en marge du judaïsme officiel, mais apprécié par le petit peuple. Relevons cependant que dans ce cas

<sup>32</sup> A. VON SCHELIHA, « Theorie der Religionen und moderner Synkretismus », art. cit., p. 50 sq.

<sup>33</sup> Albrecht GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004, p. 40.

comme dans les autres, Jésus accomplit les attentes liées à ces formes religieuses marginales d'une autre manière que ce que les humains attendaient. Il reprend des traditions étrangères au judaïsme officiel et les transforme<sup>34</sup>. Pour sa part, le christianisme (occidental notamment) a traversé de nombreuses mutations, en reprenant tour à tour des éléments hellénistiques, germaniques, et bien d'autres encore. La pérennité du christianisme n'est pas celle d'une pierre, qui persisterait dans son être figé à travers les siècles. Elle relève plutôt de la capacité de se réinventer sans cesse, dans de nouveaux contextes, en accueillant des éléments des autres religions et en reconstruisant son dispositif doctrinal et ses pratiques en fonction d'eux. Ainsi le syncrétisme fait-il partie de l'identité chrétienne, qui n'est pas l'*identique*, c'est-à-dire le *même*.

– En outre, il n'existe pas de définition figée de la religion chrétienne parce qu'elle se réfère à un Dieu qui transcende les catégories. Dans cette perspective, l'identité chrétienne ne repose pas non plus sur un système doctrinal, qui n'est que l'élaboration réflexive d'une conception du monde par des êtres humains telle qu'elle découle de la rencontre du Christ, mais sans s'identifier à la révélation qui s'effectue sous la forme de cette rencontre. Autrement dit, ce qui est constitutif du christianisme n'est pas une dogmatique mais la foi au Dieu de Jésus-Christ, qui relève d'un événement de rencontre comparable à celle de deux personnes humaines. C'est secondairement que la foi modifie la manière qu'a le sujet d'appréhender Dieu, soi-même, autrui et l'univers des choses, appréhension réfléchie en dogmatique. Cette relativisation de l'identité chrétienne au nom du primat de la relation à un Christ qui demeure extérieur aux Églises concerne l'ensemble du dispositif chrétien. Le christianisme est toujours au-delà du christianisme. Enfin, il importe d'inclure la perspective eschatologique, selon laquelle l'identité chrétienne n'est ni complète ni close. Elle demeure en mouvement jusqu'au dernier jour. Découle de ces éléments une certaine flexibilité dans le dispositif de la pensée et de la pratique chrétiennes, non seulement en ce qui concerne les éléments particuliers, mais aussi le dispositif dans son ensemble<sup>35</sup>.

Dans le cadre de cette identité dynamique et syncrétique, se pose la question des *critères* permettant d'accueillir ou non des éléments étrangers au christianisme. Dans la logique de la perspective relationnelle que nous venons d'évoquer, il s'agit, pour toutes les transformations éventuelles du dispositif

---

<sup>34</sup> Christian GRAPPE, « Modèles missionnaires en présence dans le Nouveau Testament », in Jérôme Cottin, Élisabeth Parmentier (éd.), *Évangéliser. Approches œcuméniques et européennes*, Münster, Lit Verlag, 2015, p. 47-60 (voir p. 58 sq.).

<sup>35</sup> Gerhard EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, Tübingen, Mohr, 1979, p. 135, 138 ; P. SCHMIDT-LEUKEL, « Eine Verteidigung des Synkretismus », art. cit., p. 737, 745 sq., 749 ; A. VON SCHELIHA, « Theorie der Religionen und moderner Synkretismus », art. cit., p. 45, 56. Voir H. KNOBLAUCH, *Populäre Religion*, op. cit., p. 18 ; H. J. HÖHN, *Postsäkular*, op. cit., p. 185.

chrétien, d'appliquer le critère suivant : savoir « si le Christ reste le centre de la foi, comme révélation de salut ultime<sup>36</sup> ». En régime chrétien, la rencontre avec le Christ est décisive. Celle-ci se décline ensuite dans la parole au sujet du Christ et la christologie qui la réfléchit. Dans cette logique, une forme d'exclusivité est légitime. Une affirmation comme « le Christ est seul Seigneur », cependant, a sa place dans la foi et la proclamation, mais non dans le discours de la théologie des religions. Cette exclusivité a sa raison d'être, mais ne doit pas conduire à un exclusivisme.

Concrétisons le propos à l'aide d'une métaphore. L'exclusivité religieuse relève du même type de discours que celui de l'amoureux qui dit à la femme aimée : « Tu es la plus belle. » Il s'agit d'une conviction qui engage celui qui la fait sienne et qui fonde son identité d'amoureux. Elle ne conduit pas à discréditer l'amour d'un autre homme pour une autre femme. Dans ce cas, l'amoureux passerait de l'exclusivité à l'exclusivisme. De même, il serait absurde de chercher à démontrer la plus grande beauté de sa propre épouse en essayant de déterminer des critères esthétiques neutres. La conception de la beauté elle-même est fatalement déterminée par son propre vécu amoureux. Cette démarche fallacieuse ressemblerait à une certaine philosophie religieuse cherchant à ne pas être confessionnelle, et en fait toujours prisonnière de catégories culturellement déterminées. Demeurent, d'une part, l'expression de l'enthousiasme de chacun pour la personne aimée, un verre à la main, dialogue interreligieux peu formel, et d'autre part la possibilité d'une réflexion générale au sujet de l'amour ou de la foi par un théologien. Autrui peut y souscrire ou non, dans l'aveu serein de part et d'autre de sa propre perspective subjective. La limite de la métaphore est évidemment qu'un amoureux ne cherche pas à convaincre un autre homme d'aimer sa bien-aimée, alors que la perspective missionnaire fait en l'occurrence partie du christianisme. La métaphore permet simplement de distinguer exclusivité d'une relation et exclusivisme d'un propos à prétention générale.

Dans cette exclusivité sans exclusivisme, la particularité du Christ ne s'oppose pas à l'universalité de l'amour de Dieu. Au contraire, c'est sur la base de la foi au Fils que l'amour du Père est affirmé. Cette assertion conduit pour sa part à l'idée inclusiviste que Dieu peut mystérieusement se donner à connaître à tous les humains, sans que cette idée puisse faire l'objet d'un savoir. L'accès à Dieu de celui qui croit en lui autrement qu'au sein de la foi chrétienne relève de ce que la tradition luthérienne notamment appelle le Dieu caché, c'est-à-dire l'agir divin à l'extérieur de la révélation chrétienne. L'ignorance au sujet de la relation à Dieu des adeptes des autres religions, ainsi que de la relation

---

<sup>36</sup> Ulrich KÖRTNER, « Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen », in Id., Chr. Danz (éd.), *Theologie der Religionen*, op. cit., p. 57-76 (citation p. 60 sq., la traduction est nôtre).

de Dieu à eux, est fondamentale. C'est pourquoi un chrétien peut sereinement croire – sans savoir – que les autres traditions recèlent une part de vérité et de salut, sans que cette affirmation conduise à renoncer ni à sa foi particulière ni à la mission<sup>37</sup>.

De même, la concentration christologique signifie faire porter l'accent, d'une part, sur une rencontre et, d'autre part, sur une parole, et non sur un centre pouvant se transformer en citadelle. C'est pourquoi l'exigence de cohérence christocentrique ne signifie pas dérouler un discours propre dans une logique solitaire, mais va de pair avec la disposition à se laisser interrompre par d'autres propos, faisant obstacle à son propre discours tout en le stimulant. Autrement dit, le cœur de la théologie chrétienne lui-même la conduit à s'exposer au débat et à réinterpréter son propos en permanence. De son propre mouvement, cette théologie entre dans une logique de la pluralité à la fois interne et externe, se laisse remettre en question par des positions différentes et reformule ses traditions en présence d'un individu, d'une communauté et d'une société particuliers. Ainsi l'exclusivité du Christ libère-t-elle d'une forme d'exclusivisme étroit plutôt qu'elle n'y conduit<sup>38</sup>.

Cependant, dire que la foi en Christ est le critère de la réception des autres religions ne suffit pas. La mise en œuvre de ce critère est à préciser. Les différents éléments accueillis ne peuvent rester les uns à côté des autres, dans une forme d'hétérogénéité conduisant à un arbitraire. Aussi bien dans le champ de la pensée que de la pratique, il faut qu'ils prennent place dans une forme d'interaction, de structure, de dispositif doctrinal et social, si ce n'est de système. C'est pourquoi Gérard Siegwalt se réfère au thème néotestamentaire de la *récapitulation*. Cette expression est utilisée en Éphésiens 1,10 : Dieu s'apprête à « réunir l'univers entier sous un seul chef (*anakephalaiôsasthai* : récapituler), le Christ ». La formule désigne le Christ comme une sorte de structure d'accueil des différents religions et systèmes de pensée, permettant de les intégrer dans une cohérence comparable à celle d'un organisme, constitué en partant de sa tête selon la métaphore antique<sup>39</sup>. Relevons pourtant le fait

<sup>37</sup> Bernd SCHRÖDER, « Das Priestertum aller getauften und die Assistenz der Kirche. Überlegungen zur Neuformatierung der Praktischen Theologie im Anschluss an Christian Grethleins Praktische Theologie », in Id., Michael Domsgen (éd.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2014, p. 141-160 (voir p. 152).

<sup>38</sup> Reinhold BERNHARDT, « Volkskirche im multireligiösen Kontext », in David Plüss, Matthias D. Wüthrich, Matthias Zeindler (dir.), *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive*, Zurich, Theologischer Verlag, 2016, p. 384-392, particulièrement p. 392. Voir plus largement dans ce même recueil les contributions rassemblées dans le chap. VI : « Zur Theologie der Volkskirche », p. 291-392. De même Jean-Yves LACOSTE, « Théologie », in Id. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998<sup>3</sup>, p. 1377-1384, en particulier p. 1378-1379 ; H. J. HÖHN, *Postsäkular, op. cit.*, p. 183.

<sup>39</sup> Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1986, t. II, p. 124.

suivant : littéralement, l'expression signifie « donner une nouvelle tête » ; il s'agit d'une restructuration des différents éléments en Christ. Les éléments de pensée et de pratiques venant d'autres dispositifs sont reçus, mais aussi soumis à une forme de critique. Leur accueil signifie en même temps transformation.

Nous voyons ainsi que le syncrétisme ne s'oppose pas à l'identité chrétienne mais en fait partie. L'histoire de l'Église est celle d'un syncrétisme perpétuel et l'identité chrétienne demeure ouverte. Cependant, un tel syncrétisme ne consiste pas dans un mélange indifférencié d'éléments disparates : il est structuré, organisé, en s'orientant selon le Christ et le discours à son sujet, tel qu'il est réfléchi en théologie. C'est pourquoi il est critique. La pratique de ce syncrétisme a fait partie du travail quotidien de l'Église ancienne, un exercice dont l'Église avait perdu l'habitude pendant quelques siècles. Aujourd'hui, il serait souhaitable qu'il redevienne une pratique quotidienne<sup>40</sup>.

## IDOLÂTRIE

Si l'accueil d'éléments de différentes religions et idéologies au sein de la foi chrétienne demeure critique, une certaine rupture avec les cultures ambiantes fait partie de l'identité chrétienne. Pour concrétiser cette rupture, parlons d'*idolâtrie*, forme particulière du péché<sup>41</sup>.

Le récit de la rupture avec l'état paradisiaque initial (Gn 3,1-7) suggère qu'à l'origine du péché se situe la méfiance vis-à-vis de la parole de Dieu, telle qu'elle est instillée par le serpent : « Dieu aurait-il dit ? » Faute de faire confiance à Dieu tel qu'il se donne dans sa parole, l'être humain est contraint de s'ériger lui-même en objet de cette confiance et donc cherche à être dieu<sup>42</sup>. Tel est le schéma de l'idolâtrie. Elle consiste à se détourner de la révélation particulière de Dieu pour tenter d'accéder par soi-même à la divinité. Ce n'est pas sans raison que chez Calvin le refus de toute idolâtrie est le revers de la reconnaissance de la gloire de Dieu. Plus précisément, la tentative d'accéder à la divinité prend la forme de la confusion de Dieu et de l'être humain en

<sup>40</sup> Voir Jörg FREY, « Neutestamentliche Perspektiven », in Ralph Kunz, Thomas Schlag (dir.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2014, p. 31-41, particulièrement p. 39 ; B. SCHRÖDER, « Das Priestertum aller getauften und die Assistenz der Kirche », art. cit., p. 48 sq. ; Eberhard HAUSCHILD, Uta POHL-PATALONG, *Kirche*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, p. 88.

<sup>41</sup> G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, t. I, op. cit., p. 15, voit dans ce motif la différence avec la philosophie. Voir Martin ABRAHAM, *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007, p. 247.

<sup>42</sup> Dietrich BONHÆFFER, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3*, Munich, Kaiser, 1937, *passim*, et notre article de jeunesse : Fritz LIENHARD « Le péché selon D. Bonhæffer », *Positionen luthériennes* 3 (1988), p. 184-204.

gommant la différence et le vis-à-vis entre eux. De même, elle est sacralisation ou absolutisation d'une réalité du monde, manière pour l'être humain de se diviniser indirectement lui-même par l'intermédiaire de cette réalité<sup>43</sup>. Corrélativement, vouloir être dieu signifie refuser sa propre finitude. Or la tentation de pécher – ou peccabilité – fait partie de celle-ci. Dans cette perspective, le pire des péchés consiste à refuser d'être pécheur en se considérant soi-même comme un juste. C'est une forme de prétention à la divinité et un refus de la condition humaine. En outre, vouloir être Dieu conduit à être une menace pour autrui en refusant sa propre limite. Réciproquement, ce refus conduit à craindre une démarche semblable de la part d'autrui et donc à le considérer comme une menace. La découverte de sa propre nudité, en Gn 3,7, peut être comprise comme celle de la vulnérabilité vis-à-vis d'autrui. Elle conduit à essayer de s'en protéger et, au besoin, à l'agresser en quelque sorte préventivement. De la sorte, l'idolâtrie comme refus de la finitude mène à la violence.

Cette réflexion au sujet de l'idolâtrie est à concrétiser dans quatre domaines :

– L'idolâtrie se présente comme une manière spécifique de vouloir connaître Dieu. L'être humain cherche mentalement à capturer Dieu en passant de lui-même et de son monde au Dieu transcendant. Rappelons que la critique effectuée par la théologie de la croix de Luther s'adresse à la démarche consistant à comprendre « les choses invisibles de Dieu [...] à partir de celles qui ont été créées<sup>44</sup> ». C'est dans ce contexte qu'apparaît l'expression « théologie de la gloire », fausse connaissance de Dieu dans sa majesté. En effet, proposer des affirmations au sujet de Dieu ou déterminer ses attributs en prenant le meilleur de l'humanité et de son monde et en l'exaltant signifie conformer Dieu à l'humanité ou au monde des objets. Il s'agit d'une projection. Cette démarche représente une manière indirecte de s'élever soi-même par l'intermédiaire de la construction du concept de *dieu*<sup>45</sup>. Il va de soi que cette démarche signifie en même temps refuser les dimensions de soi-même qui ne correspondent pas à cette image fabriquée de Dieu et exclure les autres humains qui sont particulièrement porteurs de ces dimensions.

<sup>43</sup> Voir par exemple Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, édition critique avec introduction, notes et variantes par Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1961 (1560), vol. IV, p. 448 sq.

<sup>44</sup> Voir Martin LUTHER, « Controverse tenue à Heidelberg » (1518), in Id., *Œuvres I*, édition publiée sous la direction de Matthieu Arnold et Marc Lienhard, Paris, Gallimard, 1999, p. 162-200 (thèse XIX, p. 179).

<sup>45</sup> Ainsi Gerhard EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965, p. 269, 275 ; Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 339 ; Pierre BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1981, p. 74, 94, 113, 117 ; Michael KORTHAUS, *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 218.

– Dans le champ de la psychanalyse, l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en Genèse 2, peut être interprétée comme la loi du père qui interdit au fils de prendre sa place dans le rapport à la mère. Une telle transposition du champ théologique au champ psychanalytique est toujours à mener avec prudence, mais permet d'actualiser les propos théologiques dans un domaine particulier de la pensée et de la pratique contemporaines. L'interdit posé par le père est une castration symbolique affirmant la finitude de l'être humain. Vivre avec cette finitude conduit ce dernier à des relations fraternelles avec autrui et à une conception désenchantée du monde. La femme (respectivement l'homme) devient partenaire, les autres deviennent frères et sœurs, et le cosmos est désacralisé comme lieu d'activité humaine dans la science et la technologie. Or, l'idolâtrie rompt avec cette situation. Selon les investigations de Lacan sur le stade du miroir, le sujet se constitue lui-même en tant que tel par identification positive ou négative à l'image des premiers autres qu'il rencontre dans son existence : ses parents. Dans ce processus, il confond son identité réelle et ses identifications, essaie de nier sa propre impuissance, projette ainsi une image idéalisée de lui-même qui correspond, théologiquement, au désir d'être Dieu, et développe des relations à autrui marquées par l'agressivité et la compétition. Ce dispositif ressortit à ce que Lacan appelle l'*imaginaire*. L'être humain se donne lui-même son identité au lieu de l'accueillir de la parole d'un Autre qui le nomme, comme identité *symbolique*. Dans la construction de cette structure spécifique d'idolâtrie, l'être humain utilise une idée, un idéal, une idéologie, fonctionnant comme un père imaginaire, produit projeté de la mégalomanie du désir infantile<sup>46</sup>.

– Ce risque de l'idolâtrie est également lié à la sécularisation. Avec le reflux de la religion comme dispositif constitué, d'autres fonctions dans la société prennent une valeur sacrée, dans une différenciation fonctionnelle où un sous-système donné s'approprie les fonctions qui sont traditionnellement celles de la religion. Nous pouvons observer ce phénomène avec les nationalismes et la pensée économique... le sport en est un autre exemple. Plus les formes classiques de la religion reculent, plus le religieux prend la forme de processus de sacralisation de réalités du monde<sup>47</sup>.

– De même, les marques de distinction des différents milieux (groupements autour d'une condition sociale et de valeurs communes qui se démarquent des

---

<sup>46</sup> J. ANSALDI, *La paternité de Dieu*, op. cit., p. 21, 24, 83, 85, 105, 111, 113 ; ID., *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 21 sq., 25, 46, 48 sq., 51, 67 ; ID., *Lire Lacan : Le Discours de Rome. Suivi de L'Angoisse, Le Séminaire X*, Nîmes, Théotète, p. 55 sq., 46, 76 sq., 87 ; ID. *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 27.

<sup>47</sup> Volkhard KRECH, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011, p. 115, 249, 285.

autres) fonctionnent comme des idoles, projections humaines qui permettent de se conférer une identité d'excellence en retour. Ce phénomène peut être analysé dans la culture d'entreprise et la consommation d'objets conférant un statut social supérieur. Cette manière de s'attribuer une identité conduit à l'exclusion de ceux qui ne partagent pas les signes d'excellence d'un milieu donné<sup>48</sup>.

Plus généralement, un symptôme du refus de la finitude est l'exclusion de celui qui en est plus particulièrement porteur : le faible, que ce soit le pauvre, la personne handicapée ou âgée. Ainsi disposons-nous de deux critères pour évaluer les différentes traditions religieuses ou idéologiques : l'attitude face à la finitude et le rapport au faible, ces deux éléments étant liés.

Deux conséquences sont à tirer de ces réflexions au sujet de l'idolâtrie :

– Préciser le terme conduit à cesser de l'appliquer sans discernement. Rien ne dit que toute religion non chrétienne soit *a priori* idolâtrie. Elle n'est pas forcément une manière de refuser que Dieu soit Dieu, tentative de divinisation de soi et exclusion d'autrui. Dans la mesure où nul ne sait si la révélation à laquelle elle se réfère vient vraiment de Dieu ou non, un théologien chrétien ne peut pas non plus savoir si cette religion représente une façon de se détourner d'une révélation de Dieu pour se constituer soi-même en dieu.

– Dans le dialogue entre les religions, il serait évidemment trop simple de ne repérer l'idolâtrie que chez les autres. Elle se retrouve dans toutes les confessions religieuses, et c'est dans le dialogue suscitant en retour la réflexion critique à son propre sujet qu'elle peut être décelée. Il y a un risque d'idolâtrie dans l'eucharistie catholique romaine, quand sa pratique et le discours correspondant confondent les signes du pain et du vin avec le Christ. Un tel propos exalte au passage le pouvoir du prêtre qui lui permet, pour ainsi dire, de convoquer le Seigneur en prononçant les paroles d'institution. Mais il y a aussi un risque d'idolâtrie dans le protestantisme, quand les mots de la Bible y sont confondus avec la parole de Dieu. De même, les théologiens libéraux sont idolâtres quand ils absolutisent le sujet critique et l'immunisent face à l'interpellation de la parole de Dieu. Même la théologie de la croix peut faire l'objet d'un usage idolâtre. Elle peut en effet générer un orgueil théologique consistant à prétendre à un monopole de la vérité : « En pratique, cette thèse proclame la gloire de la théologie de celui qui la soutient, et lui permet de crucifier allègrement tous les autres discours religieux ou philosophiques<sup>49</sup>. » De cette manière, le soupçon d'idolâtrie ne s'adresse pas d'abord d'une confession religieuse à une autre, mais trouve sa place légitime dans le dialogue et dans l'autocritique subséquente.

<sup>48</sup> Voir Fritz LIENHARD, *La différenciation culturelle en Europe*, Lyon, Olivétan, 2017, p. 8 sq.

<sup>49</sup> André GOUNELLE, *Parler de Dieu*, Paris, Van Dieren, 2004, p. 35.

Comment échapper à l'idolâtrie ? Au fond, personne n'en est indemne. Vouloir ne pas être idolâtre représente finalement un orgueil théologique lui-même idolâtre. En perspective chrétienne, l'idolâtrie est surmontée, en quelque sorte, de la même manière que le péché. Or le refus d'être pécheur est une manière de vouloir être dieu en rejetant le péché sur autrui. L'orgueil est accompagné par l'exclusion. En tradition chrétienne, surmonter le péché ne signifie pas contester sa propre identité de pécheur, mais l'*assumer* – en termes bibliques, la *porter* ou la *prendre sur soi*. Cette affirmation conduit également à comprendre la victoire contre le péché en Christ. Celui-ci est « l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jn 1,29), ou qui « porte » (*trägt*) ce péché, selon une traduction allemande tout aussi légitime. En effet, le péché ne peut être surmonté qu'en étant porté, c'est-à-dire intégré dans l'identité, celle du Christ d'abord, celle du croyant ensuite, et non en étant nié. Tel est le salut en Christ, vrai homme qui « a été fait péché » (2 Co 5,21), subissant véritablement le péché comme il subit la mort, vrai Dieu qui les surmonte ultimement, de sorte que mon propre être pécheur ne me condamne pas.

La proclamation du crucifié brise la dynamique mortifère de la négation simultanée de la divinité de Dieu et de la condition humaine. Cette inscription de la finitude et du péché dans l'identité humaine représente un processus linguistique. La « *parole de la croix* » (1 Co 1,18) libère. Par conséquent, à la suite du salut en Christ, le péché est surmonté dans le langage qui l'intègre et l'exprime. C'est le propre de l'*aveu*. Celui-ci parle de ce qui rend muet et ainsi surmonte le mal en lui donnant une expression<sup>50</sup>.

Nous l'avons dit : du point de vue de l'identité chrétienne, le Christ est le critère de l'accueil et le principe de la transformation d'éléments issus d'autres traditions. Notre réflexion au sujet de la victoire contre le péché permet de comprendre pour quelle raison la foi chrétienne confère ce statut central au Christ : il surmonte le péché en le subissant et il s'oppose à l'idolâtrie en offrant une identité qui inclut la finitude. La parole de la croix a une dimension polémique vis-à-vis des marques d'identité propres à l'idolâtrie, mais cette dénonciation va de pair avec l'offre d'une autre identité, à distance des signes d'excellence, intégrant la finitude de l'humanité. Parce que l'idolâtrie consiste à se diviniser à travers les objets idolâtrés et à refuser l'humanité de l'être humain, sa mortalité et son caractère pécheur, elle conduit à l'exclusion d'autrui. L'inscription de la finitude dans l'identité humaine et l'abolition

---

<sup>50</sup> G. EBELING, *Luther, op. cit.*, p. 269, 275 ; M. LIENHARD, *Luther, op. cit.*, p. 339 ; P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie, op. cit.*, p. 74, 94, 113, 117 ; M. KORTHAUS, *Kreuzestheologie, op. cit.*, p. 218. Cf. Fritz LIENHARD, Adrian BÖLLE, *Zur Sprache befreit – Diakonische Christologie. Theologischer Umgang mit dem Leiden*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2013, *passim* ; Pierre BÜHLER, « Jésus-Christ le thérapeute. Réflexions théologiques d'inspiration psychologique », *Études théologiques et religieuses* 58 (1983), p. 181-201 (voir p. 187).

subséquente du ressort profond de l'exclusion d'autrui peuvent servir de critères pour distinguer une foi libératrice d'une idolâtrie délétère<sup>51</sup>.

Si l'idolâtrie conduit à exclure autrui, à l'inverse, intégrer la finitude conduit à accueillir le prochain. Dans le champ de la diaconie, la spiritualité de la faiblesse signifie renoncer à toute condescendance en admettant une fraternité essentielle entre l'acteur et le bénéficiaire de l'aide. En découle une pratique du partenariat et de la réciprocité, sources de dignité. Dans le champ du dialogue interreligieux, être limité signifie ne pas posséder Dieu et donc admettre qu'autrui puisse avoir son propre accès à lui. De même, accepter sa finitude conduit à reconnaître sa propre particularité irréductible et donc à admettre son impossibilité à accéder à un statut de neutralité culturelle et religieuse.

Ainsi, la réflexion au sujet du Christ conduit d'un côté à une forme d'exclusivité : lui seul, homme et Dieu, offre la possibilité de surmonter l'idolâtrie. Mais d'un autre côté elle conduit également à l'universalisme, puisque le Christ mène à l'accueil du prochain. Il ne s'agit cependant pas d'un universalisme par abstraction des particularités, mais d'un réseau d'êtres humains limités. Dans le cadre de ce réseau, la reconnaissance et l'acceptation de sa propre finitude, en Christ, signifient également la disposition à accueillir la contribution d'autrui dans sa propre spiritualité, théologie et éthique. De la sorte, la croix du Christ ne redevient pas elle-même un critère d'exclusion d'autrui. Une théologie de la croix ne saurait se transformer en loi, donnant l'occasion au péché de s'en servir pour refuser la finitude – en l'occurrence sous la forme d'une prétention au savoir ultime – et exclure le prochain – en l'occurrence le représentant d'une autre religion. La critique de l'idolâtrie à laquelle cette théologie invite ne conteste pas que Dieu se donne à connaître dans des formes concrètes et particulières, y compris hors de sa révélation en Christ crucifié.

Pour sa part, le Christ crucifié ne prête pas à l'idolâtrie. Il se donne sous la forme d'une parole. De par sa propre dynamique, celle-ci fait l'objet d'un processus permanent d'interprétation suscité par l'altérité du partenaire de dialogue. Elle advient comme telle en présence d'un sujet singulier, d'une communauté particulière et d'une société spécifique. C'est pourquoi le message au sujet du Christ est toujours à rapporter à d'autres expériences et d'autres traditions, dans un dialogue réciproquement critique. Selon la formule de saint

---

<sup>51</sup> Jean ZUMSTEIN, « Paul et la théologie de la croix », *Études théologiques et religieuses* 76 (2001), p. 481-496 (voir p. 488 sq., 493) ; M. KORTHAUS, *Kreuzestheologie*, op. cit., p. 358. Voir aussi F. LIENHARD, *La différenciation culturelle en Europe*, op. cit., p. 43 sq. ; J. ANSALDI, *La paternité de Dieu*, op. cit., p. 21, 23 sq., 26 sq., 83, 85, 105, 111, 113 ; ID., *Le dialogue pastoral*, op. cit., p. 21 sq., 25, 46, 48 sq., 51, 67 ; ID., *Lire Lacan*, op. cit., p. 46, 55 sq., 76 sq., 87, 95 ; ID., *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 13, 27, 65.

Augustin au sujet de la Trinité : « *Deus relative substittit*<sup>52</sup>. » Le Dieu qui se révèle dans le crucifié se relativise lui-même, en se révélant comme un Dieu relationnel depuis toujours. De cette manière, cette révélation peut servir de critère ultime, tout en ne se laissant pas elle-même instrumentaliser dans une idolâtrie<sup>53</sup>.

## CONSÉQUENCES

Rassemblons à présent les conséquences de ces réflexions pour la confrontation à l'altérité religieuse dans l'activité ecclésiale.

Une première conséquence liée à la référence christologique est la vertu de curiosité. Celle-ci consiste à porter un intérêt véritable à autrui. De ce point de vue, les méthodes de recherche de la théologie comparative, proches de la sociologie qualitative, se répercutent dans la façon d'aborder autrui lors de la pratique ecclésiale quotidienne. Mais cette curiosité signifie également que chaque confrontation à autrui peut devenir une sorte de mini projet de recherche, même si l'ensemble des méthodes scientifiques n'y sauraient trouver leur usage. Cette curiosité est générée à la fois par l'amour du prochain et par la prise en compte de l'altérité du partenaire. En effet, celle-ci représente un défi pour la tâche de l'interprétation des textes et des thèmes de la tradition chrétienne, mais aussi pour le développement de formes pertinentes de pratique ecclésiale.

Une deuxième conséquence se présente en particulier dans la pratique des actes pastoraux. Ceux-ci sont un phénomène hybride, à la fois religieux et familial. Lors des actes pastoraux, nous assistons à une présentation des familles par elles-mêmes. Bien sûr, celle-ci consiste à se montrer sous le meilleur angle possible, manière de se doter d'une identité non marquée par la finitude. Il est facile dans ce contexte de diagnostiquer une idolâtrie. Or la critique de l'idolâtrie est libératrice en parlant de l'altérité de Dieu, de la finitude humaine et de l'amour du prochain. Un bébé à baptiser ne gagne rien s'il doit représenter l'être humain parfait que ses parents n'ont jamais réussi à être ni s'il doit combler le manque des parents dans une relation fusionnelle. Une certaine idéalisation de l'amour dans les discours autour d'un mariage ne

<sup>52</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Trinité*, Livres I-VII, traduction et notes Marcellin Mellet et Pierre-Thomas Camelot, introduction par Ephraem Hendriks, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, t. I, p. 537.

<sup>53</sup> Voir Perry SCHMIDT-LEUKEL, « Kommunikation des Evangeliums in der interreligiösen Begegnung. Anmerkungen zu Christian Grethleins kommunikationstheoretischer Theologie aus religionstheologisch pluralistischer Perspektive », in B. Schröder, M. Domsgen (éd.), *Kommunikation des Evangeliums*, op. cit., p. 161-184, particulièrement p. 165 ; M. KORTHAUS, *Kreuzestheologie*, op. cit., p. 21, 338, 340, 398.

favorise pas une vie de couple épanouie. Cette dernière serait dépourvue d'humour et de tendresse. Il en va de même de la transformation d'une personne décédée en sujet parfait. D'un tel héros il n'est pas possible de faire le deuil. Une douce relativisation permet au contraire de recommencer à vivre. Néanmoins la perspective christologique nous a conduit à sortir d'un traitement frontal de l'idolâtrie, pour permettre à chacun de l'intégrer plutôt dans sa propre identité. Ce n'est pas l'opposition frénétique à l'idolâtrie qui en délivre ; cette opposition génère plutôt d'autres idolâtries, plus subtiles, propres au noyau paroissial par exemple. À l'inverse, je me libère des faux dieux en acceptant le païen qui est en moi. Il s'ensuit que les formes particulières de démonstration de sa propre excellence dans le cadre d'un acte pastoral ne sont pas simplement à refuser, mais à accueillir avec un certain humour.

Dans le cadre des groupes interreligieux, notre réflexion au sujet de la théologie comparative conduit d'abord à renoncer à une conception trop générale du dialogue entre religions. Deux conférences interreligieuses nous ont marqué dans notre propre pratique. La première avait lieu à Orange, dont la municipalité était proche du Front National. Dans ce contexte, il était essentiel pour nous, représentants des religions, de nous entendre. Nous avons parlé du lien entre religion et pouvoir, et notre consensus fut exemplaire. Une deuxième conférence interreligieuse eut lieu à Poitiers (peut-être un mauvais endroit pour ce genre d'exercice !). Le thème était la présence de Dieu, en particulier dans la souffrance. Le représentant du judaïsme a développé un discours proche du Deutéronome, affirmant en dernier ressort que l'être humain souffre parce qu'il a mal agi. Le représentant de l'islam a parlé du Dieu absolu. Pour notre part, nous avons développé une théologie de la croix. Les participants sont sortis en disant : « Nous n'avons décidément pas le même Dieu. » On observe ainsi que selon les thèmes, les problématiques, les contextes, les dialogues se présentent autrement et aucun schéma préalable n'est applicable.

En outre, notre travail invite à ne pas développer de phobie vis-à-vis du syncrétisme. Celui-ci est inévitable, par exemple dans le cadre d'un mariage interreligieux. L'histoire du christianisme montre d'ailleurs que la confrontation à l'étrangeté lui est familière, et que celle-ci a toujours conduit à accueillir – sélectivement – des éléments théologiques et pratiques de différentes traditions religieuses. Aujourd'hui, il faut façonner en permanence le syncrétisme, sous la forme d'un *syncrétisme structuré*, sur le modèle de la récapitulation en Christ. Il ne s'agit pas du simple mélange d'éléments hétérogènes, mais d'une façon d'accueillir ces différents éléments dans le cadre du dispositif chrétien, c'est-à-dire dans l'interaction entre ritualité, expérience spirituelle, vie communautaire, mode de vie et conviction croyante. Une certaine flexibilité dans ce domaine découle de l'identité excentrée du christianisme. Celle-ci ne repose pas dans son propre dispositif, mais dans le rapport au Christ qui lui est

extérieur. Il en découle qu'aucune forme particulière d'Église n'est absolutisée, et c'est pourquoi un travail d'adaptation fait partie de l'identité chrétienne. En même temps, nos propos nous ont conduit à faire valoir ce qui est au cœur du message chrétien, une manière de surmonter le péché et la mort en les prenant sur soi. Ce point de vue conduit à refuser à la fois la divinisation de soi et l'exclusion d'autrui. Demeurent en particulier les questions critiques adressées à toutes les religions : une certaine conception de la pureté ne relève-t-elle pas d'une idolâtrie générant l'exclusion ? Une tentative de progresser dans la foi et l'éthique conduit-elle forcément au mépris d'autrui ? Certaines formes de possession de Dieu ne représentent-elles pas des prétentions à un monopole ?

Fritz LIENHARD