

Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ

Joseph Famerée

Citer ce document / Cite this document :

Famerée Joseph. Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ. In: Revue théologique de Louvain, 35^e année, fasc. 4, 2004. pp. 510-517;

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2004_num_35_4_3402

Document généré le 27/06/2016

Résumé

Le christianisme, aujourd'hui plus ou moins bien implanté sur les cinq continents, se trouve massivement confronté, y compris en Europe, au défi de grandes cultures et religions non chrétiennes, apparemment imperméables à l'annonce de l'Évangile (on pense surtout à l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme). En présence de ces vénérables cultures, parfois trimillénaires ou plus, comme celles d'Asie, des cultures mystiques ou pétries d'une sagesse paisible et un peu sceptique, comment Jésus, situé en un point du temps et de l'espace, peut-il être présenté comme le sauveur unique et universel ? L'article rappelle l'évolution de l'Église catholique en matière de théologie des religions non chrétiennes, d'une attitude exclusiviste à une attitude inclusiviste, avant de s'orienter difficilement vers une appréciation positive du pluralisme religieux en tant que tel. Mais est-ce sur le plan (inter)religieux que doit se situer le christianisme ?

Abstract

Christianity, which today is more or less well rooted in five continents is massively confronted, including in Europe, with the challenge of great non-Christian cultures and religions apparently impermeable to the proclamation of the Gospel (one thinks of Islam, Hinduism and Buddhism). Faced with these venerable cultures, three millennia old or more in the case of the Asian ones, with cultures steeped in mysticism or peaceful wisdom slightly tinged with scepticism, how can Jésus, situated in a point of space and time, present himself as the sole and universal saviour ? The article recalls the evolution of the Catholic Church as far as theology of non-Christian religions is concerned - from an exclusivist to an inclusivist attitude, before moving with difficulty towards a positive appreciation of religious plurality as such. Is it however on the (inter)religious plane that Christianity has to situate itself ?

Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ

Le christianisme, aujourd'hui plus ou moins bien implanté sur les cinq continents, se trouve massivement confronté, *y compris en Europe*, au défi de grandes cultures et religions non chrétiennes, apparemment imperméables à l'annonce de l'Évangile (je pense surtout à l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme). Le grand élan missionnaire venant d'Occident est stoppé depuis le début de la décolonisation (fin des années 50). Les jeunes Églises locales des anciennes colonies ont pris conscience d'elles-mêmes et de leur identité par rapport à l'Europe. En Afrique et en Asie tout particulièrement, elles revendiquent de pouvoir féconder leur culture propre par l'Évangile, de sorte que celui-ci n'y apparaisse plus comme un produit simplement importé. Par le fait même, ces Églises, depuis une trentaine d'années, ont appris à redécouvrir et à respecter la culture de leurs peuples, dans sa dimension religieuse notamment. C'est en Asie surtout que la confrontation du christianisme avec les cultures et les religions locales a été la plus vivement ressentie: aujourd'hui encore, quelque 3% seulement des Asiatiques sont catholiques (si l'on ajoute les autres chrétiens, le pourcentage n'augmente pas considérablement). Non seulement s'y pose la question de l'inculturation du christianisme, mais celle, plus radicale, de la possibilité même de cette inculturation. N'y aurait-il pas des cultures peu perméables, voire imperméables au christianisme? Comment pourrait-on inculturer le christianisme dans des cultures aussi différentes des cultures sémitiques, grecques et latines, dans lesquelles, seules, hormis quelques aires culturelles voisines, le christianisme a vraiment été inculturé jusqu'à présent? Que ce soit en Asie ou en Afrique, on se trouve seulement au seuil d'un tout nouveau destin du christianisme, que nous pouvons à peine pressentir.

Que sera un christianisme vraiment africain ou asiatique? Qu'y deviendront des énoncés de foi aussi fondamentaux que l'Incarnation, la Résurrection et la Trinité, qui jusqu'à présent, pour l'essentiel, n'ont jamais été pensés et exprimés qu'en termes sémitiques, grecs et latins? De telles formulations scripturaires et dogmatiques, si marquées culturellement, peuvent-elles avoir une portée universelle? Se posent donc des questions redoutables. En tout cas, on ne pourra pas se contenter de transposer ou de translittérer les formulations actuelles dans des cultures aussi différentes.

Plus radicalement, en présence de vénérables cultures, parfois trimillénaires ou plus comme celles d'Asie, des cultures mystiques ou pétries d'une sagesse paisible et un peu sceptique, caractéristique d'une longue expérience humaine, d'une longue expérience d'un monde changeant, comment un christianisme culturellement si particulier (dans ses origines en tout cas) peut-il revendiquer la validité universelle de son expérience et de son message? Comment Jésus, situé en un point du temps et de l'espace, peut-il être présenté comme le sauveur universel, l'unique sauveur du

monde? Questions plus centrales et plus redoutables encore, pour le christianisme, que les précédentes.

On propose ici un bref rappel de l'évolution de l'Église catholique en matière de théologie des religions non chrétiennes ou de salut des infidèles, comme on disait jadis. L'Église catholique a d'abord évolué d'une attitude exclusiviste à une attitude inclusiviste (consacrée à Vatican II), avant de s'orienter difficilement vers une appréciation positive du pluralisme religieux en tant que tel.

De l'exclusivisme à l'inclusivisme

La position la plus commune du catholicisme posttridentin jusqu'aux années 1940 a été celle de l'ecclésiocentrisme exclusiviste: «*Extra Ecclesiam nulla salus*»¹. Pour être sauvé, tout être humain doit appartenir visiblement à l'Église catholique par le baptême. On sait que cette angoisse du salut des non-baptisés a mobilisé des énergies missionnaires considérables. Cette position, où l'Église catholique se met au centre et exclut tout salut pour qui ne lui appartient pas concrètement, est clairement dépassée par les affirmations de l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, selon laquelle les frères chrétiens séparés sont ordonnés au Corps mystique, et surtout de Vatican II (par ex., *Lumen Gentium*, 13D, 16; *Gaudium et Spes*, 22).

Ainsi, tous les non-chrétiens, sous des formes diverses, sont-ils ordonnés au Peuple de Dieu (cf. *LG*, 16). Même ceux qui n'appartiennent pas visiblement au Peuple de Dieu lui appartiennent quand même d'une certaine manière, ils sont orientés, ils tendent vers lui, ils ont au moins un lien avec lui, car tous sont appelés au salut par la grâce de Dieu. Personne n'est exclu du salut a priori, par le seul fait de ne pas appartenir visiblement à l'Église. La position est toujours ecclésiocentrique, mais c'est un *ecclésiocentrisme inclusiviste* (personne n'est sans aucun rapport avec l'Église). L'idée est généreuse et se trouve déjà chez Thomas d'Aquin: tout qui ignore l'Évangile du Christ et son Église, sans qu'il y ait faute de sa part, tout en suivant sincèrement la voix de sa conscience, peut être sauvé². La théologie conciliaire s'efforce de tenir à la fois la nécessité de l'Église visible pour le salut et la volonté salvifique universelle de Dieu (cf. 1 Tm 2, 4). Tout ce qui se trouve de bon et de vrai chez les non-chrétiens est considéré, à la manière des Pères apologistes, comme une préparation évangélique. De manière un peu condescendante, ne risque-t-on pas ici de ne voir les religions non chrétiennes que comme des ébauches ou des préparations du christianisme, celui-ci, dans sa réalisation historique concrète, étant placé au sommet de l'histoire religieuse³? En définitive, ne reste-t-on pas

¹ Sur l'herméneutique de cette formule, cf. B. SESBOÛÉ, «*Hors de l'Église, pas de salut*». *Cet axiome faussement clair* (Y. Congar), dans *Études*, t. 401, n° 1-2 (juillet-août 2004), p. 65-75; ID., «*Hors de l'Église, pas de salut.*» *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

² C'est le thème de l'ignorance non coupable ou «*erreur*» invincible.

³ Cf. P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris, Desclée, 1977, p. 210-216.

dans la perspective de l'unique vraie religion par rapport aux autres, même si les membres individuels de ces dernières peuvent être sauvés?

Un autre passage conciliaire (GS, 22, §5) va plus loin: «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous la possibilité d'être, d'une façon que Dieu connaît, associés au mystère pascal»⁴. Cette position n'est plus ecclésiocentrique, mais *christocentrique*. C'est le Christ, et non plus l'Église, qui est mis au centre. C'est lui qui, dans la révélation même du mystère de Dieu, manifeste pleinement l'homme à lui-même; c'est en lui que Dieu a réconcilié de manière définitive les humains avec lui-même et entre eux. Puisque tous les humains sont appelés au salut, accompli une fois pour toutes dans le Christ, il faut donc tenir, affirme solennellement le concile, que tous, grâce à l'Esprit, *peuvent être associés dès à présent* à la mort et à la résurrection du Christ, quelle que soit leur croyance (ou leur incroyance d'ailleurs), certes d'une manière différente des chrétiens (*modo Deo cognito*). Le Christ est l'unique Sauveur (au sens radical du mot), l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, mais, dès à présent, sans être chrétien, sans appartenir à l'Église du Christ, il est possible d'être uni dans l'Esprit aux événements centraux de l'histoire du salut, au mystère pascal du Christ sauveur. Il ne s'agit pas de faire des non-chrétiens des «chrétiens qui s'ignorent»; l'expérience en question est différente de l'expérience chrétienne. Le christocentrisme (inclusiviste) est net, ainsi que la possibilité pour tous d'être sauvés; il concerne cependant seulement des individus, abstraction faite de leur religion.

La réflexion théologique postconciliaire va précisément se pencher sur la valeur salvifique des religions elles-mêmes.

Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux

La nouvelle perspective ne se limite plus au problème du «salut» pour les membres individuels des autres religions ni même au rôle de celles-ci dans le salut de leurs membres. Elle cherche plus en profondeur, à la lumière de la foi chrétienne, ce que signifie positivement, dans le dessein de Dieu pour le genre humain, la pluralité des fois vécues et des traditions religieuses. La question est désormais la suivante: comment tenir ensemble, en une tension féconde, l'intégrité de l'identité chrétienne et l'ouverture dialogale aux autres traditions dans le respect des différences? ou encore comment tenir ensemble l'unicité du salut en Jésus-Christ et la pluralité des religions reconnues dans leur valeur propre?

La recherche s'oriente essentiellement dans deux directions, christocentrique et théocentrique⁵.

⁴ J'ai légèrement remanié la traduction française de l'édition du Centurion (*Concile œcuménique Vatican II*, Paris, 1967, p. 237).

⁵ Pour une présentation globale de cette recherche, cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, dans *La documentation catholique*, n° 2157 (6 avril 1997), p. 312-332; voir aussi A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983.

Pour le *christocentrisme*, le salut peut se produire *dans les religions*, mais *pas de manière autonome* ou indépendante *par rapport au Christ*, à cause de l'unicité et de l'universalité du salut en Jésus-Christ. Cette position est sans doute la plus commune parmi les théologiens catholiques, bien qu'il y ait des différences entre eux. Elle cherche à concilier la volonté salvifique universelle de Dieu en Christ avec le fait que tout homme se réalise en tant que tel à l'intérieur d'une tradition culturelle, qui trouve habituellement dans la religion correspondante son expression la plus élevée et son fondement ultime.

Le *théocentrisme* prétend être un dépassement du christocentrisme, un changement de paradigme, une révolution copernicienne. Ce nouveau paradigme peut être également qualifié de «régnocentrique» ou de «basiléocentrique» (selon que l'on parle latin ou grec) ou encore de «pluraliste». Il garde le silence sur le Christ, parce que celui-ci, estime-t-il, ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom⁶. Pour le même motif, cette théologie privilégie le mystère de la création, qui se reflète dans la diversité des cultures et des convictions, mais elle se tait sur le mystère de la rédemption ou du salut en Christ. L'attention est centrée sur le Royaume de Dieu. À l'extrême opposé de l'ecclésiocentrisme, l'Église est ici marginalisée: elle est un signe sans plus⁷. Le modèle théocentrique provient, entre autres, d'une certaine mauvaise conscience due aux liens de l'action missionnaire du passé avec la politique coloniale. Il essaie de reconnaître les richesses des religions et le témoignage moral de leurs membres, et, en ultime instance, il veut rendre plus facile l'union de toutes les religions en vue d'un travail commun pour la paix et la justice dans le monde⁸. La valeur des religions réside dans le fait de promouvoir le Royaume, le salut, le bien-être de l'humanité, réalités qui peuvent être comprises de manière purement immanente (à ce propos, on pourrait aussi parler, dans un certain sens, de «sotériocentrisme»). Dieu étant transcendant et incompréhensible, nous ne pouvons pas juger de ses desseins à notre aune humaine; de la même manière, nous ne pouvons pas davantage évaluer ou comparer les divers systèmes religieux.

⁶ On peut reconnaître ici, avec des nuances et des variantes, la position de J. HICK, *God Has Many Names*, Philadelphie, Westminster Press, 1980; R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1981; P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985.

⁷ Pour cette analyse du «régnocentrisme», cf. l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (7 décembre 1990), n° 17.

⁸ Dans un certain pragmatisme, priorité est ici donnée à l'orthopraxie par rapport à l'orthodoxie. L'évolution de H. Küng est assez typique de cette tendance, cf. H. KÜNG, *Vers une éthique universelle des religions du monde. Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel*, dans *Concilium*, n° 228 (avril 1990), p. 121-139; ID., *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991; ID., *Entreprises globales et ethos global*, dans *Concilium*, n° 292, 2001, p. 99-120.

À côté de ce théocentrisme radical, a-christique, il en existe un autre, où Jésus-Christ, sans être constitutif, est considéré comme normatif pour le salut, en ce sens qu'il est le médiateur qui l'exprime le mieux (sans exclure que d'autres puissent être également médiateurs du salut)⁹: c'est en lui que l'amour de Dieu se révèle le plus clairement, aussi est-il le paradigme pour les autres médiateurs; mais sans lui, nous nous retrouverions non pas sans le salut, mais sans sa manifestation la plus parfaite¹⁰.

Certains théologiens catholiques, comme Jacques Dupuis, s'efforcent d'adopter une autre position, qui respecte à la fois l'identité chrétienne dans son intégrité et les autres traditions dans leurs différences¹¹. Le modèle de J. Dupuis pourrait être caractérisé comme un *christocentrisme théocentrique* ou une *christologie trinitaire et pneumatique*¹². Celle-ci professe sans ambiguïté l'identité personnelle de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, tout en étant attentive à la particularité de l'événement – espace, temps, culture, humanité finie et particulière de Jésus quant à la conscience, à la liberté et à la corporéité – qui l'inscrit dans l'histoire englobante de Dieu avec l'humanité. Malgré le caractère «transhistorique» de l'humanité ressuscitée de Jésus-Christ, l'événement de l'incarnation est limité par son insertion dans l'histoire; il est donc à la fois particulier dans le temps et universel en signification¹³ – et comme tel, «singulièrement unique» –, mais en même temps relié à toutes les autres manifestations divines à l'humanité dans l'unique plan divin, dans l'unique histoire du salut: en d'autres termes, cet événement est «relationnel» (il existe une Parole de Dieu diversifiée dans l'his-

⁹ C'est la position de R. HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999.

¹⁰ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, *op. cit.*, n° 12.

¹¹ Claude Geffré maintient, lui aussi, un inclusivisme christologique constitutif au sens où Jésus-Christ est la source unique du salut pour tout homme, mais il ne se réclame pas directement, comme Dupuis, d'une christologie trinitaire «où en quelque sorte l'action du Verbe et de l'Esprit toujours à l'œuvre dans l'histoire vient compenser la particularité historique de l'événement Jésus de Nazareth»; il préfère «tirer toutes les conséquences d'une christologie où Jésus-Christ est compris comme *Universel concret*», Christ universel «en tant qu'il est Jésus de Nazareth passé par la mort et la résurrection», le mystère ou le scandale même du Verbe fait chair, «c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique», et non son atténuation, nous invitant «à ne pas absolutiser le christianisme comme religion exclusive de toutes les autres», cf. Cl. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 31, 2000, p. 3-32, 19 plus particulièrement.

¹² Cf., par ex., J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (coll. *Cogitatio Fidei*, 200), Paris, Cerf, 1997/1999, ainsi que les recensions de ce livre par É. BRITO, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 75, 1999, p. 520-522, et J. SCHEUER, dans *R.T.L.*, t. 30, 1999, p. 204-207. On peut aussi lire J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, dans *R.T.L.*, t. 29, 1998, p. 484-505, et *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 123, 2001, p. 529-546.

¹³ En signification seulement, pourrait-on se demander?

toire)¹⁴. De cette façon, estime Dupuis, non seulement le paradigme exclusiviste, mais également le paradigme inclusiviste peuvent être dépassés, sans toutefois recourir au paradigme «pluraliste» fondé sur la négation du salut «constitutif» en Jésus-Christ¹⁵. «Un Dieu, un Christ, des voies convergentes»¹⁶: telle est l'idée-force de J. Dupuis. Le mystère de la communication divine existant en Dieu même (Trinité), tel qu'il est révélé en Jésus-Christ, éclaire la théologie du pluralisme religieux¹⁷. L'événement de Jésus-Christ joue un rôle décisif dans le plan de Dieu pour l'humanité; l'unité et la complémentarité entre les dimensions christologique et pneumatologique de l'économie du salut permettent d'interpréter la présence du mystère du salut dans les traditions religieuses¹⁸. Ainsi, en certains sens, il est possible de reconnaître dans les autres traditions religieuses une authentique médiation du mystère du salut en Jésus-Christ pour leurs membres¹⁹. Une perspective régnocentrique, bien comprise²⁰, offre un horizon plus large pour une théologie du pluralisme religieux qu'une perspective ecclésiocentrique, même inclusiviste²¹. Un authentique dialogue interreligieux est une condition *sine qua non* et une partie intégrante d'une authentique évangélisation (à comprendre selon l'essence même de l'Évangile de Jésus-Christ)²²; il faut y ajouter le processus d'enrichissement mutuel que l'engagement commun dans les problèmes humains et de société peut instaurer entre les chrétiens et les membres des autres traditions religieuses²³. Une telle théologie, peut-on se demander avec Dupuis, loin de mettre en péril la foi chrétienne, ne l'approfondit-elle pas et n'aide-t-elle pas à découvrir les dimensions cosmiques du mystère de l'engagement personnel de Dieu avec l'humanité?

¹⁴ Cl. Geffré envisage aussi «une révélation différenciée qui ne compromette pas la révélation unique et définitive du vrai visage de Dieu en Jésus-Christ» (Cl. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 16).

¹⁵ Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, *op. cit.*, p. 587.

¹⁶ Titre de la seconde partie du livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (p. 307-582).

¹⁷ Cf. *ibid.*, partie II, chap. III.

¹⁸ Cf. *ibid.*, partie II, chap. IV.

¹⁹ Cf. *ibid.*, partie II, chap. V.

²⁰ Il s'agit de situer l'Église par rapport à l'événement du Christ et au Royaume eschatologique, de même que les autres traditions religieuses et leurs adeptes par rapport au Royaume. On peut ainsi identifier une situation distincte et complémentaire, une tension salutaire entre la particularité de la vocation chrétienne (l'Église comme sacrement et servante du Royaume) et la riche diversité des chemins que les hommes empruntent vers la plénitude du Royaume.

²¹ Cf. *ibid.*, partie II, chap. VI.

²² Claude Geffré, quant à lui, appelle de ses vœux une véritable «*théologie inter-religieuse* où l'on s'efforce d'épouser la compréhension que l'autre a de sa propre religion» et où il soit «possible de respecter l'originalité de chaque tradition religieuse sans sacrifier la singularité chrétienne» (Cl. GEFFRÉ, *art. cit.*, p. 25). Sur le dialogue interreligieux comme dimension interne de la mission, cf. *ibid.*, p. 30-32.

²³ Cf. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, partie II, chap. VII.

On peut néanmoins interroger la pertinence d'une telle approche théologique: le christianisme (l'Église) doit-il essayer de se situer, fût-ce de manière dialoguante, parmi les religions? Doit-il entrer dans un dialogue interreligieux? En effet, le christianisme est-il une religion avec ses médiations rituelles et sacrales? N'est-il pas tout autre chose, une *foi*²⁴? Par ailleurs, l'ouvrage de Dupuis fait-il droit aux religions dans leur diversité concrète, ou seulement aux attitudes chrétiennes à l'égard des religions? En d'autres termes, reconnaît-il suffisamment les religions dans leur altérité, dans leur différence et leur pluralité? Dès lors, la question de l'unicité du salut en Jésus-Christ n'y est-elle pas résolue de manière trop générale et trop abstraite?

B-1050 *Bruxelles*,
rue E. Cattoir 18 B.

Joseph FAMERÉE,
*Professeur à la Faculté
de théologie de l'U.C.L.*

Résumé – Le christianisme, aujourd'hui plus ou moins bien implanté sur les cinq continents, se trouve massivement confronté, y compris en Europe, au défi de grandes cultures et religions non chrétiennes, apparemment imperméables à l'annonce de l'Évangile (on pense surtout à l'islam, à l'hindouisme et au bouddhisme). En présence de ces vénérables cultures, parfois trimillénaires ou plus, comme celles d'Asie, des cultures mystiques ou pétries d'une sagesse paisible et un peu sceptique, comment Jésus, situé en un point du temps et de l'espace, peut-il être présenté comme le sauveur unique et universel? L'article rappelle l'évolution de l'Église catholique en matière de théologie des religions non chrétiennes, d'une attitude exclusiviste à une attitude inclusiviste, avant de s'orienter difficilement vers une appréciation positive du pluralisme religieux en tant que tel. Mais est-ce sur le plan (inter)religieux que doit se situer le christianisme?

Summary – Christianity, which today is more or less well rooted in five continents is massively confronted, including in Europe, with the challenge of great non-Christian cultures and religions apparently impermeable to the proclamation of the Gospel (one thinks of Islam, Hinduism and Buddhism). Faced with these venerable cultures, three millennia old or more in the case

²⁴ Cf. Jn 4, 21-24: «l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. (...) Mais l'heure vient, – et maintenant elle est là – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit [Esprit] et en vérité» (traduction de la TOB). En christianisme, il n'y a plus de lieu sacré ni d'intermédiaire sacré obligé pour adorer Dieu: c'est seulement par le don de l'Esprit Saint que l'on peut connaître et adorer Dieu comme Père en vérité. On se rappellera aussi la critique barthienne de la religion et de la valeur de médiation attribuée aux institutions chrétiennes, une critique de toute œuvre humaine, même religieuse, au nom de la souveraine liberté de Dieu.

of the Asian ones, with cultures steeped in mysticism or peaceful wisdom slightly tinged with scepticism, how can Jesus, situated in a point of space and time, present himself as the sole and universal saviour? The article recalls the evolution of the Catholic Church as far as theology of non-Christian religions is concerned – from an exclusivist to an inclusivist attitude, before moving with difficulty towards a positive appreciation of religious plurality as such. Is it however on the (inter)religious plane that Christianity has to situate itself?