

Laval théologique et philosophique



La théologie des religions non chrétiennes dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt

André Couture

Volume 45, numéro 1, février 1989

La Dogmatique de Gérard Siegwalt

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400426ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400426ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Couture, A. (1989). La théologie des religions non chrétiennes dans la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt. *Laval théologique et philosophique*, 45(1), 63–72. <https://doi.org/10.7202/400426ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1989

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LA THÉOLOGIE DES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES DANS LA DOGMATIQUE DE GÉRARD SIEGWALT

André COUTURE

RÉSUMÉ. — Une des originalités de la Dogmatique de G. Siegwalt consiste à accepter la confrontation avec ce que les religions disent d'elles-mêmes. Les énoncés de principe sont d'une remarquable lucidité, mais soulèvent dans leur application un certain nombre de difficultés relevées par André Couture. Quel usage la théologie doit-elle faire des sciences des religions ? Est-il encore opportun d'opposer les religions primitives aux religions universelles ? Plutôt que de choisir ici et là des bribes de religion, la théologie ne devrait-elle pas tenir davantage compte de la figure spécifique de chaque religion ? Une théologie des religions ne devrait-elle pas accepter l'analogie des notions religieuses ?

UN DES GRANDS MÉRITES de la *Dogmatique* de Gérard Siegwalt est sûrement d'affirmer qu'une dogmatique de la foi chrétienne doit parler des religions non-chrétiennes¹. Le théologien ne peut plus éviter de comparer son discours systématique avec ceux que produisent les autres religions : cette exigence s'inscrit au cœur même de sa réflexion sur le dogme chrétien. Il ne s'agit pas uniquement d'une confrontation de ces religions avec le christianisme ; il ne s'agit pas non plus d'élaborer dans l'abstrait une théologie des religions non-chrétiennes. Une véritable dogmatique chrétienne doit rencontrer quelque part les questions de l'homme, et les questions les plus profondes qu'il formule sont précisément celles que posent les religions.

S'adressant à des lecteurs qui pourraient être portés à mettre en doute l'opportunité d'une telle démarche, Siegwalt rappelle avec raison le caractère inévitable de cette confrontation du christianisme avec les autres religions. Il note également que, par-delà les soupçons du sécularisme moderne, il importe de retrouver dans les religions

1. Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. Vol. II, praes. pp. 108-216 et 452-499.

constituées une révélation de l'Être ou de Dieu qui ne demande qu'à être mise en évidence ². Mais ces raisons de convenance ne viennent qu'après une discussion serrée concernant le fondement même de la théologie ³. Est-il pensable aujourd'hui de fonder une théologie uniquement sur une notion abstraite de religion? Évidemment non. Et quand on soutient en christianisme le caractère absolu de la révélation, cela veut-il dire qu'il faille nécessairement exclure toutes les autres religions? Encore ici, Siegwalt répond non. Réalité concrète et révélation chrétienne sont en rapport dialectique, et une saine réflexion chrétienne doit constamment les référer l'une à l'autre, les ajuster mutuellement. Tout jugement sur les religions, s'il ne veut pas se réduire à n'être qu'un simple « pré-jugé », doit être confronté à ce que celles-ci disent d'elles-mêmes. Feuerbach, par exemple, analyse en bloc les religions comme des projections du désir de l'homme. D'un point de vue philosophique, il a peut-être raison, mais il doit lui-même accepter que son jugement soit contesté par chacune des religions incriminées. En effet, la vérité d'une affirmation se juge « sur pièce » ⁴. Il arrive de même que la foi chrétienne stigmatise d'un coup les religions non-chrétiennes comme des religions d'auto-rédemption opposées au salut donné par grâce en Jésus-Christ. À moins de passer pour intolérante, elle doit elle aussi accepter de confronter son jugement à ce que disent d'elles-mêmes ces autres religions.

Une dogmatique de la foi chrétienne dont la méthode est celle de la coordination réciproquement critique de la révélation chrétienne et de la réalité, y compris les religions non-chrétiennes, ne saurait absolutiser la révélation chrétienne. Celle-ci, nous l'avons vu [...], ne se substitue pas à la réalité, mais y ouvre et l'ouvre à elle ⁵.

Il est donc essentiel pour le christianisme d'approfondir cette foi par laquelle il se définit. Mais impossible d'y arriver sans une ouverture réfléchie à toutes les réalités qui entourent cette foi, et au cœur desquelles se vit la foi.

De ce principe de corrélation, Siegwalt discerne un écho dans la théologie de la récapitulation ⁶. En effet, s'il est vrai que le Christ récapitule toutes choses, il doit récapituler aussi la vérité des questions suscitées par les religions. La théologie chrétienne ne saurait alors exclure les autres religions. Ce serait refuser leur récapitulation en Christ et prétendre à la supériorité, à l'absoluité du christianisme en matière de religion. La foi chrétienne refuserait elle-même d'être fidèle aux exigences de la Parole ; elle se transformerait en loi absolue et oublierait le primat de la grâce. « La foi chrétienne est, dans sa vérité, à la fois exclusive (de l'erreur) et inclusive (de la vérité) des religions » ⁷. La critique des œuvres de la loi s'applique donc autant au christianisme qu'à toutes les autres religions. Pour avoir accès au salut en Jésus-Christ, toutes sont soumises au même jugement.

2. *Ibid.*, pp. 121 sq.

3. *Ibid.*, pp. 108 sq.

4. *Ibid.*, p. 110.

5. *Ibid.*, p. 110.

6. Cf. *ibid.*, p. 129.

7. *Ibid.*, p. 124.

Après ces énoncés de principe généraux, Siegwalt doit aller plus loin et aborder ce qui est au cœur du débat, la question de la révélation. On peut dire en effet que la chose la plus énorme qui soit du point de vue d'une théologie chrétienne est justement la « prétention » des religions à se présenter comme des révélations, c'est-à-dire comme des vérités dévoilées. Impossible de parler des religions sans tenir compte de leur appel, de leur « prétention à la vérité ». Impossible non plus pour un théologien, par-delà les critiques qu'il peut adresser aux diverses religions, de parler de leur accueil sans se rendre compte qu'elles sont aussi des concurrentes tenant un langage similaire. Ici encore la question est très lucidement posée.

Les religions, remarque Siegwalt, ne sont pas des systèmes que l'on pourrait se contenter d'approcher de l'extérieur, car il s'agit de vérité — ou d'erreur — religieuse, donc de ce qui nous concerne absolument — ou de ce dont on ne peut, à cause de la vérité, que se détourner. S'ouvrir aux religions non-chrétiennes, c'est s'ouvrir à leur vérité. La vérité d'une religion ne peut être jugée que par elle-même, c'est-à-dire que si elle est perçue comme vérité religieuse⁸.

Les religions sont donc des systèmes, mais elles ne sont pas que cela. Il sera donc toujours faux d'oublier qu'elles adressent leurs révélations à des humains en particulier ou à tous les hommes. Les religions sont d'abord des expériences de vérité, et ce que l'on peut reprocher à certains efforts de dialogue, c'est de l'oublier. « Il n'est pas possible d'aborder les religions de l'extérieur, mais seulement de l'intérieur, en participant à leur vérité. Autrement dit : il faut faire droit à leur prétention d'être fondées dans une révélation »⁹. Il faut accueillir les religions « conformément à leur propre prétention »¹⁰, qui ne peut être qu'éprouvée. Et d'autres remarques précisent qu'accueillir véritablement l'autre, c'est accepter sa différence¹¹, son mystère¹².

Cet accueil suppose évidemment la présence d'un discours critique qui doit être réciproque ; il faut être prêt à accueillir l'accueil de l'autre, tout autant qu'être prêt à se confronter à l'autre. J'ajouterais ici que beaucoup de religions n'ont pas attendu la religion chrétienne pour faire elles-mêmes de l'intérieur leur propre auto-critique. La *Bhagavad-Gîtâ* (2, 42-43) proteste contre ces hommes sans clairvoyance qui se font les avocats passionnés de la lettre védique et n'aboutissent au terme de leurs actions intéressées qu'à de multiples renaissances. Le Coran, au moment d'inviter à la polygamie, ajoute une restriction souvent interprétée dans le sens que seul le mariage monogame aurait été en fait recommandé par Allah : « Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme... » (4,3). Accueillir les autres religions, c'est donc aussi les accueillir à travers les critiques (voilées peut-être) qu'elles formulent lucidement à l'endroit d'elles-mêmes.

D'un point de vue dogmatique, le point culminant de tout ce passage consiste à affirmer que l'acceptation dernière, ontologique et théologique, du non-chrétien

8. *Ibid.*, p. 125.

9. *Ibid.*, p. 127.

10. *Ibid.*, p. 128.

11. *Ibid.*, p. 137.

12. *Ibid.*, p. 135.

signifie sa justification¹³. Le non-chrétien participe donc d'une façon ou d'une autre à la foi qui sauve. Je laisse aux théologiens le soin de critiquer cette conclusion qui semble logiquement inévitable à partir des prémisses posées.

La démarche proposée jusqu'ici semble excellente. Considérer la révélation comme le fondement des religions¹⁴, c'est faire droit à leur différence et à leur droit de nous juger. Mais dans le respect de sa propre identité, et conformément à ses propres prétentions, le chrétien a aussi le droit de juger l'autre religion, de reconnaître en elle des consonances et des dissonances.

Il reste à appliquer cette méthode à des cas concrets, et c'est là que les problèmes apparaissent. Je ne signalerai ici que certaines des difficultés auxquelles l'exposé de Siegwalt s'est heurté. Ce sont des problèmes malaisés qui valent la peine d'être soulevés et qui mériteraient une discussion approfondie. Mes réflexions sont celles d'un historien des religions intéressé par la théologie ; je suppose qu'elles rejoindront quelque part celles d'un théologien curieux d'histoire des religions.

I. LA THÉOLOGIE DES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES ET LES SCIENCES DES RELIGIONS

La première difficulté que j'entrevois à la lecture des sections de la *Dogmatique* de Siegwalt concernant les religions touche justement à l'utilisation qu'une théologie soucieuse de dialogue interreligieux est amenée à faire des sciences des religions. Il n'est un secret pour personne que l'histoire des religions s'est élaborée dans un contexte antiphilosophique et antithéologique et qu'elle cherche encore souvent, en dégageant le contexte socio-historique où ces religions sont nées et se sont développées, à démystifier leur prétention à être des révélations. Les sciences des religions apportent en effet souvent des éclairages historiques, sociaux, etc. qui paraissent ruiner les prétentions de ces religions dans ce qu'elles ont de plus provoquant pour le chrétien. On devine comment il peut être facile, avec la meilleure volonté du monde, d'utiliser les « acquis » de l'histoire des religions quand cela peut servir à renforcer la position chrétienne, et de les ignorer quand cela semble favorable. Au fond, la question que je voudrais poser est la suivante : qu'est-ce que l'histoire des religions fait dans un dialogue interreligieux si elle ne parle pas le langage des religions ?

Un des historiens des religions qui a perçu cette difficulté avec le plus d'acuité est W. Cantwell Smith, sans doute parce qu'il est à la fois un islamologue très respecté, qu'il possède une vaste érudition en histoire des religions et qu'il est en plus intéressé par la rencontre du christianisme avec ces religions. Certaines des réflexions qu'il propose de son point de vue pourraient s'appliquer également à la théologie quand elle s'efforce d'aborder les religions en tant que réalités destinées à être récapitulées par le Christ. Je les évoquerai brièvement.

Au fil de son exposé, Siegwalt en arrive à définir les religions comme « des données, constituées par des mythes ou une histoire sainte, par des rites ou des

13. *Ibid.*, pp. 131-132.

14. *Ibid.*, p. 127.

pratiques ou encore par une conception des choses impliquant une éthique»; il complète sa pensée en soulignant que « ces données ont poussé et grandi à partir d'un fait initial (ou d'un ensemble de faits initiaux) perçu comme d'ordre révélateur et/ou encore théophanique »¹⁵. Il pourrait sembler qu'une telle définition des religions soit parfaitement acceptable. Une réserve s'impose pourtant, celle que W. C. Smith a bien mise en évidence : des religions peuvent être perçues comme une masse de données extérieures, et ne pas se reconnaître véritablement. C'est justement pour démêler ces questions que cet historien des religions a été amené à distinguer entre tradition cumulative et foi personnelle.

Par « tradition cumulative », dit-il, j'entends la somme totale des données objectives extérieures qui constitue le dépôt historique, pour ainsi dire, de la vie religieuse passée de la communauté en question : les temples, les écritures, les systèmes théologiques, les façons de danser, les institutions légales et sociales, les conventions, les codes de morale, les mythes, etc., tout ce qui peut être et est effectivement transmis d'une personne, d'une génération, à une autre, et qu'un historien peut observer¹⁶.

Les aspects extérieurs de la religion — les symboles, les institutions, les doctrines, les pratiques — peuvent être examinés séparément ; et c'est ce qui se passe le plus souvent en fait, jusqu'à très récemment, en particulier dans l'érudition européenne. Mais ces choses ne sont pas en elles-mêmes la religion, qui est plutôt du domaine de ce que signifient ces choses pour ceux qui y sont engagés¹⁷.

L'observateur extérieur, ajoute-t-il ailleurs, qui apprend à comprendre l'histoire religieuse des chrétiens, ou des juifs, ou des bouddhistes d'une façon signifiante, en vient à saisir non seulement les faits extérieurs de cette histoire, mais aussi l'engagement (*involvement*) des personnes dans ces faits — ou, dirais-je, à travers ceux-ci : la transformation des vies de chacun¹⁸.

En tant même qu'historien, W. C. Smith soutient donc qu'il n'est pas suffisant pour comprendre les religions d'en décrypter les données religieuses extérieures, mais qu'il faut en plus tenir compte de la part active que joue chaque communauté de foi dans l'élaboration de ces données. Il n'y a pas de religion sans l'existence de croyants qui, à chaque moment, puisent à des données extérieures, en sélectionnent des éléments significatifs et opèrent par leur propre travail une sorte de réinvention permanente de la religion.

Évidemment, selon ses préoccupations, l'historien des religions est libre de mettre en lumière tel ou tel aspect du phénomène religieux. Mais il m'apparaît alors non moins évident que ce n'est pas toute histoire des religions ou toute phénoménologie religieuse qui soit à même de préparer un dialogue interreligieux.

15. *Ibid.*, p. 128.

16. W. C. SMITH, *Meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind*, 1^{re} éd. en 1963, San Francisco, Harper & Row, 1978, p. 141.

17. *ID.*, « Comparative Religion: Whither — and Why? », *The History of Religions: Essays in Methodology*, M. Eliade et J. M. Kitagawa, éd., Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 35.

18. *ID.*, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia, Westminster Press, 1981, p. 84.

Je prends un exemple dans la section que Siegwalt consacre à l'islâm. Les musulmans considèrent le Coran comme Parole d'Allah. Jamais ils ne citent le Coran sans dire que c'est Allah qui parle. Cette thèse de la révélation du Coran représente « un argument si massif qu'elle est de nature à couper court à toute velléité de dialogue entre représentants de la tradition biblique d'un côté, musulmans de l'autre côté »¹⁹. Voilà exprimée très clairement une question qui se pose avec la même acuité *mutatis mutandis* pour toutes les autres religions. Mais le malaise que ce problème suscite ici est aussitôt dissipé par un recours à l'histoire des religions. En discutant de la prédication coranique, Siegwalt fait en effet observer que telle incohérence observée « était certainement due aussi au caractère approximatif de la connaissance que Mohammed avait des Écritures juives [et] chrétiennes ». On ne pouvait faire une telle remarque sans s'excuser d'avoir recours à un point de vue que la communauté islamique n'admet pas. Mais c'est pour réaffirmer tout de suite après que « D'un point de vue simplement historique pourtant, on ne peut pas éluder la prise en considération des médiations qui ont joué pour Mohammed dans la connaissance des Écritures juives et chrétiennes »²⁰.

Cette opinion qu'un historien peut être amené à proposer, et que Siegwalt est tout à fait libre d'accepter personnellement, est-elle indiquée dans la bouche d'un théologien épris de dialogue ? Suggérer que Mohammed ait été l'auteur du Coran et que le Coran ait été un livre comme tous les autres soumis aux mêmes conditionnements socio-historiques est une affirmation proprement blasphématoire. C'est refuser a priori la révélation islamique, c'est refuser ce qui détermine l'originalité même de cette religion. Il est évident que, comme historien des religions, on doit s'intéresser aux médiations socio-historiques. Mais si l'on veut entrer en dialogue avec l'islâm, il serait peut-être plus avisé de se demander quel pourrait être le sens de ce qui, sous un autre angle, apparaît comme un non-sens. Quel est le sens profond de ce qui ne semble être que mépris des conditionnements historiques ? Il me semble que la condition préalable et nécessaire pour entreprendre un dialogue qui respecte l'autre croyant est de reconnaître chez lui une capacité à percevoir l'ultime, et cet apparent refus des conditionnements historiques est peut-être une manière paradoxale de suggérer cette présence d'un Inconditionné.

II. UNE THÉOLOGIE DES RELIGIONS PRIMITIVES ?

La question que je viens d'évoquer est très vaste et pourrait susciter à elle-même tout un débat. Comme pour nuancer ce que je viens de dire, j'ajoute tout de suite qu'il existe des faits sur lesquels les sciences des religions semblent de plus en plus s'accorder, des faits que met en lumière une meilleure compréhension des autres cultures et qui auraient été de nature à enrichir un exposé comme celui-ci. Je ne signale qu'un élément qui me gêne considérablement : c'est la façon dont Siegwalt oppose religions primitives et religions universelles²¹. En fait, pour être équitable, il faut tout

19. SIEGWALT, *Dogmatique...*, II, p. 478.

20. *Ibid.*, p. 476.

21. *Ibid.*, pp. 142 sq.

de suite dire que les guillemets dont Siegwalt entoure le mot primitif manifestent déjà une certaine gêne à l'employer. Il est clair qu'il ne veut pas retourner au sens « unilatéralement dépréciatif » de religions inférieures. Et le principal correctif qu'il apporte à la suite de plusieurs auteurs consiste à réinterpréter le mot et à lui donner le sens d'élémentaire, d'originaire, de fondamental, d'archétypal. Il ajoute que « ce primitif ne peut pas et ne doit pas être dépassé, faute de quoi on se coupe des fondements mêmes des êtres et des choses »²². Le primitif fait donc désormais référence aux racines, et les religions primitives deviennent des témoignages indélébiles d'une expérience première, permanente et inaliénable.

Une telle réinterprétation du mot peut se justifier : la réflexion qu'elle suscite relève alors davantage de la philosophie. Mais quand on emploie le terme primitif en anthropologie, c'est plutôt pour désigner, par opposition aux sociétés complexes et étendues, des sociétés de faibles dimensions, utilisant une technologie simple et ne possédant pas l'écriture. Et encore, son utilité paraît aujourd'hui de plus en plus contestée²³. *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss²⁴ a créé à cet égard une sorte de rupture épistémologique. Et à mesure que l'analyse de ces cultures dites « primitives » révèle la richesse de leur mythologie, les nuances de leur conception de la divinité, la complexité des rituels, etc., le terme a tendance à disparaître de lui-même.

Cela dit, il demeure que la rencontre des religions ne se situe pas d'abord au plan philosophique ou anthropologique, mais au plan existentiel. On doit alors se demander s'il convient d'apposer le terme « primitif », avec ses connotations ambiguës, à des religions que l'on cherche à accueillir pour ce qu'elles sont, des religions avec lesquelles on cherche à dialoguer. Posée de cette façon, la question n'admet qu'une réponse négative. Il me paraît évident que la première condition d'un dialogue avec les cultures les plus anciennes d'Afrique ou d'Océanie est de les laisser s'exprimer dans leur originalité sans commencer par les envelopper dans un vocabulaire occidental qui risque de ne refléter que nos propres préjugés.

Si l'on voulait quand même retenir le contenu objectif de la catégorie de culture primitive, il vaudrait sans doute mieux parler de religions ethniques par opposition aux religions mondiales. C'est un fait bien attesté que beaucoup de religions ne se sont pas encore dégagées du milieu où elles ont jailli et des conditions socio-culturelles qui ont présidé à leur émergence. Ce n'est pas nécessairement que ces formes de religion soient insuffisamment articulées ou évoluées ; il serait plus juste d'en appeler aux circonstances particulières qui ont fait que ces religions n'ont pas eu à se confronter à d'autres cultures et à proposer aux nations environnantes des divinités ou des croyances susceptibles de les séduire.

22. *Ibid.*, p. 144.

23. Cf. la mise au point de John A. SALIBA dans « *Homo Religiosus* » in *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden, Brill, 1976. Également *The Concept of the Primitive*, Ashley Montagu, éd., New York, Free Press, 1968.

24. Paris, Plon, 1962.

III. LE VISAGE SPÉCIFIQUE OU LA FIGURE DES RELIGIONS

Ma troisième remarque touche à ce que l'on peut appeler la figure des autres religions. En effet, respecter une autre religion dans son altérité, ce n'est pas seulement bien comprendre ses différents éléments. Les religions ne sont pas faites d'éléments juxtaposés, mais d'agencements multiples qui font leur originalité ou qui déterminent leur visage spécifique. Je prends comme exemple le passage où Siegwalt discute avec un certain brio de l'élection d'Ismaël²⁵. On trouve là des remarques qui sont sans doute de nature à favoriser un dialogue avec l'islâm. Mais placé au début de la section consacrée à cette religion, ce passage se trouve à subordonner d'emblée la révélation coranique à un élément central du christianisme, le « tout est grâce », le mystère de l'élection et du rejet. Ce qui semble un pas fait en direction de l'islâm est en fait la marque même de la supériorité du christianisme. L'élection joue un certain rôle dans l'islâm. Mais le rapport du fidèle au Dieu transcendant reste un agrément extrinsèque²⁶. Il n'est pas question ici de participer à la vie de Dieu par grâce. Le musulman doit s'abandonner à un Dieu auquel il obéit et qui s'est révélé à Mohammed. Respecter le mystère de l'autre, c'est respecter la figure de sa religion, c'est lui assurer que l'on a bien saisi ce qui constitue le cœur de son expérience religieuse. Ce n'est qu'ensuite qu'un dialogue peut et doit inclure le point de vue différent du christianisme. Si le Christ récapitule les religions, il doit les récapituler dans leur figure propre et dans leur originalité.

Je prends un autre exemple dans les pages que Siegwalt consacre aux religions de l'Inde. Je suis bien d'accord que, d'un point de vue chrétien, il puisse y avoir des éléments de grâce dans l'expérience d'éveil bouddhique. Mais si l'on tient compte de l'angle sous lequel le Bouddha aborde la réalité, si l'on essaie de comprendre son préjugé d'apophatisme radical, il ne peut y avoir de place pour le discours de la grâce et de l'élection. Il pourra être fort intéressant pour le bouddhiste de se rendre compte que tel élément de son expérience ou de l'expérience du Bouddha s'interprète en termes de grâce dans le christianisme. Mais ce langage ne peut se présenter qu'en corollaire, c'est-à-dire après que le bouddhiste aura considéré que sa propre expérience a été comprise au mieux et dans sa spécificité. Autant celui qui a été compris est intéressé à savoir ce que l'on pense de lui, autant il me semble que l'on atteint un résultat contraire en n'extrayant de l'autre religion que des éléments particuliers paraissant recouvrir certaines affirmations de la foi chrétienne.

IV. L'ANALOGIE DES NOTIONS RELIGIEUSES

J'en arrive à un dernier point qui me paraît capital. Autant je suis d'accord avec Siegwalt quand il présente la prétention de l'autre à détenir une révélation comme sa vérité la plus profonde, autant j'ai peine à le suivre quand il procède concrètement à la présentation de telle ou telle religion. Une raison à ma réticence pourrait être que le

25. *Dogmatique...*, II, pp. 455-466.

26. Cf. Louis GARDET, *Connaître l'Islam*, coll. « Je sais — Je crois », 143. Paris, A. Fayard, 1958, pp. 83-85.

concept de révélation n'est jamais univoque. S'il recouvre la vérité de l'autre religion, il recouvre également l'originalité de sa figure. Il me semble que la première condition pour une théologie des religions est de reconnaître d'entrée de jeu l'analogie des notions religieuses. Cela vaut pour le concept de révélation, mais aussi pour celui de grâce, de dieu, de salut, etc.

Cela est tellement vrai que beaucoup de religions ont entouré ces conceptions non seulement de récits symboliques dont la portée nous échappe souvent à cause de notre méconnaissance de la culture locale, mais encore de tout un discours rationnel fait de distinctions, de définitions, de preuves, de systématisations, que l'on peut appeler des théologies. L'hindouisme utilise pour cela le composé *brahmavâda* qui veut dire « un discours sur le Brahman », Brahman étant entendu au sens de Parole du Veda. Le bouddhisme a aussi élaboré des systématisations de ses enseignements dans différents *abhidharma* ou *abhidamma*, des traités qui résument l'essence de la doctrine bouddhique. Le *kalâm* islamique se présente comme une défense extérieure de l'islâm et de ses enseignements spécifiques. Quant à des religions ethniques comme celle des Bambara ou des Dogon du Mali, on se rend de plus en plus compte qu'autour des mythes fondateurs qui étaient appris lors de l'initiation de jeunes gens, se greffait tout un enseignement à la fois anthropologique, cosmologique et théologique²⁷. Ces différents discours sur l'ultime sont nuancés, signifiants et, à l'origine, secrets. Il arrive que, sous la menace des discours parallèles du colon, de l'envahisseur, ou de l'ennemi, ils se fassent polémiques ou apologétiques. Mais cela me paraît accidentel, comme ce peut l'être dans la théologie chrétienne. J'ai l'impression que l'on n'arrivera à développer une véritable théologie des religions non-chrétiennes que si l'on parvient à identifier les conjonctures qui ont donné lieu à cette rhétorique négative, et que si l'on réussit à bien cerner les vérités que ces théologies recèlent.

L'épochè, ou la mise entre parenthèses de ses propres préjugés, est une condition méthodologique nécessaire à l'exercice de toute science des religions. Cela ne signifie pas que l'on cache sa foi, ou que l'on cesse de croire (ou de ne pas croire). Tout simplement, on se donne le recul nécessaire pour se fabriquer des outils différents de ceux que l'on utilise tous les jours et qui nous rendent aptes à saisir l'autre dans sa différence, dans son originalité. Je ne dis pas que les sciences des religions réussissent toujours à se fabriquer de ces outils opérationnels. Mais cette démarche me paraît tout à fait fondamentale, y compris pour la théologie. Je ne vois pas comment la théologie chrétienne pourrait prétendre respecter les religions dans leur altérité, sinon en postulant la distance et en se dotant des instruments susceptibles de l'aider à combler cette distance. Il va de soi qu'une théologie chrétienne doit rester chrétienne du début à la fin. Mais c'est aussi rester chrétien que d'accepter de mourir à ses propres concepts théologiques que l'on croit spontanément englobants, pour essayer de comprendre ce que l'autre religion proclame avec non moins de conviction et de foi. Le principe du « meurs pour vivre », très important en théologie dogmatique, doit s'appliquer également à la théologie des religions non-chrétiennes.

27. Cf. par exemple Marcel GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 1966 ; Amadou HAMPATE BA, « Présentation des religions traditionnelles », *Les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation*, Éd. Présence Africaine, 1972, pp. 65-87.

RÉPONSE DE GÉRARD SIEGWALT

La réponse à la fine contribution d'André Couture est particulièrement difficile.

La difficulté tient d'abord à une évidence : comment le théologien systématicien, non spécialiste des religions non-chrétiennes, peut-il être capable de parler de celles-ci ? Mais A. Couture ne conteste pas cette possibilité ; il en rappelle simplement, par quelques exemples, les grandes exigences.

La difficulté tient ensuite à la nécessaire mise entre parenthèses, par le théologien chrétien qui aborde telle religion non-chrétienne, de sa foi, afin de ne pas faire violence à la religion en question. A. Couture montre que ce que j'ai tenté dans ce sens (en parlant de l'expérience de base et de son actualité à propos de chaque religion considérée avant d'évaluer celle-ci critiquement à partir de la foi chrétienne) ne réussit pas toujours pleinement. Je ne peux ici juger moi-même. Je peux seulement entendre la mise en question et en conclure que le travail dans ce domaine doit se poursuivre (comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement ?) et qu'il est d'une très grande exigence.

Les exemples précis donnés par A. Couture mériteraient qu'on s'y arrête. Ils montrent tous la perfectibilité de ce que j'ai tenté, sans — me semble-t-il — en contester le principe. Ils vont par ailleurs dans le sens de la préoccupation fondamentale qui motive, dans la Dogmatique, l'approche des religions non-chrétiennes et qui est, selon les termes mêmes d'A. Couture, « de reconnaître chez l'autre une capacité à percevoir l'ultime ». Il y a là une parenté d'approche entre A. Couture et la Dogmatique. Il y a chez A. Couture la science en plus.

Parler des religions non-chrétiennes demande une grande humilité, excluant l'affirmation de la supériorité du christianisme. La contribution d'A. Couture rejoint cette attitude de base.

Comment, à partir de là, n'adhérerais-je pas à la conclusion d'A. Couture ?