NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 4 Octobre-Décembre 1998

Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme

Jacques DUPUIS (s.j.)

p. 544 - 563

https://www.nrt.be/fr/articles/le-dialogue-interreligieux-a-l-heure-du-pluralisme-142

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme[1]

Le pluralisme religieux n'est pas chose nouvelle. Le christianisme naissant a dû, dès l'époque apostolique, situer son message, d'abord par rapport au judaïsme dont il était issu, puis par rapport aux autres religions qu'il rencontra sur son parcours. Ce qui est nouveau, par ailleurs, est la conscience aigüe que notre monde a pris du pluralisme des cultures humaines et des traditions religieuses, et du droit à la différence de chacune d'elles. Point n'est besoin d'exposer les raisons multiples de cette prise de conscience. Elles sont suffisamment connues et relèvent de l'ordre politique et économique, aussi bien que du domaine humain, culturel et religieux.

Ce qui nous intéresse ici consiste à demander ce que la conscience nouvelle de la pluralité des religions qui nous entourent a à nous dire en tant que chrétiens réfléchissant sur notre foi. Quelle attitude vis-à-vis des «autres», qu'ils soient musulmans, bouddhistes, hindous ou autres, la foi chrétienne demande-t-elle de nous? La tolérance obligée ou l'accueil bienveillant? Une suffisance arrogante ou une ouverture généreuse? Le prosélytisme ou le dialogue?

Il va sans dire que l'attitude du christianisme à l'égard des autres traditions religieuses de l'humanité a largement évolué. Nous ne retracerons pas ici le contentieux accablant de longs siècles de christianisme, au cours desquels l'attitude officielle de l'Église au sujet des religions fut soit un rejet dédaigneux, soit au mieux une attitude de condescendance acerbe. Qu'il suffise de mentionner que le concile Vatican II (1962-1965) fut, dans l'histoire conciliaire de l'Église, la première instance à prononcer des paroles positives à l'égard des religions. Encore ne faut-il pas exagérer la portée exacte des éléments positifs que le concile reconnaît en elles.

Il est clair que l'attitude concrète de l'Église à leur égard est liée à la reconnaissance ou non de telles valeurs positives. On ne

---

1. Ce texte est celui d'une conférence tenue par l'auteur à l'Institut Lumen Vitae à Bruxelles le 4 mai 1998.

s'étonne donc pas du fait que le discours actuel sur le dialogue interreligieux fait lui aussi figure de nouveauté. Il n'en était guère question avant le concile Vatican II. On sait par ailleurs que l'encyclique *Ecclesiam suam* de Paul VI, publiée précisément pendant le concile (1964), lui servit de puissant stimulant. Le pape y décrivait l'Église comme destinée à prolonger le dialogue de salut que Dieu a entretenu avec l'humanité à travers les siècles. Il traçait quatre cercles concentriques de ce dialogue, l'un de ceux-ci comprenant les membres des autres traditions religieuses.

Notons cependant que, tout en recommandant le dialogue interreligieux, Paul VI ne se prononçait pas sur la place éventuelle que ce dialogue pourrait occuper dans la mission évangélisatrice de l'Église. La raison en est que le diagnostic sur la valeur de ces religions demeurait notablement négatif. Le concile ne fit pas mieux. Partout dans les textes conciliaires, la mission évangélisatrice de l'Église reste strictement identifiée à l'annonce ou la proclamation de Jésus-Christ aux «non-chrétiens». Le dialogue interreligieux est, à la suite de Paul VI, positivement recommandé dans la conclusion de la constitution pastorale *Gaudium et spes* (n° 92), mais, quel qu'en soit le mérite, il n'est pas dit appartenir à la mission de l'Église comme telle.

J'ai montré ailleurs que la notion de la mission évangélisatrice de l'Église a connu dans les années postconciliaires une évolution considérable, jusqu'à inclure, comme éléments constitutifs et intégrants de cette mission, d'une part la promotion et la libération humaines, et d'autre part le dialogue interreligieux[2]. Dans un document récent du Secrétariat pour les non-chrétiens, la mission évangélisatrice de l'Église est présentée comme une «réalité unique, mais complexe et articulée», dont le dialogue interreligieux figure parmi les «principaux éléments». Ce dialogue y est décrit comme suit: «Il y a... le dialogue, grâce auquel les chrétiens rencontrent les croyants d'autres traditions religieuses pour marcher ensemble à la recherche de la vérité et pour collaborer en des œuvres d'intérêt commun[3].» La portée de ce texte est considérable: le dialogue interreligieux est, de la part de l'Église, évangé-

2. Cf. J. DUPUIS, «Le dialogue interreligieux dans la mission évangélisatrice de l'Église», dans ID., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1991², p. 269-297.

3. SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, dans *Doc. Cath.* 81 (1984) 844-849 (ici n° 13).

lisation; les chrétiens et les autres font route ensemble à la découverte de la vérité. Il faudra rendre compte de ces affirmations.

Du point de vue méthodologique, il faut ajouter que le dialogue interreligieux obtient la priorité par rapport à une théologie du pluralisme religieux. Il figure comme l'«acte premier», par rapport à la réflexion théologique sur la signification et la valeur, aux yeux de la foi chrétienne, des autres traditions religieuses. On sait que la théologie de la libération a mis en vedette la priorité de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Au-delà des ambiguïtés de langage et des incompréhensions, cela veut dire qu'en contexte d'oppression et d'injustice structurelle, une praxis de libération humaine, vécue dans la foi, doit précéder tout discours théologique; l'acte premier de la praxis permettra de lire le message révélé avec des yeux nouveaux et d'y trouver l'inspiration nécessaire pour une praxis renouvelée. C'est le cercle herméneutique entre contexte et texte, entre expérience vécue et événement fondateur.

Il en va de même en contexte de pluralisme religieux et en vue de construire une théologie de ce pluralisme. L'acte premier obligatoire sera ici la praxis du dialogue interreligieux, vécu dans la foi propre; à partir de cet acte premier, le donné révélé sera relu de façon différente, permettant une évaluation renouvelée de la signification véritable et de la valeur, dans le plan divin, des traditions religieuses de l'humanité. C'est dire que le dialogue ne suit pas simplement l'évaluation théologique des religions, mais la précède également comme sa condition nécessaire. La théologie des religions sera une théologie herméneutique en laquelle contexte et texte, la réalité vécue et le donné révélé se rencontrent en une action et une réaction mutuelles. Elle sera, non seulement une «théologie *pour* le dialogue», mais bien plutôt une «théologie *en* dialogue» ou «*du* dialogue»[4].

L'analogie avec la théologie de la libération vaut en un autre sens également. Il y est dit que la «libération» n'est pas simplement un nouvel objet sur lequel la théologie puisse et doive construire un discours théologique; il s'agit plutôt d'une manière nouvelle de concevoir l'acte théologique lui-même, en un contexte d'oppression humaine; c'est-à-dire de théologiser en contexte, ce qui implique une interprétation contextuelle de la réalité entière. Cela vaut aussi pour la théologie des religions. Celles-ci ne fournissent

4. Cf. J.A. Di Noia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington, The Catholic University of America Press, 1994, p. 127.

pas non plus simplement au discours théologique un objet nouveau et inédit. Elles constituent le contexte dans lequel doit se faire l'acte théologique, et donc informent le discours théologique tout entier. Une théologie contextuelle du pluralisme religieux sera en ce sens une «théologie interreligieuse».

Notre intention est de rendre compte de l'interaction réciproque qui existe entre dialogue interreligieux et théologie du pluralisme religieux. On voudrait montrer, en un premier temps, que le dialogue se fonde, en sa signification profonde, sur une théologie ouverte des religions et du pluralisme; en un second temps, que le dialogue influence à son tour la théologie.

I. - Le fondement théologique du dialogue

1. Un «mystère d'unité»

Pour établir le fondement des «relations de l'Église avec les religions non chrétiennes», la déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II affirmait que «tous les peuples forment... une seule communauté; ils ont une seule origine, puisque Dieu a fait habiter toute la race humaine sur la face de la terre; ils ont aussi une seule fin dernière, Dieu, dont la providence, les témoignages de bonté et les desseins de salut s'étendent à tous» (n° 1). Le dialogue s'établit ainsi sur la communauté d'origine en Dieu par la création, et de destinée en lui par le salut en Jésus-Christ. Rien n'est dit de la présence et de l'action de l'Esprit de Dieu à l'œuvre en tous les hommes et dans leurs traditions religieuses elles-mêmes.

On sait, en effet, que le concile a redécouvert seulement progressivement l'économie de l'Esprit et que les fruits de cette redécouverte se trouvent principalement dans la constitution *Gaudium et spes*. Encore faut-il reconnaître que c'est davantage dans les aspirations terrestres de l'humanité universelle, telles la paix et la fraternité, le travail et le progrès, que le concile a vu l'Esprit de Dieu à l'œuvre chez tous les hommes, plutôt qu'en leurs aspirations et entreprises proprement religieuses.

2. La présence universelle de l'Esprit de Dieu

La mise en œuvre d'une présence universelle de l'Esprit de Dieu dans la vie religieuse des «autres» et des traditions religieuses auxquelles ils appartiennent, aussi bien que chez les chrétiens eux-mêmes et dans l'Église, devait être également un acquis postconciliaire. L'importance d'une telle vision pour le fondement théolo-

gique du dialogue interreligieux ne peut échapper à l'attention. Or elle ne s'est imposée que lentement. On n'en trouve guère de trace dans le magistère de Paul VI. Pour en rendre compte, il suffit d'observer que dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), qui reprend le travail du synode des évêques sur l'évangélisation du monde moderne, l'Esprit ne figure que pour autant qu'il pousse l'Église et l'habilite à remplir sa mission évangélisatrice (n° 75), consistant principalement en l'annonce de l'Évangile[5]. Les «autres» n'y figurent que comme «destinataires de l'évangélisation» (n° 49), non comme partenaires d'un dialogue, dont par ailleurs il n'est fait ici aucune mention. Ainsi Paul VI, qui avec *Ecclesiam suam* était devenu le «pape du dialogue», reste-t-il maintenant muet à son égard.

La présence et l'action universelle de l'Esprit de Dieu chez les «autres» et dans leurs traditions religieuses représentent l'apport le plus certain de Jean-Paul II au fondement théologique du dialogue interreligieux. Point n'est besoin de citer tous les textes[6]. Il suffira d'en retenir les idées maîtresses. Dès sa première encyclique, *Redemptor hominis* (1979), le pape observait que la «fermeté de la croyance» des non-chrétiens est un «effet de l'Esprit de vérité», et il se demandait: «N'arrive-t-il pas parfois que la fermeté de la croyance des membres des religions non chrétiennes — effet elle aussi de l'Esprit de vérité opérant au-delà des frontières visibles du Corps mystique — devrait faire honte aux chrétiens, si souvent portés à douter des vérités révélées par Dieu et annoncées pas l'Église[7]?»

On ne peut omettre une référence rapide au discours prononcé devant la Curie romaine le 22 décembre 1986, deux mois après la Journée mondiale de prière pour la Paix à Assise (27 octobre 1986)[8]. Le pape y reprenait le fondement du dialogue tel qu'il avait été exposé par le concile: l'unité de la race humaine dans la création et la rédemption, et par conséquent, l'unité d'origine et de destinée en Dieu. Il y voyait un «mystère d'unité» unissant tous les êtres humains, quelles que puissent être les distinctions entre

5. Texte dans *Doc. Cath.* 73 (1976) 1-22.

6. Pour un exposé plus étendu, voir J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (cité *supra*, n. 2), p. 283-291, et ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, coll. Cogitatio fidei, 200, Paris, Cerf, 1997, p. 261-270 (en anglais: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1997).

7. Texte dans *Doc. Cath.* 76 (1979) 301-323 (ici n° 6).

8. Cf. JEAN-PAUL II, *La situation du monde et l'esprit d'Assise*, dans *Doc.*

les circonstances de leurs vies: «Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire, est radicale, fondamentale et déterminante» (n° 3). À ce «mystère d'unité», fondement du dialogue, le pape ajoutait cependant la présence active de l'Esprit de Dieu dans la vie religieuse des «autres». Il affirmait: «Toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit 'qui intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut', mais lui prie en nous 'avec des gémissements inexprimables et celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit' (*Rm 8*, 26-27). Nous pouvons en effet retenir que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme» (n° 11).

Il faudrait citer longuement le texte de l'encyclique *Dominum et vivificantem* (1986) sur l'Esprit Saint, où le pape s'étend en un développement théologique de grande ampleur sur la présence universelle de l'Esprit à travers l'histoire entière du salut, dès le commencement, et, après l'événement Jésus-Christ, bien au-delà des limites de l'Église[9]. Qu'il suffise ici d'évoquer encore l'encyclique *Redemptoris missio* (1990), où il est dit explicitement que la présence de l'Esprit s'étend non seulement à la vie religieuse des individus, mais concerne également les traditions religieuses auxquelles ils appartiennent: «La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions[10].»

À travers ces textes émerge graduellement la même doctrine: l'Esprit Saint est présent et actif dans le monde, dans les membres d'autres religions et dans les traditions religieuses elles-mêmes. La prière authentique (même adressée à un Dieu encore inconnu), les valeurs et vertus humaines, les trésors de sagesse cachés dans les traditions religieuses, le dialogue et la rencontre authentique entre leurs membres, sont autant de fruits de la présence active de l'Esprit.

3. L'universalité du Règne de Dieu

À la recherche du fondement théologique du dialogue interreligieux, il faut aussi souligner l'universalité du Règne de Dieu, dont les membres des autres traditions religieuses sont membres à part entière, et auquel ils participent ensemble avec les chrétiens.

---

9. Texte dans *Doc. Cath.* 83 (1986) 583-612 (cf. n° 53).
10. Texte dans *Doc. Cath.* 88 (1991) 153-191 (ici n° 28).

Une certaine tradition théologique préconciliaire, tout en distinguant, comme il se doit, entre le Règne de Dieu présent dans l'histoire et sa plénitude eschatologique, identifiait le premier avec l'Église pérégrinante: le Règne de Dieu, présent dans le monde et l'histoire, était l'Église. J'ai montré ailleurs que le concile Vatican II, dans sa constitution *Lumen gentium*, ne semble pas avoir pris ses distances par rapport à cette identification[11]. La Commission Théologique Internationale et le *Catéchisme de l'Église Catholique* ne l'ont pas dépassée davantage. Le premier document du magistère central de l'Église qui affirme, de manière d'ailleurs réservée, la distinction entre le Règne de Dieu présent dans l'histoire et l'Église, est l'encyclique *Redemptoris missio*, là ou elle énonce: «Il est donc vrai que la réalité commencée du Royaume peut se trouver également au-delà des limites de l'Église, dans l'humanité entière, dans la mesure où celle-ci vit les 'valeurs évangéliques' et s'ouvre à l'action de l'Esprit 'qui souffle où il veut et comme il veut'» (n° 20). Il s'agit bien ici encore d'une redécouverte récente, basée sur une relecture du Nouveau Testament et du message de Jésus lui-même.

Or l'établissement décisif de la Seigneurie de Dieu dans le monde et l'histoire, qu'exprime en langage symbolique la présence du Règne de Dieu, n'est autre que la présence universelle du mystère du salut en Jésus-Christ, actif en l'humanité entière. On en devine aisément la portée pour une théologie des religions et du dialogue.

Les christologies récentes ont remis en valeur la place centrale qu'occupe le Règne de Dieu dans le message de Jésus. Il n'est point besoin d'y insister, sauf pour mettre en évidence le fait que pour Jésus le Règne que Dieu établissait en lui était bien la realité universelle dont nous parlons. On doit en effet se garder d'une lecture trop étroite des évangiles, qui tend spontanément à interpréter «chrétiennement» les dires de Jésus sur le Règne, sur son extension et sa croissance, sur les conditions nécessaires pour y entrer.

Or, pour Jésus lui-même, le Règne a la priorité par rapport à l'Église, qu'il instituera après la Résurrection pour la mettre au service du Règne. Il suffit de penser, pour le voir, à l'attitude de Jésus vis-à-vis des «étrangers», non-membres du peuple d'Israël, qu'il rencontre sur son chemin. Que l'on songe à la place qu'occupent les Samaritains «hérétiques» dans les attitudes et les paraboles de Jésus; ou aux gestes et miracles qu'il opère en faveur

---

11. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (cité *supra*, n. 6), p. 501-541, spécialement p. 506-511.

d'étrangers, et à leur requête, lors d'excursions en Syro-Phénicie; ou encore à la foi du centurion, dont Jésus lui-même avoue ne pas avoir vu la pareille en Israël (*Mt 8*, 10). Cette foi, trouvée chez un «païen», offre à Jésus l'occasion d'annoncer que beaucoup, venus du levant et du couchant, seront admis dans le Royaume des cieux (*Mt 8*, 11-12). Tous ces traits, et bien d'autres, montrent que pour Jésus le Règne de Dieu est cette réalité universelle de salut à laquelle participent déjà tous les hommes et tous les peuples, indépendamment de leur appartenance religieuse.

C'est ce qu'il nous faut redécouvrir, en une perspective qui dépasse un ecclésiocentrisme étroit, en vue de fonder une théologie ouverte des religions et du dialogue. L'universalité du Règne consiste en ceci: les chrétiens et les «autres» partagent le même mystère de salut en Jésus-Christ, même si le mystère les rejoint de façons différentes. Tous accèdent au Règne de Dieu dans l'histoire par la foi et la conversion à Dieu. Le Règne est présent dans le monde partout où les «valeurs du Règne» sont vécues et promues. La théologie des religions et du dialogue doit donc montrer comment, en s'ouvrant à l'action de l'Esprit, les «autres» participent à la réalité du Règne de Dieu dans le monde et dans l'histoire. C'est en répondant dans la pratique sincère de leur propre tradition à l'appel que Dieu leur adresse, que les croyants d'autres fois religieuses deviennent en vérité — même sans en avoir la conscience formelle — membres actifs du Royaume.

Une théologie du dialogue interreligieux adoptera donc une perspective règnocentrique, sans pour autant prétendre dépasser la perspective christocentrique, puisque aussi bien c'est en Jésus-Christ que Dieu a instauré son Règne parmi les hommes. Loin de s'exclure l'une l'autre, les perspectives règnocentrique et christocentrique s'appellent mutuellement. Tout cela a été exprimé de façon très heureuse par un document publié par les Églises asiatiques, intitulé «L'évangélisation en Asie»[12], qu'il vaut la peine de citer ici de façon extensive:

> Le Royaume de Dieu est... universellement présent et à l'œuvre. Partout où des hommes et des femmes s'ouvrent au mystère de la transcendance divine dans lequel ils sont plongés, sortent d'eux-mêmes, dans l'amour et le service de leurs frères, là le Royaume de

12. Il s'agit d'une consultation théologique organisée par l'Office pour l'Évangélisation de la Fédération des Conférences Épiscopales Asiatiques (FABC), qui s'est tenue à Hua Hin (Thaïlande) en novembre 1991. Traduction française dans *Doc. Cath.* 89 (1992) 287-293. La traduction est ici corrigée.

Dieu est à l'œuvre.... «Là où Dieu est accueilli, là où les valeurs de l'Evangile sont vécues, là où l'homme est respecté..., là est le Royaume.» Dans tous ces cas les hommes répondent à l'offre gracieuse de Dieu à travers le Christ, dans l'Esprit, et entrent dans le Royaume par un acte de foi...

> Cela tend à montrer que le Règne de Dieu est une réalité universelle qui s'étend bien au-delà des frontières de l'Église. C'est la réalité du salut en Jésus-Christ, que les chrétiens et les autres partagent ensemble; c'est le «mystère de l'unité» fondamental qui nous unit plus profondément que ne sont capables de nous séparer les différences d'appartenance religieuse. Considérée sous cet angle, une approche «règnocentrique» de la théologie de la mission ne représente en aucune manière une menace pour la perspective christocentrique de notre foi; au contraire, le «règnocentrisme» appelle le christocentrisme, et *vice versa*, car c'est en Jésus-Christ, et par l'événement-Christ que Dieu a établi son Royaume sur la terre et dans l'histoire humaine (n^os^ 29-30).

En participant au mystère du salut, ceux qui adhèrent aux autres traditions religieuses sont donc membres du Royaume de Dieu déjà présent comme réalité historique. Il faut faire un pas de plus et dire que les traditions religieuses elles-mêmes contribuent à bâtir le Règne de Dieu dans le monde. On ne peut, en effet, séparer la vie religieuse personnelle des adeptes d'autres traditions religieuses de la tradition à laquelle ces personnes appartiennent et en laquelle leur vie religieuse s'exprime concrètement. Si, comme il faut l'affirmer, leur réponse à l'invitation divine se concrétise et est soutene par des éléments objectifs qui composent ces traditions religieuses, tels que leurs Écritures Sacrées et leurs pratiques «sacramentelles», il faut admettre également que ces mêmes traditions contiennent des «moments surnaturels de grâce»[13] en faveur de leurs adhérents; c'est en répondant à ces éléments de grâce qu'ils trouvent le salut et deviennent membres du Règne de Dieu dans l'histoire. Il s'ensuit que les traditions religieuses contribuent de façon mystérieuse à la construction du Règne de Dieu parmi leurs adhérents et dans le monde; elles exercent par rapport à leurs membres une certaine médiation du Royaume — différente, sans doute, de celle qui est à l'œuvre dans l'Église au profit de ses membres —, même s'il est difficile de la déterminer théologiquement de façon plus précise.

---

13. Cf. K. RAHNER, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», **dans *Schriften zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln, Benziger, 1962, p. 136-158 (p. 143).**

Il s'ensuit des conséquences importantes pour ce qui concerne le dialogue interreligieux. Le dialogue a lieu entre des personnes qui appartiennent déjà ensemble au Règne de Dieu, inauguré dans l'histoire en Jésus-Christ. En dépit des différences d'allégeance religieuse, ces personnes communient déjà dans la réalité du mystère du salut, même si une distinction demeure entre elles dans l'ordre du «sacrement», c'est-à-dire de la médiation du mystère. La communion dans la réalité est cependant plus fondamentale et porte plus à conséquence que les différences dans l'ordre des signes. Cela explique la communion profonde dans l'Esprit que le dialogue interreligieux, s'il est sincère et authentique, peut établir entre les chrétiens et les autres croyants[14]. Cela montre aussi pourquoi le dialogue est un partage qui consiste à recevoir et à donner; bref, qu'il n'est pas à sens unique, non pas un monologue, mais un «dialogue». La raison en est que la réalité du Règne de Dieu est vécue d'avance en un mutuel échange entre chrétiens et les autres. La dialogue rend explicite cette communion préalable dans la réalité du salut qu'est le Règne de Dieu advenu en Jésus pour tous.

Cela rend compte aussi du fait que les chrétiens et les «autres» sont appelés à construire ensemble le Règne de Dieu dans le monde et à travers l'histoire. Ce Règne qu'ils partagent déjà, ils peuvent et doivent le construire ensemble, par la conversion à Dieu et aux autres, et la promotion des valeurs évangéliques, jusqu'à ce que, au-delà de l'histoire, il atteigne sa plénitude eschatologique (cf. *Gaudium et spes*, 39). Rien, peut-être, ne fournit au dialogue interreligieux un fondement théologique plus profond, un motif plus vrai, que la conviction qu'en dépit des différences qui les distinguent, les membres des diverses traditions religieuses, co-membres du Royaume de Dieu dans l'histoire, cheminent ensemble, vers la plénitude du Règne, vers l'humanité nouvelle voulue par Dieu pour la fin des temps, dont ils sont appelés à être co-créateurs avec Dieu.

II. - Défis et fruits du dialogue

1. Engagement personnel et ouverture à l'autre

Les conditions de possibilité du dialogue interreligieux ont occupé une place importante dans le débat sur la théologie des

---

14. Cf. H. Le Saux (Abhishiktananda), ***The Depth-Dimension of Religious Dialogue***, dans *Vidyajyoti* 45 (1981) 202-221.

religions. C'était afin de rendre le dialogue praticable que P.F. Knitter pensait devoir préconiser un changement de paradigme du christocentrisme au théocentrisme, soit encore de l'inclusivisme au «pluralisme». Comment en effet le dialogue eût-il pu — selon lui — être sincère, et simplement honnête, si la partie chrétienne s'y engageait avec une idée préconçue, un préjugé ancré concernant une unicité «constitutive» de Jésus-Christ, Sauveur universel de l'humanité[15]? Malgré certains changements avoués que sa pensée a subis plus récemment, le même auteur continue de penser qu'une christologie «constitutive» et «inclusive», selon laquelle l'humanité entière est sauvée par Dieu dans l'événement Jésus-Christ, ne laisse pas de place à un authentique dialogue[16]. Ce n'est pas ici l'endroit où aborder en profondeur le problème christologique qui est au cœur du débat actuel sur la théologie des religions et du dialogue; on en a traité ailleurs[17].

Concernant le dialogue, on fait cependant remarquer qu'il ne peut être sincère que s'il a lieu sur un pied d'égalité entre les partenaires. L'Église et les chrétiens peuvent-ils alors être sincères dans leur volonté déclarée d'entrer en dialogue s'ils ne sont pas disposés à révoquer les prétentions traditionnelles au sujet de Jésus-Christ comme Sauveur «constitutif» de l'humanité? Le problème de l'identité religieuse en général, et de l'identité chétienne en particulier, est impliqué dans cette question tout comme celui de l'ouverture aux autres, que le dialogue exige.

Tout d'abord, on ne peut, sous prétexte d'honnêteté dans le dialogue, mettre, même temporairement, sa propre foi entre parenthèses (en pratiquant une *epochè*), tout en laisssant ouverte, comme l'a suggéré P.F. Knitter[18], la possibilité de redécouvrir le bien-fondé de cette foi par le dialogue lui-même. Au contraire, l'honnêteté et la sincérité du dialogue exigent que les partenaires y entrent et s'y engagent dans l'intégrité de leur foi. Tout doute méthodique, toute restriction mentale sont ici hors de propos. En fût-il autrement, on ne pourrait plus parler de dialogue interreligieux, ou entre «fois». Après tout, à la base de toute vie religieuse authentique, il y a une

---

15. Cf. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the Other Religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1985, p. 170-230.

16. Cf. P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1996, p. 146.

17. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (cité *supra*, n. 6), p. 423-461.

18. Cf. P.F. KNITTER, *No Other Name?* (cité *supra*, n. 15), p. 146.

foi qui confère à cette vie son caractère spécifique et son identité propre. Cette foi religieuse n'est pas plus négociable dans le dialogue interreligieux qu'elle ne l'est dans la vie personnelle. Ce n'est pas une commodité qui puisse être morcelée ou échangée; c'est un don de Dieu, dont on ne peut disposer à la légère.

De même que la sincérité dans le dialogue n'autorise aucune mise entre parenthèses, même provisoire, de la foi, son intégrité interdit à son tour tout compromis à son sujet et toute réduction. Le dialogue authentique ne s'accomode pas de tels expédients. Il n'admet ni le syncrétisme qui, en quête d'un terrain commun, tente de surmonter les oppositions et contradictions entre les fois des différentes traditions religieuses par quelque réduction du contenu de la foi; ni l'éclectisme qui, à la recherche d'un dénominateur commun entre les diverses traditions, choisit parmi elles des éléments épars et les combine en un amalgame informe et incohérent. Pour être vrai, le dialogue ne peut chercher la facilité, d'ailleurs illusoire.

Sans vouloir dissimuler les différences et les contradictions entre les fois religieuses, il doit plutôt les admettre, les reconnaître là où elles existent, et y faire face avec patience et de façon responsable. Dissimuler les différences et les contradictions éventuelles équivaudrait à tricher et aboutirait en fait à priver le dialogue de son objet. Car le dialogue cherche la compréhension mutuelle dans la différence, dans le respect sincère et l'estime des convictions autres que les convictions personnelles. Il pousse ainsi chacun des partenaires à s'interroger sur les implications, pour sa propre foi, des convictions personnelles des autres.

Si donc il va de soi que, dans la pratique du dialogue interreligieux, les chrétiens ne peuvent dissimuler leur propre foi en Jésus-Christ, en revanche ils reconnaîtront à leurs partenaires qui ne partagent pas leur foi le droit et le devoir imprescriptibles de s'engager dans le dialogue en maintenant leurs convictions personnelles — et même les revendications d'universalité que peut contenir leur foi. C'est dans cette fidélité aux convictions personnelles, non négociables, acceptées honnêtement de part et d'autre, que le dialogue interreligieux a lieu «d'égal à égal» — dans les différences.

De même que le sérieux du dialogue interdit de part et d'autre d'atténuer les convictions profondes, son ouverture exige de ne pas absolutiser, par incompréhension ou par intransigeance, ce qui est relatif. En toute foi et conviction religieuse le danger existe, et il est réel, d'absolutiser ce qui est relatif. Un exemple concret, en

ce qui regarde le christianisme et la foi en Jésus-Christ, a trait à la manière dont doit être comprise la «plénitude de la révélation» qu'en lui Dieu prodigue de lui-même à l'humanité. J'ai montré ailleurs que cette plénitude n'est pas quantitative mais qualitative: non d'extension ni omnicompréhensive, mais d'intensité, pour autant qu'en sa conscience humaine Jésus vit ses rapports interpersonnels au Père et à l'Esprit, qui constituent le mystère intrinsèque de la vie divine[19]. La transposition qui se fait en sa conscience humaine du mystère divin, tandis qu'elle l'habilite à parler de Dieu de façon inédite et insurpassable, n'en contredit en rien le caractère particulier, donc moins encore celui de la révélation chrétienne qui à partir du témoignage de Jésus s'exprime en une culture particulière, nécessairement relative. La révélation chrétienne n'épuise pas — elle ne peut épuiser — le mystère du Divin; elle n'infirme pas non plus l'authentique révélation divine faite par l'intermédiaire des figures prophétiques des autres traditions religieuses.

L'engagement dans la foi personnelle et l'ouverture à l'autre doivent donc se combiner. Une christologie «constitutive» professant le salut universel en l'événement Jésus-Christ semble permettre l'un et l'autre. L'identité chrétienne, telle qu'elle a été comprise au long des siècles, est liée à la foi en cette médiation «constitutive» et en la «plénitude» de la révélation divine en Jésus-Christ. Mais, comme l'observe pertinemment Cl. Geffré, une telle christologie laisse place à d'autres médiations et révélations divines:

> Pourquoi... seul un théocentrisme radical répondrait-il aux exigences du dialogue interreligieux? Il semble qu'un approfondissement de la christologie ouvrirait des voies plus fécondes qui respecteraient à la fois les exigences d'un vrai pluralisme et celles de l'identité chrétienne. Sans aboutir à une dissociation ruineuse entre le Verbe éternel et le Verbe incarné, il est permis... de considérer l'économie du Verbe incarné comme le sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel de Dieu qui coïncide avec l'histoire religieuse de toute l'humanité[20].

---

19. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (cité *supra*, n. 6), p. 377-379.

20. Cl. GEFFRÉ, *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, dans *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38 (1991/2) 63-82 (72); voir aussi, du même auteur, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, dans *Chemins du dialogue* 2 (1993) 73-103.

2. La foi propre et l'expérience de l'autre

Si le dialogue présuppose l'intégrité de la foi personnelle, il requiert également l'ouverture à la foi de l'autre dans sa différence. Chaque partenaire du dialogue doit entrer dans l'expérience de l'autre, en un effort pour comprendre cette expérience de l'intérieur. Pour ce faire, il faut qu'il s'élève au-dessus des concepts dans lesquels cette expérience s'exprime de manière imparfaite, pour atteindre, autant que faire se peut, à travers et au-delà des concepts, l'expérience elle-même. C'est cet effort de «com-préhension» et de «sym-pathie» intérieure — ou «em-pathie» — que R. Panikkar appelle dialogue «intrareligieux», condition indispensable d'un vrai dialogue interreligieux[21]. On l'a décrit comme une technique spirituelle qui consiste à «passer au-delà et à faire retour». «Passer au-delà» veut dire rencontrer l'autre et l'expérience religieuse que cet autre porte en lui, en même temps que sa vision du monde ou *Weltanschauung*: «Connaître la religion de l'autre signifie bien plus qu'être informé au sujet de sa tradition religieuse. Cela implique d'entrer dans la peau de l'autre, de marcher avec ses souliers, de voir le monde, en un sens, comme l'autre le voit, de poser les questions de l'autre, de pénétrer dans le sens qu'a l'autre d'être un hindou, un musulman, un juif, un bouddhiste, ou qui que ce soit[22].»

À partir de ces prémisses, nous devons nous demander s'il est possible, et jusqu'à quel point, de partager deux fois religieuses différentes, en faisant sienne chacune d'elles et en les vivant toutes deux à la fois en sa propre vie religieuse. D'un point de vue absolu, cela semble impossible. Abstraction faite de tout conflit intérieur qui pourrait surgir dans la personne, chaque foi religieuse constitue un tout indivisible et requiert un engagement total. Il semble a priori impossible que pareil engagement absolu puisse être partagé, pour ainsi dire, entre deux objets. Etre chrétien ne signifie pas seulement trouver en Jésus des valeurs à promouvoir, ou même un sens à sa propre vie; c'est se consacrer tout entier à sa personne, trouver en lui son chemin vers Dieu.

Cela veut-il dire, toutefois, que le concept de «chrétien à trait d'union» est contradictoire — qu'on ne peut être hindou-chrétien

21. Cf. R. PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985.

22. F. WHALING, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, London, Marshall Pickering, 1986, p. 130-131. Voir aussi J.D. GORT, *On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1992.

ou bouddhiste-chrétien, ou quoi que ce soit de semblable? L'affirmer serait contredire l'expérience, car de pareils cas ne sont ni rares ni inconnus[23]. On doit cependant tenir compte des diverses acceptions possibles d'un concept qu'on aurait tort de qualifier d'«hybride»[24].

Être hindou-chrétien peut vouloir dire combiner en soi la culture hindoue et la foi chrétienne. L'hindouisme ne serait pas alors, à proprement parler, une foi religieuse, mais une philosophie et une culture qui, avec les éventuelles rectifications nécessaires, peuvent servir de véhicule à la foi chrétienne. Le problème de l'hindou-chrétien serait celui de l'inculturation de la foi et de la doctrine chrétiennes. En pareil cas, évidemment, le concept d'hindou-chrétien ne présenterait en principe aucune difficulté[25]. Mais cette explication correspond-elle pleinement à la réalité? L'hindouisme, s'il n'est pas principalement et uniformément doctrinal, implique néanmoins, dans la vie concrète des hommes, une véritable foi religieuse. D'ailleurs, la distinction entre religion et culture est difficile à manier. Représentant, comme elle le fait, l'élément transcendant de la culture, la religion en est à peine séparable.

Peut-on cependant tenir ensemble et faire siennes la foi hindoue et la foi chrétienne? Nous devrons ici faire preuve de discernement. Il est certain qu'il y a des éléments des autres fois qui sont en harmonie avec la foi chrétienne et peuvent se combiner avec elle et lui être intégrés. Ils serviront à l'enrichir[26], s'il est vrai, comme il faut l'affirmer, que les autres fois contiennent une vérité et une révélation divines. Il peut toutefois y avoir d'autres éléments qui contredisent formellement la foi chrétienne et ne seront pas assimilables.

Quoi qu'il en soit, et avec les précautions que nous avons mentionnées, il est certain que le dialogue interreligieux, pour être vrai, exige des deux partenaires un effort positif pour entrer, dans la mesure du possible, dans l'expérience religieuse et la vision globale l'un de l'autre. Il s'agit de la rencontre, à l'intérieur d'une

---

23. Voir, p.ex., J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (cité *supra*, n. 2), p. 89-115, sur l'expérience de H. Le Saux.

24. Cf. M. AMALADOSS S.J., *Qui suis-je? un catholique-hindou*, dans *Christus* 22 (1975) 159-171; ID., *Making All Things New*, Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1990; ID., *Walking Together*, même éd., 1992. Voir aussi J.B. COBB, *Can a Buddhist Be a Christian Too?*, dans *Japanese Journal of Religious Studies* (1980) 35-55.

25. Telle était l'explication présentée par H. STAFFNER, *The Open Door*, Bangalore, Asian Trading Corporation, 1978.

26. C'est la solution proposée plus récemment par H. STAFFNER, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1985.

même personne, de deux façons d'être, de voir et de penser. Ce dialogue «intrareligieux» est une préparation indispensable à l'échange entre les personnes dans le dialogue interreligieux.

3. Enrichissement mutuel

L'interaction entre le christianisme et les religions asiatiques, hindouisme et bouddhisme en particulier, a été conçue de façons différentes par divers promoteurs du dialogue interreligieux[27]. A. Pieris voit la tradition chrétienne, d'une part, et la tradition bouddhiste, de l'autre, comme «deux modèles religieux qui, loin d'être contradictoires, sont en fait incomplets chacun en soi et, donc, complémentaires et mutuellement correctifs». Ils représentent les «pôles d'une tension, pas tant géographique que psychologique. Ce sont deux instincts émergeant dialectiquement du plus profond de chaque individu, chrétien ou non. Notre rencontre religieuse avec Dieu et avec les êtres humains serait incomplète sans cette interaction[28].» Pieris nomme ces deux pôles complémentaires, l'agapéique (christianisme) et le gnostique (bouddhisme).

De façon un peu similaire, J.A.T. Robinson parle de deux «yeux» de la vérité et de la réalité: le christianisme occidental représente un œil, l'hindouisme l'autre; d'une manière plus générale, l'Occident évoque le premier et l'Orient le second. Robinson considère la polarité des deux «centres» comme semblable à celle qui existe entre les principes mâle et femelle. Lui aussi invoque une complémentarité mutuelle entre les deux centres[29].

J.B. Cobb, pour sa part, préconise une «transformation mutuelle», au-delà du dialogue, entre le christianisme et le bouddhisme; pareille transformation sera le résultat de l'osmose entre les approches complémentaires de la réalité, c'est-à-dire entre les visions du monde qui caractérisent les deux traditions[30].

---

27. Voir p. ex. L. SWIDLER e.a., *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London, SCM Press, 1990.

28. A. PIERIS, *Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters*, dans *Dialogue*, New Series 7 (1980/2) 49-85 (64). Voir aussi ID., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1988.

29. Cf. J.A.T. ROBINSON, *Truth Is Two-Eyed*, London, SCM Press, 1979; voir aussi B. GRIFFITHS, *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris, Albin Michel, 1995.

30. Cf. J.B. COBB, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphie, Fortress Press, 1982. Voir aussi *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, édit. J.B. COBB & Ch. IVES, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990.

Le point de vue de R. Panikkar est quelque peu différent. Il affirme avec insistance que les diverses traditions religieuses diffèrent et doivent garder leur identité distincte. Il rejette un «éclectisme» facile qui détruirait les identités respectives; la foi ne peut être mise entre parenthèses (*epochè*) pour faciliter le dialogue. Mais, tandis que le «mystère cosmothéandrique», objet de foi, est commun à toutes les traditions religieuses, les «croyances» diffèrent en chacune d'elles. Entre ces «croyances», Panikkar préconise une «fertilisation mutuelle» — qu'il nomme «syncrétisme» — en vue d'un enrichissement réciproque[31].

Panikkar est revenu à plusieurs reprises sur ce thème. Récemment, il a décrit ce qu'il considère comme le profil et l'horizon du futur dialogue interreligieux. Dépassant à présent la problématique de la «fertilisation mutuelle», il invoque une étape ultérieure dans laquelle, transcendant l'identité doctrinale statique de leurs traditions respectives, les partenaires du dialogue seront à même de contribuer mutuellement à une autocompréhension plus profonde[32].

Devant cette variété d'opinions, que peut-on conclure concernant les fruits du dialogue, si nous nous fondons sur les principes énoncés ci-dessus? Nous devons d'abord nous rappeler que l'agent principal du dialogue interreligeux est l'Esprit de Dieu, présent de part et d'autre dans les traditions et qui anime les partenaires du dialogue. C'est aussi le même Dieu qui accomplit des œuvres salutaires dans l'histoire humaine et qui parle aux êtres humains dans le secret de leurs cœurs. Le même est à la fois le «tout Autre» et le «fondement de l'être» de tout ce qui est; le transcendant «au-delà» et l'immanent «au-fond»; le Père de notre Seigneur Jésus-Christ et le Soi au centre du soi. Le même Dieu est contemplé en extase, dont la prise de conscience peut aussi jaillir en «enstase»; le même est affirmé par le cataphatisme théologique et inféré en apophatisme mystique[33].

---

31. Cf. R. PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux* (cité *supra*, n. 21). Voir la discussion dans J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (cité *supra*, n. 2), p. 238-245.

32. Cf. R. PANIKKAR, «Foreword: The Ongoing Dialogue», dans *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, édit. H. COWARD, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990, p. ix-xviii. Voir aussi *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, édit. J. PRABHU, même éd., 1996.

33. Cf. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (cité *supra*, n. 6), p. 364-368.

Le dialogue ne peut donc pas être un monologue. Les partenaires chrétiens non seulement donneront mais ils recevront également. La «plénitude» de la révélation en Jésus-Christ ne les dispense pas d'écouter. Ils ne possèdent pas le monopole de la vérité. Ils doivent plutôt se laisser posséder par elle. En fait, leurs interlocuteurs dans le dialogue, même sans avoir entendu l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ, peuvent être plus profondément soumis à cette Vérité qu'ils cherchent encore, et à l'Esprit du Christ qui diffuse en eux les rayons de la même Vérité (voir *Nostra aetate,* 2). On peut dire en toute certitude que, par le dialogue, les chrétiens et les autres «marchent ensemble à la recherche de la vérité» (*Dialogue et Mission* 13).

Les chrétiens ont quelque chose à gagner du dialogue. Ils en tireront un double avantage combiné. D'un côté, ils gagneront un enrichissement de leur foi propre. Grâce à l'expérience et au témoignage de l'autre, en effet, ils pourront découvrir de façon plus profonde certains aspects, certaines dimensions du mystère divin qu'il avaient moins clairement perçus et qui ont été moins clairement transmis par la tradition chrétienne. En même temps, ils gagneront une purification de leur foi, car le choc de la rencontre soulèvera souvent des questions et forcera les chrétiens à réviser certaines présomptions gratuites et à détruire certains préjugés profondément enracinés, ou à se débarrasser de conceptions ou perspectives trop étroites. Ainsi, les bénéfices du dialogue constituent en même temps un défi pour le partenaire chrétien[34].

Toutefois, au-dessus et au-delà de ces bénéfices certains, la rencontre et l'échange ont valeur en eux-mêmes. Ils sont fins en soi. Tandis qu'au départ ils supposaient l'ouverture à l'autre, ils opèrent aussi une ouverture plus profonde à Dieu de la part de chacun à travers l'autre. Ainsi le dialogue ne sert pas de moyen en vue d'une fin ultérieure. Ni d'un côté ni de l'autre, il ne tend à la «conversion» d'un partenaire à la tradition religieuse de l'autre. Il tend plutôt à une conversion plus profonde de l'un et l'autre à Dieu. Le même Dieu parle au cœur des deux partenaires; le même Esprit est à l'œuvre en tous. Par l'intermédiaire de leur témoignage réciproque, c'est le même Dieu qui appelle et interpelle les partenaires l'un par l'autre. Ils deviennent ainsi, peut-on dire, l'un pour l'autre et réciproquement, un signe conduisant à Dieu. La fin

34. Cf. *Christianity through Non-Christian Eyes*, édit. P.J. GRIFFITHS, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990; H. VROOM, *No Other Gods: Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism and Islam*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1996.

propre du dialogue interreligieux est, en dernière analyse, la conversion commune des chrétiens et des membres des autres traditions religieuses au même Dieu — le Dieu de Jésus-Christ —, qui les appelle ensemble en les interpellant les uns par les autres. Cet appel réciproque, signe de l'appel de Dieu, est bien évangélisation mutuelle. Il construit, entre les membres des diverses traditions religieuses, la communion universelle qui marque l'avènement du Règne de Dieu[35].

Conclusion

En concluant, il est permis de remonter à la communion infinie et la communication totale du Dieu un et trine, Père, Fils et Esprit, qui est la source première et le modèle transcendant de toute communion humaine. «L'Église», disait saint Cyprien, est comme un «peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint»[36]. De manière analogue, on peut parler d'une communion profonde, dont la source est en Dieu, existant entre les membres des diverses traditions religieuses. On a dit plus haut que leur participation commune au Règne de Dieu établit d'avance entre les chrétiens et les membres des autres traditions une pareille communion, que le dialogue interreligieux est appelé à rendre concrète et à promouvoir.

La pluralité des traditions religieuses, dont nous avons aujourd'hui une conscience plus aigüe, n'est donc pas chose à accepter comme à contrecœur comme une caractéristique incontournable de notre temps, mais à accueillir comme un don de Dieu à l'humanité et le témoignage de l'abondance des dons qu'il lui a faits à travers l'histoire et continue de lui prodiguer. En effet, les traditions religieuses de l'humanité représentent la manifestation et le don de soi que, «à bien des reprises et de bien des manières» (*He 1*, 1), Dieu a faits à l'humanité entière à travers l'histoire, avant de lui dire, «en la période finale où nous sommes», sa parole décisive en son Fils qui est aussi sa Parole. Le pluralisme religieux dans

35. Cf. J. DUPUIS, *Communion universelle. Églises chrétiennes et religions mondiales*, dans *Cristianesimo nella storia* 16 (1995) 361-381. Voir aussi *Inter-Faith Dialogue and World Community*, édit. C.G.S.S. SREENIVASA RAO, Madras, Christian Literature Society, 1991.

36. CYPRIEN DE CARTHAGE, *De Orat. Dom.*, 23 (*CSEL* III A, p. 285); cité dans ***Lumen gentium*, 4.**

lequel nous vivons revêt ainsi un rôle et une valeur positifs aux yeux de Dieu. Le plan de Dieu pour l'humanité est un, mais il présente de multiples aspects. Il appartient à la nature de la communication débordante que fait le Dieu un et trine au genre humain, de prolonger en dehors de la vie divine la communication intrinsèque, plurielle, de cette vie même. Le pluralisme religieux, de principe et de droit, repose sur l'immensité d'un Dieu qui est amour.

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Jacques DUPUIS, S.J.
Pont. Università Gregoriana

Sommaire. — L'article montre l'interaction qui existe entre la pratique du dialogue interreligieux et une théologie du pluralisme religieux. Une première partie développe le fondement théologique du dialogue: l'origine et la destinée commune de tous les hommes en Dieu; la présence universelle de l'Esprit Saint dans les membres d'autres traditions religieuses et dans ces traditions elles-mêmes; l'universalité du Règne de Dieu établi en Jésus-Christ, dont tous sont membres avec les chrétiens et sont appelés avec eux à être les bâtisseurs. La seconde partie expose les défis du dialogue: celui-ci requiert des croyants de part et d'autre un engagement personnel dans sa propre foi et une ouverture à l'expérience religieuse de l'autre; mais le dialogue porte en même temps des fruits, qui consistent en un mutuel enrichissement des partenaires. Son but n'est pas la conversion de l'un à la foi de l'autre, mais une plus profonde conversion des deux en face de Dieu.

Summary. — The article shows the interaction which exists between the practice of interreligious dialogue and a theology of religious pluralism. A first part develops the theological foundation of the dialogue: the common origin and destiny in God of all people; the universal presence of the Holy Spirit in the members of other religious traditions and in the traditions themselves; the universality of the Reign of God established in Jesus-Christ, of which the others are comembers with Christians and called to be cobuilders with them. The second part explains the challenge of dialogue: it requires from believers on both sides a personal commitment to one's own faith and an openness to the religious experience of the other; but the dialogue also bears common fruits, consisting in a mutual enrichment of the partners. Its aim is not the conversion of one to the faith of the other, but a deeper conversion of both towards God.