

Théologie chrétienne, dialogue interreligieux et sciences des religions

Joseph Famerée

Résumé

Quelles sont les aptitudes particulières du christianisme en matière de travail théologique et de dialogue interreligieux ? Pour tenter de répondre à cette question, l'auteur commence par déterminer ce qu'est la théologie chrétienne. Il discerne ensuite les exigences intrinsèques du christianisme qui l'ouvrent nécessairement à la relation et au dialogue avec «l'autre», avec les religions notamment. Il précise enfin la différence épistémologique entre théologie chrétienne et sciences des religions.

Abstract

What are Christianity's special aptitudes as concerns theological undertaking and inter-religious dialogue ? In order to try and reply to this question, the author starts by determining what Christian theology is. He then discerns the intrinsic demands of Christianity which necessarily open it out to dialogue with the "other" and in particular with religions. Finally he discusses the epistemological difference between Christian theology and religious sciences.

Citer ce document / Cite this document :

Famerée Joseph. Théologie chrétienne, dialogue interreligieux et sciences des religions. In: Revue théologique de Louvain, 38^e année, fasc. 2, 2007. pp. 222-233;

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2007_num_38_2_3583

Document généré le 27/06/2016

Théologie chrétienne, dialogue interreligieux et sciences des religions¹

Quelles sont les aptitudes particulières du christianisme en matière de travail théologique et de pratiques interreligieuses? Telle est la problématique que je voudrais explorer. À cette fin, je commencerai par tenter de déterminer ce qu'est la théologie chrétienne, avant d'évaluer les éventuelles aptitudes du christianisme au dialogue interreligieux (capacité de s'ouvrir au dialogue et de se laisser transformer par celui-ci) et, finalement, d'analyser la différence entre théologie chrétienne et sciences des religions.

I. QU'EST-CE QUE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE?

Une précision préliminaire: situé dans la tradition catholique (romaine), je m'efforce de vivre cette appartenance en intense intercommunication avec les autres traditions chrétiennes, c'est-à-dire dans une perspective œcuménique au sens strict du mot, qui désigne le dialogue intra- ou inter-chrétien.

Cette précision donnée, proposons une première approche de ce qu'est à mes yeux la théologie chrétienne, en recourant à l'étymologie.

1. «Théo-logie»

La théologie chrétienne se conçoit comme un *logos*, un discours rationnel et raisonné (*λόγος* signifie à la fois parole et raison) de

¹ Cet article est la mise en forme d'une communication donnée à la Journée d'étude du Groupe de contact du FNRS «Penser le religieux en Europe», organisée à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve le 20 mai 2006 sous la présidence de Jean Leclercq. La thématique plus particulière de cette rencontre s'énonçait comme suit: «Trois monothéismes: judaïsme, christianisme, islam. Comparaison interreligieuse et travail théologique». Les autres intervenants étaient Pierre Gisel (Université de Lausanne), Thomas Gergely (ULB, Institut d'Études du Judaïsme, Bruxelles) et Mohamed Mestiri (Institut de la Pensée islamique, Paris). Voir *R.T.L.*, t. 37, 2006, p. 597-598.

l'homme sur Dieu (Θεός). Il s'agit d'un discours intellectuel (au sens d'intelligent), systématique et critique, donc rigoureux et en ce sens scientifique. Mais ce discours rationnel sur Dieu ne se constitue pas à partir des seules ressources de la raison humaine, il se constitue d'abord et avant tout à partir de ce qui est reconnu, dans la foi, comme la Parole de Dieu adressée à Israël et, ultérieurement en son sein, aux disciples de Jésus de Nazareth. On pressent déjà que, de mon point de vue, la théologie est un *intellectus fidei*, une intelligence de la foi, ou la foi cherchant sa propre intelligence, *fides quaerens intellectum* pour reprendre l'expression d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109). Il me faudra développer plus tard cette conviction. Et quand je parle de foi, il s'agit ici avant tout d'une réponse confiante, engageant tout l'être de l'homme, à une Parole reconnue comme celle de Dieu.

Cette insistance sur la priorité de la Parole de Dieu se révélant aux humains permet précisément de jouer autrement sur l'étymologie du mot «théo-logie» (Θεοῦ λόγος). La théologie chrétienne, avant même d'être un discours sur Dieu (Θεοῦ, génitif objectif), est un discours de Dieu lui-même (génitif subjectif) à l'homme et sur l'homme (plus exactement sur la relation homme-Dieu), un discours certes médiatisé par des paroles et des expériences humaines consignées dans les Écritures saintes. Ceci, pour redire en d'autres termes la priorité (la normativité, dira-t-on plus tard), le rôle fondateur et principiel de la Parole de Dieu consignée dans l'Écriture pour le travail théologique. À telle enseigne que, pour les Pères de l'Église et les moines du Haut Moyen Âge, le commentaire de la Page d'Écriture (*Pagina sacra*) est l'œuvre théologique par excellence.

Par cette première approche d'ordre étymologique, j'ai donc inscrit intrinsèquement la théologie chrétienne comme discours rationnel dans une expérience de foi et dans une tradition qui, confrontée à des contextes culturels nouveaux, doit sans cesse éprouver sa fidélité aux expressions originelles de cette foi.

Dans un deuxième temps, spécifions en quoi consiste le travail théologique par rapport à la Parole de Dieu.

2. Parole de Dieu incarnée

Ce *Logos* (Parole de Dieu révélée, dont témoignent les Écritures juives) est reconnu comme présent dans la personne même de Jésus

de Nazareth par ses disciples, les chrétiens. Ainsi l'évangéliste Jean (1,14) peut-il écrire: «Le verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Cette Parole faite chair, humanité individuelle, en Jésus de Nazareth, en un point donné de l'histoire, est l'*archè* (le principe, l'origine) de la foi chrétienne, et donc aussi du discours théologique chrétien.

Aussi la première tâche du théologien est-elle d'apprendre à connaître avec toutes les ressources de l'intelligence humaine, en particulier avec toute la rigueur des sciences historiques et herméneutiques, cette «Parole de Dieu» dans l'histoire et dans les textes où elle s'est déposée, étant entendu, une fois encore, que la Parole de Dieu garde une transcendance par rapport à la lettre des Écritures, qu'elle ne s'y épuise pas, même si les Écritures – juives et chrétiennes – constituent un témoignage normatif pour le discours chrétien et ecclésial.

Toute la rationalité des sciences humaines (historiques, littéraires et philologiques notamment) est donc mise au service de la connaissance et de l'interprétation de la Parole de Dieu contenue dans les Écritures. Il en va de même pour l'étude de la tradition ecclésiale, qui, des origines à aujourd'hui, est une œuvre constante de réinterprétation des Écritures en fonction des contextes culturels toujours nouveaux.

Pour devenir vraiment théologique, l'herméneutique pratiquée par les sciences humaines doit cependant s'exercer avec le présupposé de foi que l'Écriture sainte est précisément une expression privilégiée, normative (*norma normans*), de la Parole de Dieu révélée aux humains. Elle doit donc s'exercer *sub lumine fidei* et s'articuler à la Tradition ecclésiale d'interprétation de l'Écriture, Tradition considérée dans son ensemble comme normative (*norma normata*) quoique toujours soumise à l'Écriture. Cette Tradition est normative, car, dans la foi, elle est reçue comme foncièrement fidèle à la Révélation grâce à l'assistance de l'Esprit Saint. Il s'agit ainsi pour la théologie d'assumer rigoureusement l'herméneutique historique et littéraire de l'Écriture sainte dans une perspective de foi en Jésus reconnu comme Christ, en inscrivant de manière critique, systématique et spéculative cette interprétation croyante dans un dialogue avec la Tradition chrétienne elle-même et avec les cultures contemporaines (autres rationalités, autres traditions de pensée, autres traditions religieuses).

Dans un troisième et dernier temps, je voudrais préciser ce déploiement critique, systématique et spéculatif du discours théologique à partir d'une interprétation croyante de l'Écriture.

3. Discours théologique

Au commencement, il y a l'expérience et le témoignage de foi des Apôtres, consignés dans le Nouveau Testament, qui se veut lui-même une relecture christologique des Écritures juives. C'est en réponse à ce témoignage apostolique rendu à la Parole vivante de Dieu, au Christ ressuscité, que naît la foi individuelle et ecclésiale de génération en génération, sur toute la surface de la terre, grâce au don de l'Esprit.

La théologie est précisément un « penser la foi », un « penser » avec toute la rigueur (logique, critique, systématique) et toutes les ressources (spéculatives, inventives) de la rationalité, en bénéficiant aussi de l'apport des autres disciplines scientifiques, mais un penser « la foi », l'expérience de foi, d'alliance et de salut des croyants de la Bible, des Apôtres notamment, ensuite des chrétiens dans leur histoire individuelle et ecclésiale... un penser, une réflexion sur et du sein même de cette expérience et de cette existence historique. Penser l'histoire du salut ou mieux le salut comme histoire pourrait être une autre formulation du travail théologique.

On pourrait donc caractériser la théologie comme un discours second (rationnel) sur et à partir de la *fides qua* et de la *fides quae*, de la foi-confiance vécue et de la foi énoncée (en tant que contenu langagier, intellectuel), de l'acte (subjectif) de foi et du contenu (objectif) de la foi.

On en revient à la vieille formule d'*intellectus fidei*: penser autant que faire se peut la foi chrétienne (et tout ce qu'elle implique), la pénétrer d'intelligence pour en manifester la logique, la cohérence profonde, mais aussi la résistance à toute systématisation réductrice, pour en déployer également toute l'intelligibilité, toutes les virtualités de sens non seulement pour les chrétiens eux-mêmes, mais pour tout être humain.

Si la théologie a d'abord une fonction d'intelligence de la foi de l'intérieur même de celle-ci (*ab intra*), elle a aussi une fonction culturelle pour son temps (*ad extra*). C'est tout le propos de la série « Dieu pour penser » lancée aux éditions du Cerf par feu Adolphe Gesché. « Dieu », « salut », « foi », « espérance », « création » : ces vieux mots du christianisme, et bien d'autres, s'ils sont revisités, même hors la foi chrétienne, peuvent offrir des réserves de sens et de sagesse anthropologiques à l'homme contemporain². La théologie s'efforce ainsi de manifester la

² Voir A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, I, *Le Mal*, Paris, Éd. du Cerf, 1993; II, *L'Homme*, 1993; III, *Dieu*, 1994; IV, *Le Cosmos*, 1994; V, *La Destinée*, 1995; VI, *Le Christ*, 2001; VII, *Le Sens*, 2003.

pertinence et la fécondité de la Parole de Dieu face aux requêtes fondamentales des humains de notre temps, croyants ou non.

La théologie apparaît donc comme un travail incessant d'élucidation intellectuelle, d'herméneutique pourrait-on dire, de l'expérience chrétienne, et de réflexion à partir de celle-ci, en dialogue avec les autres sciences, à commencer par la philosophie, et les cultures nouvelles. Aussi, dans notre contexte actuel de pluralisme convictionnel, la présence, parfois massive, d'autres monothéismes (pour ne pas parler des autres religions) en Europe spécialement, sur les terres traditionnelles d'un christianisme majoritaire, ne peut-elle qu'interpeller vigoureusement ce dernier et sans doute le conduire à se repenser dans toutes ses dimensions, d'autant que l'ouverture à l'autre me semble être constitutive de l'expérience chrétienne.

II. CHRISTIANISME ET DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Je parlerai ici plus précisément du dialogue interreligieux, même si le dialogue à mener est bien plus large: il concerne toutes les convictions, non religieuses également, car nos sociétés européennes sont non seulement pluri-religieuses, mais pluriconvictionnelles. Ceci dit, quelles sont les aptitudes du christianisme en matière de dialogue, interreligieux plus spécifiquement?

Quelle qu'ait été l'histoire conflictuelle du christianisme concret avec les religions du monde, et notamment les deux autres monothéismes abrahamiques, je pense que le christianisme, pour devenir réellement ce qu'il est principiellement, doit nécessairement entrer en relation, en dialogue avec l'autre que lui, l'autre religieux notamment. Au titre, donc, d'une exigence interne, qu'il est possible de décliner sous différentes formes.

1. Intérêt pour tout humain

Une première forme de cette exigence est commune pour l'essentiel aux humanismes et aux religions. Elle peut s'énoncer comme une requête d'intérêt, d'amour même, pour tout être humain au nom de l'unité et de la solidarité du genre humain. Plus spécifiquement, pour les chrétiens (et *mutatis mutandis* pour les deux autres monothéismes abrahamiques), cette solidarité se fonde dans la communauté d'ori-

gine et de vocation de l'humanité (création et salut): tous les humains sont créés à l'image de Dieu et appelés à voir Dieu (Irénee de Lyon); tous les humains sont frères au sens fort, fils adoptifs de Dieu qu'ils sont dans le Christ Jésus, le Fils unique. Voilà ce que croient les chrétiens. Ceux-ci, au nom même de cette reconnaissance d'un frère en *tout* être humain, ne peuvent pas ne pas s'intéresser à lui et entrer sincèrement en dialogue avec lui³. Cette exigence concrète d'ouverture à tout homme peut aussi s'exprimer de manière plus formelle.

2. Universalité

Une deuxième forme de la vocation intrinsèque du christianisme est l'universalité. *Tout* être humain est appelé à la filiation divine et au salut en Christ. Du sein même de la particularité de ses origines et de ses inculturations diverses postérieures, le christianisme porte l'exigence de proposer l'Évangile à tout homme et à toute culture ou forme d'humanité. Non seulement il *peut* le faire dialogalement dans le respect de l'autre en tant qu'autre, mais il le *doit* pour être (devenir) concrètement ce qu'il est (doit être): universel, «catholique». Par nature, le christianisme doit donc entrer en relation (dialogue) avec «l'autre», *tous* les autres, pour être (fidèle à) lui-même, «l'autre» lui révélant à son tour des facettes inédites de Dieu et du Christ. En d'autres termes encore, le christianisme *est* (se doit d'être) relationnel et dialogal.

Selon une dialectique féconde empruntée à Pierre-Jean Labarrière⁴, les chrétiens, dans l'acte même où ils confessent que le Christ est la vérité, reconnaissent que *cette* vérité vient à eux, non seulement par le canal de l'Écriture et des sacrements, mais aussi par tout le contenu de l'existence religieuse et profane dans laquelle ils se trouvent engagés (monde, religions où est à l'œuvre le mystère du Christ, en qui tout est créé et recréé). Le christianisme, dans la plénitude de sa foi et pour honorer la vérité qu'il lui reconnaît, se doit donc de confesser qu'il est, dans toute rencontre possible, *pré-venu* par la vérité christique. La relation du christianisme à ce qui n'est pas lui (en l'occurrence les autres religions) est dès lors tout entière commandée par le désir qui le constitue d'avoir révélation de cela même qu'il est: chercher *à la fois* à rendre témoignage à la Parole (révélée) qui le porte *et* à lire sur le visage de l'autre

³ Voir aussi B. SESBOÛÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 2006, p. 310.

⁴ *Dieu aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1977, p. 214-216, par exemple.

(créé) cela même qu'il lui faut devenir pour être ce qu'il est (universel, catholique); chercher à *la fois*, préciserais-je pour ma part, à rendre témoignage à la vérité *révélée* (nouvelle) dans le Christ incarné et ressuscité, *et* à lire sur le visage de l'autre, dans le respect de son autonomie et de son altérité, la vérité christique (première) de la *création*, appelée à la transfiguration de la résurrection dans le Christ «total».

Ce dont il faut se garder précisément, c'est la tendance d'un universalisme totalisant (totalitaire) à «baptiser» ou annexer «l'autre», fût-ce contre sa volonté explicite. Un respect poussé jusqu'à l'extrême doit ici prévaloir; il nous *suffit* de nous réjouir face à toute affirmation de vérité par «les autres». Ce respect radical procède d'une troisième forme d'exigence intrinsèque au christianisme: sa dimension kénotique.

3. *Kénose*

Le fondement théologique le plus radical du caractère non impérialiste du christianisme et de son ouverture aux autres religions dans leur altérité se trouve dans une théologie de la croix⁵. La Croix de Jésus a une signification universelle: elle est le symbole d'une universalité indissociable du sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ (ressuscité); Jésus meurt à sa particularité incarnationnelle (spatio-temporelle) pour renaître en figure d'universalité résurrectionnelle (transcendant l'espace-temps) grâce à l'Esprit Saint.

Cette dialectique de la particularité et de son dépassement par l'ouverture à l'autre (par amour de l'autre) est d'un grand secours pour penser l'articulation entre le christianisme et les autres traditions religieuses. À la lumière du mystère de la Croix, le christianisme apparaît pour ce qu'il est (doit être): loin d'être une totalité close, il doit se définir et se vivre en termes de relation, de dialogue et même de *manque*. C'est la kénose du Christ, son dépouillement ou son anéantissement, dans son égalité même avec Dieu qui *permet* la Résurrection⁶. Le christianisme

⁵ Pour ce développement, voir notamment Cl. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* (coll. *Cogitatio Fidei*, 247), Paris, Éd. du Cerf, 2006, p. 76-77.

⁶ «(Le Christ Jésus) se vida lui-même (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), prenant forme d'esclave, devenant en similitude d'humains; et trouvé par (l')aspect comme un humain, il s'abaissa, devenant obéissant jusqu'à une mort, et une mort de croix» (traduction littérale de Ph 2, 7-8): abaissement de l'Incarnation et de la Croix.

est ainsi fondé sur un Effacement, une Absence originaire (Michel de Certeau): c'est paradoxalement le tombeau vide, l'absence (physique, corporelle) du Fondateur, qui fut la condition d'avènement du corps (ecclésial) de la communauté chrétienne primitive, du corps (sacramental) eucharistique du Christ et du corps (canonique) des Écritures. De même qu'il n'y a pas d'expérience chrétienne sans conscience d'une origine absente et sans une attente eschatologique, il n'y a pas de pratique chrétienne sans conscience d'un manque par rapport aux autres pratiques humaines. Ainsi est-ce la conscience d'un *manque* qui est la condition et la motivation d'un rapport à l'autre, à l'étranger, au différent en tant que tel⁷.

Dans le dialogue avec les religions, à l'opposé de tout impérialisme dans l'ordre de la vérité et de l'expérience religieuse, il s'agit pour chaque communauté chrétienne et pour le christianisme dans son ensemble d'être *signe de ce qui lui manque*. Cette singularité, cette unicité du christianisme n'est ni une unicité d'exclusion ni une unicité d'inclusion: il s'agit d'une unicité *relative* au sens de relationnel⁸. Les conditions «kénotiques» du dialogue interreligieux sont ainsi dégagées. C'est dire aussi si, à chaque époque, les interlocuteurs du christianisme l'amènent nécessairement à se repenser complètement et constamment en fonction de la nouvelle donne culturelle et religieuse: sotériologie, christologie, ecclésiologie, missiologie...

Précisément, évoquons à présent ce que le christianisme, comme la théologie chrétienne, peut recevoir respectivement du dialogue judéo-chrétien et du dialogue islamo-chrétien.

4. Dialogue judéo-chrétien

Le dialogue judéo-chrétien est tout à fait spécifique par rapport aux autres dialogues interreligieux: le christianisme ne peut se comprendre en dehors de ses racines juives; inversement, le judaïsme postérieur à la naissance du christianisme n'a nul besoin, pour se comprendre, de se référer à (un «accomplissement» en) Jésus-Christ⁹. Cette absence de symétrie constitue d'ailleurs un des principaux obstacles au dialogue

⁷ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 112-113.

⁸ Cf. St. BRETON, *Unicité et monothéisme*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

⁹ Sur ce point, voir aussi Cl. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte*, p. 20-21 et 74-76.

judéo-chrétien, les juifs reprochant aux chrétiens d'avoir beaucoup de mal à accepter et comprendre leur irréductible différence¹⁰. Précisément, il y a un irréductible du judaïsme comme religion de la grâce et de l'élection: l'Église reconnaît aujourd'hui la permanence des promesses faites à Israël et ne se considère pas comme le nouvel Israël qui se substituerait à l'ancien. D'un point de vue chrétien, il faut accepter un mystérieux face à face d'Israël et de l'Église qui durera jusqu'à la fin des temps, rappel constant précisément que l'histoire présente est encore inachevée. C'est par analogie avec l'irréductible d'Israël que le christianisme doit sans doute penser l'irréductible des grandes traditions religieuses de l'humanité. Qu'en est-il justement du dialogue islamo-chrétien?

5. *Dialogue islamo-chrétien*

Le dialogue entre l'islam et le christianisme demeure difficile¹¹. Il semble qu'il soit faussé au départ: au moment même où les musulmans reconnaissent la grandeur du prophète Jésus, voire sa supériorité par rapport à Mohammed dans l'ordre de la sainteté, les chrétiens s'interrogent sur l'authenticité de la prophétie de Mohammed, qui contredit sur des points essentiels le message de Jésus.

En dépit de sa contestation et de sa méconnaissance du contenu réel de la révélation chrétienne, on ne peut sans plus assimiler l'islam aux religions non chrétiennes comme les religions orientales. L'islam a en effet un lien spécial avec l'histoire biblique du salut et peut légitimement se réclamer de la descendance d'Abraham: il «se nourrit à la fois des racines du judaïsme et de celles du christianisme»¹². Certains seraient prêts à reconnaître à l'islam une mission prophétique aussi bien à l'égard du judaïsme que du christianisme, celle de confirmer, contre toute forme d'idolâtrie, la confession primitive d'Israël sur l'unicité de Dieu. On peut peut-être aussi envisager aujourd'hui une émulation réciproque entre les deux grands monothéismes, le chrétien et le musulman. Enfin, en dépit de points non négociables sur le plan doctrinal, «l'interpellation critique du monothéisme intransigeant de l'islam invite la pensée chrétienne à une meilleure intelligence des

¹⁰ Cf. S. TRIGANO, D. BANON, P. GISEL, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, édité par P. GISEL, Paris, Bayard, 2005.

¹¹ Sur cette question, voir encore Cl. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte*, p. 21-22.

¹² *Ibid.*, p. 21.

dogmes fondamentaux de l'Incarnation et de la Trinité. Et inversement, la compréhension chrétienne de la Bible comme Parole de Dieu n'a pas fini d'interroger un certain fondamentalisme musulman¹³.»

Au terme de cette réflexion sur la théologie chrétienne et ses aptitudes particulières en matière de pratiques interreligieuses, concluons notre parcours en clarifiant la différence épistémologique entre théologie chrétienne et sciences des religions.

III. THÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET SCIENCES DES RELIGIONS

Dans un premier temps, j'inclurai dans les sciences des religions la philosophie et la phénoménologie de la religion bien que celles-ci, par leur approche réflexive, soient de nature très différente des autres sciences de la religion (histoire, droit, linguistique, sociologie, psychologie, anthropologie culturelle et sociale...). Une différence très nette apparaît dès lors entre la théologie chrétienne au sens où je l'entends et toutes les sciences de la religion. L'expérience chrétienne de foi n'est pas un objet extérieur à celui qui développe une réflexion théologique: c'est de l'intérieur même de cette expérience et de cette tradition de foi confessée personnellement et en communauté (ecclésiale) qu'il s'efforce d'«intelliger» autant que faire se peut (*aliquatenus*, jusqu'à un certain point, disait Anselme) cette expérience et cette tradition, de les pénétrer de rationalité (mais c'est une foi, une expérience de foi qui est en quête de sa propre rationalité et de toutes les virtualités de celle-ci). En revanche, dans le cas des sciences de la religion, philosophie et phénoménologie comprises, l'objet «christianisme» ou «religion chrétienne», par exemple, est «extérieur» au chercheur, qui ne doit pas être chrétien ou auto-impliqué dans son objet de recherche. Il étudie cet objet «religieux» de manière «neutre», sous la modalité réflexive de la philosophie et de la phénoménologie (le «pourquoi» de la démarche religieuse: quel est son sens ontologique et existentiel?) ou sous la modalité descriptive des sciences humaines (le «comment» de la démarche religieuse: observation, description «objective» et vérifiable, interprétation...), même si une certaine sympathie ou empathie avec l'objet étudié est toujours nécessaire, ou du moins souhaitable, et si une neutralité totale est impossible.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

Je distingue cependant, ai-je annoncé, la philosophie et la phénoménologie de la religion des autres sciences de la religion. L'«extériorité» de l'objet étudié n'est en effet pas la même de part et d'autre. La phénoménologie de la religion se demande comment la religion est *vécue* dans ses différentes sensations (proximité de la psychologie), mais aussi dans ses contours *essentiels* (proximité de la philosophie). La phénoménologie de la religion s'efforce de dégager «eidétiquement» l'intentionnalité ou la conscience religieuse du *sujet* et son corrélat *objectif*, ses manifestations phénoménales ou incarnées: distinguer ce qui est (essence, εἶδος, du) religieux et ce qui ne l'est pas. La phénoménologie laisse cependant en suspens la question de la vérité en soi de la religion. Cette question ressortit précisément à la philosophie ou à la critique de la religion. Le vécu religieux étudié par la phénoménologie est-il fondé ou est-il illusoire? Telle est l'interrogation de la philosophie critique: elle porte sur le fondement, le critère et le jugement de vérité.

Après avoir distingué, de manière globale, sciences de la religion et théologie chrétienne, il serait encore possible, par manière d'ouverture finale, de différencier une théologie (chrétienne) des religions et une théologie interreligieuse (toujours d'un point de vue chrétien). La théologie des religions tend à devenir aujourd'hui une théologie du pluralisme religieux, qui s'interroge sur la signification de la pluralité des traditions religieuses au sein de l'unique Dessein divin¹⁴. Cet horizon nouveau est désormais une dimension coextensive à toute la théologie, conduisant à une nouvelle interprétation des grandes vérités de la foi. Au-delà même de cette théologie du pluralisme religieux, ne faut-il pas aller jusqu'à une véritable théologie interreligieuse ou dialogique¹⁵? Dans cette démarche théologique, on s'efforce d'épouser la compréhension que l'autre a de sa propre religion, en respectant sa prétention à la vérité du sein même de la nôtre: un tel effort d'analogie dans la différence ne peut que faire parvenir à une autre vision non seulement de la vérité de l'autre, mais de ma propre vérité, en tout cas à la célébration d'une vérité plus profonde que nos vérités partielles.

B – 1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place, 45.

Joseph FAMERÉE

¹⁴ Voir, par exemple, J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (coll. *Cogitatio Fidei*, 200), Paris, Éd. du Cerf, 1997.

¹⁵ Voir le sous-titre de l'ouvrage cité ci-dessus de Cl. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*.

Résumé – Quelles sont les aptitudes particulières du christianisme en matière de travail théologique et de dialogue interreligieux? Pour tenter de répondre à cette question, l’auteur commence par déterminer ce qu’est la théologie chrétienne. Il discerne ensuite les exigences intrinsèques du christianisme qui l’ouvrent nécessairement à la relation et au dialogue avec «l’autre», avec les religions notamment. Il précise enfin la différence épistémologique entre théologie chrétienne et sciences des religions.

Summary – What are Christianity’s special aptitudes as concerns theological undertaking and inter-religious dialogue? In order to try and reply to this question, the author starts by determining what Christian theology is. He then discerns the intrinsic demands of Christianity which necessarily open it out to dialogue with the “other” and in particular with religions. Finally he discusses the epistemological difference between Christian theology and religious sciences.