

La “relativité” du christianisme comme unique religion du salut

La “relatividad” del cristianismo como
única religión de salvación

The “Relativity” of Christianity as the
Only Religion of Salvation

Augustin Kalamba Mupoyi

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

augustinkalamba@sanisidoro.net

 ORCID 0000-0002-2053-614X

Résumé: Plusieurs générations chrétiennes ont été convaincues que le christianisme était *la seule* vraie religion du salut parce qu’il a eu l’audace de dire que Dieu est venu dans l’histoire et y a posé des actes de salut. Et cela a influencé un langage de l’exclusivité. Cependant, la proximité physique des grandes religions du monde et la connaissance que nous en avons aujourd’hui, ne nous obligent-elles pas d’abandonner ce discours exclusiviste? Et la théologie chrétienne des religions ne devrait-elle pas, à partir des “relativités immanentes” au christianisme, faire place à un langage de relativité? Dans ce cas, comment alors conserver la *singularité* du christianisme comme religion de salut? Voilà les questions auxquelles l’auteur tente de répondre dans cet article.

Mots clés: christianisme, salut, pluralisme religieux, théologie des religions.

Sumario: Muchas generaciones cristianas han sido convencidas de que el cristianismo era la única religión verdadera de salvación porque tuvo la audacia de decir que Dios entró en la historia y realizó allí actos de salvación. Y eso ha generado un discurso de exclusividad. Sin embargo, ¿no nos obligaría la proximidad física de las grandes religiones del mundo y el conocimiento que hoy tenemos de estas a abandonar este discurso exclusivista? Y la teología cristiana de las religiones, a partir de las “relatividades inmanentes” al cristianismo, ¿no debería dar paso a un lenguaje de relatividad? En este caso, ¿cómo preservar entonces la singularidad del cristianismo como religión de salvación? Estas son las

preguntas a las que el autor contesta en este artículo.

Palabras claves: cristianismo, salvación, pluralismo religioso, teología de las religiones

Abstract: For an endless number of generations, Christians were certain that Christianity was the only true religion of salvation because it dared to bring God into history and to state that then He had performed acts of salvation. This firm belief has generated as a result a discourse of exclusivity. However, the physical proximity of the great religions and

our present knowledge and awareness of them, do they not oblige us to abandon this exclusivist discourse? Shouldn't the Christian theology of religions, starting from the "immanent relativities" of Christianity, give way to a language of relativity? In this case, how then to preserve the *singularity* of Christianity as the only religion of salvation? These are the questions the author answers in this article.

Keywords: Christianity, salvation, Religious Pluralism, Theology of religions.

1. INTRODUCTION

Le pluralisme religieux est une donnée de fait, une réalité incontournable, un phénomène dominant du monde contemporain. A cette époque caractérisée par des concepts comme postmodernité, interculturalité... les relations interreligieuses constituent une réalité à valoriser et non seulement une matière à discussion. Selon Edward Schillebeeckx, "la pluralité des religions n'est plus un mal à extirper, mais bien plutôt une richesse fécondante que tous doivent accueillir avec joie".¹

En effet, il n'est l'ombre d'aucun doute que l'apport du deuxième Concile de Vatican à cette question a été très précieux. Et cela dans plusieurs textes: la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, au chapitre 2 sur le peuple de Dieu, redéfinit la catholicité de l'Église et les rapports des catholiques aux autres Églises chrétiennes, aux autres religions et aux incroyants; le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, reprend la question des différentes confessions religieuses; la déclaration sur les religions non chrétiennes, *Nostra aetate*,

¹ Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, 252.

parle des rapports aux autres religions; le premier chapitre de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, prend position par rapport à l'athéisme.² Ainsi, d'une conception absolutiste du christianisme coïncidant avec un ecclésiocentrisme étroit, la théologie catholique passe à l'estime vis-à-vis des autres religions du monde.

Ainsi, aujourd'hui plus que jamais, sans méconnaître l'horizon de l'incroyance moderne et de l'indifférence religieuse, la théologie chrétienne devra prendre en compte l'horizon du pluralisme religieux qui est, pour reprendre Claude Geffré, "à la fois le retour du religieux et la vitalité des grandes religions non-chrétiennes".³ On voit ainsi dans le christianisme et dans certaines traditions religieuses un besoin croissant d'accepter le pluralisme qui permet à chacun de renforcer son identité et d'affirmer davantage sa présence dans une société laïque. Dans le domaine de la théologie, plusieurs publications font preuve de l'intérêt croissant pour le thème du pluralisme religieux.⁴

² Explicitement, *Gaudium et spes* 19-21 (on peut aussi rattacher le numéro 22), aborde cette question de l'athéisme. Lire à ce propos Emilio BRITO, "L'athéisme selon *Gaudium et spes*. Nouveautés et limites", *Revue Théologique de Louvain* 17 (1986) 55.

³ Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, 92.

⁴ Jean DANIÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946 ; Jacques DUPUIS, *Jésus à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989 ; Claude GEFFRÉ, "La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux", dans Joseph DORÉ – Christophe THÉOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherche en théologie aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1993, 351-369; Joseph RATZINGER, "L'unique alliance" de Dieu et le pluralisme des religions, Paris, Parole et Silence, 1999; Monique AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 2001; Christian DUQUOC, *L'unique Christ. La symphonie différée*, Paris, Cerf, 2002; Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002; Michel FÉDOU (dir.), *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Paris, Facultés Jésuites, 2002; Michael BARNES, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Jean DUMAS, *L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis*, Genève, Labor et Fides, 2003; Joseph RATZINGER (BENEDICTO XVI), *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid, Ciudad Nueva, 2007; Juan José TAMAYO-ACOSTA, *El diálogo interreligioso ante los desafíos del siglo XXI*, Valencia, ADG-N Libros, 2010; Rubén GARCÍA PELÁEZ, *Un camino de muchas vías. El pluralismo inclusivo como aportación de Jacques*

En nous situant dans l'univers théologique, cet article tentera de répondre aux questions suivantes: Le christianisme est-il "la seule" et "exclusive" religion du salut? Quelle peut être la signification du pluralisme religieux dans l'unique dessein de Dieu tel qu'il nous a été révélé en Jésus-Christ? Quels sont les éléments doctrinaux immanents au christianisme qui permettent de franchir le Rubicon de l'exclusivisme et de l'inclusivisme, et favorisent un discours de "relativité"? Comment conserver la singularité du christianisme comme religion de salut en Jésus-Christ dans le concert des religions?

Dans un effort d'analyse de la réalité religieuse de notre temps, notre étude aura trois parties. La première partie s'efforcera de montrer que le pluralisme religieux est voulu par Dieu depuis la création du monde, car son dessein salvifique concerne l'humanité tout entière créée déjà plurielle. La deuxième partie sera une affirmation, à partir même du centre de notre foi chrétienne, à savoir l'irruption de Dieu dans la particularité de Jésus de Nazareth, de la non-exclusivité et de la non-inclusivité du christianisme, mais de sa relativité singulière qui pousse à une attitude positive envers les autres traditions religieuses. Enfin, la troisième partie aura comme tâche de dégager, au sein même du christianisme, certains éléments propres ou "champs d'immanence"⁵ qui permettent de penser sa relativité et ainsi rendre son message crédible.

2. LE PLURALISME DES RELIGIONS DANS LE DESSEIN DE DIEU

La vision du monde et de l'humanité de notre temps est caractérisée par la conscience de la pluralité. Cette situation met en exergue l'enjeu de la relation dialogale. En effet, un consensus théologique largement attesté a établi que dans la postmodernité, le pluralisme religieux demeure l'horizon insurmontable de la théologie. Cette situation coïncide avec la conscience générale de l'humanité d'appartenir à une communauté mondiale

Dupuis y Claude Geffré a la teología cristiana de las religiones, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013; José Luis CANCELO GARCÍA, *Buscando el diálogo interreligioso*, Burgos, Fonte Grupo Editorial, 2018, etc.

⁵ Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. V. La destinée*, Paris, Cerf, 1995, 187.

de partage et avec celle du constat d'un "certain" échec de la mission de l'Église, comme le constatait déjà saint Jean-Paul II: "Au terme du deuxième millénaire, un regard d'ensemble sur l'humanité montre que la mission est encore à ses débuts".⁶

C'est sur cette toile de fond historique que nous devons réfléchir à nouveaux frais sur les affirmations les plus fondamentales de notre foi chrétienne.

2.1. Coextensivité de l'histoire du salut à l'histoire du monde

L'histoire du salut coïncide-t-elle avec l'histoire du monde? Et si elles sont différentes, doit-on néanmoins dire que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire du monde commençant avec la création et se prolongeant jusqu'à la fin des temps? Maints théologiens ont essayé de répondre à cette préoccupation.

Jean Daniélou estime que la religion cosmique constitue une préhistoire du salut fondée sur une connaissance naturelle que Dieu donne dans l'ordre de la création. Il en arrive à des conclusions telles que les traditions religieuses de l'humanité, en dehors du courant abrahamo-mosaïque de la tradition judéo-chrétienne, ne pouvaient représenter que des aspirations humaines naturelles vers Dieu, sans impliquer aucun engagement personnel divin à l'égard des peuples. Nous retrouvons là tout le sens du discours de Paul à l'Aéropage (Ac 17,16-34). Daniélou écrit:

La différence essentielle entre le catholicisme et toutes les autres religions, c'est que les autres partent de l'homme et qu'elles sont une tentative très émouvante, très belle parfois, qui s'élève très haut pour trouver Dieu; mais c'est dans le catholicisme qu'il y a le mouvement inverse, cette descente de Dieu vers le monde pour lui apporter la communication de sa vie. La réponse à l'aspiration de l'univers entier, c'est dans la religion judéo-chrétienne qu'elle est donnée.⁷

⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 07 décembre 1990, 1.

⁷ DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, 17-18.

Il ressort de cette pensée que la Révélation judéo-chrétienne nous met en présence des données toutes différentes. La religion cosmique témoignait de la recherche par l'homme d'un Dieu que sa transcendance même empêchait d'atteindre. L'objet de la Révélation est en revanche "de nous faire connaître la libre décision par laquelle Dieu, dans son amour, est venu au-devant de l'homme. Cet abîme qui sépare le créé de l'incréé et que l'homme ne pouvait franchir, Dieu, lui l'a franchi en venant chercher l'homme qui le cherchait, pour l'introduire dans sa vie propre".⁸ Ce geste d'amour de Dieu est à proprement parler le salut.

Pour sa part, Karl Rahner fonde son affirmation de l'universalité de la révélation et du salut divins sur une analyse philosophico-théologique de la condition existentielle de l'humanité historique qu'il appelle *l'existential surnaturel*. Il écrit:

Chaque homme existe non seulement dans une situation existentielle à laquelle est liée l'obligation de tendre vers un but surnaturel d'union directe avec le Dieu Absolu en une vision immédiate, mais il existe également dans une situation qui offre la véritable possibilité subjective d'atteindre ce but en acceptant l'autocommunication de Dieu en grâce et en gloire. En raison du dessein sauveur universel de Dieu, l'offre et la possibilité du salut s'étendent aussi loin que s'étend l'histoire de la liberté humaine.⁹

A la suite de Karl Rahner, Jacques Dupuis exclut toute tentative de situer le début de l'histoire du salut dans la vocation d'Abraham, ce qui réduirait ainsi son extension à l'histoire sainte qui débute en ce moment-là.

Pareille tentative, écrit-il, où qu'elle ait lieu, trahit toujours une tendance *a priori* à négliger tout engagement personnel de Dieu en faveur du genre humain, antérieur et en dehors de la tradition issue de la vocation du patriarche biblique. Elle rappelle la certitu-

⁸ Jean DANIELLOU, "Les religions non chrétiennes et le salut", *Spiritus* 39 (1969) 381.

⁹ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme*, Paris, Centurion, 1983, 163.

de, affirmée *a priori* par Barth, que les autres religions ne sont que l'incroyance.¹⁰

Par conséquent, renchérit Jacques Dupuis,

l'existential surnaturel dont a parlé Rahner, consiste en une transformation de l'horizon de conscience concret par lequel, dans l'ordre présent de la création pourvu de la grâce, chaque personne humaine est orientée vers une autorévélation et un don de soi divins qui doivent être reçus librement et avec reconnaissance. Il découle de l'universalité de cette condition humaine concrète qu'il n'y a qu'une seule histoire du salut, de la révélation et de l'offre de foi, qui coexiste avec l'histoire du monde.¹¹

A en croire Claude Geffré, dès les origines, le dessein créateur de Dieu est un dessein de salut. Dieu veut le salut et le bonheur de tous les hommes. Pour lui donc, tout homme depuis l'origine, est engagé dans le drame du salut, car le dessein de Dieu d'appeler les hommes à partager la vie qui est sienne commande tout le devenir historique. Ce salut, don de Dieu, se réalise dans le monde par la médiation des hommes, même si parfois ils n'en prennent pas conscience. C'est pourquoi Claude Geffré substitue l'adage *extra Ecclesiam nulla salus* par la formule audacieuse de Schillebeeckx: "Hors du monde point de salut".¹² Cela lui permet de faire la différence entre l'histoire du salut coextensive à l'histoire du monde qui est la première et l'histoire de la révélation qui est la seconde.¹³ Il écrit:

La révélation qui permet aux hommes de prendre conscience du dessein de salut qui s'accomplit dans le monde est elle-même un

¹⁰ Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1999, 328.

¹¹ DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 332. Contrairement à Daniélou qui privilégie la seule démarche de Dieu qui va à la rencontre de l'homme et non réciproquement, la démarche théandrique est prise ici en considération par Jacques Dupuis pour que la Révélation ne soit pas incongrue, mais qu'elle ait un sens.

¹² SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes*, 32.

¹³ Nous retrouvons ici la distinction mise en avant par Karl Rahner entre la révélation transcendante qui coïncide avec l'histoire de l'esprit créé en relation avec un Dieu qui fait grâce et la révélation catégoriale ou historique qui est la thématization de la révélation transcendante.

don gratuit, mais ce salut s'accomplit chaque fois que les hommes travaillent dans le sens du dessein de Dieu, c'est-à-dire pour la construction de la justice et de la paix, même s'ils n'en ont pas conscience. Ainsi les Églises, mais aussi les religions ne sont pas elles-mêmes le salut, mais le sacrement du salut, c'est-à-dire de la présence salvifique silencieuse mais active de Dieu qui mène la création à son achèvement par le truchement des hommes.¹⁴

De ce qui précède, nous pouvons donc affirmer que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire du monde. Elle ne se réduit donc pas ni à l'histoire du judaïsme, ni à celle du christianisme. L'histoire profane tout entière est déjà sous la conduite du Dieu Créateur et Libérateur.¹⁵ Dieu est le Seigneur non seulement de l'histoire spéciale de l'Église chrétienne, mais également de l'histoire universelle du salut de tout le genre humain. Ainsi donc "le pluralisme et les diversités de religion, de couleur, de sexe, de race et de langue sont une sage volonté divine, par laquelle Dieu a créé les êtres humains. Cette Sagesse divine est l'origine dont découle le droit à la liberté de croyance et à la liberté d'être différents",¹⁶ comme cela peut transparaître dans les récits de Babel et Pentecôte.

2.2. Tour de Babel et Pentecôte

Dans son plan souverain, Dieu s'est choisi le peuple d'Israël pour être le dépositaire des promesses du salut. Cette élection coïncide avec la vocation d'Abraham (cf. *Gn* 12). Le récit de la vocation du patriarche biblique est remarquablement précédé par celui de la Tour de Babel (cf. *Gn* 11), qui est l'expression de la dispersion des langues et de la multiplicité des êtres humains, des races, des cultures et des religions. Il est possible que certains théologiens voient dans la réalisation avortée de la Tour de Babel une critique d'une fausse conception de l'universel.

¹⁴ Claude GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", *Spiritus* 138 (1995) 83.

¹⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes*, 41.

¹⁶ FRANÇOIS (Pape) et AHMAD AL-TAYYEB (Grand Imam d'Al-Azhar), *La fraternité humaine. Pour la paix mondiale et la coexistence commune*, 04 février 2019.

En effet, la dispersion des langues a souvent été interprétée comme un châtement en réponse à l'orgueil des hommes qui ont voulu édifier une tour unique qui soit la rivale de l'unicité de Dieu. Mais ce que Dieu condamne c'est une unicité linguistique qui aurait l'ambition idolâtrique de substituer au Dieu unique une humanité monolithique qui ferait elle-même un dieu. Il ne condamne donc pas la pluralité des langues et des cultures. Déjà Gn 10,31-32 consacre la multiplicité des familles de la terre, la répartition de leurs territoires et la variété de leurs langues. La multiplicité n'est donc pas ici une chute, une dégradation, mais un manque à gagner par rapport à l'unité originelle qui a été perdue.¹⁷ Le Dieu de l'Ancien Testament bénit ainsi la pluralité des langues et des cultures qui sont, comme l'a bien dit Claude Geffré, "mises au service de la révélation du Dieu d'Abraham vécue dans l'Alliance et consignée dans l'Écriture".¹⁸

Dans le Nouveau Testament, la Pentecôte répond à l'histoire de la Tour de Babel et légitime encore une fois la pluralité des langues et des cultures. Dans le livre des *Actes des Apôtres* (Ac 2,4), il est mentionné que, sous l'influence du Saint Esprit, les Apôtres se mirent à parler en d'autres langues. Bien que le *parler en langues* fasse objet d'une discussion exégétique, nous retenons que l'auteur des *Actes des Apôtres* décrit ici un phénomène particulier qui dépasse le simple fait de parler en langues. L'expression « parler en langues » est considérée comme ouverture à la diversité des peuples et des cultures.¹⁹ Avec l'effusion de l'Esprit du Ressuscité à la Pentecôte, la pluralité des langues et des cultures est nécessaire pour traduire la richesse multiforme du Mystère de Dieu.

Ainsi donc, si la pluralité des langues et des cultures est bénie par Dieu dans la Bible, ne faut-il pas aussi penser que la pluralité des traditions religieuses, qui sont généralement liées aux cultures des peuples, serait acceptée et voulue par Dieu? Si cette hypothèse est vraie, ne serions-nous pas obligés, partant de notre expérience historique d'un pluralisme religieux

¹⁷ Cf. Claude GEFFRÉ, *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984, 185-187.

¹⁸ GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", 84.

¹⁹ Lire à ce sujet José NGALULA, *La mission chrétienne à la rencontre des langues humaines*, Kinshasa, Médiaspaul, 2003.

de fait, de conclure théologiquement à un pluralisme de principe qui correspondrait à un mystérieux dessein de Dieu? Nous pouvons donc affirmer que les divergences religieuses peuvent être la manifestation des limites, des évolutions, des chutes de l'esprit humain tenté par l'esprit du mal dans l'histoire, selon l'expression du Pape Jean-Paul II dans son discours aux cardinaux après la rencontre d'Assise, en référence à *Lumen gentium* 16.²⁰ Le pluralisme religieux apparaît ainsi comme "un destin historique permis par Dieu dont la signification dernière nous échappe".²¹

Qu'est-ce qui fait alors la singularité de chaque tradition religieuse par rapport à celle qui s'origine dans l'élection d'Israël et dans le mystère de l'Incarnation de Jésus Christ? Conscient du fait que la pluralité religieuse n'est pas aussi importante que l'unicité du dessein salvifique de Dieu, nous pensons que notre responsabilité théologique est de penser la pluralité insurmontable des voies vers Dieu sans compromettre ni brader le privilège unique du christianisme.

En effet, avec ce nouveau paradigme du pluralisme religieux, il nous semble dépassé de continuer à soutenir qu'en dehors de l'Église il n'y a pas de salut.²² Le salut et la grâce dépassent largement les limites de l'Église visible. Otto Semmelroth écrit: "La possibilité d'obtenir le salut est reconvenue non seulement aux hommes qui ne se trouvent pas dans la communauté de l'église visible, mais également à ceux qui ne se trouvent pas dans la communauté de foi du christianisme".²³ Car chaque religion, bien que de manière ambiguë,

²⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana per gli auguri di Natale*, 22 dicembre 1986.

²¹ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 95.

²² Cela ne veut en rien dire que l'Église n'est pas nécessaire pour le salut. Cependant, tout en admettant cette vérité (que soutient farouchement Anthony Lourimar SIQUEIRA DE QUEIRÓS, "¿Extra ecclesiam nulla salus? Salvación de los no católicos y hermenéutica de la continuidad en la *Lumen Gentium*", *Isidorianum* 30 [2021] 59: <https://doi.org/10.46543/ISID.2130.1054>), nous estimons qu'il n'est pas juste d'enfermer le salut dans les murs d'une église car, dans son dessein universel de salut, Dieu peut aussi sauver au-delà de l'Église.

²³ OTTO SEMMELROTH, "Révélation et salut hors de l'Église visible", *Spiritus* 39 (1969) 354.

peut être la découverte, si non du vrai Dieu de Jésus-Christ, du moins l'ouverture de l'homme à l'Absolu qui coïncide avec ce qui convient d'être appelé l'expérience de la grâce.

Si donc nous reconnaissons l'existence d'une histoire de salut différenciée qui déborde le cadre de l'histoire d'Israël et de l'Église, et coïncide avec l'histoire spirituelle de l'humanité, ne serions-nous pas en droit de penser à l'existence d'une révélation différenciée qui ne compromette pas le privilège de la révélation unique et définitive de Dieu en Jésus-Christ?

2.3. Une révélation différenciée

Pour comprendre l'expression "révélation différenciée" chère à Claude Geffré, il faut remonter à la vision des Pères de l'Église sur la présence universelle du *Logos* venant illuminer tout homme en ce monde depuis l'aube de l'humanité, vision qui a directement inspiré le texte de *Nostra aetate* 2.

Pour Saint Justin, les autres univers religieux ne sont pas pris simplement comme témoins des aspirations humaines trouvant leur accomplissement dans le Christ, mais comme contenant déjà en eux, même si imparfaitement, la présence du Verbe de Dieu. La théorie du *Logos spermatikos* lui permet de réaliser la position éternelle de Dieu en faveur de l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'il dira que les stoïciens ont établi en morale des principes justes; les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe (*Sperma tou logou*) est innée dans tout le genre humain.²⁴ Clément d'Alexandrie préconise pour sa part une alliance avec la philosophie dite païenne à partir de la théologie du Verbe. Dans le premier *Stromate*, Clément expose et explique sa conviction que la culture grecque et la philosophie, bien loin d'être un obstacle pour la foi chrétienne, en sont une préparation, qu'elles ne s'accomplissent même que dans le Christ si l'on veut aller au bout de la réflexion: la sagesse semée par Dieu en pays grec doit porter les fruits de l'évangile, laisse-t-il entendre dès le début de l'ouvrage.²⁵ C'est pourquoi

²⁴ Cf. JUSTIN, *Apologie*, II, 7 (8), 1-3. Lire Charles MUNIER, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Cerf, 2006, 339-341.

²⁵ Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates: Stromate I*, Paris, Cerf, 2006.

il attache une importance particulière au terme de *Logos* qui est pour lui le principe de connaissance, l'origine de la sagesse et source de toute philosophie.

Il appert dès lors que l'expression patristique de "semences du Verbe" offre aujourd'hui un fondement valable à une approche positive des autres religions du monde. Cependant, chez les Pères, une double attitude est à mentionner. Restant fermés aux autres religions, ils ont un jugement positif sur la sagesse philosophique des nations qu'ils considèrent comme ayant historiquement une certaine connaissance de la révélation faite à Moïse. C'est cette attitude positive qui se trouve récupérée dans la récente littérature théologique en parlant des religions. C'est avec raison que Claude Geffré écrit:

Considérant la littérature théologique depuis plus de trente ans, le travail réalisé n'est rien d'autre que l'application aux grandes religions du monde de ce que les Pères de l'Église disaient de la sagesse des nations. C'est ainsi que si l'on porte un jugement positif sur les autres religions, c'est dans la mesure où ces religions sont porteuses de certaines semences du Verbe.²⁶

C'est dans ce sens que s'oriente *prudemment* le Concile Vatican II quand il déclare:

L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de vérité qui illumine tous les hommes.²⁷

Ce jugement positif d'autres traditions religieuses qui apparaît ici clairement se fonde sur la reconnaissance des semences du Verbe dans toute religion. Voilà pourquoi la théologie postconciliaire ne se pose plus la question de "salut des âmes", mais celle de savoir la signification des autres religions dans le dessein de Dieu.

²⁶ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 99.

²⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Nostra aetate* 2, § 5.

En effet, il serait tendancieux d'affirmer que la nouvelle attitude positive de l'Église à l'égard des autres religions se fonde uniquement sur les semences de vérité et de sainteté qui peuvent se retrouver dans les dispositions subjectives de leurs adeptes. Car on ne peut séparer la pratique droite et sincère des hommes de religions auxquelles ils appartiennent. Il s'agit bien des semences de vérité, de bonté et de sainteté dont les traditions religieuses elles-mêmes peuvent être porteuses. Ainsi, en continuité avec *Lumen gentium* qui fait référence au bien semé non seulement dans les cœurs des hommes, mais aussi dans les rites et coutumes des peuples,²⁸ saint Jean-Paul II parle explicitement "des semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité".²⁹

Ainsi donc, même si pour notre foi chrétienne, Jésus-Christ est bien la révélation décisive et définitive sur Dieu, le christianisme ne peut pas prétendre avoir le monopole de la vérité religieuse sur Dieu et sur les rapports avec Lui. Il y a dans d'autres religions des expériences religieuses authentiques qui n'ont pas été et ne seront pas thématiques ou mises en pratique à l'intérieur du christianisme du fait même de sa particularité historique. Ce serait même porter atteinte et attentat à la spécificité du christianisme que de vouloir à tout prix intégrer ces manières d'agir et de vivre en son sein. Nous devons les reconnaître dans leur différence plutôt que d'y reconnaître des valeurs implicitement chrétiennes. Dans ce sens, Claude Geffré parle de "révélation différenciée" pour souligner que la plénitude de la Révélation en Jésus-Christ n'est pas exclusive d'autres "paroles de Dieu" dont les autres traditions religieuses peuvent être porteuses.³⁰ Il est un fait que la plénitude de la Parole de Dieu en Jésus-Christ apparaît au-delà de la lettre du Nouveau Testament. Elle coïncide avec l'événement Jésus-Christ. Il s'agit là d'une "plénitude qualitative et non quantitative".³¹

²⁸ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Lumen gentium* 17.

²⁹ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, 56.

³⁰ Cf. GEFFRÉ, "La place des religions dans le plan du salut", 86.

³¹ Jacques DUPUIS, "Parole de Dieu et Écritures sacrées", *Spiritus* 126 (1992) 58.

Ainsi donc, sur ce fond théologique, le christianisme doit entrer en dialogue avec les autres traditions religieuses du monde. Un dialogue dans lequel on reconnaît à l'autre la possibilité d'être lui-même et différent.³² Ce dialogue, pour être franc et sincère, devra répondre aux trois conditions que propose Claude Geffré: l'imaginaire analogique, le maintien de sa propre identité et l'égalité entre interlocuteurs. Tenant compte de la difficulté réelle d'accueillir les convictions culturelles et religieuses qui nous sont étrangères, Claude Geffré plaide ainsi pour une attitude herméneutique de *l'imagination analogique*: "Il s'agit, écrit-il, d'échapper à l'équivoque sans retomber dans l'univoque de la convergence à tout prix".³³ Caractérisé par cette attitude, chaque interlocuteur doit maintenir son identité si l'on veut qu'il ait un vrai dialogue. Car, dans l'arc-en-ciel des religions, chacune a "sa nuance propre qui s'accorde aux autres pour faire chanter l'ensemble. La symphonie des couleurs ne vibre que si chacune reste fidèle à elle-même et joue sa partition".³⁴ Enfin, l'égalité entre les interlocuteurs est d'une grande importance. Le but de ce dialogue sera donc la transformation de chacun des partenaires et non une simple perte de sa propre foi pour se convertir à la vérité de l'autre. Ce changement est la relativisation de la manière de posséder sa propre vérité. Ainsi la vérité chrétienne n'est ni exclusive, ni inclusive, mais relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions. Cela doit nous conduire à "une pratique cordiale de l'altérité".³⁵

Ainsi, ce que nous pouvons qualifier d'œcuménisme inter-religieux est une réalité planétaire dont le critère d'unité, sans être le Christ comme Fils de Dieu, ni non plus la foi en Dieu d'Abraham, est "l'humain authentique".³⁶ En effet, outre les critères spécifiques de chaque religion, le point de référence devra être l'humain, l'authentiquement humain. Hans Küng le dit pertinemment bien en ces termes:

³² Cf. FRANÇOIS, Lettre encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 218.

³³ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 101.

³⁴ Jean DUMAS, *L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis*, Genève, Labor et Fides, 2003, 185.

³⁵ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 104.

³⁶ GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, 106.

C'est dans la mesure où une religion sert l'humanité, où, dans son enseignement dogmatique et moral, dans ses rites et institutions, elle promeut les hommes dans leur identité, leur signification et leur valeurs humaines, et qu'elle leurs permet de mener une existence porteuse de sens et fructueuse, c'est dans cette mesure qu'elle est une religion vraie et bonne (...). Toutes les religions doivent donc prendre en considération, de façon neuve, les exigences de l'humanité: cet humain confié à tous les hommes est un critère éthique général, qui vaut pour toutes les religions.³⁷

Ce critère est donc à la fois éthique, dans la mesure où il ne contredit pas l'humain authentique; et mystique, dans la mesure où l'homme reste ouvert à un certain ailleurs, à une certaine Réalité Dernière: un être Personnel, le Dieu d'Israël, le Dieu Trinité ou Allah, l'Absolu, le Vide ou le Tao, etc.

Si tout ce que nous venons d'affirmer est soutenable, quelle est alors la signification du pluralisme religieux par rapport à cet absolu qu'est le christianisme comme vraie religion et cet Absolu qu'est le Christ comme unique médiateur entre Dieu et les hommes? Autrement dit, qu'est-ce qui fonde l'unicité de la médiation du Christ et quelle est la valeur médiatrice des autres religions?

3. L'UNICITÉ DE LA MÉDIATION DU CHRIST ET LA VALEUR MÉDIATRICE DES RELIGIONS

Le contexte actuel du pluralisme religieux et de la pratique du dialogue interreligieux donne à la question christologique une importance et une urgence accrues. On admet généralement que le Nouveau Testament porte un témoignage sans équivoque sur le rôle final de Jésus-Christ comme Sauveur universel de l'humanité. De lui, Jean dit qu'il est "la Voie, la Vérité et la Vie" (*Jn* 14,6); Paul affirme: "Il est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes" (*1 Tim* 2,5); et Pierre déclare: "Il n'y a pas d'autre nom donné aux hommes sous le ciel par lequel nous puissions être sauvé" (*Ac* 4,12). Cependant, partant de la connaissance que nous avons actuellement des autres traditions

³⁷ Hans KÜNG, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ œcuménique*, Paris, Seuil, 1989, 338-339.

religieuses, est-il encore possible de faire dépendre le salut de leurs fidèles de l'événement historique particulier de Jésus de Nazareth? Jésus-Christ est-il le Sauveur unique et universel? Et si la réponse à cette dernière question est affirmative, quelle est la valeur médiatrice des autres religions? Avant de répondre à ces différentes préoccupations, nous estimons important d'identifier les principales tendances auxquelles aboutit le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux et qui représentent les différents stades de l'évolution de la théologie catholique des religions.

3.1. Stades de l'évolution de la théologie catholique des religions

Il s'agit ici de voir les différentes tendances qui ont caractérisé la théologie catholique des religions. Ces tendances sont pour nous des perspectives fondamentales et des principes d'intelligibilité à partir desquels se construit la théologie chrétienne (catholique) du pluralisme religieux. En effet, dans une classification devenue classique, l'on retient les quatre tendances suivantes: l'ecclésiocentrisme avec une christologie exclusive, le christocentrisme avec une christologie inclusive, le théocentrisme avec une christologie normative et le théocentrisme avec une christologie non-normative.

3.1.1. *L'ecclésiocentrisme avec une christologie exclusive: Le Christ "contre" les religions*

Le jugement théologique dominant dans le courant ecclésiocentrique se résume à une lecture rigide et fondamentaliste de l'axiome *Extra ecclesiam nulla salus*. Pour les tenants de cette tendance, le Christ est le médiateur unique et exclusif du salut et l'Église en est l'institution unique et exclusive. Cet ecclésiocentrisme a comme base idéologique la théologie dialectique barthienne en tant que modèle évangélique conservateur. Selon ce modèle, la référence au Christ seul à travers la Bible est la seule source autorisée de la connaissance de Dieu et de l'accession au salut. Jésus-Christ est le seul Seigneur et Sauveur, ce n'est qu'en Lui que Dieu vient à la rencontre de

l'humanité. Les autres religions sont ainsi fausses et idolâtres.

Cette tendance a caractérisé la théologie chrétienne des religions pendant presque vingt siècles et a été à la base du zèle catholique pour le salut des âmes, l'apostolat pour la conversion des pécheurs et l'empressement missionnaire afin de ramener les infidèles à la Sainte Mère Église. Cependant, dans un article très intéressant, Paul Knitter nous fait découvrir une certaine évolution dans cette tendance du Christ "contre" les religions. Il affirme qu'après avoir affiché une attitude d'adversité vis-à-vis des autres traditions religieuses,

avec l'ère des Découvertes, grâce au Concile de Trente et à des théologiens comme Bellarmin et Suarez, les attitudes des catholiques envers ceux qui sont en dehors de l'Église évolua d'une perspective *exclusive* vers une attitude *inclusive* : du *hors de l'Église* au *sans l'Église* point de salut (...). Malgré la teneur de cette vision plus positive, le Christ reste encore *contre* les religions.³⁸

Pour Paul Knitter, ce courant ne peut pas rendre compte des valeurs que l'on retrouve dans les autres religions. Car, cette tendance ecclésiocentrique, selon son modèle évangélique, repose sur la conviction que Dieu n'a parlé qu'en Jésus-Christ. N'est-ce pas là supposer le problème résolu avant même de s'être loyalement demandé pourquoi Dieu serait incapable d'intervenir aussi ailleurs qu'en Jésus-Christ? Pourquoi dénier à la grâce divine la possibilité d'être présente dans tout homme et de prendre forme dans les autres religions? La position des tenants de ce paradigme se révèle donc étroite. Continuer à la soutenir de nos jours est, selon Torres Queiruga, une "monstruosité".³⁹ Le christianisme lui-même, dans son évolution historique, s'en est rendu compte pour s'ouvrir à un nouveau paradigme inclusif.

³⁸ Paul KNITTER, "La théologie catholique des religions à la croisée des chemins", *Concilium* 203 (1986) 130.

³⁹ Andrés TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Santander, Sal Terrea, 1992, 4. Lire aussi Pedro CASALDÁLIGA, "¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?", en Joaquín GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano III. Como lo imaginan 17 cristianos*, Barcelona, El Ciervo, 2001, 95.

3.1.2. *Le christocentrisme avec une christologie inclusive: Le Christ "dans" les religions*

Il est un fait qu'avec le Concile Vatican II, on passe de l'ecclésiocentrisme au christocentrisme. Ici le Christ est le médiateur *constitutif* et non *exclusif* du salut; et le mystère de Jésus-Christ est présent et opère au-delà des limites visibles de l'Église, à la fois dans la vie individuelle des personnes et dans les traditions religieuses auxquelles elles appartiennent. Cette position qui s'inscrit dans le modèle proposé par Karl Rahner avec sa théorie du "christianisme anonyme", incarne l'opinion catholique romaine majoritaire en ce qu'elle soutient qu'en tant que *cause finale* ou but motivant toute l'activité divine *ad extra*, Jésus-Christ est à la fois la *cause constitutive* et l'accomplissement final de l'expérience de grâce de tout être humain.⁴⁰ Jacques Dupuis a retenu pour sa part "qu'un christocentrisme inclusif et ouvert reste possible et qu'il représente même la seule voie praticable pour une théologie chrétienne des religions vraiment digne de ce nom".⁴¹

Cependant, tout en reconnaissant que cette position inclusiviste a été un pas important dans la compréhension des autres religions, il faut reconnaître qu'elle demeure une forme de conquérir en donnant un baiser. Paul Knitter affirme que l'inclusivisme introduit les non chrétiens dans l'Église par la porte de derrière.⁴² Au regard de cette faiblesse, Hans Küng a proposé un autre paradigme: le théocentrisme.

3.1.3. *Le théocentrisme avec une christologie normative: Le Christ "au-dessus" des religions*

Cette nouvelle tendance incarnée par les théologiens catholiques comme Hans Küng, Heinz Robert Schlette, Manuel Hellwig, Walter Bühlmann, et Piet Schoonenberg, cherche à

⁴⁰ Cf. Jean DANIELOU, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946; Henri de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

⁴¹ Jacques DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris, Cerf, 1995, 239.

⁴² Cf. Paul KNITTER, "¿El cristianismo como religión verdadera y absoluta?", *Concilium* 156 (1980) 27.

reconnaître les autres traditions religieuses comme des voies de salut indépendantes et ouvre ainsi les portes au dialogue entre les chrétiens et les adeptes des autres religions, non seulement pour les enseigner, mais pour se mettre à leur école et y apprendre peut-être ce qu'ils n'avaient jamais entendu auparavant. Ces théologiens catholiques affirment que Jésus est la révélation plénière, définitive et donc *normative* de Dieu pour tous les peuples. En d'autres termes, si le Christ n'est plus la cause constituante de la grâce et n'a donc plus besoin d'être dans les religions pour les rendre valides, il se tient encore *au-dessus* d'elles comme la norme selon laquelle est jugé leur validité et en quoi elles trouvent leur accomplissement. A propos de cette normativité, à la suite de Hans Küng, Paul Knitter soutient que c'est seulement avec le Christ comme "catalyseur critique" que les religions peuvent s'adapter à notre monde technique moderne; de telle sorte que sans une norme ultime, l'humanité dans ce contexte pluraliste, finira par suffoquer dans un relativisme historique.⁴³

A voir de près, ce modèle bloque le dialogue. Car un dialogue sur une telle base où le Christ est érigé en critère d'évaluation de la validité des autres religions ne peut être qu'un dialogue du chat et de la souris. C'est donc avec raison que Paul Knitter préconise un nouveau paradigme qui place le Christ *avec* les religions. C'est le théocentrisme pluraliste ou le pluralisme intégral.

3.1.4. *Le théocentrisme avec une christologie non normative: Le Christ "avec" des religions*

Partant du mythe de Babel, Paul Knitter affirme que le Vrai peut ne pas être identique à l'Un. Et il soutient que toutes les religions du monde constituent un pluralisme unitif ou une coïncidence des opposés où chacune comporte un caractère unique et complémentaire. Pour lui, chaque religion est unique et définitive pour ceux qui la suivent, mais elle est aussi d'un intérêt universel pour les autres religions. En d'autres termes, le caractère unique n'est ni exclusif (*contre*), ni inclusif (*dans* ou *au-dessus*), mais

⁴³ Cf. KNITTER, "La théologie catholique des religions", 133

essentiellement relatif (*avec*) par rapport aux autres religions.

Ainsi, on comprend mieux Jésus quand on ne le pense pas comme définitif, mais comme proleptique ou anticipatoire: indiquant le Royaume plutôt que le conduisant à terme; non comme normatif, mais comme paradigmatique. Et les chrétiens peuvent et doivent proclamer que Jésus est le Christ, mais ils ne peuvent pas affirmer simplement que le Christ est Jésus. Il y a plus dans le Christ/*Logos* que dans le Christ historique. Le Christ peut donc apparaître différemment mais réellement dans d'autres traditions et d'autres figures historiques en dehors de Jésus.⁴⁴

Pour Paul Knitter, la théologie catholique des religions est passée de l'ecclésiocentrisme (Christ/Église *contre* les religions), vers le christocentrisme (Christ *dans* ou *au-dessus* des religions) pour se recentrer désormais sur le théocentrisme (Christ *avec* les religions). Ce n'est plus l'Église en tant que nécessaire au salut, ni le Christ en tant que normatif pour le salut, mais Dieu en tant que Mystère divin qui est présent au centre de l'histoire du salut et point de départ du dialogue interreligieux. Ainsi s'opère une véritable révolution copernicienne qui a été préconisée en théologie des religions par John Hick.⁴⁵ Cette révolution comporte une transformation tout aussi radicale de notre univers de foi car elle permet de penser que Jésus est *totus Deus*, c'est-à-dire *totale*ment Dieu, mais il n'est pas *totum Dei*, c'est-à-dire la totalité de Dieu. "Jésus n'épuise donc pas Dieu"⁴⁶ car, "la profondeur de Dieu est l'expression de son inépuisabilité".⁴⁷

Sans méconnaître l'effort scientifique et la force intuitive des théologiens défenseurs de ces différents paradigmes

⁴⁴ KNITTER, "La théologie catholique des religions", 134.

⁴⁵ Cf. John HICK, *Problems of religious pluralism*, London, Macmillan, 1994.

⁴⁶ Édouard DIVRY, "Comment évaluer certaines impasses au dialogue interreligieux?", *Angelium* 4/87 (2010) 843.

⁴⁷ Paul TILlich, *Dogmatique*, Paris, Cerf, 1997, 144. L'inépuisabilité de Dieu ou son inexhaustibilité est un terme technique appartenant à un centre d'intérêt théologique d'origine protestante. Il a été réutilisé dans le contexte œcuménique autour de Vatican II par certains courants catholiques. Il s'agit là d'une question gnoséologique qui rejoint la notion d'incompréhensibilité de Dieu attestée d'ailleurs par l'Écriture elle-même (cf. *Rm* 11,33).

susmentionnés, dans une perspective catholique, il nous semble mieux indiqué de revenir au centre même de notre foi chrétienne, à savoir l'irruption de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth, pour faire preuve du caractère non exclusiviste et non inclusiviste du christianisme. Il s'agirait, comme le pensait déjà Claude Geffré, de déployer toutes les implications du mystère du Christ considéré comme *Universel concret et Être Nouveau*.

3.2. Le Christ comme Universel Concret et Être Nouveau

Le caractère surprenant du christianisme trouve son origine dans le paradoxe du *Logos* fait chair (*Jn* 1,1-18). Cette doctrine du *Logos*, estime Paul Tillich, est vitale pour sauvegarder la portée universelle de l'événement Jésus-Christ. Il le démontre en parlant du Christ comme Être Nouveau.⁴⁸ En effet, dans une étude de vérification de la fécondité des intuitions théologiques de Paul Tillich, Claude Geffré écrit:

La fonction essentielle du Christ comme être Nouveau (*New Being*) est de sauver l'homme de son aliénation et de renouveler l'univers. En Jésus confessé comme Christ a été manifesté l'être Nouveau (*New Being*) qui est au principe de la transformation de toute existence historique et du renouvellement de toute la création. C'est le *New Being in Jesus as the Christ* qui devient la norme matérielle de toute théologie systématique.⁴⁹

En effet, cette doctrine du Christ comme porteur de l'Être nouveau ne peut être qu'un commentaire théologique de l'affirmation johannique du "*Logos* fait chair" et de la confession par l'Église primitive de Jésus comme Christ. Si Jésus est confessé comme Christ, alors il s'identifie au *Logos* et est le lieu de l'identité entre l'absolument concret et l'absolument universel. Dans la mesure où il est l'absolument concret, la relation avec lui concerne toute l'existence concrète, et dans la mesure où il est absolument universel, la relation avec lui inclut

⁴⁸ Cf. Paul TILlich, *Théologie systématique, III. Troisième partie: L'existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006.

⁴⁹ Claude GEFFRÉ, "Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77/1 (1993) 8.

potentiellement toutes les relations possibles. Cela explique le rapprochement de la belle expression du cardinal Nicolas de Cues du Christ comme *Universel Concret* et celle de Paul Tillich du Christ comme *Être Nouveau* dont le sens se comprend à partir de cette affirmation de Jacques Dupuis: "L'unicité et l'universalité constitutive de Jésus-Christ devaient être fondées sur son identité personnelle de Fils de Dieu".⁵⁰ C'est donc à la lumière de sa relation filiale au Père que se dégage la spécificité de la figure de Jésus de Nazareth.⁵¹ De toute évidence, si on veut aller jusqu'au bout des implications de la doctrine du Christ comme Être Nouveau, il faut bien voir que le Christ n'est Christ que dans la mesure où il a sacrifié son existence historique comme existence de celui qui est simplement Jésus. Ainsi, la doctrine du Christ comme Être Nouveau, qui incarne l'unité de l'absolument concret et de l'absolument universel, ne prend sa signification ultime qu'à la lumière d'une théologie de la croix.

De ce qui précède, il est logique de soutenir que le paradoxe de l'Incarnation réside dans la simultanéité du particulier et de l'universel: Jésus-Christ est l'universel concret. La particularité de l'événement permet toutefois de maintenir unies la signification universelle de Jésus-Christ et la valeur salvifique des autres traditions religieuses. C'est donc avec raison que Claude Geffré écrit:

Jésus est bien l'icône du Dieu vivant à un titre unique et nous ne devons pas attendre d'autre Médiateur. Mais cela ne nous conduit pas à identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. C'est justement la loi de l'incarnation de Dieu par la médiation de l'histoire qui nous conduit à penser que Jésus ne clôture pas l'histoire des manifestations de Dieu (...). Conformément à la vision traditionnelle des Pères de l'Église, il est donc permis de voir l'économie du Verbe incarné comme sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel de Dieu qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité.⁵²

⁵⁰ DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 249.

⁵¹ Cf. Joseph RATZINGER (BENOÎT XVI), *Jésus de Nazareth. Du baptême à la transfiguration*, Paris, Flammarion, 2007, 26.

⁵² GEFFRÉ, "La singularité du christianisme", 360.

Il est donc clair que, dans la théologie actuelle des religions, nous ne pouvons pas évacuer le paradoxe christologique au profit d'un théocentrisme plus œcuménique. C'est justement en confessant Jésus comme Christ que nous avons quelque chance d'assurer le caractère dialogal et non totalitaire du christianisme. Pour la foi chrétienne de toujours, Jésus est bien l'identification du Dieu personnel conformément à l'affirmation de Paul: "En Lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9). Mais cette identification paradoxale renvoie à un Dieu invisible qui échappe à toute identification. Car Jésus lui-même, non seulement révèle Dieu, mais le cache également puisqu'il est apparu parmi nous en une humanité non divine, une humanité de créature. Le christianisme n'est donc pas ni exclusif, ni inclusif des autres expériences religieuses qui identifient autrement la Réalité transcendante de l'Univers. Et la prise au sérieux de l'inévitable contingence de l'humanité de Jésus nous invite à respecter la diversité des religions comme lieux d'une possible manifestation des richesses du mystère de Dieu.⁵³ Donc, dans le dialogue avec les autres religions, il faut renoncer à conférer au christianisme une unicité d'excellence et d'intégration et revendiquer seulement une unicité singulière et relative. Nous parlons ici prudemment d'une certaine relativité qui lui viendrait du dedans, de son propre aveu, et qui n'aurait donc rien à voir avec le relativisme qui lui viendrait de l'extérieur.

4. LA RELATIVITÉ IMMANENTE DU CHRISTIANISME

Après avoir recouru au concept du Christ comme Universel Concret qui rejoint celui de l'Être Nouveau pour comprendre l'unicité relative du christianisme dans le concert des religions, nous allons à présent essayer de voir dans le christianisme même, les traces d'une possible mise en question par elle-même d'une prétention à l'absoluité face aux religions du monde. Il s'agit bien de ce qu'Adolphe Gesché qualifie de "champs d'immanence"⁵⁴ où les assurances perdent de leur rigidité,

⁵³ Cf. Blaise KATIKISHI MUZEMBE, "La catégorie du Christ universel concret comme modèle christique d'interprétation pluraliste et relationnelle", *Revue Africaine de Théologie* 27/57 (2006) 63-87.

⁵⁴ Cf. GESCHÉ, *La destinée*, 187-211.

pour respecter un infini qui doit déborder pour mieux se révéler. Certes, il y en a plusieurs, mais seulement quelques-uns retiendront notre attention: les Écritures, la doctrine trinitaire, la tradition de la théologie négative et mystique, et l'eschatologie.

4.1. Les Écritures

Le christianisme est, dans une certaine mesure, une religion du Livre.⁵⁵ Il est de ce fait exposé à une tentation du fondamentalisme, qui est "une lecture qui part du principe que la Bible, étant Parole de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails".⁵⁶ Il s'agit là d'une attitude anti-herméneutique. Cependant, à voir de plus près, plusieurs faits contredisent cette tendance.

Il est remarquable que le christianisme ait retenu comme inspirés, les livres qui reprennent la sagesse de la communauté dont il est issu (le judaïsme), mais vis-à-vis de laquelle il prenait bien ses distances, sans quoi elle n'aurait estimé devoir s'ériger dans sa différence. Tout l'Ancien Testament est issu de la tradition juive. Cette reprise est déjà pour nous une reconnaissance à ne pas prétendre à la seule vérité de ses Écritures nouvelles.

L'Ancien Testament lui-même contient beaucoup d'éléments de relativisation. Signalons par exemple l'existence de deux récits de la création aux premiers chapitres de la Genèse qui, sans se contredire, contiennent des différences factuelles et une vision théologique appartenant à des milieux différents. On y trouve aussi introduit des textes païens ou considérés tels: citons le livre de Job dont le rédacteur entendait bien nous camper le personnage d'un sage oriental païen; le livre de Tobie dont les points de contact avec la sagesse païenne d'Ahikar

⁵⁵ Cf. Guy G. STROUMSA, "El cristianismo en sus orígenes ¿una religión del Libro?", *Revista de ciencias de las religiones* 7 (2002) 121-139. Il faut cependant reconnaître que cette expression "christianisme comme religion du livre" est au centre d'une polémique. Elle a été explicitement refusée par Benoît XVI dans *Verbum Domini* 7. Il préfère parler du christianisme comme "religion de la Parole de Dieu" (*Verbum Domini* 19).

⁵⁶ André KABASELE MUKENGE, *Lire la Bible en une société en crise. Études d'herméneutique interculturelle*, Kinshasa, Médiaspaul, 2007, 19.

(en Assyrie) sont évidents; le livre de Qohélet qui suppose des contacts avec la littérature d'Égypte et de Babylone et peut-être des traces de la pensée philosophique grecque (épicurisme, stoïcisme et cynisme). Et que dire de la littérature sapientiale qui est un héritage de la philosophie grecque? Bref, l'Ancien Testament manifeste de plusieurs parts une réelle ouverture à des apports divers et ne reflète pas, dans la longue histoire de sa composition, une conception rigide de la Révélation.⁵⁷

Quant au Nouveau Testament, il convient de souligner que l'une des raisons de l'enthousiasme qui a marqué les premières et nombreuses adhésions au message des Apôtres, a été la conviction selon laquelle Dieu ne fait acception de personne (Ac 10,34-35). Depuis Pâques et Pentecôte, Dieu n'est plus l'apanage d'un seul peuple. Tous, juifs ou païens, sont appelés au salut par la grâce de Jésus-Christ. La foi nouvelle naît ainsi de la relativisation de tout exclusivisme, même si elle va se donner les contours propres qui l'identifient, comme c'est le cas de sa doctrine trinitaire.

4.2. La doctrine trinitaire

La doctrine de la Trinité a enrichi, dans le christianisme, la compréhension sur de nombreuses autres doctrines. Elle est l'une des spécificités de la conception chrétienne de Dieu. Il s'agit de la foi en un Dieu Un et Trine, Un seul Dieu en Trois Personnes distinctes. L'on trouve déjà dans cette doctrine l'exclusion de toute conception monolithique et fermée de Dieu : il y a du pluriel en Dieu. "Le Dieu chrétien, écrit Adolphe Gesché, n'est pas indifférencié, comme l'Absolu de la perception commune. Riche d'une unité des relations, il n'est ni le Un du monothéisme strict, de type plotinien, ni le Plusieurs du polythéisme".⁵⁸ Le christianisme est ainsi un monothéisme qui intègre le pluriel et la différence. Sa dogmatique intègre dès le départ, un discours non étanche sur Dieu, où le pluriel, l'altérité et l'écart ont leur place, et fait de la différence une modalité interne de l'unité.

⁵⁷ Cf. GESCHÉ, *La destinée*, 196.

⁵⁸ GESCHÉ, *La destinée*, 192.

Ainsi donc, avec sa doctrine de la Trinité, le christianisme introduit dans son langage même et dans son propre discours, une ouverture qui lui rend impossible tout discours monolithique. "On pénètre ici, poursuit Adolphe Gesché, jusqu'à l'intime de Dieu, où la *relativité* (dans ce mot, il ne faudrait pas entendre son ton sceptique, mais l'allusion à la relation entre Personnes) et l'ouverture l'emportent sur un discours d'avance cadenassé. Avec un Dieu qui intègre la différence, le christianisme se donne droit à la différence",⁵⁹ sans oublier que ce Dieu Trinité échappe à toute connaissance parfaite et définitive.

4.3. La tradition de la théologie négative et mystique

À partir du IV^e siècle, tout spécialement avec Grégoire de Nysse, la théologie négative devient une pièce maîtresse de la théologie chrétienne. Il s'agit d'une "voie négative" de la théologie, qui vient faire nombre et s'articuler avec d'autres "voies" (ou méthodes) qui permettraient rationnellement de connaître Dieu, de parler de lui et de remonter à lui. Cette voie négative en théologie a des références anciennes en philosophie, dans le platonisme et plus encore dans le néo-platonisme (Plotin, Damascios) qui ont servi d'appui aux grands maîtres de la théologie négative, en particulier le Pseudo Denys l'Aréopagyte (VI^e siècle), Thomas d'Aquin (1224-1274) et Maître Eckart (1260-1327).⁶⁰

Avec son thème du Dieu caché, cette théologie souligne le fait que la connaissance de Dieu n'est pas parfaite. Pour elle, la connaissance de l'essence divine est au-dessus des forces naturelles de l'homme. Ce thème se retrouve chez Philon d'Alexandrie et chez les théologiens des premiers siècles (Justin, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène) : Il n'y a pas de concept qui puisse exprimer proprement l'essence divine. Donc, nous devons avouer humblement que nous ne pouvons pas connaître totalement Dieu. C'est avec raison qu'Adolphe Gesché écrit:

⁵⁹ GESCHÉ, *La destinée*, 194.

⁶⁰ Cf. Pierre GIRE, "Éléments de contribution à une réflexion sur la voie négative de Platon à M.Eckhart", *Théophilyon* X/2 (2005) 385-399.

La déité de Dieu, c'est-à-dire Dieu en tant que tel, ne nous est pas connu, même dans la révélation trinitaire et la contemplation la plus élevée. Un nuage d'inconnaissance nous cache Dieu, et c'est d'ailleurs pour nous, paradoxalement, la meilleure manière encore de le connaître, car elle évite tout malentendu.⁶¹

En effet, la voie négative peut caractériser un certain régime de discours (négation des prédicats positifs, apophatisme, coïncidence des contradictoires), mais elle est constamment associée à une expérience mystique de rencontre ou d'union avec Dieu qui renvoie aux fondements énonciatifs de ce discours.⁶² Elle conduit à son terme, ou à sa limite, la connaissance rationnelle de Dieu, mais cette limite n'est pas vaine dans la mesure où on l'associe à une expérience mystique et où, dans la perspective chrétienne traditionnelle, cette limite ou cette perte de la voie rationnelle est conjuguée avec la « grâce » par laquelle Dieu se donne au croyant. Il s'agit de "l'auto-communication" (Karl Rahner) ou de "l'auto-manifestation de Dieu" (Claude Geffré).

Il est donc clair que le christianisme n'a jamais tenu qu'il a sur Dieu un discours achevé, adéquat et saturant. Les chrétiens ne peuvent donc prétendre avoir saisi Dieu, Lui, l'Insondable.

"Dans la foi chrétienne elle-même, écrit Hans Küng, nous connaissons Dieu — comme l'a si bien exprimé Paul — seulement comme dans un miroir, de façon énigmatique, fragmentaire, unilatérale, toujours fonction de notre situation dans l'espace et dans le temps. Oui, le christianisme lui-même est *in via*, en chemin: *Ecclesia peregrinans, homines viatores*".⁶³

Il reconnaît que sa révélation est historique et contingente. Seul Dieu est absolu. De ce fait, la conception thomiste de la théologie comme un *dicendum*, c'est-à-dire ce qu'il est possible de dire, est ici très éclairante, car aucun discours et aucune révélation, y compris le discours chrétien et la révélation chrétienne, ne peuvent tout dire, même s'ils sont vrais.

⁶¹ GESCHÉ, *La destinée*, 188.

⁶² Cf. Michel DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973; *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982 ; *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1988.

⁶³ KÜNG, *Une théologie pour le troisième millénaire*, 353.

Le christianisme lui-même en est conscient et nous renvoie à l'eschatologie, seule saturante.

4.4. L'eschatologie

La singularité de l'espérance chrétienne se trouve dans un véritable discours eschatologique caractérisé par le paradoxe de l'imbrication de l'immanence et la transcendance, du présent et du futur, du *déjà-là* et du *pas-encore* du salut que Dieu offre à toute l'humanité en Jésus-Christ.⁶⁴ Ainsi, malgré un *déjà-là*, un *déjà-donné*, l'annonce de la Bonne Nouvelle reste toujours, dans le christianisme, suspendue à un *pas-encore*, que nous attendons dans l'espérance. Nous comprenons par-là la définition de la foi comme "une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas" (Hb 11,1). Il y a ainsi dans la foi judéo-chrétienne une limite infranchissable ici-bas qui frappe d'incomplétude tout ce que l'on sait déjà et tout ce que l'on est capable d'oser dire. Ceci fait que le christianisme ne soit pas seulement une religion de l'immédiat. Sa théologie sacramentelle affirme qu'il s'agit des signes opérant dans la vie des croyants, mais dont le sens n'est pas totalement révélé parce que le salut n'y est pas assuré de manière magique, sinon différé.

Dans l'eschatologie chrétienne, l'un des thèmes importants est celui du jugement dernier.⁶⁵ Il n'est pas pour nous anodin que l'heure de ce jugement soit connue seulement du Père: "Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne le sait, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul" (Mt 24,36). Ne s'agit-il pas là de ce qu'Adolphe Gesché qualifie de "inconnaissance immanente à la logique même de la foi et de la confiance en Dieu"?⁶⁶ Si cela est vrai, le jugement négatif que nous portons sur les autres traditions religieuses ne serait-il pas de la pure précipitation que contredit la logique du jugement eschatologique? Et dans la parabole du bon grain et de l'ivraie, Jésus n'interdit-il pas de faire le jugement définitif

⁶⁴ Cf. Juan-Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 2011.

⁶⁵ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 143-148.

⁶⁶ GESCHÉ, *La destinée*, 190.

dans le temps présent? Et la conception chrétienne du salut ne serait-elle pas celle qui affirme que rien n'est jamais définitif et irrémédiable, mais peut toujours être sauvé? Même l'ivraie du mal ne doit pas être jugé tout de suite. On ne sait donc pas tout, même sur les autres religions du monde, parce que chaque chose doit arriver en son temps. Puisque l'avenir appartient à Dieu, ce n'est qu'au jour du Jugement que tout sera pleinement révélé et il n'est pas bon d'anticiper les choses prématurément.

Une fois de plus, nous découvrons que le christianisme porte dans son corps doctrinal, un principe immanent de relativisation et de distance. Il ne se ferme pas sur une certitude totalement close et qui prétendrait accaparer tout le champ du jugement. Il n'appartient pas de soi à une tradition d'affirmations monolithiques et sans fissures. Ainsi donc le jugement sur les autres religions est certainement une question mal posée et contraire à la logique même de la révélation et de l'Évangile.

5. CONCLUSION

Le pluralisme religieux reste un phénomène dominant de notre ère et un paradigme de la pensée théologique du XXI^e siècle. Il est vrai que plusieurs générations chrétiennes ont été convaincues que le christianisme était la seule vraie religion parce qu'elle est religion du salut qui a eu l'audace de dire que Dieu est venu dans l'histoire et y a posé des actes de salut. Et cela a influencé un langage de l'exclusivité. Cette approche est de nos jours mise en berne par la présence et la proximité physiques des autres religions qui nous rendent sensibles au fait indéniable de la naissance de tous les hommes dans telle ou telle autre religion.

Nous ne sommes plus à l'époque où l'épopée missionnaire coïncidait avec la domination incontestable de l'Occident, et que l'Église portait un jugement plutôt pessimiste sur l'avenir des grandes religions mondiales. Aujourd'hui, on doit constater leur dynamisme et même leur pouvoir de séduction

bien au-delà de leurs lieux d'origine.⁶⁷ Ainsi, comme l'a bien dit Adolphe Gesché, "la question ne se pose plus en termes métaphysiques et philosophiques, mais en termes anthropologiques et culturels".⁶⁸ D'ailleurs, *Lumen gentium* est explicite sur le salut de tous ceux qui cherchent Dieu d'un cœur sincère :

Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut.⁶⁹

À ce niveau, ne serions-nous pas en droit de soutenir que toutes les religions, à quelques nuances près, se valent et chacune est aujourd'hui jugée à la valeur de son enseignement et à l'authenticité de sa pratique? Cela semblerait une tentation du relativisme pour des observateurs chrétiens très conservateurs. Cependant, nous estimons que si la théologie catholique des religions veut être une pensée adulte, elle doit se libérer de la peur qui caractérise certains théologiens attachés aux positions traditionnelles par crainte de la rupture que préconise le paradigme pluraliste, et qui, au fond ne veulent pas faire un pas en avant et "franchir le Rubicon".⁷⁰

Voilà pourquoi, face au danger de l'exclusivisme et la tentation du relativisme, nous avons d'abord reconnu le fait que la volonté salvifique de Dieu coïncide avec l'histoire de l'humanité. Ensuite nous avons affirmé l'unicité de la médiation du Christ et la valeur médiatrice des autres religions à partir de la conception chrétienne du Christ comme Universel concret et Être Nouveau. Enfin nous avons cherché dans le christianisme

⁶⁷ Cf. Claude GEFFRÉ, "La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle", *Raisons politiques* 4 (2001) 104.

⁶⁸ GESCHÉ, *La destinée*, 185.

⁶⁹ *Lumen Gentium* 16.

⁷⁰ Cf. Leonard SWIDLER (éd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, Orbis Books, 1988, 224-230.

les éléments ou champs d'immanence (les Écritures, la doctrine trinitaire, la tradition de la théologie négative et mystique, et la réserve eschatologique) qui permettent de répondre à la question du pluralisme religieux et encouragent une certaine relativisation (qui n'a rien à voir avec le relativisme) du christianisme comme "unique" et "exclusive" religion du salut.

Cependant, il faut reconnaître que le débat théorique sur la prétention chrétienne à l'exclusivité du salut ou sa relativisation finit toujours par énerver les esprits. Voilà pourquoi nous pensons que les temps ne sont pas encore mûrs pour résoudre toutes ces tensions. Nous estimons que l'humilité devra être le maître-mot de la théologie chrétienne des religions: "la théologie se doit d'être humble et réservée".⁷¹ Il est, de ce fait, temps de réentendre ces paroles de Jésus à ses disciples: "J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand viendra, lui, l'Esprit de la vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière" (Jn 16,12-13). Le mieux serait donc pour l'instant, de vivre le paradoxe et de le découvrir comme sain. Le christianisme, bien que religion révélée, porte aussi dans ses flancs le poids de l'incertitude humaine, comme aussi celui de ses certitudes. Dans ce sens, il est possible de comprendre le "hors de l'Église pas de salut" comme un appel à une lutte interne pour ne pas tomber dans l'idolâtrie qui constitue un péché plus grand car, non seulement elle est une erreur sur le vrai Dieu (erreur théologique), mais aussi désoriente l'homme (erreur anthropologique).⁷² Il faut donc se garder de toute falsification du vrai Dieu en s'ouvrant à l'altérité qu'il a lui-même instaurée entre lui et nous depuis la création. C'est en se présentant aux autres dans une "kénose immanente"⁷³ que le christianisme peut gagner dans son expression et sa crédibilité. Il est caractérisé par des relativités qui respectent la grandeur de ce qu'il prêche: le salut de Dieu en son Fils Jésus-Christ.

⁷¹ Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, Paris, Cerf, 2002, 251.

⁷² Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. III. Dieu*, Paris, Cerf, 1993, 153-162.

⁷³ GESCHÉ, *La destinée*, 210.

