

Dialogue interreligieux — islam, judaïsme et les religions du monde

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

DANS CE CHAPITRE

- I. La rupture conciliaire et ses suites : *Nostra aetate* comme point de départ irréversible
- II. Le dialogue avec l'islam : convergences abrahamiques et irréductibilité christologique
- III. Le dialogue judéo-chrétien : dette, fraternité et permanence d'Israël
- IV. Les traditions orientales et la théologie comparative : apprendre à recevoir
- V. La sotériologie des religions : entre exclusivisme et pluralisme, l'étroit chemin de l'inclusivisme critique
- VI. Enjeux pratiques pour une Église en dialogue : formation, ecclésiologie et mission renouvelée
- Conclusion

Les chapitres précédents de cette septième partie ont esquissé les contours d'une Église renouvelée dans ses structures, dans sa liturgie, dans son rapport à l'autorité et à la conscience individuelle. Mais aucune réforme ecclésiale ne peut faire l'économie d'une question que le XXe siècle a rendue à la fois urgente et douloureuse : comment une Église qui se veut fidèle au Christ peut-elle se situer, sans arrogance ni capitulation, face aux grandes traditions religieuses de l'humanité ? La Shoah a rendu moralement intenable un certain discours de mépris envers le judaïsme ; la mondialisation a rendu intellectuellement insuffisant le repli sur soi face à l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme ; et la désinstitutionnalisation du

croire en Occident a rappelé que l'Église ne détient pas le monopole de la quête spirituelle. Ces transformations conjuguées obligent à reprendre depuis les sources la question du rapport de la foi chrétienne à l'**altérité religieuse**, non comme concession à un relativisme ambiant, mais comme exigence théologique intérieure.

Ce chapitre se propose de cartographier les principales tensions et ressources que cette question soulève pour une Église en train de se réformer. Il ne s'agit pas de produire un inventaire exhaustif des traditions religieuses mondiales, mais de cerner les nœuds théologiques et historiques qui commandent tout dialogue sérieux. Trois foyers principaux structureront la réflexion. Le premier est le dialogue avec l'islam, tradition abrahamique sœur qui partage avec le christianisme un fonds commun considérable tout en contestant ses affirmations les plus centrales sur le Christ et la Trinité. Le second est la relation avec le judaïsme, partenaire théologique irremplaçable dont le christianisme est issu et envers lequel il porte une dette historique immense, aggravée par des siècles d'antijudaïsme et par la catastrophe de la Shoah. Le troisième est l'ouverture aux traditions orientales — hindouisme, bouddhisme —, qui interrogent le christianisme depuis un horizon anthropologique et métaphysique différent. Transversalement, c'est la question sotériologique qui est en jeu : jusqu'où une Église réformée peut-elle reconnaître dans d'autres voies religieuses une présence authentique de l'Esprit, sans dissoudre la confession du Christ unique médiateur ? C'est à cette question décisive que ce chapitre voudrait contribuer, non en la tranchant définitivement, mais en la posant avec toute la rigueur et toute l'humilité qu'elle exige.

I. La rupture conciliaire et ses suites : **Nostra aetate comme point de départ irréversible**

Un tournant herméneutique sans précédent

Toute réflexion honnête sur le dialogue interreligieux dans le christianisme contemporain doit commencer par reconnaître l'ampleur du tournant opéré par la Déclaration **Nostra aetate**, adoptée par le concile Vatican II en 1965. Ce texte bref — à peine quelques pages — a représenté une rupture herméneutique considérable dans une tradition qui, pendant des siècles, avait traité l'autre religieux principalement comme objet de mission, d'apologétique ou, dans les cas les plus graves, de persécution. En proclamant que l'Église «*ne rejette rien de ce qui, dans ces religions, est vrai et saint*», le concile reconnaissait pour la première fois de manière magistérielle que les traditions religieuses non chrétiennes peuvent être des lieux d'une présence authentique du divin, sans pour autant renoncer à la confession de Jésus-Christ comme chemin, vérité et vie.

Ce geste n'était pas sans ambiguïté, et c'est précisément cette ambiguïté productive qui a nourri quarante ans de débats théologiques féconds. D'un côté, le concile maintient fermement la centralité salvifique du Christ et le rôle de l'Église comme «*sacrement universel du salut*» ; de l'autre, il ouvre un espace de reconnaissance qui rend impossible tout retour à l'exclusivisme classique. Gavin D'Costa, dans son analyse rigoureuse des doctrines catholiques sur le peuple juif après Vatican II, a bien montré comment ce double geste engendre des tensions internes que les documents postérieurs n'ont pas complètement résolues : comment affirmer simultanément l'irrévocabilité des promesses à Israël et la nécessité du Christ pour le salut, comment reconnaître des «*semences de vérité*» dans l'islam ou le bouddhisme tout en maintenant la prétention à l'unicité de la médiation chrétienne ? Ces tensions ne sont pas des défaillances logiques à corriger, mais des antinomies théologiques à habiter avec patience.

La purification de la mémoire comme condition du dialogue

Une Église qui voudrait s'engager dans un dialogue authentique avec les autres traditions ne peut faire l'économie d'une confrontation sérieuse avec sa propre histoire. La relation du christianisme au judaïsme est, à cet égard, le cas le plus emblématique et le plus douloureux.

Pendant des siècles, l'**antijudaïsme chrétien** — la doctrine de la substitution d'Israël par l'Église, l'accusation de déicide portée contre tout le peuple juif, la représentation du judaïsme postbiblique comme religion légaliste et spirituellement vide — a préparé un terrain culturel et théologique dans lequel les persécutions ont pu prospérer. Le document *Nous nous souvenons : une réflexion sur la Shoah*, publié par la Commission vaticane en 1998, a engagé un mouvement de «*purification de la mémoire*» en reconnaissant la responsabilité de chrétiens dans ce climat, même s'il a été critiqué pour sa relative prudence dans l'attribution des responsabilités institutionnelles.

Ce travail de mémoire n'est pas seulement un acte de contrition historique : il transforme structurellement la manière dont le dialogue peut se nouer. Une Église qui reconnaît avoir trahi ses propres sources — car l'antijudaïsme est aussi une infidélité à la judéité de Jésus, de Paul et des premières communautés — est une Église capable de recevoir des corrections et des enrichissements de l'extérieur. C'est en ce sens que la purification de la mémoire est une condition théologique, et non seulement éthique, du dialogue. Elle correspond à ce que les chapitres antérieurs de ce rapport ont désigné comme le mouvement fondamental d'une Église renouvelée : *retourner aux sources* pour y trouver non pas une confirmation de ses certitudes, mais la capacité d'être à nouveau surpris par la Parole et par l'Esprit.

II. Le dialogue avec l'islam : convergences abrahamiques et irréductibilité christologique

Un fonds commun considérable

L'islam est, des trois grandes traditions abrahamiques, celle dont le rapport au christianisme est à la fois le plus proche et le plus conflictuel. Plus proche, parce que le Coran lui-même reconnaît en Jésus une figure éminente : *al-Masîh* (le Messie), *Kalimatu-llâh* (la Parole de Dieu), *Rûhu-llâh* (l'Esprit de Dieu), né d'une vierge, opérateur de miracles, et destiné à jouer

un rôle dans les événements eschatologiques à venir. Les études de Kenneth Cragg ont montré avec une finesse remarquable comment cette reconnaissance coranique de Jésus peut constituer un point d'entrée pour un dialogue christologique patient, à condition que les chrétiens acceptent de ne pas simplement réduire le Coran à un «*moins*» par rapport à l'Évangile, mais d'y reconnaître une manière propre d'honorer la figure de Jésus dans le cadre d'une théologie de la **prophétie** rigoureusement monothéiste.

La proximité est aussi structurelle : les deux traditions partagent une foi en un Dieu unique, transcendant, créateur et juge de l'histoire ; elles se comprennent toutes deux comme communautés rassemblées autour d'une Parole révélée consignée dans un Livre ; elles confessent une eschatologie — résurrection des morts, jugement dernier, rétribution éternelle — dont les grandes lignes se recoupent largement, même si les systèmes doctrinaux se déploient différemment. Hans Küng, dans son imposante synthèse *L'Islam. Passé, présent et avenir*, a insisté sur ce fonds commun abrahamique pour plaider la cause d'un «*ethos mondial*» partagé, fondé notamment sur la Règle d'or présente dans les deux traditions, et susceptible de fonder une coopération pratique au service de la justice et de la paix dans un monde globalisé.

La divergence christologique et trinitaire

Et pourtant, le Coran rejette avec une netteté absolue les deux affirmations qui sont au cœur de la foi chrétienne : la Trinité et l'Incarnation. «*Dieu n'a ni associé ni fils*» — cette formule coranique récurrente vise directement la confession nicéenne du Fils consubstantiel au Père. L'islam interprète le dogme trinitaire comme une forme déguisée de trithéisme, une compromission de l'unicité divine qui contredit l'essence même de la foi d'Abraham. Quant à la crucifixion rédemptrice, le Coran la nie comme fait historique — «*ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais cela leur a semblé ainsi*» —, ôtant ainsi à la théologie chrétienne son événement fondateur. Cette double contestation n'est pas périphérique : elle touche le cœur de ce que les chrétiens confessent sur Dieu et sur le salut.

Certains théologiens ont proposé de lire l'islam comme une forme d'«*arianisme accompli*», en ce qu'il honore Jésus comme envoyé éminent de Dieu tout en refusant sa divinité, à la manière de l'hérésie arienne du IV^e siècle qui faisait du Fils une créature sublime mais non consubstantielle au Père. Cette analogie est suggestive mais insuffisante : les travaux contemporains sur la genèse du Coran, notamment ceux qui insistent sur l'hybridation complexe de matériaux bibliques, parabibliques et arabes préislamiques, invitent à comprendre l'islam non comme un dérivé chrétien déviant, mais comme une tradition abrahamique autonome, dotée de sa propre logique théologique. La figure de Jésus dans le Coran n'est pas simplement le Jésus ariénisé des controverses du IV^e siècle : c'est le *Îsâ ibn Maryam* du projet coranique de rectification monothéiste, un personnage théologiquement reconfiguré dans un système de sens propre.

Vers un dialogue islamo-chrétien mature

Cette reconnaissance de l'altérité irréductible de l'islam est, paradoxalement, la condition d'un dialogue authentique. Un dialogue qui commencerait par gommer les différences au profit d'un monothéisme générique ne rendrait service ni aux chrétiens ni aux musulmans. Ce que le volume collectif dirigé par Michel Younès et André Wénin, *Le christianisme devant l'islam*, cherche à promouvoir, c'est précisément un dialogue de réciprocité, où les chrétiens acceptent de s'interroger sérieusement sur la figure de Muhammad — est-il possible de reconnaître en lui une forme de prophétie, en un sens que la tradition chrétienne elle-même pourrait saisir ? — tandis que les musulmans acceptent de prendre au sérieux la question christologique chrétienne sans la réduire à un malentendu à corriger. Ce dialogue asymétrique mais réciproque est sans doute plus exigeant que la simple célébration des convergences, mais il est seul à même de produire une compréhension mutuelle réelle.

Pour une Église réformée, le dialogue avec l'islam pose aussi des questions ecclésiologiques pratiques. Dans des contextes de pluralisme religieux intense — en Afrique subsaharienne, au Moyen-Orient, dans les banlieues européennes —, la coexistence avec l'islam n'est pas un luxe

théologique mais une nécessité quotidienne. La manière dont des communautés chrétiennes apprennent à témoigner de leur foi sans tomber dans le prosélytisme agressif, à coopérer pour le bien commun sans dissoudre leur identité propre, à respecter la conscience religieuse de l'autre tout en restant elles-mêmes, est une école de renouveau ecclésial d'une richesse immense. Les meilleures pratiques développées dans ces contextes — que des rapports missionnaires et des études de terrain ont commencé à documenter — méritent d'être intégrées dans la réflexion théologique centrale, et non reléguées au rang de curiosités périphériques.

III. Le dialogue judéo-chrétien : dette, fraternité et permanence d'Israël

L'irrévocabilité de l'Alliance comme ancre théologique

Le dialogue avec le judaïsme occupe une place sui generis dans la théologie chrétienne des religions, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une ouverture vers l'altérité, mais d'une confrontation avec la source même. Le christianisme est issu du judaïsme du Second Temple : Jésus est juif, les apôtres sont juifs, le Nouveau Testament est écrit par des juifs qui débattent des Écritures d'Israël. Nier cette racine — comme l'a fait avec une cohérence tragique la théologie du *Deutsche Christen* au temps du nazisme — revient à se couper de sa propre chair. En affirmant avec *Nostra aetate* que les dons et la vocation de Dieu à Israël sont «*irrévocables*», l'Église catholique a opéré une révolution copernicienne dans sa propre théologie, en reconnaissant que la relation de Dieu à Israël ne saurait être simplement absorbée ou annulée par la venue du Christ.

Cette affirmation a des conséquences considérables pour l'ecclésiologie. Si l'Alliance avec Israël est permanente, alors l'Église ne peut se comprendre comme simple successeur ou substitut d'Israël : elle est greffée sur lui, comme Paul l'écrit dans l'épître aux Romains avec l'image de l'olivier sauvage inséré sur un olivier cultivé dont il ne porte pas les racines, mais en

est au contraire porté. Cette ecclésiologie de la «greffe» est théologiquement plus humble et plus juste que la théologie de la substitution, et elle ouvre la voie à une relation entre Église et synagogue fondée non sur la rivalité ou la condescendance, mais sur la reconnaissance d'une vocation commune et distincte dans l'unique dessein de Dieu.

Le paradigme rabbinique comme ressource ecclésiologique

L'un des apports les plus stimulants de la recherche récente est la redécouverte du judaïsme rabbinique comme modèle de résilience institutionnelle et spirituelle. Après la destruction du Temple en 70, le judaïsme a accompli une reconfiguration remarquable : privé de son centre cultuel et de son sacerdoce sacrificiel, il a transféré la médiation du sacré vers le texte, l'étude, la maison et le corps. La **table juive** est devenue, selon une belle expression rabbinique, un mini-sanctuaire où le ciel descend sur terre. La synagogue, sans prêtres ni sacrifices, a élaboré une liturgie de la Parole d'une richesse extraordinaire. Le corps, discipliné par les lois alimentaires et marqué par la circoncision, est devenu lieu de sanctification. Le Talmud, vaste compilation de discussions rabbiniques, a transformé le débat intellectuel lui-même en acte religieux.

Ce paradigme intéresse directement une Église confrontée à la **désinstitutionnalisation** contemporaine. Que se passe-t-il quand les grands édifices se vident, quand les clercs se font rares, quand les formes institutionnelles héritées ne correspondent plus aux modes contemporains de recherche spirituelle ? Le judaïsme rabbinique répond : on peut reconfigurer la sainteté sans perdre l'identité, on peut maintenir la transmission sans le monopole clérical du sacré, on peut faire vivre une tradition en la commentant sans fin plutôt qu'en la rigidifiant. Ces intuitions, lorsqu'elles sont transposées — avec les précautions herméneutiques nécessaires — dans un contexte chrétien, ouvrent des pistes de réforme concrètes : valorisation de la liturgie domestique, des petites communautés d'étude biblique, de la transmission par les familles et les laïcs, plutôt que concentration exclusive sur les grands édifices et les structures cléricales.

***Dabru Emet* et la nouvelle grammaire du dialogue**

La déclaration juive *Dabru Emet* (*Parlez de vérité*, 2000), rédigée par des intellectuels juifs américains et européens, a marqué une étape importante dans l'élaboration d'une nouvelle grammaire du dialogue judéo-chrétien. En reconnaissant que les transformations post-conciliaires du christianisme sont significatives et méritent une réponse juive sérieuse, en affirmant que juifs et chrétiens adorent fondamentalement le même Dieu et partagent une partie des Écritures, tout en maintenant avec clarté des différences irréductibles — notamment sur la figure de Jésus et la nature de la rédemption — *Dabru Emet* a proposé un modèle de dialogue ni fusionnel ni polémique, mais fondé sur le «*respect de la vérité de l'autre*».

De son côté, le travail de Daniel Boyarin sur les *Jewish Gospels* a considérablement brouillé les frontières que l'on traçait trop rapidement entre judaïsme et christianisme naissant. En montrant que des motifs comme le Fils de l'homme céleste ou le Messie souffrant sont profondément enracinés dans des courants juifs du Second Temple, Boyarin rappelle que les premières christologies ne peuvent être opposées au judaïsme comme une innovation radicale, mais doivent être lues comme une variante interne à la pluralité du judaïsme de l'époque. Cette lecture oblige les chrétiens à reconsidérer leur propre généalogie théologique et à comprendre que leur foi est plus profondément juive qu'ils ne l'ont souvent admis — ce qui, loin de relativiser la confession christologique, l'enracine dans un sol plus riche.

IV. Les traditions orientales et la théologie comparative : apprendre à recevoir

L'altérité radicale comme lieu d'apprentissage

Le dialogue avec l'hindouisme et le bouddhisme suit une trajectoire différente de celui avec les traditions abrahamiques : il n'y a pas ici de fonds scripturaire commun, pas d'histoire partagée de fraternité et de conflit, mais une rencontre avec des systèmes de sens et d'expérience

spirituelle profondément différents, qui peuvent néanmoins interpeller le christianisme de manière féconde. L'œuvre de Raimon Panikkar, notamment *The Unknown Christ of Hinduism*, constitue à cet égard l'une des tentatives les plus ambitieuses et les plus stimulantes de la théologie chrétienne contemporaine. Panikkar, philosophe espagnol de père hindou et de mère catholique, a proposé une **christologie cosmothéandrique** qui reconnaît la présence opérante du Christ dans l'hindouisme, même là où son nom n'est pas explicitement confessé : le Christ serait présent comme «*inconnu*» au cœur de la quête spirituelle hindoue, de la même manière que le logos est présent, selon Justin Martyr, dans la philosophie grecque avant la venue du Christ.

Cette démarche pose des questions décisives. Elle suppose que la médiation du Christ est universelle, non pas au sens d'une imposition culturelle et institutionnelle, mais au sens d'une présence de l'Esprit dans toute authentique quête de l'Absolu. Elle implique aussi que le christianisme peut *recevoir* des traditions orientales des enrichissements authentiques : une intelligence plus profonde de la contemplation, une pratique de la méditation, une éthique de la non-violence, une sensibilité à la non-dualité qui peut purifier des conceptions trop anthropomorphiques de Dieu. Des personnalités comme Bede Griffiths, moine bénédictin qui a fondé un ashram en Inde et vécu dans une féconde **double appartenance** entre christianisme et hindouisme, témoignent concrètement de cette possibilité.

La question de l'Absolu : convergences et divergences

La non-dualité hindoue, qui affirme l'identité ultime du soi individuel (*âtman*) et de l'Absolu (*Brahman*), constitue l'un des défis philosophiques les plus sérieux adressés à la théologie chrétienne classique. Elle oblige à s'interroger sur la manière dont on parle de Dieu : si Dieu est l'Absolu sans second, comment comprendre la distinction Créateur-créature qui est fondamentale dans la théologie judéo-chrétienne ? Si le Brahman est l'Un dans lequel se résorbe toute multiplicité, comment articuler cela avec la confession d'un Dieu personnel qui

parle, qui *agit* dans l'histoire, qui *aime* librement ? Ces questions ne sont pas des obstacles au dialogue, mais des invitations à approfondir la réflexion théologique chrétienne sur la transcendance, l'immanence et le rapport entre l'infini et le fini.

Le bouddhisme, pour sa part, propose un regard sur la souffrance humaine et sur les voies de sa cessation qui entre en résonance avec la théologie chrétienne de la croix et de la résurrection, tout en s'inscrivant dans un cadre anthropologique et cosmologique profondément différent. La notion bouddhique de *karunā* (compassion) peut dialoguer avec l'*agapē* chrétienne, mais leurs présupposés — existence d'un Dieu personnel qui aime dans la liberté, chez les chrétiens ; absence de tout référentiel absolu substantiel, dans certaines écoles bouddhiques — diffèrent radicalement. Hans Küng, avec son *Projet d'éthique planétaire*, a cherché à dégager un noyau éthique commun aux grandes traditions — notamment autour de la Règle d'or — susceptible de fonder une coopération pratique sans effacer les différences doctrinales. Cette démarche est précieuse pour l'action, mais insuffisante sur le plan théologique : l'unité pratique ne peut tenir lieu d'unité de sens.

La théologie comparative comme discipline ecclésiale

Pour une Église renouvelée, la **théologie comparative** — cette discipline qui met en dialogue les concepts, les pratiques et les textes de différentes traditions religieuses sans les réduire les uns aux autres — n'est pas un luxe académique, mais une nécessité pastorale. Dans un contexte de mobilité mondiale, de mariage interreligieux, de recherche spirituelle qui traverse les frontières confessionnelles, les communautés chrétiennes sont confrontées quotidiennement à des interlocuteurs portant d'autres traditions. Former des théologiens et des pasteurs capables de dialoguer avec intelligence et respect avec ces traditions, sans perdre le fil de leur propre confession, est une urgence que le rapport Fontes a identifiée dès ses premières parties comme constitutive d'une formation ministérielle renouvelée.

V. La sotériologie des religions : entre exclusivisme et pluralisme, l'étroit chemin de l'inclusivisme critique

La topographie des positions

La question du salut des non-chrétiens constitue le cœur doctrinal de toute théologie des religions. Gavin D'Costa, dans *The Meeting of Religions and the Trinity*, a proposé une cartographie claire des positions en présence, qui reste utile pour orienter le débat.

L'**exclusivisme classique** — résumé dans la formule *extra Ecclesiam nulla salus* — identifie appartenance visible à l'Église, confession explicite du Christ et accès au salut, même si la tradition médiévale avait déjà introduit des nuances par la notion de «*baptême de désir*». Dans sa forme rigoriste, cette position est devenue théologiquement et humainement intenable après Vatican II : affirmer que la grande majorité de l'humanité, y compris les justes de toutes les traditions, est structurellement exclue du salut revient à contredire l'affirmation biblique que «*Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*» (1 Tm 2,4).

L'**inclusivisme**, dont Karl Rahner est la figure la plus célèbre, maintient la centralité unique du Christ tout en reconnaissant que la grâce opère en dehors des frontières visibles de l'Église. Sa notion de «*chrétien anonyme*» désigne celui qui, sans connaître explicitement le Christ, vit selon la conscience et l'amour, et est ainsi «*orienté vers lui*» et sauvé par lui à son insu. Cette position a le mérite de prendre au sérieux à la fois l'universalité salvifique du Christ et la bonne foi sincère des non-chrétiens. Elle a cependant été critiquée, avec une certaine justice, pour son caractère unilatéralement chrétien : parler de «*chrétiens anonymes*» revient à définir les autres à partir de sa propre catégorie, ce qui est une forme subtile d'annexion.

Le **pluralisme** de John Hick, exposé dans *God and the Universe of Faiths* et radicalisé dans *The Myth of God Incarnate*, propose de déplacer le centre de gravité théologique du Christ vers une «*Réalité ultime*» dont les différentes traditions seraient des appréhensions phénoménales diverses. Cette position a le mérite de prendre au sérieux la parité des traditions, mais elle le

fait au prix d'une réduction de l'Incarnation à une métaphore ou à un mythe, ce qui vide de sa substance la confession christologique centrale. Bernard Sesboüé, dans son grand traité de sotériologie *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, a montré avec précision comment la confession de l'unicité médiatrice du Christ n'est pas une prétention hégémonique, mais l'affirmation que le salut est un don gratuit et universel offert à tous par l'amour concret de Dieu en un homme particulier — ce qui ne dit rien sur les modalités selon lesquelles ce don est reçu hors des frontières visibles de l'Église.

Les voies d'un inclusivisme critique

La contribution la plus féconde des dernières décennies est peut-être celle des théologiens qui cherchent à habiter l'espace entre inclusivisme et pluralisme sans adopter les apories de l'un ni de l'autre. Jacques Dupuis, dans *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, plaide pour une **pluralité de principe** des traditions religieuses dans l'histoire du salut : les autres religions ne seraient pas seulement des contextes sociaux dans lesquels la grâce du Christ opère malgré elles, mais des voies authentiques voulues par Dieu, portant leurs propres valeurs révélatrices et salvifiques, irréductibles à la médiation chrétienne. Cette position, qui lui valut une enquête de la Congrégation pour la doctrine de la foi, maintient néanmoins la centralité normative du Christ et le rôle singulier de l'Église — non pas comme seul lieu du salut, mais comme «*sacrement*», signe efficace d'un salut plus vaste.

Claude Geffré, dans *De Babel à Pentecôte*, approfondit cette intuition en insistant sur le caractère toujours interprétatif de toute confession de foi. La singularité chrétienne n'est pas une exclusion, mais une ouverture : si le Verbe de Dieu s'est incarné dans un homme particulier, en un temps et un lieu particuliers, c'est précisément pour que la logique de l'Incarnation — Dieu se rendant présent dans la chair de l'histoire — puisse être reconnue dans d'autres figures et d'autres expériences de l'histoire humaine. Cette approche

herméneutique permet de tenir ensemble la confession christologique et la reconnaissance d'une pluralité de médiations de l'Esprit dans les traditions religieuses, sans sacrifier l'une à l'autre.

Pour la théologie de Karl Barth, que Thomas Ensminger a relu de manière stimulante comme ressource pour une théologie des religions à la fois confessionnelle et ouverte, la question se pose différemment : le christianisme lui-même est «*religion*» parmi d'autres, et il n'est «*vrai*» que dans la mesure où il correspond à la révélation, non par ses propres mérites institutionnels ou culturels. Cette relativisation barthienne du christianisme en tant que religion — qui n'est pas un relativisme de la révélation en Christ — ouvre une approche non triomphaliste du salut des non-chrétiens, où la grâce de Dieu n'est pas tenue en otage par les frontières de l'institution ecclésiale.

Une Église qui confesse sans posséder

La synthèse à laquelle ces diverses contributions invitent pourrait se formuler ainsi : une Église renouvelée est une Église qui confesse le Christ comme unique médiateur sans prétendre *posséder* sa médiation. Elle témoigne de ce qu'elle a reçu sans prétendre épuiser ce que Dieu peut donner. Elle reconnaît dans les autres traditions des «*semences de vérité et de sainteté*» sans pour autant effacer la singularité de l'événement Jésus-Christ. Elle entre en dialogue sans se dissoudre, elle reçoit sans se trahir, elle donne sans imposer. Cette posture n'est pas un compromis mou entre des positions incompatibles : c'est le chemin étroit d'une foi qui prend au sérieux à la fois la révélation et l'histoire, à la fois la Parole et l'Esprit soufflant «*où il veut*».

VI. Enjeux pratiques pour une Église en dialogue : formation, ecclésiologie et mission renouvelée

La formation des acteurs du dialogue

Un dialogue authentique avec les autres traditions religieuses ne tombe pas du ciel : il suppose des personnes formées, capables de connaître sérieusement leurs propres sources et celles de l'interlocuteur, capables d'articuler leur confession propre avec clarté sans arrogance, capables d'écouter sans naïveté. Les chapitres précédents de ce rapport ont insisté sur la nécessité d'une réforme profonde de la formation théologique et ministérielle. Dans ce contexte, l'intégration d'une **formation aux études interreligieuses** dans les cursus théologiques est une urgence : non pas comme spécialité réservée à quelques experts, mais comme dimension constitutive de toute formation chrétienne sérieuse.

Cette formation doit inclure une connaissance directe des textes — Coran, Talmud, Upanishads, textes bouddhiques — et non seulement des résumés de seconde main. Elle doit aussi inclure des expériences de rencontre concrète, des stages dans des communautés d'autres traditions, des pratiques de dialogue et d'hospitalité réciproque. Elle doit enfin cultiver une réflexivité épistémologique : apprendre à reconnaître les présupposés culturels et théologiques qui colorent toute lecture des textes de l'autre, et à soumettre ses propres présupposés à l'examen critique. Cette pédagogie du regard est en elle-même une école de foi : elle apprend à l'Église à se laisser instruire par ce qu'elle ne contrôle pas.

Une ecclésiologie de la frontière

L'un des apports les plus importants du dialogue interreligieux pour l'ecclésiologie est la redécouverte de la valeur théologique des frontières — non pas comme murs d'exclusion, mais comme lieux de contact, d'échange et de transformation réciproque. Une Église qui vit à la frontière, qui sait à la fois qui elle est et avec qui elle est en dialogue, est une Église plus

vivante qu'une Église fortifiée dans sa certitude ou dissoute dans l'indifférence différentielle. Le modèle des communautés de base en Afrique et en Asie, qui vivent dans des contextes de pluralisme religieux intense et ont développé des formes d'annonce évangélique respectueuses et créatives, mérite l'attention de l'ensemble du corps ecclésial.

Cette ecclésiologie de la frontière rejoint aussi la réflexion sur le **déplacement du centre de gravité du christianisme vers le Sud global**, que plusieurs chapitres de ce rapport ont analysée. Les chrétiens d'Afrique subsaharienne, d'Asie du Sud et du Moyen-Orient vivent quotidiennement la question du dialogue interreligieux comme une nécessité existentielle, bien avant qu'elle ne devienne un objet de spéculation académique. Écouter ces Églises, valoriser les théologies qui émergent de leurs contextes, intégrer leurs pratiques dialogales dans la réflexion globale de l'Église, c'est une manière concrète pour l'Église occidentale de sortir de son provincialisme et de se laisser évangéliser par les marges.

La mission revisitée

Enfin, le dialogue interreligieux pose inévitablement la question de la **mission**. Une Église qui reconnaît la présence de l'Esprit dans les autres traditions peut-elle encore parler de mission ad gentes ? Et si oui, en quel sens ? Le rapport Fontes ne saurait esquiver cette question, au risque de ne proposer qu'une éthique du dialogue sans théologie de la mission. La réponse qui se dégage des analyses précédentes est que la mission ne peut plus être comprise comme simple transfert d'informations salvifiques d'un dépositaire à des ignorants, mais comme *témoignage* — à la fois verbal et existentiel — de ce que la foi chrétienne a reçu dans le Christ : une vie réconciliée, une espérance ancrée dans la résurrection, une manière d'aimer qui ne saisit pas mais qui donne. Ce témoignage n'exclut pas le dialogue : il en est la forme la plus authentique, parce qu'il met en jeu la propre vie du témoin avant d'interpeller celle de l'autre.

Conclusion

Ce chapitre a cherché à montrer que le dialogue interreligieux n'est pas pour l'Église une concession aux modes du temps, mais une exigence théologique intérieure, enracinée dans la logique même de l'Incarnation et de la mission de l'Esprit dans l'histoire. Les trois foyers principaux que nous avons explorés — islam, judaïsme, traditions orientales — révèlent chacun à leur manière des dimensions de la foi chrétienne que la tradition a parfois obliérées : la radicalité du monothéisme abrahamique, que l'islam porte avec une intransigeance salutaire ; la profondeur des racines juives du christianisme, que le judaïsme rabbinique conserve et déploie avec une créativité millénaire ; la dimension contemplative et la sensibilité à la non-dualité, que les traditions orientales ont cultivées avec une patience que l'Occident chrétien aurait tort de mépriser. Une Église qui saurait recevoir ces interpellations sans perdre sa propre identité serait une Église plus pleinement elle-même, parce qu'elle aurait laissé l'Esprit la conduire «*vers la vérité tout entière*» (Jn 16,13) — y compris là où cette vérité parle avec des accents inattendus.

La question sotériologique — jusqu'où reconnaître dans les autres traditions des voies authentiques de salut ? — ne trouvera pas de résolution définitive dans les pages d'un rapport, ni sans doute dans les délibérations d'un concile. Ce qu'on peut affirmer avec une relative certitude, c'est que l'espace entre un exclusivisme étroit et un pluralisme dissolvant est habitable, et que les théologiens comme Dupuis, Geffré ou Sesboüé ont montré comment y vivre avec intelligence et fidélité. Pour une Église renouvelée, cet espace inconfortable est précisément le lieu de la foi vive : non pas la certitude assurée de posséder, mais la confiance humble de recevoir.

La *baseline* du rapport Fontes — *retourner aux sources pour construire l'avenir* — prend ici toute sa profondeur. Retourner aux sources, c'est redécouvrir que la foi chrétienne est née dans un monde pluraliste, que Jésus a dialogué avec des Samaritains et des Romains, que Paul a discuté avec des philosophes stoïciens sur l'Aréopage d'Athènes, que les Pères ont engagé la

philosophie grecque et les religions de leur temps. Construire l'avenir, c'est trouver, depuis ces sources vives, des formes de témoignage et de dialogue adaptées à un monde où les frontières entre les traditions se négocient chaque jour, dans chaque quartier, dans chaque famille, dans chaque conscience humaine en quête de sens et de paix.