

L'Esprit, les pratiques missionnaires et la rencontre interreligieuse :

La théologie des religions selon une perspective pentecôtiste et pneumatologique

Amos YONG*

Introduction

Les pentecôtistes ont traditionnellement moins réfléchi à la question de la théologie des religions qu'à d'autres questions. Il se peut que cela vienne de ce que le pentecôtisme n'est arrivé que très récemment sur la scène théologique, avec sa première génération de théologiens professionnellement formés – à distinguer des historiens ou des biblistes – n'émergeant qu'au début des années 1990. Mais il y a bien des raisons pour lesquelles les chercheurs pentecôtistes ne peuvent plus éviter d'accorder une attention sérieuse à cette question, que ce soit parce que l'engagement pentecôtiste pour l'application du grand mandat (*Mt* 28, 19) met beaucoup de ses missionnaires et ministres dans des environnements et des situations où ils rencontrent d'autres croyances, parce que l'attitude du christianisme vis à vis des autres religions est une question sociale, politique, et idéologique qui est débattue plus intensément dans ce monde devenu de plus en plus globalisé à la suite du 11 septembre 2001, ou simplement parce qu'ils sont amenés à réagir à tout sujet d'actualité, comme c'est le cas avec la théologie des religions, dans un échange académique plus large. On ne peut plus fermer les yeux au besoin d'examiner à fond, dans une perspective authentiquement pentecôtiste, la question théologique des religions¹.

Notre étude cherche à accomplir deux tâches générales : présenter l'« état de la question » concernant la discussion contemporaine de la

* Professeur de théologie à Regent University, à Virginia Beach (aux États-Unis). Parmi ses ouvrages : *Spirit of Love : A Trinitarian Theology of Grace*, Baylor University Press, 2012. Il est le rédacteur en chef de la revue *Pneuma*. Traduction Jacques Karepin pour *Istina*.

1. Il est reconnu que le théologien pentecôtiste ayant ouvert la voie en ce domaine est Veli-Matti KÄRKKÄINEN, en particulier avec son livre, *Trinity and Religious Pluralism : The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Aldershot & Burlington, Ashgate, 2004 ; voir aussi « God's Fairness to People of All Faiths : A Respectful Proposal to Pentecostals for Discussion Regarding World Religions », *Pneuma* 28/1 (2006), p. 105-119.

théologie chrétienne des religions, et ouvrir des perspectives sur l'approche pneumatologique qui se fait jour, telle qu'elle est développée actuellement par des théologiens pentecôtistes. À cette fin, nous allons diviser notre réflexion en trois sections : 1) un survol du terrain de la théologie des religions, mettant l'accent sur les positions dominantes de l'exclusivisme, de l'inclusivisme, et du pluralisme ; 2) un bilan des limites de ces modèles ; et 3) la présentation d'une approche alternative de la théologie des religions qui jaillit des perspectives pneumatologiques pentecôtistes. Étant données les contraintes d'espace qui s'imposent à nous, notre discussion prendra nécessairement la forme d'une esquisse rapide et générale.

I. Le *status quaestionis* de la théologie chrétienne des religions aujourd'hui : baliser le terrain

Dans un sens, la réflexion chrétienne sur la théologie des religions remonte au temps des premiers Chrétiens dans la mesure où il y a toujours eu une certaine compréhension du rôle des religions du monde vis-à-vis du dessein providentiel de Dieu². Pourtant, sur un autre plan, une réflexion plus approfondie sur les religions n'a émergé qu'à la période moderne quand les colonisateurs européens ont redécouvert le reste du monde et ses habitants avec leurs religions, quand a émergé dans les universités occidentales, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, une étude académique formelle de la religion³. Et quand les missionnaires protestants se sont réunis au sein d'organisations, comme l'*International Missionary Council*, où ils se sont mis à débattre des meilleures démarches pour évangéliser les personnes de croyances différentes. Au cours de la dernière génération, la théologie chrétienne des religions s'est solidifiée et même élargie, devenant un champ d'étude en elle-même, désormais mentionnée régulièrement dans au moins un chapitre des manuels de théologie. Voici les catégories dominantes qui émergent pour identifier les perspectives théologiques variées sur les autres religions : l'exclusivisme, l'inclusivisme, le pluralisme⁴.

La vue d'ensemble suivante, où il est question des discussions actuelles au sujet de la théologie des religions, se calque sur cette typologie fondamentale⁵. Nous aurons comme but de fournir une certaine

2. Un recueil de sources historiques sur ce sujet est offert par R. J. PLANTINGA, *Christianity and Plurality : Classic and Contemporary Readings*, Oxford & Malden, Blackwell, 1999.

3. Par exemple, T. MASUZAWA, *The Invention of World Religions, or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago & London, University of Chicago Press, 2005.

4. Elle fut présentée d'abord de façon développée par A. RACE, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis, 1982.

5. Cette typologie ne peut plus être aussi utile que lorsqu'elle apparut. Dans le cadre de notre propos introductif, elle sera cependant suffisante. Pour une réflexion plus récente au sujet de la théologie des religions qui a élargi les catégories, voir P. F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis, 2002, et V.-M. KÄRKKÄINEN, *An*

perspective historique sur ces positions théologiques variées, ainsi que d'esquisser la particularité de chacune d'entre elles. Quant aux questions critiques sur les modèles eux-mêmes, nous les traiterons dans la section suivante de cet essai.

1. L'exclusivisme, les non-évangélisés, et les religions

En un sens, on peut soutenir l'argument que l'exclusivisme chrétien vis-à-vis des religions caractérisait le christianisme apostolique. Les premiers Chrétiens étaient convaincus que Jésus était le chemin, la vérité, et la lumière, que nul ne pouvait venir au Père sinon par lui (*Jn* 14, 6), et qu'« il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (*Ac* 4, 12). Tout en reconnaissant que ces textes ne se réfèrent pas aux religions dans leur contexte originel, les exclusivistes théologiques sont convaincus que l'on peut tirer de ces passages des inférences valides applicables à la discussion de la théologie des religions. Dans le cadre plus large du Nouveau Testament, où Jésus seul donne accès au salut, il est raisonnable que les disciples se voient imposer la charge « Allez dans le monde entier, proclamez l'évangile à toute la création » (*Mt* 28, 19).

Il s'agissait du fait que l'on devait annoncer à tout être humain la bonne nouvelle du salut offert par Dieu dans le Christ. Voilà donc deux vérités : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle », mais aussi « Qui croit en lui n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils Unique-Engendré de Dieu » (*Jn* 3, 16-18). Les adhérents des autres religions sont donc des non-croyants qui se trouvent exclus du salut, à moins de se laisser évangéliser et de se convertir au Christ.

L'exclusivisme chrétien a pris des formes variées au long de l'histoire de l'Église. À l'ère patristique a émergé l'axiome « hors de l'Église point de salut » (*extra ecclesiam nulla salus*)⁶, mais il visait les « hérétiques » qui menaçaient l'unité de l'Église. Il s'est développé une conviction fondée sur l'image néotestamentaire de l'arche de Noé comme véhicule

Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003. [En français, voir en particulier : M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 221), 2001 ; J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 227), 2003 ; C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 247), 2006 ; NDLR].

6. Le développement de cette histoire peut être considéré tant d'un point de vue catholique que protestant – par exemple, F. A. SULLIVAN SJ, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York & Mahwah, Paulist, 1992, et M. T. MARSHALL, *No Salvation Outside the Church? A Critical Inquiry*, NABPR Dissertation Series 9, Lewiston, Queenston, Lampeter, Edwin Mellen, 1993, en particulier le chapitre 2. [En français, voir notamment B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église, pas de salut : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004 ; NDLR].

exclusif du salut, qui à son tour préfigurait l'initiation à la foi chrétienne par le sacrement du baptême dans l'eau administré par l'Église (voir 2 P 3, 20-21) ; selon cette conviction, étaient exclus du salut ceux qui avaient sciemment quitté l'Église ou rejeté ses enseignements et ses sacrements – par analogie avec les gens qui aux jours de Noé étaient perdus parce qu'ils n'étaient pas dans l'arche.

Cependant, au Moyen Âge, l'enseignement « hors de l'Église point de salut » s'est appliqué plus largement, ne se limitant plus aux hérétiques qui portaient atteinte à l'autorité ecclésiale, mais s'appliquant à ceux qui, en raison du péché originel, n'avaient pas été initiés correctement à la foi chrétienne par les eaux purifiantes du sacrement de baptême⁷. Tandis que les Musulmans se trouvaient exclus au Moyen Âge en raison de leur manque de foi, la sphère de condamnation s'est élargie aux autres groupes religieux à mesure que l'on les « découvrait » dans le nouveau monde, ou plus tard qu'on les identifiait, grâce aux entreprises coloniales comme ayant existé en dehors des sacrements de l'Église.

La forme protestante de l'exclusivisme a modifié l'accent catholique. Alors que la compréhension catholique de l'expression « hors de l'Église point de salut » soulignait historiquement l'importance de l'initiation chrétienne « correcte » (i.e. sacramentelle)⁸, le camp protestant a mis l'accent, comme essentielle pour la foi, sur l'importance d'écouter et de confesser le Christ. Surtout dans le cas du protestantisme évangélique, le rôle capital de l'Église n'était pas la médiation du salut par l'incorporation de celui qui est « en dehors » au moyen du sacrement du baptême, mais plutôt la proclamation de l'évangile aux non évangélisés par la prédication de la parole. Pratiquement, cela en revenait au même : si « hors de l'Église point de salut » nécessitait l'intermédiaire d'un prêtre, pour l'administration du sacrement du baptême, pour donner une expérience du salut aux fidèles d'autres religions, « comment croire sans d'abord l'entendre ? » nécessitait des missionnaires pour proclamer l'évangile afin que ceux-là entendent et croient en l'évangile.

Nous pouvons maintenant résumer les caractéristiques fondamentales de l'exclusivisme religieux. D'abord, il y a la primauté de la nature unique, absolue et exclusive de la puissance salvatrice du Christ. Dans la mesure où les autres religions ignorent le Christ, le rejettent, où ne reconnaissent pas sa puissance salvatrice – ce qui définit le point de vue des religions chrétiennes vis-à-vis des « autres religions » – les adhérents des autres religions demeurent des non-croyants qui sont, de ce fait, exclus du salut qui n'est disponible que par le Christ. Deuxièmement, selon une perspective historique, l'exclusivisme était fondé à l'origine sur

7. La compréhension catholique du baptême est complexe, entremêlant avec la doctrine augustinienne du péché originel non seulement des textes du Nouveau Testament, mais aussi des convictions sur la médiation salvifique des sacrements et le rôle du sacerdoce comme détenant les clefs des sacrements.

8. Après Vatican II l'exclusivisme catholique traditionnel a lui-même évolué vers une position plus inclusiviste (voir la section suivante). Voir aussi l'universalisme exclusiviste du protestant réformé Karl Barth.

la conviction que le salut en Christ se faisait au moyen de la médiation de l'Église, surtout en ce que celle-ci détenait, dans les sacrements, les clés de l'initiation correcte. Tous ceux qui n'avaient pas subi l'initiation baptismale, qu'ils soient païens ou adhérents d'autres religions, se trouvaient exclus des bienfaits salvifiques des sacrements. Enfin, les Protestants contemporains – surtout de type conservateur et évangélique – continuent de souligner l'importance de l'évangélisation pour le salut de tous, y compris les adhérents d'autres religions⁹. Les non évangélisés (y compris les fidèles des autres religions), ceux qui ont entendu l'évangile mais sans répondre à son appel (y compris les fidèles des autres fois), et finalement tous ceux qui ont rejeté l'évangile (y compris ceux qui, à un moment donné, se considéraient comme des disciples du Christ) – sont tous dépourvus du salut puisqu'ils sont en dehors de la confession du Christ et du discipulat chrétien.

Pour les exclusivistes, les autres religions ne sont pas salvifiques parce que le Christ n'est ni présent ni proclamé dans ces traditions. Plutôt, ces religions risquent d'être les tentatives humaines erronées luttant pour le salut, ou elles peuvent se fonder sur une suppression de la vérité de la révélation primordiale (générale) de Dieu. On ne devrait donc pas négliger la possibilité, discernée dès l'Église primitive, que ces religions soient des mécanismes trompeurs par lesquels le diable cherche à garder la masse de l'humanité dans les ténèbres et qu'elles résistent donc à la lumière de l'évangile. Alors que l'on a proposé ces explications exclusivistes parmi d'autres, le plus important est que les adhérents des autres religions demeurent « au dehors » du dessein salvifique de Dieu à moins d'entrer dans la lumière du Christ¹⁰.

2. L'inclusivisme et la théologie des religions

Sur un premier plan, l'inclusivisme a sans doute un lignage ancien, étant lié aux apologistes post-apostoliques et aux premiers pères chrétiens hellénophones, qui croyaient que les « semences du Logos » (*logos spermatikos*) s'étaient répandues dans le monde entier, même au point d'avoir illuminé tout cœur humain (cf. *Jn* 1, 9). Se fondant sur cette conviction, ils croyaient que les philosophes de la Grèce antique, reconnaissant dans leur philosophie la forme du Logos, auraient accepté le Christ une fois parvenus à comprendre que le Logos s'était incarné en la vie de Jésus¹¹. Les inclusivistes n'acceptaient pas nécessairement que les philosophes grecs soient sauvés ; pourtant, leurs vues ouvraient au moins la perspective que le salut de Dieu n'était pas étroitement limité au

9. Parmi les théologiens représentatifs de cette position, on peut citer les évangéliques comme Millard Erickson, Ronald Nash et D. A. Carson.

10. Le rôle du motif lumière-ténèbres dans le Nouveau Testament en favorisant l'idée que le christianisme est dans la lumière et les autres religions dans les ténèbres ne devrait pas être négligé :

11. Par exemple, voir dans J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Cogitatio fidei » 200), 1997, chap. 2, et G. R. McDERMOTT, *God's Rivals : Why Has God Allowed Different Religions ? Insights from the Bible and the Early Church*, Downer's Grove, InterVarsity, 2007, chap. 5 à 7.

petit nombre qui avait eu l'occasion soit de se faire baptiser soit d'entendre, recevoir, et confesser la foi en Christ. Au cours des siècles suivants, d'autres ont tenu des positions inclusivistes dans la ligne de pensée circonscrite par ces apologistes.

Sur un autre plan, la position inclusiviste ne s'est développée systématiquement qu'au vingtième siècle avec les débats qui ont surgi au sein du Conseil international des missions déjà mentionné. En gros, il y a trois modèles d'inclusivisme. D'abord, des inclusivistes soulignent l'accent néotestamentaire mis sur la volonté salvifique universelle de Dieu : par exemple, « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais ait la vie éternelle » (*Jn* 3, 16), ou « Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu notre Sauveur, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tim* 2, 3-4). Ces textes sont alors lus, à côté d'autres, comme ceux qui indiquent que « Dieu ne fait pas d'acception de personnes, mais en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (*Ac* 10, 34b-35). Ensemble, ils mènent éventuellement à la conclusion que la compagnie des sauvés est bien plus extensive que n'en auraient convenu les perspectives exclusivistes traditionnelles.

Jusqu'ici, l'argument inclusiviste s'est borné au développement d'une vision sotériologique plus large. Bien que ces seules propositions n'échappent pas à la critique des exclusivistes, la discussion s'échauffe davantage quand on suggère d'appliquer aux adhérents à d'autres croyances cette théologie plus inclusive du salut. En fait, les inclusivistes ont toujours insisté sur le fait que toute personne sauvée, même parmi celles des autres religions, ne trouve le salut ni grâce à ses propres mérites ni même par son adhésion à des croyances et pratiques religieuses non-chrétiennes, mais uniquement grâce à la personne et aux mérites du Christ. Continuant la lecture du passage de la première lettre à Timothée cité ci-dessus, les inclusivistes sont attentifs à reconnaître que « Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est offert en rançon pour tous » (*1 Tim* 2, 5-6a). De cette manière, l'inclusivisme demeure plutôt une théologie du salut des non-évangélisés qu'une théologie des religions.

Une deuxième version de l'inclusivisme a émergé qui, à propos des religions, a cherché à dire davantage au sujet de ces religions en dépassant le simple constat que les adhérents de ces traditions peuvent malgré tout accéder au salut grâce à l'œuvre salvifique de Dieu dans le Christ. Ces théologiens inclusivistes s'interrogent : si le salut doit sa fondation ontologique au Christ, comment la grâce divine est-elle reçue par ceux qui n'ont pas entendu l'évangile, si leur quête de Dieu se fait dans le cadre des pratiques établies par leurs propres religions ? Ne paraît-il pas raisonnable de conclure, non pas que les religions non-chrétiennes portent en elles-mêmes et selon leurs propres termes la grâce salvifique de Dieu, mais plutôt que Celui-ci peut choisir de se révéler librement et souvent Il le fait, notamment lorsque l'on rencontre des êtres incarnés socialement et historiquement au moyen des diverses pratiques

concrètes et matérielles qui définissent leur vie religieuse ? C'est-à-dire que, si les adhérents des autres religions sont sauvés, c'est parce que Dieu les juge impartialement selon leur réponse à la lumière qu'ils ont reçue (*Rm* 2, 5-16), détermine qu'ils se sont avancés vers Dieu avec la foi nécessaire pour le salut : en effet « sans la foi il est impossible de lui plaire, car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (*He* 11, 6).

Ce qui nous mène au troisième type de théologie inclusiviste des religions, celui qui voit les autres religions comme servant le dessein de Dieu de la même façon que celle des Hébreux anciens, dévoilée dans l'alliance avec Moïse, véhiculait l'action salvifique de Dieu avant la venue du Christ. Selon cette vision, les religions du monde sont achevées par le Christ parallèlement à la façon dont la religion juive est accomplie par Lui. Comme la venue du Christ porte à son accomplissement la loi mosaïque, aussi peut-on reconnaître dans le Christ la « couronne » des autres traditions religieuses, la réalisation de leurs aspirations les plus nobles¹². De cette façon, le Christ ne vient à accomplir leurs espoirs et désirs religieux les plus profonds que si l'évangile est proclamé avec clarté et puissance, et lorsqu'il l'est. En deçà de ce point, les adhérents des autres religions demeurent, au moins existentiellement et cognitivement, à l'état « pré-chrétien » sans toutefois mériter la condamnation sur le plan du salut¹³.

En somme, les théologies ne nient pas la normativité du Christ. Pourtant, ils font la distinction entre la nécessité ontologique de la vie et de l'œuvre du Christ et la nécessité d'y voir la condition épistémique du salut. D'ailleurs, puisque Dieu aurait bien pu être longtemps à l'œuvre dans les traditions religieuses non-chrétiennes tout comme il l'était dans l'ancien Israël de l'alliance mosaïque, aussi est-il essentiel que les Chrétiens prennent le plus possible connaissance des religions non-chrétiennes afin de mieux témoigner de la façon dont le Christ accomplit les aspirations de toute personne ainsi que de toute tradition religieuse. Dans ce cas, le dialogue interreligieux est essentiel – et en vue d'une meilleure connaissance des autres religions par les Chrétiens, et en vue d'une meilleure « contextualisation » du message évangélique dans un monde religieusement pluriforme.

3. Les théologies pluralistes des religions

Tandis que les théologies des religions exclusivistes et inclusivistes cherchent le plus souvent un point de départ scripturaire pour leurs arguments, la plupart des approches pluralistes cherchent d'autres points d'appui. Apparues sur la scène académique seulement au cours de la

12. Ceci est argumenté en considération de l'Hindouisme par J. N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism*, London, Humphrey Milford & Oxford University Press, 1913 ; 2^e éd., New Delhi, Oriental Books, 1971, en particulier p. 429-444.

13. Les théologiens catholiques les plus représentatifs de cette trajectoire sont Karl Rahner, Hans Küng, et Jacques Dupuis ; pour un aperçu de leur œuvre, voir V.-M. KÄRKKÄINEN, *An Introduction to the Theology of Religions*, chap. 21 à 23.

dernière génération, beaucoup sont motivées par des questions post-coloniales. Pour les pluralistes, et l'exclusivisme et l'inclusivisme sont teintés de triomphalisme colonial, les premiers en raison de leur refus d'accorder quelque légitimité aux religions non-chrétiennes, les secondes parce qu'ils subordonnent nettement les autres religions au christianisme, au point de les voir supplanter ultimement par le christianisme. N'est-il pas vrai, demandent les pluralistes, que les traditions religieuses variées – surtout le judaïsme, le hindouisme, le bouddhisme, et l'islam, qui existent tous depuis des siècles, et dont les trois premiers sont plus anciens que le christianisme – transmettent la grâce salvatrice de Dieu, chacune à sa façon ?

Comme avec les deux autres modèles, les théologies pluralistes des religions prennent plusieurs formes. John Hick est probablement le porte-parole le plus éloquent de ce que l'on pourrait qualifier de pluralisme épistémique¹⁴. Après une longue période passée aux prises avec les questions de la philosophie de la religion (dans laquelle il avait été formé), plongé comme il l'était dans le milieu multiconfessionnel de Birmingham où il habitait et travaillait, Hick est arrivé à soutenir, en philosophie et théologie des religions, ce qu'il qualifiait de « révolution copernicienne » – notamment, l'idée que, comme l'humanité a dû admettre que la terre, n'étant pas le centre de l'univers, prenait plutôt sa place parmi nombre de planètes tournant autour du soleil, de la même façon les personnes ayant la foi reconnaissent graduellement que leur religion n'est ni la seule ni forcément la plus vraie, mais plutôt que chaque tradition religieuse dérive à sa façon de différentes conceptions, perceptions, et réponses à l'ultime réalité transcendante et ineffable (que Hick appelle « le réel »). Deux arguments servent de motivation au séisme copernicien de Hick. Premièrement, puisque les personnes naissent souvent dans des traditions religieuses, et que la plupart vivent dans ces mêmes traditions et finissent par y mourir sans jamais avoir eu l'occasion d'explorer d'autres traditions, et encore moins de s'y convertir, on ne peut pas les juger selon des normes religieuses auxquels ils n'ont jamais eu accès. Deuxièmement, les traditions variées ont chacune produit des saints exemplaires faisant la preuve de ce que les Chrétiens qualifieraient de « fruits de l'Esprit », ce qui témoigne de la présence et de l'activité parmi elles de Dieu – (ou du Réel). Posant un regard rétrospectif sur l'histoire, les pluralistes épistémiques y découvrent des images classiques pour expliquer cette réorientation : il y a celle des villageois aux yeux bandés qui, touchant chacun à une partie différente du corps d'un éléphant, déduisent au cours d'une discussion qu'ils rencontrent des choses très différentes alors qu'il n'en est rien, et il y a celle des alpinistes qui, ayant fait une escalade par des pistes différentes,

14. Le plus clairement exposé dans les conférences données aux *Gifford Lectures* par HICK, *An Interpretation of Religion : Human Responses to the Transcendent*, New Haven & London, Yale University Press, 1989. Parmi les autres théologiens du pluralisme épistémique, mentionnons Raimon (or Raimundo) Panikkar et Roger Haight, S.J.

en découvrent la convergence une fois arrivés tous au sommet¹⁵.

Il y en a d'autres, pourtant, qui trouvent que la proposition de Hick n'est pas assez pluraliste, puisqu'elle nie ce que les adhérents des autres religions disent au sujet de leurs propres buts tout en prétendant savoir mieux qu'eux l'aboutissement de toute quête religieuse. Voilà qui impose à toutes les traditions religieuses une grille d'interprétation qui les homogénéise sans leur faire honneur. Cette critique, qui s'applique au moins au pluralisme épistémique de Hick, a incité des théologiens, notamment S. Mark Heim et Joseph DiNoia, à proposer une théorie du pluralisme religieux fondé ontologiquement sur la réalité des choses, comme elles sont, comme elles seront : il peut bien y avoir une multiplicité de buts religieux, chacun réalisable au moyen des pratiques distinctives des traditions confessionnelles variées¹⁶. Une telle proposition a au moins deux avantages : d'abord en ce qu'elle accorde aux adeptes des religions mondiales la priorité pour définir, selon leurs propres termes, leur foi et ses buts ; ensuite, en ce qu'elle reconnaît et tient compte du rôle important des pratiques religieuses, d'une part dont les différences sont formées par et proviennent de systèmes de croyances (doctrinales) différents, et d'autre part qui produisent des buts et des résultats différents¹⁷. Cependant, cette théorie des religions ontologiquement pluraliste s'enracine néanmoins dans la foi chrétienne dans la mesure où Heim et DiNoia formulent leurs hypothèses pluralistes dans le cadre de la théologie chrétienne.

Il y a un troisième genre de théologie pluraliste des religions, informé cette fois-ci par les développements dans la théologie de la libération¹⁸. Le pluralisme libérationniste, comme l'on pourrait le nommer, met l'accent moins sur les fins eschatologiques des traditions variées que sur l'impact des diverses sotériologies religieuses manifesté dans l'histoire. Aussi les doctrines religieuses ne sont-elles pas importantes en elles-mêmes, mais pour soulager les souffrances infligées par l'histoire et pour forger la justice sociale, économique, politique, et même écologique face

15. Hick souligne avec insistance qu'il s'agit d'une hypothèse spéculative en réponse à ses détracteurs qui lui demandent comment des théologiens pluralistes ont un point de vue transcendantal pour savoir que les religions convergent ultimement.

16. Voir J. A. DINOIA, *The Diversity of Religions : A Christian Perspective*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1992, et S. M. HEIM, *Salvations : Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, Orbis, 1995.

17. Ces dernières considérations sont spécialement pertinentes à la lumière de l'émergence de l'école de pensée post-libérale, qui perçoit les doctrines ou convictions en termes de règle pratique ; voir, par exemple, G. A. LINDBECK, *La nature des doctrines : Religion et théologie à l'âge postlibéral*, Paris, Éd. Van Dieren (coll. « Références théologiques »), 2003 (édition en anglais de 1984).

18. Elle est articulée le plus clairement par A. PIERIS, *Une théologie asiatique de la libération*, Paris, Le Centurion, 1990, ainsi que dans *Fire and Water : Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity* et *Love Meets Wisdom : A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll, Orbis, 1988, et 1996 (respectivement) ; et par P. F. KNITTER dans *One Earth Many Religions : Multifaith Dialogue et Global Responsibility, and Jesus and the Other Names : Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, Orbis, 1995 et 1996 (respectivement).

aux abus prévalents dans tous ces domaines. Pour ces pluralistes libérationnistes, on doit juger les religions selon le critère suivant : sauvent-elles ou non en promouvant le bien-être humain et planétaire ? Du point de vue chrétien, alors, Jésus est normatif surtout pour les Chrétiens et dans la mesure où le message de l'évangile produit des fruits salutaires libérateurs. En ce qui concerne la révélation de Dieu dans l'histoire humaine, Jésus n'est la vérité ni exclusive ni exhaustive dans la mesure où les autres traditions religieuses ont leurs propres normes internes qui, elles aussi, promeuvent la justice et la libération.

On peut donc dire que les théologies pluralistes des religions sont théocentriquement axées (ou, dans les termes de Hick, centrées sur la Réalité) ou même libérationnellement dirigées (sotério-centriques). Ressortent ainsi les évolutions de la théologie chrétienne des religions : tandis que les théologies exclusivistes sont ecclésiocentriques (étant donnée la centralité soit du sacerdoce et des sacrement pour la médiation du salut, soit de l'évangéliste ou du missionnaire pour la proclamation de l'évangile), et alors que les théologies inclusivistes sont christocentriques (puisque le salut, quoique largement disponible, ne l'est que grâce aux fondations posées dans la personne et dans l'œuvre du Christ), les théologies pluralistes sont soit davantage abstraitement orientées (vers Dieu ou vers le Réel) soit plus libérationnellement normées (par le critère du salut défini en termes d'éco-justice). Pour les pluralistes, alors, les Chrétiens interagissent avec les adhérents des autres fois, moins pour les convertir aux croyances et aux pratiques du Christianisme que pour apprendre d'elles, et surtout afin de coopérer avec elles dans les tâches urgentes concernant le salut du monde.

II. Analyses critiques des théologies traditionnelles des religions¹⁹

La discussion précédente s'est déroulée principalement sur le plan descriptif. Il est important de comprendre ces modèles fondamentaux de la théologie des religions avant de procéder à une analyse critique. Dans les pages qui suivent, nous ne cherchons nullement à détruire ces modèles par nos critiques ; nous ne cherchons qu'à comprendre les questions irrésolues dans le but d'ériger une future théologie des religions pentecôtiste-pneumatique.

1. Exclusivisme : questions pendantes

Comme nous l'avons déjà noté, l'exclusivisme ne fournit pas vraiment de vision des autres religions si ce n'est pour dire qu'elles ne sont pas salvatrices. En un sens, alors, l'exclusivisme est une forme négative de théologie des religions : il établit des critères pour le salut et détermine que ces religions ne répondent pas de manière satisfaisante à ces critères. Pour comprendre l'exclusivisme dans des termes plus positifs, il serait plus précis de le qualifier de « théologie des non-évangélisés ». Mais,

¹⁹ Cette deuxième partie est une version abrégée de l'étude originale publiée dans *Asbury Journal* 62/2 (2007), p. 5-31.

même ici, il y a des questions sans réponse – et peut-être sans réponse possible.

D'abord, alors que les exclusivistes soulignent que le Christ est le seul sauveur du monde, ils admettent néanmoins que, même avant l'incarnation, les saints de l'Ancien Testament furent sauvés grâce au principe de la foi identifié dans la lettre aux Hébreux (11, 6, cité ci-dessus).

Alors, à quel point la dispensation du Christ est-elle entrée en vigueur ? À quel moment correspondent l'abrogation du principe de la foi et l'entrée en vigueur des nouvelles exigences : était-ce au moment de sa conception, de sa naissance, de son baptême, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension, où même après ? À qui les nouvelles exigences s'appliquaient-elles : à ceux qui étaient déjà vivants à ce moment-là, où seulement à ceux qui allaient naître plus tard ?

Mais les questions deviennent plus difficiles. Si, du point de vue protestant, l'évangélisation seule ouvre la possibilité du salut, alors il devient essentiel de définir en quoi consiste l'évangélisation. D'où la question : quel contenu faut-il pour que l'évangélisation soit considérée comme réussie ? Comme l'arianisme a été condamné par le Concile de Nicée, que peut-on dire de l'évangélisation qui a mené à la foi en un Christ « arien » grâce aux efforts des missionnaires ariens – comme c'était le cas d'ailleurs en Europe pendant des siècles après ce concile : était-elle suffisante pour le salut ? De même, compte tenu du fait que la vision nestorienne du Christ a été similairement condamnée comme hérétique par le Concile de Chalcédoine, l'évangélisation de la Chine par des missionnaires nestoriens, qui fut suivie de la foi en Christ et de sa confession, était-elle salvifique ? Que peut-on dire de la prédication et de l'enseignement des missionnaires, prêtres, et évêques catholiques romains ? Pourquoi cela serait-il suffisant si, dans des milieux protestants et pentecôtistes conservateurs, on entend souvent le témoignage « Éduqué dans l'Église catholique romaine, j'ai été sauvé plus tard... » ? Enfin, et pour conclure, que peut-on dire de l'évangélisation par les Mormons, les Témoins de Jéhovah, et les pentecôtistes unitariens [*Oneness Pentecostals*] ? Qu'est-ce qui sépare la prédication du Christ par de tels missionnaires – si en fait séparation il y a – de la façon dont Jésus est compris dans le Coran ? Si une connaissance de Jésus est, en elle-même, insuffisante pour le salut, comme en conviendraient la plupart des théologiens exclusivistes confrontés avec l'exemple musulman²⁰, alors quelle sorte de connaissance de Jésus faut-il communiquer afin que les gens puissent mettre leur foi dans le véritable Jésus, le recevoir, et le confesser ? Et, bien entendu, l'exemple musulman met en relief le fait que, même quand le Christ est prêché, les évangélisés vont interpréter le message selon leurs propres critères et non selon ceux des missionnaires.

Ce qui conduit inéluctablement à se demander à partir de quand

20. Pour ne pas mentionner cette mise en garde de Jésus : Ce ne sont pas ceux qui me disent « Seigneur ! Seigneur ! Que vous entrerez dans le Royaume des cieux, mais seulement ceux qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » (Mt 7, 21).

comprend-on suffisamment pour accepter Jésus et être sauvé, ou pour le rejeter et être condamné comme incroyant ? La question est double. D'une part, il y a celle de la destinée des enfants qui meurent avant ce que les Protestants qualifient d'« âge de la responsabilisation ». D'autre part, il y a celle du seuil de connaissances requises pour atteindre l'âge de la responsabilité.

Ces questions révèlent les problèmes inhérents à la position exclusiviste. Que je l'exprime clairement : je ne prétends ni que tous les non-évangélisés soient sauvés, ni que le salut ne présuppose aucun contenu cognitif. Je dis tout simplement qu'il y a, chez toute personne, des degrés variables d'ignorance du Christ ou à son sujet²¹. Les exclusivistes semblent alors pris dans un dilemme. Si une telle ignorance n'est pas condamnatoire, alors pourquoi les adhérents d'autres confessions sont-ils condamnés en raison de l'ignorance qui définit leur statut de non-évangélisés ? Mais, si cette ignorance est bien condamnatoire, pourquoi cette condamnation ne s'applique-t-elle pas indifféremment à tous les enfants – qu'ils naissent de parents chrétiens ou d'adhérents à autres fois ?

2. *L'inclusivisme et ses critiques*

Les questions suscitées par l'exclusivisme théologique ont amené beaucoup d'interlocuteurs à adopter la position inclusiviste. Pourtant, celle-ci n'est pas sans ses propres difficultés. J'en évoque trois ici pour en discuter.

D'abord, ceux qui se placeraient parmi les inclusivistes, surtout ceux qui tiennent à ce que les confessions non-chrétiennes véhiculent le salut, sont trop optimistes au sujet de ces religions, et ceci pour au moins trois raisons. 1) Les traditions religieuses sont diversifiées, même intérieurement, et il serait prématuré de faire des généralisations englobantes, attribuant universellement des croyances sur lesquelles les coreligionnaires ne sont pas forcément d'accord. 2) Même ceux qui s'identifient comme des Chrétiens mettraient des réserves sur la prétention que « le christianisme sauve » ; c'est plutôt Dieu qui sauve à travers le Christ par l'Esprit. 3) Si les pratiques des traditions religieuses sont tout aussi importantes que les croyances (doctrines), et si les pratiquants non-chrétiens justifient leurs pratiques sans mentionner le salut chrétien, alors les Chrétiens qui disent le contraire seraient coupables d'imposer aux autres religions des interprétations qui sont étrangères aux compréhensions de leurs adhérents.

Ce dernier raisonnement entraîne une deuxième série de questions sur la position inclusiviste : la prétention que le Christ accomplit les plus

21. Tel est en partie ce qui se trouve à l'arrière-plan de mon argumentation pour une compréhension du salut comme processus – j'ai été sauvé, je suis sauvé, je serai sauvé – et comme impliquant les différents domaines de nos vies (par exemple, la vie affective, cognitive, morale, relationnelle, et sociale) ; j'esquisse cette sotériologie dynamique et holistique dans mon livre *The Spirit Poured Out on All Flesh : Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, chap. 2.

hautes aspirations des autres traditions religieuses est problématique à au moins deux égards connexes. 1) Elle perpétue l'attitude impérialiste des missionnaires qui avaient apporté une « meilleure religion » que celle qui avait été disponible – sauf que, cette fois-ci tout au moins, l'inclusivisme accorde aux autres confessions quelque peu de légitimité ; pourtant, impérialisme il y a, dans la mesure où la compréhension qu'ont d'eux-mêmes les gens ayant une autre foi est subordonnée à une explication chrétienne. 2) Les protestants conservateurs soulignent depuis longtemps que les explications réductionnistes de leur foi – qu'il s'agisse de l'économie de Marx, de la sociologie de Durkheim, de la psychologie de Freud, ou de l'anthropologie neuro-cognitive de Pascal Boyer²² – doivent être remplacées par des définitions de soi chrétiennes ; mais faire volte-face et réduire les « autres religions » à la position subordonnée que serait celle de nécessiter un accomplissement dans le Christ, voilà précisément une situation que les protestants conservateurs ne voulaient pas se laisser infliger.

Finalement, les inclusivistes prétendent que leur position non seulement justifie mais également encourage le dialogue interreligieux en vue d'apprendre des autres croyances. Ils font remarquer que, pour l'exclusivisme, un authentique dialogue est impossible puisque les exclusivistes ne sont pas motivés à s'informer des autres religions, tout au plus pour des motifs d'évangélisation. Alors que de tels buts sont peut-être parfois justifiés, il y a des fois où ils s'avèrent tout à fait inefficaces (i.e. quand il s'agit de s'investir avec des représentants d'autres religions dans un contexte académique). Mais, inversons les rôles un instant : le dialogue ne décollerait jamais si les exclusivistes chrétiens discernaient que leurs interlocuteurs ne se montraient aimables qu'en vue de convertir les Chrétiens. Mais l'ironie du sort veut que les approches inclusivistes vis-à-vis du dialogue soient entravées par des questions qui sont semblables sinon tout à fait identiques, puisqu'ils prétendent savoir à l'avance que les plus grands désirs des adeptes des autres religions sont comblés dans le Christ – au moins potentiellement, sinon en réalité²³. Alors, les inclusivistes sont susceptibles de recevoir des critiques des deux côtés puisque les exclusivistes, comme les pluralistes, vont nier la possibilité d'un dialogue authentique dans le cadre inclusiviste, dans la mesure où l'on définit l'authenticité dialogale en termes de dons réciproques ainsi que d'enrichissement et de transformation mutuels.

Il apparaît donc que les inclusivistes, eux aussi, sont face à un dilemme. D'un côté, l'inclusivisme offre un cadre théologique plus large pour tenir compte de la possibilité que les non-évangélisés et les adhérents des autres religions puissent accéder au salut. De l'autre, une

22. Voir, par exemple D. L. PALS, *Eight Theories of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 2^e éd. Sur Boyer, voir son argumentation persistante, depuis *The Naturalness of Religious Ideas : A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1994, jusqu'à *Religion Explained : The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, Basic Books, 2001.

23. Voir J. L. FREDERICKS, *Buddhists and Christians : Through Comparative Theology to Solidarity*, Maryknoll, Orbis, 2004, en particulier p. 15-20.

telle position théologique ne semble pas pouvoir permettre les sortes d'interactions dialogiques entre les Chrétiens et les adeptes des autres confessions que les inclusivistes trouvent prioritaires. Cette dernière branche de l'alternative entraîne une question pratique : s'il était vraiment possible que les adhérents des autres religions puissent de quelque façon accéder au salut, même au moyen de leurs propres pratiques religieuses, alors, comme les exclusivistes se le demandent, cela ne minerait-il pas complètement les motivations des inclusivistes pour le dialogue ? La première éventualité indique une énigme théologique : les Chrétiens peuvent-ils s'exprimer de façon à communiquer authentiquement leur propre position, tout en permettant et même en invitant leurs interlocuteurs des autres religions à parler aussi de leur propre compréhension religieuse ?

3. *Questions critiques pour les théologies pluralistes des religions*

C'est l'explication pluraliste des nombreuses religions du monde qui est en question, et non pas le fait qu'il existe une pluralité de traditions religieuses. Pourtant, il est intéressant de noter que la position pluraliste est susceptible de beaucoup des mêmes critiques que l'inclusivisme²⁴. J'identifie quatre sortes de questions.

D'abord, se rappelant les images associées à la théologie pluraliste – celle des aveugles autour de l'éléphant, et celle des chemins multiples qui convergent à la cime de la montagne – les critiques accusent les pluralistes d'adopter une position transcendantale semblable à celle des exclusivistes et des inclusivistes avec qui ils ne seraient pas d'accord. Mais, dans le cas de la théologie pluraliste, c'est doublement trompeur puisqu'ils se disent désireux de fournir un récit *a posteriori* expliquant la diversité des religions qui soit fondé sur les termes de celles-ci. Pourtant, comment les théologiens pluralistes parviennent-ils à cette vision à vol d'oiseau qui leur permet de voir toute la montagne alors que les pratiquants des traditions religieuses variées demeurent embourbés dans leur randonnée terrestre, à ses pieds ?

Ce qui mène à la deuxième série de questions : qu'en fin de compte, la théologie pluraliste nie les particularités des traditions religieuses, dans la mesure où elle prétend que les traditions diverses convergent ultimement, alors que cette idée n'est pas acceptée par la plupart des pratiquants religieux véritables. Si les pluralistes accusent les exclusivistes et les inclusivistes de ne pas pouvoir montrer le respect et l'honneur dus aux fidèles d'autres croyances soit parce que leur position théologique rejette la légitimité de ces religions, soit qu'elle les subordonne au christianisme, alors les pluralistes sont eux aussi coupables de fouler aux pieds la compréhension de soi de toute personne ayant une foi, y compris les Chrétiens, en leur disant qu'il y a, aux croyances et aux pratiques de tous,

24. La première salve incisive fut portée par les auteurs dans l'ouvrage de G. D'COSTA (éd), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology*, Maryknoll, Orbis, 1990. Il y a eu beaucoup d'autres réponses critiques depuis.

une unité sous-jacente ou un *telos* transcendantal²⁵.

En contrepoint à la critique précédente, on trouve l'accusation que la plupart des théologiens pluralistes issus d'un milieu chrétien conçoivent inévitablement leur vision pluraliste selon les termes chrétiens. La théologie libérationniste du pluralisme religieux de Knitter est profondément informée par la sotériologie chrétienne, et même le « Réel » de Hick résonne avec la tradition apophatique de la théologie chrétienne, pour ne citer que deux exemples. C'est même le cas pour des gens comme Heim : sa théologie pluraliste de fins religieuses multiples, si radicale paraisse-t-elle, est malgré tout articulée dans un cadre trinitaire chrétien. Ces observations suggèrent que le pluralisme risque de n'être qu'un « réchauffement » interprétatif de l'inclusivisme théologique dans la mesure où, en fin de compte, on a puisé dans les idées chrétiennes pour donner un sens au fait de cette diversité religieuse²⁶. Donc, alors que le contre-argument précédent trouve chez les pluralistes un manque de respect vis-à-vis des particularités des traditions religieuses, celle-ci prétend démasquer dans le pluralisme un autre aspect de l'inclusivisme chrétien.

Il s'agit, dans le dernier groupement de défis auxquels s'affronte le pluralisme, de la question du relativisme. Comment faut-il juger les visions différentes du monde – épistémologique, axiomatique, et morale ? Si l'on était pour adopter le pluralisme épistémique de Hick, sur quelle base seraient arbitrées les notions divergentes de la justice ? Quand Hick affronte cette question en développant des critères pour « évaluer » les religions, il accentue les catégories morales qui approchent du projet de Knitter, selon lequel le salut équivaut à l'éco-justice et à la libération. Pourtant, ce faisant, Knitter émousse sa position pluraliste, puisque de tels critères sont foncièrement informés par les convictions chrétiennes. Alors, si l'on prend le pluralisme religieux au sérieux, il faut se demander si les différends religieux comportant des conséquences morales, sociales, et politiques sont susceptibles d'être négociés. La question se complique davantage si l'on tient compte de l'interdépendance des convictions et des pratiques religieuses : des religieux « étrangers » ne sont peut-être pas capables de juger de croyances religieuses de ceux qui ont une autre foi s'ils ne sont pas au courant de leur expérience religieuse vécue et n'y participent pas.

25. Et cette critique n'applique aux théologies et philosophies pluralistes aucune question que l'on peut y trouver, sinon celle de la tradition de la « philosophie pérenne » qui a des versions chrétienne, hindoue et musulmane, et même à la philosophie pluraliste des religions défendue par des universitaires bouddhistes ; cf. « deux types d'unité et de pluralisme religieux » par M. ABE, dans S. HEINE (éd.), *Zen and the Modern World : A Third Sequel to Zen and Western Thought*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2003, chap.1.

26. À nouveau, cette critique du pluralisme la réduisant à l'inclusivisme peut être située aussi contre les vues pluralistes dérivant des traditions religieuses non-chrétiennes. L'Advaita Vedanta de l'Hindouisme, par exemple, insiste notoirement sur la pluralité de beaucoup de traditions religieuses historiques, mais à la fin supprime ces différences comme illusoires au sein de la vérité ultime de Brahman.

Dans cette section, j'ai soutenu que l'exclusivisme, l'inclusivisme, et le pluralisme sont, tous les trois, problématiques de quelque façon. Pour cette raison, certains ont prôné le « dépassement du paradigme ». Mais il peut y avoir des arguments convaincants, comme quoi ces trois représentent, au point de vue théologique, des options logiques²⁷. Alors, dans ce cas, il se peut qu'il n'y ait que deux possibilités pour l'avancement d'une théologie des religions qui soit à jour : il faut soit défendre l'une de ces positions comme étant plus satisfaisante que les deux autres, soit développer une structure alternative pour considérer les religions théologiquement de façon à adopter les atouts de toutes les positions sans subir les inconvénients qui y associés. Je voudrais proposer une approche pneumatologique à la théologie des religions en vue d'explorer la dernière alternative.

III. L'Esprit de la rencontre : éléments d'une approche pentecôtiste-pneumatologique de la théologie des religions

Dans le reste de ce chapitre, je propose de présenter une contribution pentecôtiste-pneumatologique à la discussion de la théologie chrétienne des religions. Je ne m'excuse nullement de ma perspective pentecôtiste distinctive, étant donné qu'il n'y a aucun « terrain neutre » – *contra* les théologies pluralistes – qui puisse servir d'appui à qui veut faire des proclamations transcendentales au sujet des religions ; mon approche est donc « confessionnelle », suivant la tradition de « la foi qui cherche la compréhension » (*fides quaerens intellectum*). En même temps, et l'exclusivisme et l'inclusivisme se sont montrés insatisfaisants – surtout quand il s'agit d'alimenter un dialogue interreligieux respectueux (question pratique), et de faire valoir dans leurs propres termes les perspectives religieuses des initiés (question théologique). Une théologie des religions pentecôtiste-pneumatologique peut-elle réussir où les autres ont fait défaut ?

Ma thèse : les perspectives pentecôtistes-pneumatologiques peuvent faire avancer la discussion sur le plan théologique, tout en revigorant toute une gamme de pratiques chrétiennes sur le plan de la rencontre contemporaine des religions. Les deux sous-sections qui suivent feront le point, respectivement, sur les questions théologiques pratiques et les propositions performatives pratiques. Dans la première, je proposerai que les nombreuses langues de la Pentecôte puissent même représenter les traditions religieuses du monde, alors que, dans la deuxième, que cette même multiplicité de langues invite et renforce des pratiques variées en vue de la rencontre interreligieuse.

27. P. SCHMIDT-LEUKEL, « Exclusivism, Inclusivism, Pluralism : The Tripolar Typology – Clarified and Reaffirmed », dans P. F. KNITTER (éd), *The Myth of Religious Superiority : Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Maryknoll, Orbis, 2005, p. 13-27.

1. Beaucoup de langues, beaucoup de cultures : vers une théologie pneumatologique des religions

Voici l'un des problèmes principaux affectant les théologies traditionnelles des religions : comment honorer et respecter les particularités des autres religions tout en demeurant attaché à la sienne (dans mon cas, le christianisme pentecôtiste). J'y reconnais un défi parallèle à celui qui existe, dans la philosophie pérenne, entre l'un et le multiple. Historiquement, les réponses ont soit favorisé l'un au risque de négliger le multiple, soit accentué le multiple pour tomber dans l'anarchie ou le relativisme²⁸. Quelle lumière une perspective pneumatologique offre-t-elle pour éclairer ce vieux débat – si, en effet, il y en a une ?

Je propose que le récit du jour de la Pentecôte dans le deuxième chapitre des Actes des Apôtres puisse éclairer cette question. Saint Luc dit que

« Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or il y avait, demeurant à Jérusalem, des hommes dévots de toutes les nations qui sont sous le ciel. Au bruit qui se produisit, la multitude se rassembla et fut confondue : chacun les entendait parler en son propre idiome. Ils étaient stupéfaits, et, tout étonnés, ils disaient : « Ces hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous des Galiléens ? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entendes dans son propre idiome maternel ? Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, du Pont et d'Asie, de Phrygie et de Pamphylie, d'Égypte et de cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, Romains en résidence, tant Juifs que prosélytes, Crétois et arabes, nous les entendons publier dans notre langue les merveilles de Dieu. » (*Ac* 2, 4-11).

De ce qui précède, nous pouvons tirer deux observations.

Il faut d'abord constater qu'au lieu d'estomper la diversité linguistique, « l'effusion de l'Esprit » l'a plutôt renforcée. Alors qu'il y a une cacophonie de langues d'un côté²⁹, il y a de l'autre une harmonie de témoignages, chacun manifestant à sa façon les actes de puissance de Dieu. Corrélativement, il y a à la fois une confusion généralisée et un étonnement qui naît de la compréhension³⁰. Voici des façons dont la Pentecôte résout, peut-être, le problème de l'un et du multiple : les éléments multiples (les langues) conservent leurs particularités tout en participant à l'unité (l'effusion de l'Esprit). Le théologien pentecôtiste Jean-Jacques Suurmond reconnaît ainsi dans cette effusion de l'Esprit sur

28. Voir F. C. COPLESTON, *Religion and the One : Philosophies East and West*, New York, Crossroad, 1982.

29. Ce phénomène du parler en langues est l'une des caractéristiques principales du mouvement pentecôtiste moderne. Quelques uns disent que ces langues sont des langages inconnus de ceux qui parlent, alors que d'autres (la plupart) disent qu'elles sont sans doute comme les « langues des anges » auquel saint Paul fait allusion (*1 Co* 13,1). L'interprétation théologique proposée ici ne requiert pas la première définition.

30. Sur ces points, je suis la brillante lecture d'*Actes* 2 proposée par M. WELKER, *God the Spirit*, trad. J. F. HOFFMEYER, Minneapolis, Fortress, 1994, chap. 5.

toute chair (*Ac* 2, 17) l'arrivée d'un « changement décisif nouveau dans la relation entre Dieu et le monde, et donc aussi dans les relations entre les êtres humains. »³¹. Alors qu'il n'y avait auparavant que les langues multiples, maintenant les langues sont rassemblées, non pas pour s'annuler ou se recouvrir mutuellement, mais précisément pour que, grâce à leurs paroles, les étrangers puissent se réunir et que la bonté de Dieu puisse être proclamée.

Ce qui nous amène, deuxièmement, à l'observation que les nombreux langages et langues de la Pentecôte signifiaient en réalité les cultures variées du monde méditerranéen ancien. Alors que les domaines religieux et culturels de la vie humaine ne sont ni identiques ni synonymes, je tiens qu'ils ne sont pas non plus tout à fait distincts. Les langues sont plutôt liées aux cultures, et les deux sont liées aux traditions religieuses, même si chacune est un aspect reconnaissable de la vie humaine. Pourtant, étant donné cet enchevêtrement, puis-je suggérer que les nombreuses langues de la Pentecôte représentent non seulement beaucoup de cultures, mais également beaucoup de traditions religieuses – au moins potentiellement ? Si c'est vrai, l'effusion de l'Esprit indiquerait alors non seulement la rédemption des nombreuses langues, mais également celle de beaucoup de cultures, et peut-être de bien des traditions religieuses.

Cependant, ce que j'entends par rédemption demande deux attentions. D'abord, ma déclaration sur la rédemption des religions est eschatologique : « Il se fera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (*Ac* 2, 17a). Si le don eschatologique de l'Esprit veut dire, en partie, que l'effusion a eu lieu, qu'elle est en cours, et qu'elle continuera à se produire, alors la rédemption de toute chose, y compris des religions, aura des aspects passés, présents, et surtout futurs. En ce sens, alors, chacun, y compris toute personne adhérente aux autres religions, est candidat à la future réception de l'Esprit (s'il n'a pas déjà été touché par l'Esprit, dont les vents soufflent où Il veut, lui), et une telle réception peut dépendre de leur contact avec les Chrétiens. La façon dont les Chrétiens abordent les adhérents des autres religions, et leur réponse à ceux-ci, peut bien déterminer la possibilité et le moment de l'octroi de l'Esprit à ces personnes. Et, compte tenu de la variabilité de la connaissance ou de l'ignorance du Christ, je voudrais souligner le processus dynamique qu'est l'œuvre rédemptrice de Dieu dans la vie des individus : qui est « inclus » (ou « exclus ») ne dépend pas d'une certification par des Chrétiens de leur salut (ou non), mais cela dépend plutôt du don gracieux de Dieu en Christ et dans l'Esprit. Alors, anticipant la possibilité de la rédemption des religions, je ne prétends ni que Luc entende la réception universelle de l'Esprit depuis le jour de la Pentecôte, ni que tout adhérent des autres religions soit déjà sauvé.

Deuxièmement, en parlant de la rédemption des cultures et des traditions religieuses, je ne propose nullement que toutes les cultures et

31. J.-J. SUURMOND, *Word and Spirit at Play : Towards a Charismatic Theology*, trad. John Bowden, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 201.

que toutes les traditions religieuses véhiculent indéfectiblement la grâce salvatrice de Dieu. Les cultures et les religions, comme les langues, ne sont pas monolithiques, et il y a des aspects de chacune d'entre elles qui sont antithétiques au dessein de Dieu (d'où leur chute). Mais, en même temps, les langues, les cultures, et les religions ne sont pas non plus statiques, dans la mesure où ce qui en elle est hostile aux desseins de Dieu aujourd'hui ne le sera pas demain. En fait, le jour de la Pentecôte témoigne de la liberté gracieuse et incompréhensible par laquelle Dieu rachète – prend, et utilise – la diversité des langues pour arriver à ses propres fins. De même, je reconnais chez Dieu la liberté d'utiliser les cultures et religions variées du monde pour accomplir le salut. Le « Judaïsme » sert d'exemple : pour certains Chrétiens, la rédemption du « judaïsme » reste à accomplir, d'où la nécessité, aussi grande que jamais, de poursuivre la mission auprès des Juifs ; cependant, d'autres Chrétiens tiennent que le Christ a déjà accompli la religion juive, et qu'en ce sens la rédemption du « Judaïsme » a déjà été accomplie. Toute discussion de la rédemption possible des religions, selon les desseins providentiels de Dieu, suscitera toujours de telles opinions opposées.

Il faut toutefois éviter tout optimisme sans réserves, comme nous ont prévenus les critiques de l'inclusivisme. Alors, la discussion de la rédemption des religions, même si l'on la comprend dans une perspective eschatologique, doit fournir des points de repères qui permettent de discerner l'engagement possible avec ceux qui sont de ce côté de l'eschaton. S'il faut éviter et une sotériologie universaliste (que je répudie) selon laquelle tous sont finalement sauvés, et une approbation générale de toutes les religions comme étant déjà rachetées par Dieu (que je rejette aussi, surtout puisque, comme nous l'avons déjà vu, les religions ne sont pas des entités indivises), alors quelle attitude faut-il adopter en rencontrant les adhérents des autres religions ? Pour ce faire, je propose qu'il faille discerner non seulement les multiples langues (croyances et doctrines) des autres religions, mais beaucoup de leurs pratiques aussi. Permettez-moi donc d'esquisser une approche pneumatologique cherchant à discerner les religions tout en évitant les embûches identifiées dans les approches traditionnelles ci-dessus.

Tout d'abord, une théologie pneumatologique des religions réitère une approche *a posteriori* par rapport à la rencontre interreligieuse. Ce qui est vrai dans le contexte de la communauté, « pour les prophètes, qu'il y en ait deux ou trois à parler, et que les autres jugent » (1 Co 14, 29), l'est aussi dans la rencontre interreligieuse : une écoute attentive doit précéder le jugement. Le but, c'est de permettre aux langues (témoignages) des autres personnes religieuses de se faire entendre d'abord selon les termes des adeptes eux-mêmes (tout comme les Chrétiens ont souvent revendiqué que l'on les écoute selon leurs propres termes). Toute théologie *des religions*, même pneumatologique, doit s'informer de la réalité empirique des religions au lieu d'être simplement une projection *a priori* de l'imagination chrétienne.

Deuxièmement, c'est sous surveillance qu'une théologie pneumatologique des religions s'engage à l'analyse critique

(discernement) du phénomène ou de l'enseignement en cause. Ici on peut avoir recours à une multitude de perspectives disciplinaires, tout en évitant soigneusement d'imposer à l'objet du discernement une interprétation réductionniste. Une telle analyse n'est pas toujours simple. Sur un plan, il peut s'agir de comparer des réalités bien disparates, ce qui fait fausse route, rendant les conclusions caduques³². Une partie de la tâche comprend l'application de « l'herméneutique de la charité », qui cherche à nous sensibiliser le plus possible aux autres et à leur point de vue religieux. Cependant, « l'herméneutique du soupçon » chrétienne (et pentecôtiste) veillant à l'urgence de l'évangile, sera toujours opérative vis-à-vis des autres religions.

A un point du processus de discernement, il faudra prendre une « décision ». Pourvu que l'on admette que tous jugements de ce type sont toujours provisoires, susceptibles d'une confirmation ultérieure (ou non), il convient de reconnaître que, pour des êtres historiquement conditionnés, la vie exige le discernement attentif de la présence et de l'activité du Saint Esprit. L'action suit la décision. Le cercle herméneutique exige, toutefois, que le processus du discernement soit réengagé afin de voir si « la décision » demeure viable.

2. Beaucoup de langues, beaucoup de pratiques : l'Esprit de l'hospitalité et les pratiques interreligieuses

Dans ce qui précède, j'ai proposé une perspective pentecôtiste-pneumatologique apportant à l'éternelle question de l'un et du multiple un nouvel éclairage qui permette l'affirmation de la diversité des langues, des cultures, et des religions sans pour autant esquiver la critique. Vers la fin de cette discussion, j'ai proposé que le maintien de convictions chrétiennes parmi les multiples religions invite à une attitude de rencontre et de discernement. Dans cette dernière section, je prolonge cette réflexion en proposant qu'une approche pneumatologique fondée sur les multiples langues de la Pentecôte ouvre aux multitudes pratiques de l'Esprit qui revêt de puissance [*empowering Spirit*]. Plus précisément, j'argumente que l'Esprit de la rencontre est en même temps l'Esprit de l'hospitalité, et qu'une théologie pneumatologique de l'hospitalité nourrit bien des pratiques par lesquelles les Chrétiens peuvent, et même doivent, témoigner de l'évangile dans un monde pluraliste. Je présente ce raisonnement en regardant d'abord la vie de Jésus, et ensuite celle de l'Église primitive. En tant que théologien pentecôtiste, je me focalise sur les deux volumes de Luc et des Actes.

Jésus lui-même peut être compris à la fois comme le paradigme de l'hôte de l'hospitalité divine et comme le réceptacle de cette hospitalité. Depuis sa conception (par le Saint-Esprit) dans les entrailles de Marie, en passant par sa naissance dans une étable, et jusqu'à son ensevelissement

32. Les difficultés liées à l'obtention des catégories adéquatement comparables dans les domaines religieux sont discutées de manière étendue dans l'ouvrage de R. C. NEVILLE (éd), *The Comparative Religious Ideas Project*, 3 vols. Albany : SUNY Press, 2001.

(dans un tombeau appartenant à Joseph d'Arimathée), Jésus dépendait de l'accueil et de l'hospitalité des autres. Comme « le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer la tête » (*Lc* 9, 58), il comptait sur la bonne volonté de bien des gens, logeant chez eux et acceptant ce qu'ils lui servaient. Mais c'est justement grâce à son rôle d'invité que Jésus annonce et représente l'hospitalité de Dieu. Revêtu de puissance par l'Esprit, il guérit les malades, expulse les démons, et proclame l'arrivée du règne de Dieu en plein milieu des défavorisés, des opprimés, des marginalisés. Alors qu'il est bien le « prophète errant » qui mange à la table des autres, en même temps il proclame et réalise le banquet eschatologique de Dieu pour tous ceux qui veulent bien le recevoir. Il y a donc des fois où Jésus enfonce les règles de l'hospitalité, où il bouleverse les conventions de l'étiquette de table (e.g. Jésus ne se lave pas avant le dîner), osant même réprimander ceux qui l'invitent. Luc montre ainsi que c'est Jésus l'agent de l'autorité divine ; voilà, donc, la base de l'hospitalité inclusive qu'il ouvre aux marginalisés de son époque (les femmes, les enfants, et les handicapés).

Cette vision d'une hospitalité divine plus inclusive se reconnaît plus clairement dans la parabole du bon Samaritain qui prend soin du Juif abandonné au bord de la route (*Lc* 10, 25-37). C'est bien le Samaritain, « l'autre » religieux du monde juif du premier siècle, qui se accomplit la loi, qui aime son prochain, qui incarne l'hospitalité divine. Quelles sont les implications de cette parabole pour les relations interreligieuses contemporaines ? Les « autres » aux yeux des Chrétiens, peuvent-ils non seulement servir d'instruments par qui la révélation de Dieu nous parvient de nouveau, mais également s'avérer capables de satisfaire les conditions pour hériter de la vie éternelle (10, 25) précisément grâce à l'hospitalité pour leurs voisins (chrétiens) dont ils témoignent ?

Dans les Actes, l'hospitalité de Dieu manifestée en Jésus qui a reçu l'onction (le Christ) se propage dans l'Eglise primitive grâce à la puissance de ce même Saint-Esprit. Comme avec Jésus, ceux qui le suivent reçoivent eux aussi l'onction de l'Esprit pour devenir des « hôtes », manifestant dans les deux sens de ce terme l'hospitalité divine. Par exemple, Paul a été à la fois bénéficiaire et véhicule de l'hospitalité divine. Il a bénéficié de l'hospitalité divine grâce à ceux qui l'ont pris par la main, Judas (dans la Rue Droite), Ananias, les autres qui l'ont aidé à s'échapper des ennemis qui lui préparaient des pièges, et Barnabé. Puis, au cours de ses voyages missionnaires, il est l'invité de Lydie, une nouvelle convertie, et il se fait soigner les plaies par le geôlier philippin. Paul le missionnaire itinérant est également reçu par Jason de Thessalonique, par Prisca et Aquila et par Titius Justus à Corinthe, par l'évangéliste Philippe (et ses filles) à Césarée, par Mnason à Jérusalem, et par des disciples non-identifiés à Troas, Tyr, Ptolémaïs et Sidon, etc. En route, il s'est fait escorter par des habitants de Bérée, protéger par des centurions romains, et divertir par le gouverneur Félix. Durant la tempête menaçant le voyage vers Rome, Paul préside à la fraction du pain. Après le naufrage, Paul est reçu par les Maltais en général et par leur chef Publius en particulier, et ensuite par quelques frères à Pouzzoles. Le livre des Actes se termine avec l'image de Paul qui sert d'hôte, recevant tous

ceux qui sont ouverts à recevoir l'hospitalité de Dieu. Dans tout cela, Paul est l'hôte paradigmatique, recevant et reçu, représentant les pratiques des premiers Chrétiens qui portaient l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre dans la puissance de l'Esprit Saint.

Le revêtement de puissance de l'Esprit pour porter témoignage à l'évangile prend la forme de beaucoup de pratiques différentes dans la vie de Jésus et celle des premiers Chrétiens, chacune d'entre elles liée au fait d'être hôte, accueillant et accueilli, à un moment donné ou à tel ou tel endroit. Je crois discerner en ces nombreuses pratiques un lien commun : la diversité des langues parlées le jour de la Pentecôte. Comme les nombreuses langues de l'Esprit annoncent l'hospitalité salvatrice de Dieu, de même les nombreuses œuvres de l'Esprit réalisent le salut de Dieu par autant d'œuvres hospitalières. Quand il y a interaction des croyants avec des « étrangers » de toute sortes, même des Samaritains, des agents publics ou gouvernementaux, et avec les « barbares » (les *βάρβαροι* de l'île de Malte, en *Ac* 28,2 !) – les Chrétiens recevant de chacun l'hospitalité, des gentilleses, et des cadeaux, il en découle une diversité de pratiques. En bref, beaucoup de langues nécessitent beaucoup de pratiques hospitalières pour que soit vécu le message chrétien dans un monde pluraliste.

Comment ces multiples pratiques rachètent-elles les théologies traditionnelles de l'exclusivisme, de l'inclusivisme, et du pluralisme ? J'ai l'idée qu'une théologie pneumatologique de l'hospitalité permet de récupérer et de se réapproprier toute la gamme de pratiques impliquées par ces modèles sans pour autant donner son aval à la totalité de leurs assertions théologiques. De la perspective pluraliste, par exemple, je crois que l'importance que Knitter et Pieris accordent à la justice sociale coïncide avec l'accent mis par Jésus sur le souci pour les pauvres et les marginalisés, et avec le fait que l'Esprit fait naître une nouvelle communauté, l'Église, au sein de laquelle les barrières traditionnelles de classe, de sexe, et d'ethnicité ne tiennent plus debout ; pourtant, on peut rejeter leur idée que « tous les chemins mènent à Dieu ». Est également préservée l'insistance inclusiviste sur la mutualité dialogique, surtout dans le don miraculeux de l'Esprit qui permet la compréhension au milieu de la cacophonie des langues multiples ; en même temps, il faut reconnaître et se méfier de leur position crypto-impérialiste. Finalement, on peut soutenir l'engagement des exclusivistes pour la proclamation de l'évangile, puisque l'hospitalité authentique est rédemptrice, et cela comprend la proclamation de l'évangile aux moments et aux endroits convenables ; pourtant, il n'est pas nécessaire d'endosser les questions sans réponse au sujet de ceux qui n'ont pas entendu l'évangile.

Alors, une théologie pneumatologique d'hospitalité rend possible un plus large éventail de pratiques interreligieuses qui soient plus aptes à répondre aux demandes du temps présent. C'est en partie parce que les Chrétiens se retrouvent souvent comme hôtes accueillants et accueillis, parfois simultanément (comme dans la vie de Jésus et de Paul). Dans ces circonstances variées, il y a bien des protocoles socio-culturels qui informeront les pratiques des Chrétiens. Parfois les Chrétiens céderont à

ceux qui les invitent, incarnant l'humilité épistémique soutenue par Hick, se trouvant enrichis en échange par l'interaction avec les adhérents d'autres religions. Dans d'autres cas, ce sont les Chrétiens qui invitent, ce qui implique la responsabilité de s'occuper des invités des autres religions, et de prodiguer ces soins dans tous les domaines où ils sont nécessaires (physique, matériel, intellectuel, spirituel, etc.). Pourtant, dans tous les cas, les conventions de l'hospitalité résisteront aux attitudes triomphalistes ou impérialistes, à plus forte raison quand ces conventions prônent le dialogue loyal (où les deux interlocuteurs écoutent mutuellement le témoignage religieux de l'autre) et l'interaction mutuelle.

Mais, je propose qu'une approche pentecôtiste-pneumatologique de la théologie des religions ne soit entravée ni par les questions laissées sans réponse (et auxquelles on ne peut répondre) posées aux exclusivistes, ni par les impérialismes de l'inclusivisme ou du pluralisme. C'est parce qu'une telle approche entame les sortes de pratiques où les Chrétiens eux-mêmes découvrent leur propre transformation et même leur salut. Une parabole parallèle à celle du bon Samaritain est celle des brebis et des boucs le jour du dernier jugement (*Mt* 25, 31-46) ; dans ce cas, le salut des brebis s'accomplit grâce à leur ministère envers Jésus, à travers leur rencontre avec les pauvres, avec ceux qui sont nus, qui ont faim, qui sont en prison. Bien entendu, il y a beaucoup de personnes de foi, Chrétiennes ou non, qui sont pauvres, affamées et marginalisées. Ceux qui ont fait l'expérience de l'hospitalité salvatrice de Dieu, vont-ils à leur tour montrer l'hospitalité à de telles personnes ? Si c'est le cas, le Saint-Esprit a déjà rendus les Chrétiens capables de témoigner de l'évangile dans ces rencontres. Mais, en même temps, il est possible que le Saint-Esprit se serve de telles interactions hospitalières pour prodiguer continuellement aux Chrétiens l'hospitalité salvifique de Dieu. Dans ces cas, au lieu de « regarder de haut » et avec mépris les adhérents des autres religions comme si les Chrétiens avaient quelque chose qui manquait aux autres, les Chrétiens pourraient plutôt se reconnaître dans une attitude semblable à celle du Juif battu et abandonné au bord de la route : rendant grâce au Dieu de Jésus-Christ qui s'est révélé à eux par la puissance du Saint-Esprit, manifesté dans et à travers la vie de leurs prochains nombreux dans ce monde pluraliste³³.

33. Une version antérieure un peu plus longue de cet essai a été publiée sous le titre « The Spirit, Christian Practices, and the Religions : Theology of Religions in Pentecostal and Pneumatological Perspective », *Asbury Journal* 62/2 (2007), p. 5-31 ; je tiens à exprimer ma gratitude envers la revue *Istina* pour avoir publié ma contribution dans ce numéro et en avoir assuré la traduction.

