

Universalité du christianisme ou universalité de Christ

Analyse par le prisme de la théologie interreligieuse



Au 19^e siècle, l'épopée missionnaire coïncidait avec la domination de l'Occident sur le monde et l'Eglise ne voyait pas d'un œil optimiste l'avenir des religions non chrétiennes. Au 20^e siècle, c'est à la confrontation avec l'athéisme que la théologie chrétienne a dû répondre. Mais au 21^e siècle, avec la mondialisation qui a amené le brassage culturel et donc religieux (car culture et religion vont de pair), force est de constater que la domination du christianisme et de la civilisation occidentale sur les autres grandes religions mondiales n'est plus aussi certaine. Les religions et spiritualités non chrétiennes continuent dans « leur dynamisme et même leur pouvoir de séduction bien au-delà de leurs lieux d'origine »¹. La théologie chrétienne contemporaine est donc confrontée à approfondir sa théologie des religions non plus uniquement en tant que domaine d'étude marginal et de « tolérance diplomatique » se focalisant sur la comparaison des religions comme ce fut le cas jusqu'à la fin du 20^e siècle, mais « la théologie des religions est devenue un des chapitres les plus vivants de la théologie contemporaine »². Elle est même devenue indispensable, certains chercheurs postulant qu'elle doit être au cœur de la théologie chrétienne contemporaine, redéfinissant cette dernière sous le

¹ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Raisons politiques, Paris, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 104.

² François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 173.

prisme du *pluralisme religieux* ou *théologie interreligieuse*. Les menaces écologiques, politico-militaires, économiques et sociales répandues à l'échelle planétaire que nous encourons aujourd'hui nous forcent à devoir considérer de nouvelles pistes pour une éthique globale que la pluralité des religions pourrait insuffler. Ainsi, ce dialogue interreligieux serait une urgence pour la survie de l'espèce humaine. Or, dans la confusion syncrétique et ésotérique de cette multiplicité des religiosités contemporaines, comment définir cette théologie interreligieuse pour ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas ? Et comment articuler l'intention d'universalité de la religion chrétienne au milieu de toute la diversité des autres religions ?

Si nous affirmons que la théologie est une manière de comprendre le monde, il faut pouvoir analyser la pratique spirituelle ou religieuse des personnes et des sociétés dans leur contexte historique. Ce contexte étant actuellement fortement cosmopolite, le christianisme ne peut plus faire fi d'une relation avec les religions et spiritualités non chrétiennes et donc doit incorporer l'interreligiosité dans sa réflexion *et sa pratique*. Nous allons donc poser certains jalons explicatifs afin de définir plus clairement ce que l'on entend par cette « théologie interreligieuse » ou « dialogue interreligieux ».

Premièrement, voyons ce que ce dialogue interreligieux est. Lorsque l'on parle de dialogue, nous nous référons étymologiquement aux mots grecs *dia* (« à travers », « entre ») et *logos* (« parole », « discours », « raison »). Il est donc question d'une interaction réflexive ou discursive entre plusieurs personnes ou groupes. Et le terme « interreligieux » signifie bien sûr le lien entre différentes religions. Les cinq agendas du dialogue interreligieux sont les suivants : 1) l'agenda politique visant la coexistence religieuse ; 2) l'agenda visant la coopération ; 3) l'agenda visant la connaissance mutuelle et l'amélioration des relations ; 4) l'agenda visant l'expérience spirituelle ; 5) l'agenda visant le gain de connaissance théologique³. Ainsi, la théologie interreligieuse ou du pluralisme religieux devrait aussi avoir en conscience ces visées téléologiques.

En outre, selon la théorie du jeu social, la religion au sens général, est le domaine des jeux religieux et des religiosités⁴. Au sens spécifique, la religion est « un ensemble de jeux religieux et de religiosités caractérisés par des éléments de jeu similaires »⁵ (par exemple le christianisme, l'islam⁶, la spiritualité amérindienne qui n'a d'ailleurs toujours pas le statut de « religion », etc.). Le jeu religieux étant un « jeu social ayant la fonction explicite d'interagir avec un joueur surnaturel ou un autre élément de jeu surnaturel afin de résoudre des problèmes

³ Beate Bengard, « Semaine interdisciplinaire : le dialogue interreligieux », Genève, Université de Genève, 2025, slide 3.

⁴ La religiosité consiste en les « actions, croyances, valeurs, émotions ou identités individuelles liées à l'interaction avec un joueur surnaturel ou d'autres éléments de jeu surnaturels afin de résoudre des problèmes humains », d'après Jörg Stolz, « Sociologie des religions », leçon 1, Genève, Université de Genève, 2025, p. 6.

⁵ Jörg Stolz, « Sociologie des religions », leçon 1, Genève, Université de Genève, 2025, p. 7.

⁶ Notons tout de même un point important : la notion de religion n'est pas universelle à toutes les cultures. Ainsi, « while religion is integral to modern Western history, there are dangers in employing it as a normalizing concept when translating Islamic traditions ». Asad, Talal “Genealogies of Religion”, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 1.

humains »⁷, l'interreligieux doit nécessairement comprendre ce joueur surnaturel qui résout les problèmes humains. Ainsi, dans le dialogue interreligieux, tous les « joueurs » doivent donc adhérer à une volonté d'améliorer la condition humaine⁸, et non seulement de leur propre communauté, mais aussi de la communauté avec laquelle ils entrent en dialogue. Si ce dernier aspect fait défaut, il n'y a donc pas de véritable dialogue interreligieux. Pourtant, ce dernier point est rarement réalisé lors des rencontres en dialogue interreligieux.

De plus, le dialogue interreligieux implique une acceptation préalable au concept de normativité religieuse. Or, la normativité religieuse existe-t-elle ? N'est-elle pas toujours emprunte de « religionisation » ? En effet, la classification des autres religions est un processus de soi et des autres par rapport à sa propre socio-culture : "religionization refers to the social construction of what « religion » is"⁹. Elle demande donc de déconstruire les préjugés et une certaine reformulation des catégories pour que la religion de l'autre ne soit pas considérée du point de vue de notre propre prisme culturel limité et limitant. Cela exige de diminuer les démarcations, d'amoindrir les séparations entre moi et l'autre. Selon Moyaert, cette religionisation comporte quatre dimensions à analyser : 1) Nommer-renommer 2) Catégorisation et classification, 3) Essentialisation, 4) Gouvernance (il existe fréquemment dans le dialogue interreligieux un groupe qui impose son standard de méthode aux autres groupes). Toutefois, cette approche analytique de Moyaert est plutôt une méthode préalable au dialogue interreligieux qu'une méthode faisant partie du dialogue lui-même. Néanmoins, elle nous permet de comprendre qu'il existe toujours un bagage herméneutique dans le dialogue interreligieux.

Si l'on continue notre analyse de ce que le dialogue interreligieux est, nous pouvons souligner l'importance de la « literacy », qui met en lumière notre degré de capacité de comprendre une certaine culture. Dans le pluralisme religieux, « il est question de complémentarité mutuelle, dans laquelle une interaction dynamique entre deux traditions résulte en un enrichissement réciproque [...]. La complémentarité mutuelle rend possible une convergence réciproque. C'est la tâche du dialogue interreligieux de changer la convergence potentielle, inhérente aux traditions religieuses, en une réalité concrète »¹⁰. Pour cela, il faut comprendre les mécanismes de « metaphysical literacy », à savoir que chaque « discours » religieux émane d'une conception philosophie liée à une culture de pensée spécifique. En théologie, les articulations de pensées font historiquement toujours référence à la pensée aristotélicienne, et cela dans le monde entier. Déjà les théologiens du Moyen-âge avaient un langage commun venant de cette éducation philosophique, même les théologiens musulmans comme Abû Hâmid Al-Ghazâlî. Théologiens musulmans, juifs et chrétiens devaient apprendre l'école de pensée d'Aristote pour ensuite pouvoir faire de la théologie. Il existe donc un héritage commun entre ces trois religions qui va au-delà de leur commun fond monothéiste et

⁷ *Ibid.*, leçon 2, Genève, Université de Genève, 2025, p. 3.

⁸ « Le dialogue interreligieux [est] au sein de l'Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire », selon Fischer, Jean, *Dialogue interreligieux : propositions pour construire ensemble ; Alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire*, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2004, p. 26.

⁹ Marianne Moyaert, *Christian Imaginations of the Religious Other : A History of Religionization*, Hoboken, First Edition, John Wiley & Sons Ltd, 2024, p.1.

¹⁰ Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 589.

abrahamique que la chercheuse Katharina Heyden met en évidence par le concept de « co-produced religions »¹¹, démontrant l’interdépendance historique herméneutique passée mais aussi actuelle de ces trois religions en perpétuelle dynamique de formation, reformation et transformation mutuelles. Ainsi, si l’on prétend vouloir penser le dialogue interreligieux, il est intéressant – et peut-être nécessaire – de comprendre à quel point on ne peut pas séparer la philosophie de la théologie. Et d’essayer de baser la théologie sur des concepts de pensée différents, comme les visions non-duelles ou dialectiques de la pensée présocratique (Parménide, Héraclite, Empédocles, etc.) ou encore lakotas, védantiques, etc. La philosophie étant une méthode de l’articulation du dialogue mais pas du contenu de ce dernier, il est crucial de revisiter le dialogue interreligieux par les différentes théories rationnelles mais aussi par le mysticisme (comme celui de Maître Eckhart par exemple). Le professeur Christian Schlenker a développé cet outil d’analyse sous le concept de « scriptural reasoning ».

Pour mettre en évidence la posture adéquate à adopter lors du dialogue interreligieux, Cornille a proposé que « if dialogue is to include the possibility of change and growth, not only of the individuals involved, but also of the religions themselves »¹², il existe cinq « dispositions » ou « conditions » qui facilitent et stimulent ce dialogue entre les religions : 1) l’humilité ; 2) l’engagement ; 3) l’interconnexion ; 4) l’empathie ; 5) la générosité/l’hospitalité. Ces prédispositions sont donc aussi à considérer dans la théologie du pluralisme religieux.

Enfin, si l’on brosse encore un aperçu de ce que le dialogue interreligieux n’est pas, notons que toute rencontre avec une autre religion n’est pas forcément du dialogue interreligieux. Il existe le « mulitreligieux » qui prend simplement en considération la variété des religions mais sans les mettre en interaction, ainsi que le « transreligieux », qui caractérise une position transversale vis-à-vis des religions, c’est-à-dire que la personne peut se considérer appartenir à plus d’une religion. Le mot syncrétisme y fait parfois référence mais il porte avec lui une connotation péjorative, ce que le transreligieux ne prétend pas avoir. Un exemple de ce dernier serait la déclaration du Mahatma Gandhi « oui, je le suis [hindou], je suis aussi musulman, chrétien, bouddhiste et juif », affirmant que l’essence de toutes les religions est la même, que « l’Allah de l’islam est le même que le Dieu des chrétiens et l’Ishwar des hindous », et que le cœur de chaque foi mène au cœur des autres fois. Or, si la foi chrétienne prétend être la seule détentrice de cette universalité, comment articuler universalité chrétienne et universalité christique ?

L’intention d’universalité de la religion chrétienne au milieu de toute la diversité des autres religions relève des enjeux majeurs que nous allons analyser de manière très succincte. Cette question ne peut s’appréhender sans celle de la cohérence de la promesse chrétienne de salut au milieu d’autres religions tout en reconnaissant la possibilité du salut non chrétien. En effet, « la théologie des religions [...] est passée d’une théologie du salut des infidèles à une

¹¹ Katharina Heyden et David Nirenberg, “Co-produced Religions: Judaism, Christianity, and Islam”, Cambridge, Cambridge University Presss, 2025.

¹² Catherine Cornille, *The impossibility of interreligious dialogue*, New York, Crossroad Publishing Company, 2008, p. 5.

théologie du pluralisme religieux »¹³, qu'on appelle aussi et justement « théologie interreligieuse »¹⁴. La justification théologique du dialogue interreligieux ne peut s'opérer sans revenir au mystère de l'Incarnation et à sa promesse sotériologique. Du point de vue chrétien, le Verbe a pris chair et cette incarnation a ouvert la brèche à la libération salutaire de tous les êtres vivants, chrétiens ou non chrétiens, humains ou non humains. Mais analysons de plus près comment la sotériologie chrétienne peut coïncider avec une sotériologie universelle.

Avant le Concile de Vatican II, des théologiens avaient développé une « *théologie de l'accomplissement* selon laquelle les religions païennes apparaissent comme des préparations évangéliques lointaines de la seule vraie religion révélée qu'est le christianisme »¹⁵. Mais aujourd'hui, « c'est l'*altérité* des autres traditions religieuses dans leur différence irréductible »¹⁶ qui est à prendre aussi en considération. Ce pluralisme religieux est donc *inclusif*¹⁷. L'engouement pour la théologie interreligieuse est une conséquence du Concile qui, pour la première fois de l'histoire de l'Eglise catholique, « a porté un jugement positif sur les religions non chrétiennes »¹⁸. Dans le *Nostra Aetate* (déclaration du Concile sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes), nous pouvons lire : « L'Eglise ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions » (n°2). Cependant, l'Eglise a encore du mal à prendre cette affirmation au sérieux et à l'infuser dans les différentes sphères de son action dans le monde. Quoiqu'il en soit, notre contemporanéité chrétienne comporte désormais « une vision plus positive de la possibilité du salut en dehors de l'Eglise »¹⁹. Cependant, « le document conciliaire prononçait un jugement positif sur les religions non chrétiennes, mais ne s'exprimait pas de manière explicite sur le rapport positif que les diverses religions peuvent avoir à l'Absolu »²⁰. Ce pan de la réflexion du pluralisme religieux n'a pas encore été apporté aux oreilles et aux décisions de l'Institution chrétienne romaine mais mérite certainement de plus amples recherches, car nous sommes d'avis que « Dieu n'est pas le dieu tribal des juifs et des chrétiens, mais l'origine et l'accomplissement de la Création tout entière. Son royaume s'étend à l'ensemble du cosmos »²¹. Cette sortie de l'exclusivisme chrétien amène au pluralisme inclusif déjà évoqué plus haut, car « normativité et universalité n'impliquent pas exclusivité [...] ». On peut donc dire (...) que : "Dans l'optique chrétienne, la révélation de soi de Dieu est concentrée dans la personne de Jésus, mais n'est pas limitée à elle". »²² Il y a donc de la place pour le salut dans d'autres religions et cela a été accepté par les plus hautes instances de la religion catholique, à savoir le Vatican : « A ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce

¹³ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 174.

¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹⁶ *Ibid.*, p. 179.

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

¹⁸ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 105.

¹⁹ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 175.

²⁰ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 107.

²¹ Fédération des Eglises protestantes de Suisse, *La vérité dans l'ouverture. La foi chrétienne et les religions*, 2007.

²² *Ibid.*

divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut »²³. Mais n'est-ce pas un manque d'humilité et d'hospitalité (voir Cornille) et une marque de gouvernance (voir Moyaert) et de résidus de supersessionisme (« L'Eglise est le nouveau peuple de Dieu »²⁴, « L'Eglise est "sacrement universel de salut" »²⁵) que d'oser se prononcer sur ce que Dieu « refuserait » ou pas ? N'oublions pas que « le salut appartient à Dieu, à Dieu seul. Nous ne possédons pas le salut ; nous y participons. Nous n'offrons pas le salut ; nous en sommes témoins. Nous ne décidons pas qui sera sauvé ; nous laissons cela à la providence de Dieu. Notre propre salut est une hospitalité éternelle que Dieu nous a offerte. C'est Dieu qui est "l'hôte" du salut »²⁶. Ainsi, au lieu de l'axiome « Hors de l'Eglise point de salut », il faudrait plutôt dire : « En dehors du monde, point de salut ». ²⁷ Et ce monde vaste, rappelons-le, est aussi constitué de toutes les religions non chrétiennes.

Venons maintenant à considérer une autre manière d'appréhender la qualité christique de Jésus et donc toutes les nuances sotériologique qui en découlent. Selon De La Hougue, « une théologie avertie doit se garder d'identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. La manifestation de l'absolu de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth nous aide à comprendre que l'unicité du Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire »²⁸. En d'autres termes, l'unicité du Christ peut être vue comme une universalité christique qui serait présente dans toutes les autres religions non chrétiennes également. Car la religion n'est pas une affaire objective et détachée du sujet, du lien au vivant, de la *personne* religieuse. Là où est le *vivant* est aussi le Christ. Christ n'est donc pas cantonné, selon cette perspective, à la seule personne de Jésus, mais à tout le vivant, car « le monde est lui-même un être vivant peuplé de force de vie »²⁹. Certes, le Vatican a voulu éviter « la mentalité indifférentiste imprégnée d'un relativisme religieux qui porte à considérer que "toutes les religions se valent" »³⁰, mais avec cette notion de pluralisme religieux christocentré, il est possible de réduire ces tensions de compréhension, tensions entre le salut par Christ et le salut par d'autres biais, qui ont toujours été présentes dans l'histoire du christianisme. Il est donc intéressant d'effectuer de plus amples recherches sur la compréhension de ce qu'est Christ dans cette optique d'universalisme christique qui serait

²³ Extrait de « Constitution dogmatique sur l'Eglise : Lumen Gentium », 1964, §16.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html

²⁴ Extrait de « Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes : Nostra Aetate », 1965, §4.

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651028_nostra-aetate_fr.html

²⁵ Extrait de « Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise », 2000, §20.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-jesus_fr.html

²⁶ Conseil œcuménique des Eglises, *Who do we say that we are*, 2015, § 79, trad. BB.

²⁷ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 188.

²⁸ *Ibid.*, p. 192.

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

³⁰ Extrait de « Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise », 2000, §22.

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-jesus_fr.html

différent de la vision jusqu'ici largement développée de l'universalisme chrétien. Certes, le Christ serait la vérité mais nous ne le possédons pas. Il existe donc différentes perspectives de compréhension de Christ en tant que sauveur du monde³¹ et cette tension fait partie du christianisme lui-même. Cette tension existe donc entre le salut exclusif par Christ avec le mystère sotériologique de Dieu dans lequel l'humain et son langage n'ont aucune prise : « les religions sont ainsi une forme d'option anonyme pour le Christ, conditionnée par la préordination fondamentale de tout homme à l'Absolu. Finalement, la mission de l'Église consiste en ce que le christianisme implicite parvienne à lui même en devenant explicite »³².

Cependant, relevons encore une nuance. Cette approche reçoit de grandes critiques de ceux qui pensent, entre autre, qu'elle « ne souligne pas assez l'ambiguïté fondamentale des religions qui sont aussi l'expression de l'aveuglement pécheur de l'homme »³³. En Islam, cela pourrait être aussi relié au concept de « shirk »³⁴, qui est ce péché de vénérer d'autres divinités. Nous n'entrerons pas ici dans ce débat qui mérite d'être relevé entre monothéismes et polythéismes mais rappelons simplement que ces catégories sont aujourd'hui fortement remises en question par la recherche théologique et celle liée à l'eurocentrisme et à la sociologie post-coloniale.

Pour finir, nous sommes d'accord de dire que, « selon la pédagogie même de Dieu dans l'histoire du salut, il y a une fonction prophétique de l'étranger pour une meilleure intelligence de sa propre identité »³⁵. C'est ce phénomène de re-évangélisation du christianisme que le dialogue avec d'autres religions apporte. Et « cette estime et ce respect du religieux qui nous est étranger sont aussi le meilleur moyen de dépasser une mentalité de propriétaire »³⁶ ou même, pourrait-on dire, de « colon théologique ». Les chrétiens sont peut-être propriétaires du christianisme, mais pas de Christ ou de Dieu. On ne peut posséder ces derniers. Ainsi, nous espérons avoir pu apporter des éléments de réponse pour affirmer qu'il ne faut pas « confondre l'universalité de la religion chrétienne avec l'universalité du mystère du Christ »³⁷. Selon Karl Rahner, « on peut considérer les religions comme des manifestations de la volonté universelle de salut de Dieu »³⁸.

En conclusion à cette analyse de la théologie dialogique sous son aspect de pluralisme religieux en ce qui concerne la notion d'universalisme chrétien et christique, nous pouvons constater que « les théologiens devront de plus en plus endurer intellectuellement l'éigme

³¹ « Christ est le sauveur du monde » (Jean 4,42).

³² Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 108.

³³ *Ibid.*, p. 109.

³⁴ Term from the religious vocabulary, of coranic origin, which signifies the act of “associating” with God, that is, accepting the presence at His side of other divinities.

³⁵ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 118.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 116.

³⁸ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, Paris, p. 188.

d'une pluralité de traditions religieuses dans leurs différences irréductibles »³⁹. Cette énigme a certainement toujours été là, mais mise sous le tapis car les conditions de domination du christianisme depuis son adoption comme religion d'empire (Concile de Nicée de 325 ap. J-C) ont toujours pu repousser cette réflexion par la force et la supériorité économico-militaire. Aujourd'hui, le monde a changé et nous sommes d'accord de dire que « le pluralisme religieux tend à devenir l'*horizon* de la théologie du 21^e siècle. Et il nous invite à revisiter les grands chapitres de toute la dogmatique chrétienne »⁴⁰. Ce n'est donc pas rien. Et « si le christianisme peut dialoguer avec les autres religions, c'est parce qu'il porte en lui-même ses propres principes de limitation »⁴¹, car il est en essence une religion dialogale et de la relation, d'« union de l'absolument universel et de l'absolument concret »⁴². Geffré va jusqu'à dire que le christianisme est « lui-même relatif ». Nous postulons donc que le christianisme n'est pas universel, c'est le Christ qui l'est. En effet, il faut différencier christianisme en tant que religion, et Christ en tant que principe de vérité absolue divine, qui Lui ne serait donc pas relatif. Et « *Christ* » est un mot qui se réfère à ce principe, principe qui pourrait être défini par d'autres religions par un autre mot que celui de « *Christ* », tout en se référant à exactement la même chose. Cette humilité et acceptation devra sans doute être requise à l'Eglise au moment où les avancées de la théologie interreligieuse amèneront à cette nécessité. Ce ne serait pas une nouvelle « Réforme » du christianisme, mais plutôt une réforme de notre vision théologique du monde. Toute la théologie est une manière de déchiffrer et rechiffrer le monde. Nous sommes d'avis de recontextualiser que Jésus a incarné ce Christ, mais que cette Incarnation du Verbe de Dieu n'est pas exclusif à Jésus. Au contraire, c'est une promesse universelle, que Jésus a également énoncée. Tous les êtres vivants sont amenés à vivre cette Incarnation et cette dernière ne dépend pas de l'affiliation à une religion ou non. Croire et suivre Christ ne dépend pas des lois de ce monde, et donc pas de quelque institution ou dénomination religieuse que ce soit. Le christianisme est, certes, une religion, et l'on pourrait dire qu'elle pointe le doigt vers Christ, mais qu'elle n'est pas Christ, elle n'est qu'une orientation et une invitation à cette destinée. Ainsi, d'autres religions et spiritualités pourraient aussi être ces autres « cartes théographiques » (si l'on peut oser ce jeu de mots) qui pointerait vers la même destinée divine. Pour Geffré, « la vérité chrétienne n'est ni exclusive ni même inclusive de toute autre vérité dans l'ordre religieux. Elle est *singulière* et relative à la part de vérité dont les autres religions sont porteuses »⁴³. Et, face aux enjeux de la mondialisation, le dialogue interreligieux représente « une chance dans la mesure où il peut contribuer à humaniser la mondialisation »⁴⁴. Car la poursuite d'un christianisme normatif universel ne trahirait-il pas « un impérialisme secret à l'égard des membres des autres religions » ? Le dialogue interreligieux réussit à soulever ces questions délicates, et « contribue ainsi à construire le Règne de Dieu dans

³⁹ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 118.

⁴⁰ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 173.

⁴¹ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 117.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Claude Geffré, « La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle », Paris, Raisons politiques, Presses de Sciences Po, 2001/4, p. 118.

⁴⁴ François Bousquet et Henri de La Hougue, *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, Paris, p. 174.

l’histoire »⁴⁵, et nous sommes d’avis qu’« il est permis de penser que la convergence entre les traditions religieuses atteindra [...] son but dans la plénitude du Règne de Dieu. Une « réunion » (*anakephaliosis*, Ep 1,10) eschatologique des traditions religieuses du monde en Christ [...] »⁴⁶. Teilhard de Chardin ira jusqu’à parler d’« une convergence générale des Religions sur un Christ-Universel qui, au fond, les satisfait toutes : telle me paraît être la seule conversion possible du Monde, et la seule forme imaginable pour une Religion de l’avenir »⁴⁷. Ainsi, les autres religions pourraient être véritablement et pleinement considérées chacune comme « un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes »⁴⁸.

⁴⁵ Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 589.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 590

⁴⁷ P. Teilhard de Chardin, « Comment je crois » (1934), dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. X, p. 150 ; voir la section intitulée « La confluence des religions », p. 138-150.

⁴⁸ *Nostra Aetate* n°2.