

communiquer au sujet d'une expérience spirituelle ? Comment la théologie peut-elle mettre des mots sur cette expérience intérieure ? Un croyant qui dialogue a-t-il développé une spiritualité spécifique ? » Trois articles viennent éclairer ce sujet délicat mais décisif pour l'éducation. Diane d'Épréménil : « De l'expérience du silence à la parole partagée », Marie-Laure Durand : « Le dialogue de l'expérience spirituelle », Ignace Berten : « Dialogue, conviction et spiritualité ».

La quatrième partie est plus directement ciblée sur l'éducation, Lieven Boeve part d'une expérience concrète de l'enseignement catholique de Flandre et raconte « l'histoire de l'école catholique du dialogue », un service de l'Église rendu à la société... et à elle-même. Dominique Santelli, à partir de son expérience de cheffe d'établissement, aborde l'école comme lieu concret d'éducation au dialogue et ses conditions éducatives et pédagogiques. L'article de Henri Deroitte ouvre l'horizon de la recherche et fait le point sur les recherches actuelles en pédagogie du dialogue interreligieux.

Ce travail doit être continué. Il fait déjà l'objet d'un séminaire de travail. Il n'est que trop évident que ce dossier est le préliminaire de recherches à poursuivre au sein de nos instituts respectifs, entre eux et avec tous ceux qui aujourd'hui sont engagés dans la pédagogie du dialogue. Mais des convictions se sont affirmées. D'une part, nous devons nous tenir fermement sur la base théologique du dialogue du salut. Cette dimension est trop souvent occultée et son oubli fausserait une réflexion sur l'éducation à la rencontre dans le cadre du projet éducatif spécifique de l'enseignement catholique. On doit aussi continuer à explorer la dimension spirituelle du dialogue et sa communicabilité. Enfin l'éducation au dialogue doit être déployée d'une part dans les projets éducatifs des établissements scolaires fondés dans l'anthropologie chrétienne et d'autre part concrètement dans ses dimensions pédagogiques et didactiques. Δ

Eric Gaziaux

Faculté de théologie/Institut Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés,
Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique.

Christologie et pluralisme religieux

*Comment poser correctement la question théologique
du salut chrétien, de la mission du Christ et de l'Église ?*

Introduction

Question vaste et redoutable... et même si j'appuierai plus sur le pôle christologique, comme demandé pour cette intervention, il est indéniable qu'il est difficile de séparer ces trois dimensions, en l'occurrence celle du salut, celle de la figure et mission du Christ, celle de l'Église et de sa mission, et j'en ajouterais même une quatrième, celle de la théologie et de son enseignement dans un contexte pluraliste et multiconvictionnel qui devrait aussi changer une certaine manière de faire de la théologie.

Dans les limites de cet exposé, je concentrerai donc ma focale sur le rapport entre Jésus-Christ et les traditions religieuses autres que chrétiennes, et moins sur le rapport entre celles-ci et le mystère de l'Église.

Le contexte qui est désormais le nôtre est un contexte marqué par la mondialisation et un pluralisme culturel, religieux, et convictionnel, toujours

plus présent et accentué. Ce phénomène de globalisation va de pair avec une fragmentation toujours plus grande conduisant à des crispations, voire à des replis identitaires et à des rivalités de tout genre en quête d'influence et de pouvoir.

Face à une telle situation, le défi est grand pour la théologie de faire entendre sa proposition de sens issue du christianisme, qui n'est plus qu'une proposition ou tradition parmi bien d'autres. Certes, si le dialogue interreligieux qui s'est développé et qui conduit à une meilleure connaissance des diverses traditions religieuses est une chance immense, il renvoie aussi à la réalité d'un pluralisme religieux de fait qui est insurmontable et qui se pose comme « le grand défi pour la foi chrétienne et sa prétention à l'exclusivité dans l'ordre de la vérité »¹. Comment tenir ensemble l'unicité du salut en Jésus-Christ et la pluralité des religions reconnues dans leur valeur propre² ? Si le dialogue interreligieux semble bien encouragé, dans quelle mesure celui-ci ne conduit-il pas nombre de personnes au syncrétisme, au scepticisme, voire à l'indifférentisme... ? La pluralité religieuse est peut-être un défi encore plus redoutable pour la réflexion théologique que celui de l'athéisme et de l'indifférence religieuse. Si toutes les traditions religieuses peuvent se prévaloir d'une quête authentique d'absolu, et peuvent être considérées comme voies de salut, pourquoi encore privilégier l'identité chrétienne et rappeler l'urgence de la mission ? Si on prétend à un dialogue ouvert et constructif et qu'en même temps on proclame que Jésus-Christ est l'unique médiateur, ne crée-t-on pas directement une différence

1 Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », dans *Revue théologique de Louvain* 31 (2000), p. 3-32, p. 12. Voir aussi l'observation d'A. GESCHÉ, « Le christianisme et les autres religions ? », dans *Revue théologique de Louvain* 19 (1988), p. 315-341, p. 316 : La question est encore plus incisive car le christianisme « ne nous a pas seulement été montré comme vrai, mais comme une religion de salut. S'il ne s'agissait que de doctrine, on passerait plus facilement à un certain accommodement ».

Un défi aussi pour les non-chrétiens, car comme le signale K. RAHNER, « pour les non-chrétiens, la confession d'une signification salvifique universelle de Jésus pour tous les temps et pour tous les hommes constitue toujours, en regard de sa limitation spatio-temporelle, un scandale », dans *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 349.

2 Voir Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », p. 12. J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 423, qui note que dans le débat actuel sur la théologie des religions « la question christologique est au centre de ce débat ».

qualitative contreproductive ? « Comment maintenir le privilège de la singularité du christianisme comme la vraie religion qui se réfère à Jésus-Christ, qui est mieux qu'un fondateur puisque nous le confessions comme l'unique médiateur entre Dieu et les hommes ? Comment ne pas tomber dans un certain relativisme, comment concilier les exigences du dialogue et les exigences de la fidélité à l'unicité du christianisme parmi les religions du monde ? »³. Dans la perspective du dialogue interreligieux, les autres religions sont-elles à considérer comme des « voies de salut » et si oui, en quel sens sans remettre en cause l'unicité du Christ comme Médiateur, lui qui se donne comme la voie ? Dans quelle mesure la christologie peut-elle s'avérer capable de relever le défi du contexte pluri-inter-multi-religieux et convictionnel d'aujourd'hui ?

Autant de questions qui ramènent sans aucun doute au cœur même de la proposition de foi et interrogent la théologie sur ses propres fondements. Pour tenter d'éclairer ces quelques questions, je proposerai dans un premier temps un tableau de quelques courants représentatifs d'une conception du rapport du christianisme aux autres religions dans les années qui ont précédé le concile Vatican II (années caractérisées par de profonds mouvements théologiques exprimant un désir de renouveau de la théologie). Cet arrière-fond historique nous fera transiter brièvement par Vatican II (deuxième point) avant de considérer le panorama actuel et de saisir les différences par rapport à la situation préconciliaire (troisième point). Le quatrième point visera à proposer quelques ouvertures à partir de la question christologique.

1. Quelques propositions théologiques avant Vatican II

Je ne remonterai pas aux Pères de l'Église ni à la théologie médiévale qui avait « résolu » le problème du salut des infidèles par la théorie d'une foi

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

implicite en Jésus-Christ, « supposée dans la foi en une Providence divine et dans une écoute sincère de la propre conscience partiellement éclairée »⁴. Cette réflexion s'est aussi intensifiée par les découvertes de nouveaux espaces et de nouvelles cultures dans lesquels l'Évangile n'était jamais parvenu. Retenons que pendant ces siècles la question principale était celle du « salut des infidèles ».

Mais cette préoccupation allait progressivement s'ouvrir notamment dans la période préconciliaire marquée par des mouvements de renouveau et connaître une accentuation différente. Il ne s'agissait plus de se limiter à la question du genre de foi salvatrice nécessaire et suffisante au salut individuel pour des personnes n'ayant pas reçu l'Évangile, mais d'élargir la réflexion sur le positionnement des traditions religieuses autres que chrétiennes par rapport au christianisme et de se demander quel genre de discours théologique chrétien affirmer face à celles-ci. Œuvres du diable ? Semences du Verbe ? Préparation évangélique ? Étaient-elles comme l'ombre par rapport à la lumière ? Ou la puissance par rapport à l'acte ? Tremplin vers la pleine lumière ? Ou encore : n'auraient-elles pas un rôle positif à jouer dans le mystère même du salut en Jésus-Christ ? Ne seraient-elles pas moyens ou voies de salut ? et donc possibilité d'un salut sans Évangile⁵ ?

Ce bref constat expose déjà le changement d'accentuation d'une posture essentiellement ecclésiologique posant la question du salut à l'intérieur de l'Église ou hors d'elle à une posture plus christologique d'un salut conscient ou inconscient en Jésus-Christ. Pour simplifier, à « Hors de l'Église, point de salut » succède le questionnement sur une mystérieuse relation des autres traditions religieuses au Christ.

4 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 195.

5 Ces nouvelles questions émergeaient d'une part par une meilleure connaissance scientifique et académique des autres religions, d'autre part par une connaissance expérimentale plus profonde des autres traditions due à des contacts et interactions plus nombreux entre chrétiens et autres croyants.

Deux grands courants se partagent le tableau préconciliaire : un courant représentant les théologies de l'accomplissement et un courant pensant le Christ dans les autres traditions religieuses.

1.1. Le courant de l'accomplissement

Concernant le premier, à la suite de Jacques Dupuis⁶, il est possible d'y repérer des penseurs comme Jean Daniélou, Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar.

J. Daniélou peut ainsi être considéré comme le premier théologien de la théorie de l'accomplissement avec une théologie de l'histoire comme manifestation progressive de Dieu à l'humanité⁷. Les religions du monde (sauf les trois religions monothéistes), telles que nous les connaissons, relèvent d'un mixte de vérité et de mensonge, de comportements droits et d'autres erronés et mauvais ; elles sont de l'ordre de la religion cosmique, correspondant certes à l'alliance cosmique, mais en soulignant que cette alliance ne sert que de substrat à la révélation personnelle de Dieu (c'est une sorte de préhistoire du salut venu en Jésus-Christ). « Le christianisme n'est pas un effort de l'homme vers Dieu. Il est une puissance divine accomplissant dans l'homme ce qui est au-dessus de l'homme : et à quoi l'effort de l'homme sera seulement une réponse, c'est le second trait de sa transcendance »⁸.

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. Et la religion véritable, la religion catholique, c'est celle qui est faite de ces deux

6 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 201 et suivantes.

7 Voir de J. DANIELOU, *Le Mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1948 ; *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Seuil, 1953 (Cerf, 1982) ; *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1991.

8 J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, op. cit., p. 113.

éléments, c'est-à-dire celle où l'appel des hommes a répondu à la grâce de Dieu.

La vanité du syncrétisme et son illusion, c'est de croire que l'universalité est un dénominateur commun entre toutes les religions.⁹

Cette théorie a exercé une profonde influence et il est encore possible de la retrouver dans des documents postérieurs à Vatican II.

Un autre auteur représentatif de ce courant est le père H. de Lubac avec une conception du « christianisme comme axe du plan salvifique de Dieu »¹⁰. Pour de Lubac, le christianisme a apporté « quelque chose d'absolument nouveau »¹¹ au monde et est un fait unique dans l'histoire religieuse de l'humanité. « Seul le christianisme affirme à la fois, indissolublement, pour l'homme une destinée transcendante et pour l'humanité une destinée commune. De cette destinée toute l'histoire du monde est la préparation. Depuis la création première jusqu'à la consommation finale, à travers les résistances de la matière et les résistances plus graves de la liberté créée, en passant par une série d'étapes dont la principale est marquée par l'Incarnation, un même dessein divin s'accomplit »¹².

Parallèlement à Daniélou, cette conception est conforme à la structure qui distingue sans séparer la nature du surnaturel. Tout en étant absolument gratuit de la part de Dieu, le surnaturel répond au désir naturel inscrit en l'être humain de s'unir à Dieu. Tout comme la grâce par rapport à la nature, le christianisme n'entre pas en compétition avec les autres religions, il dévoile leurs valeurs positives, les assume, les purifie et les transforme. « Le christianisme ne vient pas ajouter quelque chose aux religions humaines, sinon comme on ajoute la solution au problème, ou le but à la course (...). Il vient redresser (l'effort

9 J. DANIELOU, *Le Mystère du salut des nations*, op. cit., p. 21-22.

10 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 206.

11 Voir *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1983, p. 107, et le chapitre « Le christianisme et l'histoire », p. 107-132, avec p. 132 : « Le caractère historique de la religion d'Israël ne se comprend selon toute son originalité que par ce qu'il est devenu dans la religion du Christ. N'oublions jamais que le judaïsme n'a pas en lui-même son explication ».

12 H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, ibid., p. 110.

religieux de l'homme), le purifier, le transformer pour le faire aboutir ; en sorte qu'il est la religion, celle qui effectivement relie l'homme à Dieu »¹³.

Un autre penseur est convoqué aussi, en l'occurrence H. U. von Balthasar et sa conception du Christ comme « Universel concret ». Proche des positions de Daniélou et de de Lubac, Balthasar voit dans le Christ « Universel concret » le dépassement de l'antinomie entre le concret-particulier et l'universel-abstrait. Dans une brochure intitulée *Das Christentum und die Weltreligionen*¹⁴, Balthasar affirme qu'il n'est pas question de dire que toutes les religions universelles ont la même valeur. Il y a une distinction à opérer entre les religions issues d'une révélation (les trois monothéismes) qui partagent la foi en un Dieu créateur personnel, et les religions orientales « pour lesquelles une Réalité divine impersonnelle est cachée sous des phénomènes temporels transitoires. Les deux groupes se caractérisent par des orientations contrastantes et opposées : de Dieu vers la personne humaine dans les religions monothéistes, de la personne vers l'Absolu divin dans les autres »¹⁵. Même si les religions peuvent partager des points communs (recherche d'une auto-transcendance et libération de l'être humain), ce constat énonce plutôt un retournement complet car les religions témoignent entre elles de conceptions du monde mutuellement contradictoires rendant utopique une « religion universelle ».

L'ambition des religions orientales de conduire à la libération de soi par un effort humain s'avère vaine. L'autotranscendance ne peut être obtenue que comme don d'un Dieu d'amour communiquant personnellement avec les êtres humains. Concernant les trois religions issues d'une révélation, le constat est le suivant. La religion juive montre « le refus des juifs d'aller jusqu'au bout du chemin de la foi conduisant à l'insurpassable don que Dieu fait de soi en Jésus-Christ », produisant « une rupture dans l'histoire du salut qui ne pourra être comblée qu'à la fin des temps. Quant à l'islam, qui dépend en partie de la tradition judéo-chrétienne, c'est en réalité un projet avorté dans la mesure où il

13 H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 1946, p. 72, note.

14 H. U. von BALTHASAR, *Das Christentum und die Weltreligionen. Ein Durchblick, Informationszentrum Berufe der Kirche*, 1979.

15 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 212.

a perdu le dynamisme eschatologique incorporé dans cette tradition comme attente de l'avènement du Messie ou de son retour. Reste le christianisme – et spécifiquement le christianisme catholique – comme seule religion universelle destinée à tous les êtres humains »¹⁶.

En Jésus-Christ « coïncident le factuel et le normatif, au-delà de la dialectique de l'unique et de l'historique. Il est personnellement le "tout présent dans le fragment" (*das Ganze im Fragment*), car en lui toutes choses sont intégrées dans le Verbe de Dieu qui est amour »¹⁷.

Balthasar oppose ainsi religions non-chrétiennes et révélation chrétienne. « Malgré leur substrat commun dans la nature humaine, elles représentent deux attitudes et directions opposées : de l'être humain vers l'Un absolu d'une part ; du Dieu vivant vers la personne humaine d'autre part. Religion "non-chrétienne" et religion chrétienne sont l'une à l'autre comme le naturel au surnaturel. L'une assume et réalise ce qui est bon dans l'autre ; elle la purifie afin de la transformer »¹⁸.

Comme on peut le constater, cette conception s'érige sur une série d'oppositions ou de couples antithétiques :

- Nature – Surnaturel
- Humain – Divin
- Impersonnel – Personnel
- Libération par soi-même – Salut venant de Dieu

16 *Ibid.*, p. 213.

17 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, *ibid.*, p. 213. Voir H. U. von BALTHASAR, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Paris, DDB, 1970, p. 331 : Les deux peuples (le peuple juif et le « peuple païen », « à droite et à gauche de la croix comme les deux larrons, sont des étrangers dans l'histoire du monde et restent modelés l'un sur l'autre, sans pouvoir s'atteindre ni se réunir. Leur unité se trouve là où le mur de séparation est abattu, mais ce lieu qui, pour Dieu, se trouve au cœur de l'histoire, est pour eux à la fin de l'histoire. La dialectique juif-gentil est le centre dialectique de l'histoire, la bifurcation persistante aussi longtemps que le temps n'est pas aboli. C'est seulement dans cette distension que le Logos ressuscité récapitule l'histoire, laquelle est déjà résumée en lui, le Crucifié ».

18 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 215.

1.2. Le courant de la présence du Christ dans les autres traditions religieuses

Par rapport à ce premier courant se dessine un deuxième considérant la présence du Christ dans les autres traditions religieuses. Ce courant entend « transcender les dichotomies entre la recherche d'autotranscendance de l'être humain et l'acte de Dieu s'abaissant pour nous rencontrer »¹⁹. Ce courant considère, à l'encontre du premier, la présence agissante de Jésus-Christ dans les autres traditions religieuses. « Les membres de ces traditions religieuses sont sauvés par le Christ non pas malgré leur allégeance religieuse et la pratique sincère de leur tradition, mais au contraire, grâce à cette allégeance et à cette pratique. Il y a donc salut sans l'Évangile, mais non pas sans le Christ ni en dehors de lui »²⁰.

Une des têtes de file de cette conception est Karl Rahner avec sa thèse du christianisme anonyme et donc la présence agissante et cachée du Christ dans les autres traditions religieuses. Pour faire bref, l'être humain est activement et concrètement orienté vers la réalisation d'une autotranscendance en Dieu. Cet existentiel surnaturel est une structure fondamentale que la grâce de Dieu a librement insérée en lui et qui stimule son activité intentionnelle vers Dieu²¹. Il y a là une expérience transcendante de Dieu (présente dans toute activité humaine) qui se concrétise historiquement et matériellement dans l'ordre catégorial. Cette expérience s'exprime ainsi, entre autres, dans les traditions religieuses.

Existentiellement, « les êtres humains sont par anticipation dans l'attente du mystère de l'incarnation. L'"existentiel surnaturel" qui leur est inhérent dans leur réalité historique concrète constitue la condition a priori de la possibilité de l'Incarnation. Ou, en sens inverse, le mystère du Christ est ce qui advient lorsque Dieu actualise librement et de la manière la plus profonde possible la

19 *Ibid.*, p. 215.

20 *Ibid.*, p. 216.

21 Voir É. GAZIAUX, art. « Option fondamentale », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX, D. MÜLLER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1421-1426.

capacité d'union qui, dans l'ordre concret de la réalité, est inhérente au genre humain par l'entremise de l'"existentiel surnaturel" »²². L'humanité historique est ainsi en quête de la christologie comme réalisation parfaite de l'être humain (anthropologie). Jésus-Christ est bien le sauveur absolu de l'humanité car en lui, l'ouverture à Dieu, inscrite dans l'expérience transcendante de l'homme, trouve sa réalisation parfaite.

Plus encore (...) : plus d'un a rencontré Jésus sans savoir qu'il saisissait Celui dans la vie et la mort de qui il se précipitait comme dans son destin de béatitude et de rédemption, qu'il a rencontré Celui que les chrétiens à bon droit appellent Jésus de Nazareth (...). Celui qui – fût-ce encore dans la distance par rapport à toute révélation d'une formulation verbale explicite – assume alors son existence, et donc son humanité, en silencieuse patience (mieux : dans la foi, l'espérance et l'amour), qui l'assume comme le mystère qui se cache au mystère de l'amour éternel et porte la vie dans le sein de la mort, celui-là – même s'il ne le sait pas – dit oui au Christ. Car celui qui lâche prise et fait le saut tombe dans la profondeur qui est là, et pas seulement pour autant qu'il l'a lui-même sondée. Qui assume pleinement son être-homme (à plus forte raison naturellement celui de l'autre), celui-là a accueilli le Fils de l'Homme, parce que dans lui Dieu a accueilli le Fils de l'Homme, parce que dans lui Dieu a accueilli l'homme. Et si l'on trouve dans l'Écriture qu'a accomplie la loi celui qui aime le prochain, voilà qui est l'ultime vérité, pour la raison que Dieu est devenu ce prochain lui-même, et qu'ainsi, en tout prochain, c'est toujours cet unique proche et lointain qui se trouve tout à la fois accueilli et aimé.²³

Et encore :

Il existe un christianisme implicite, anonyme (...). Il existe parfaitement et doit exister un rapport, dans une certaine mesure anonyme et cependant réel, de l'homme individuel à la concrétude de l'histoire du salut, et par suite aussi à Jésus-Christ, et cela en celui même qui n'a pas encore fait toute l'expérience historique concrète, en même temps qu'explicitement réfléchie, dans la parole et le sacrement, qui le lierait à cette réalité de l'histoire du salut, mais possède le rapport existentiellement réel de façon simplement implicite, dans l'obéissance face à sa propre référence de grâce au Dieu de l'autocommunication absolue, présente dans l'histoire, en ce que cet homme accueille sa propre existence sans prévention (...). À côté de quoi il y a le christianisme plénier, venu explicitement, venu explicitement à lui-même dans l'écoute croyante de la parole de l'Évangile,

²² *Ibid.*, p. 217.

²³ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, op. cit., p. 257-258.

dans le sacrement et dans l'accomplissement explicite de la vie chrétienne, cet accomplissement qui se sait lui-même en rapport à Jésus de Nazareth.²⁴

Par christianisme anonyme, il est signifié que le salut en Jésus-Christ est accessible à tout être humain du moment que, d'une manière cachée, il s'ouvre à l'autocommunication de Dieu culminant dans l'événement de Jésus-Christ. Ce mystère du salut n'atteint pas seulement par une simple action invisible du Christ, mais aussi, de façon mystérieuse par l'action intermédiaire de la tradition religieuse à laquelle le croyant appartient.

Par rapport à Balthasar²⁵, alors que pour celui-ci « la nouveauté de l'événement de Jésus-Christ serait compromise par toute prétention à une orientation concrète vers cet événement dans la réalité de l'humanité, pour Rahner, au contraire, sans pareille orientation, l'événement, lorsqu'il est rencontré dans l'histoire par l'intermédiaire de la révélation, ne peut être ni reconnu ni compris. Pour Rahner, l'humanité concrète est "en quête" du mystère du Christ ; c'est pourquoi il est possible de rencontrer le mystère avant même de l'avoir reconnu de manière "catégoriale" ou "thématique" dans l'événement historique »²⁶.

Autre type dans cette ligne, celui de Raimon Panikkar avec sa thèse du Christ inconnu affirmant une présence vivante du Christ dans l'hindouisme, non seulement en ses membres religieux et sincères, mais aussi en tant que phénomène religieux²⁷. Le Christ est ici vu comme le point de rencontre

²⁴ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, *ibid.*, p. 342-343. Et p. 350 : « Mais est-il nécessaire qu'une présence du Christ existe dans l'histoire totale du salut, elle ne peut alors faire défaut là où l'homme, concrètement, dans son histoire, est religieux, au sein de l'histoire des religions. Car, même si le salut advient et peut advenir là où cet agir salvifique n'est pas thématiquement explicitement religieuse (dans toute décision éthique), il serait insensé de penser qu'un tel agir salvifique existerait toujours et seulement là où il ne s'objective pas de façon explicitement thématisée et religieuse ».

²⁵ Voir du même auteur *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris Beauchesne, 1968, surtout les chapitres 5 « Nous, athées anonymes et notre dialogue » et 6 : « Quand le sel s'affadit », ce dernier mettant en scène un commissaire (bien intentionné comme il est écrit) et un chrétien.

²⁶ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 224.

²⁷ Voir R. PANIKKAR, *Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée*, Paris, Le Centurion, 1972 ; *The Unknown Christ of Hindouism. Towards an Ecumenical Christophany*, Maryknoll et Londres, Darton, Longman and Todd, 1981.

ontologique entre l'hindouisme et le christianisme ; il n'est pas la propriété exclusive du christianisme car il n'appartient qu'à Dieu. Hindouisme et christianisme appartiennent au Christ, impliquant par là que l'hindouisme a sa place dans l'économie du salut.

Hans Küng peut également être intégré dans ce courant, notamment avec sa première intervention à ce sujet en 1964, à Bombay, dans une conférence sur « révélation chrétienne et religions non-chrétiennes », dans laquelle il affirme que « au regard de la voie "extraordinaire" du salut qu'est l'Église, les religions du monde peuvent être appelées – si ce terme est compris correctement – la voie "ordinaire" du salut pour l'humanité non-chrétienne »²⁸. H. Küng voit en ces religions des voies ordinaires du salut pour leurs adeptes.

Dans *Être chrétien*, H. Küng reprend sa thèse des voies ordinaires pour les autres religions qui jouissent d'une validité relative, mais son jugement sur elles reste négatif : « Pensée circulaire et anhistorique, fatalisme, mépris du monde, pessimisme, passivité, esprit de caste, indifférence aux questions sociales, traditionalisme : ces observations suffiront à préciser notre diagnostic et les questions posées aux religions »²⁹.

Cependant, H. Küng recommande aux chrétiens une attitude d'ouverture à la critique mutuelle à l'égard des autres religions, et pour les uns et les autres une confrontation loyale du point de vue de la foi. Il rejette dos à dos un particularisme exclusif et un indifférentisme syncrétique³⁰. Il établit la spécificité du christianisme plus sur une christologie fonctionnelle (spécificité fondée sur le projet ou le programme de Jésus, sur le caractère représentatif de celui-ci comme délégué de Dieu) se méfiant d'une christologie ontologique affirmant l'identité personnelle de Jésus-Christ comme le Fils de Dieu.

28 H. KÜNG, « The World Religions in God's Plan of Salvation », dans J. NEUNER (éd.), *Christian Revelation and World Religions*, p. 25-66. Voir la citation faite par J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 231.

29 H. KÜNG, *Être chrétien*, Paris, Cerf, 1978, p. 115, voir notamment le chapitre « Le défi des religions mondiales », p. 90-123.

30 J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 234.

Il propose aussi une liste de critères pour discerner la vérité des diverses religions, parmi lesquels *l'humanum* comme critère éthique général ; l'authenticité ; un critère spécifiquement chrétien selon lequel une religion est bonne et vraie si elle rayonne de l'esprit de Jésus.

Un autre représentant est relevé par J. Dupuis, il s'agit de Gustave Thils qui, dans *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, paru en 1966, affirme qu'il existe une révélation universelle de Dieu au genre humain. Le plan de Dieu implique que les êtres humains aient une religion dans laquelle et par laquelle Dieu peut se révéler et réaliser son œuvre. Les religions non-chrétiennes ont pour lui une valeur salvifique analogique. Le salut de leurs membres s'accomplit non pas malgré leur religion, mais dans celle-ci, voire même par celle-ci. Les religions, « en tant qu'elles incarnent le dessein universel du salut ou répondent à la révélation universelle » ont « une certaine efficacité salutaire »³¹. Elles ont une légitimité et peuvent être appelées voies du salut dans la mesure où elles expriment et incarnent un « dessein salvifique » de Dieu pour leurs membres ; dans ce sens elles sont pour eux des « voies ordinaires du salut »³².

Est-ce à dire que toutes les religions ont la même valeur ? Les différentes voies ne sont ni équivalentes ni parallèles et le christianisme reste la voie extraordinaire, la voie du salut plénière, tandis que les autres religions sont un double voilé de ce qu'offre le christianisme : le christianisme est l'analogé principal et les autres religions l'analogé secondaire.

En conclusion, les deux grands types repérés ont en commun d'être orientés vers le Christ et sont donc dans un certain sens sous la mouvance d'une théologie de l'accomplissement. Néanmoins, le premier se vit sur une série d'éléments en opposition, sur une dynamique dialectique (voire antithétique) de termes comme nature – surnaturel, quête humaine – don de Dieu, tandis que l'autre tente de dépasser ces couples antithétiques pour appréhender l'histoire

31 Voir G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris, Casterman, 1966, p. 131-133.

32 G. THILS, *ibid.*, p. 135.

du salut comme processus incluant diverses modalités de la révélation de Dieu dans l'histoire. Pour le premier, les religions préchrétiennes perdent leur valeur avec l'incarnation de Jésus-Christ tandis que pour l'autre elles gardent leur rôle positif dans l'ordre du salut via le lien qu'elles entretiennent avec le mystère du Christ venu pour tout homme.

2. Passage par Vatican II

Deux textes du corpus conciliaire peuvent être retenus : *Lumen gentium* 16 et *Gaudium et spes* 22 qui présentent des accentuations différentes quant au rapport avec les religions non-chrétiennes.

Lumen gentium 16 affirme ainsi que tous les non-chrétiens, sous des formes diverses, sont ordonnés au Peuple de Dieu. « Même ceux qui n'appartiennent pas visiblement au Peuple de Dieu lui appartiennent quand même d'une certaine manière, ils sont orientés, ils tendent vers lui, ils ont au moins un lien avec lui, car tous sont appelés au salut par la grâce de Dieu. Personne n'est exclu du salut a priori, par le seul fait de ne pas appartenir visiblement à l'Église. La position est toujours ecclésiocentrique, mais c'est un *ecclésiocentrisme inclusiviste* (personne n'est sans aucun rapport avec l'Église) »³³. Déjà présente chez Thomas d'Aquin (tout homme qui ignore l'Évangile du Christ et son Église, sans qu'il y ait faute de sa part, tout en suivant sincèrement la voix de sa conscience, peut être sauvé), cette idée exprimée par *Lumen gentium* s'efforce de tenir à la fois la nécessité de l'Église visible pour le salut et la volonté salvifique universelle de Dieu. Cette affirmation semble reprendre la thèse de la préparation évangélique, mais le risque n'est-il pas présent de ne considérer les religions non-chrétiennes que comme des ébauches du christianisme, ce dernier représentant le sommet de l'histoire religieuse ? Cette conception renvoie à la

thèse de l'unique vraie religion même si les membres individuels des autres religions peuvent être sauvés.

Gaudium et spes 22 va plus loin : « En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal ». La position est ici non plus ecclésiocentrique mais *christocentrique inclusiviste*. Le Christ est au centre, il manifeste pleinement l'homme à lui-même et Dieu a réconcilié en lui, de manière définitive, tous les êtres humains. Tous étant appelés au salut, il faut donc tenir que tous, grâce à l'Esprit, peuvent être associés dès à présent à la mort et à la résurrection du Christ, quelle que soit leur croyance ou incroyance, d'une manière que Dieu seul connaît. « Le christocentrisme (inclusiviste) est net, ainsi que la possibilité pour tous d'être sauvés ; il concerne cependant seulement des individus, abstraction faite de leur religion »³⁴.

La question est alors posée de savoir si Vatican II opte pour une perspective plus christologique qu'ecclésiocentrique. « Il n'est pas possible de donner une réponse absolument satisfaisante à cette question. D'une part, en ce qui concerne le salut individuel des personnes qui vivent en dehors du christianisme, la perspective adoptée par le concile dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* est résolument christocentrique »³⁵. Mais cette perspective christologique « n'est toutefois pas constamment maintenue dans les documents conciliaires, surtout lorsqu'il ne s'agit pas du mystère particulier du salut des personnes, mais des traditions religieuses elles-mêmes, considérées dans leur réalité historique objective »³⁶.

Si Vatican II a bien remis un ecclésiocentrisme strict et rigide, s'il a porté un regard positif sur les religions non-chrétiennes en reconnaissant qu'elles pouvaient être porteuses d'une valeur salutaire, il n'a pas été jusqu'à les estimer

34 J. FAMERÉE, « Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ », *ibid.*, p. 512.

35 J. DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris, Cerf, 1995, p. 230.

36 J. DUPUIS, *ibid.*, p. 231.

33 J. FAMERÉE, « Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ », dans *Revue théologique de Louvain* 35 (2004), p. 510-517, p. 511.

comme des chemins de salut et ne s'est point prononcé sur un jugement théologique concernant la signification du pluralisme religieux³⁷.

Dès lors, il n'est peut-être pas étonnant alors que la réflexion postconciliaire, stimulée aussi par un contexte de mondialisation toujours plus grand, va précisément se pencher sur la valeur salvifique des religions elles-mêmes.

3. Le Christ et les autres religions dans la littérature théologique aujourd'hui

Après le deuxième concile du Vatican, la réflexion s'engage sur ce que signifie dans le projet de Dieu la pluralité des traditions religieuses et donc de fois vécues et exprimées différemment. Deux directions principales peuvent être décelées : une direction christocentrique et une direction théocentrique. Pour la direction christocentrique, « le salut peut se produire *dans les religions*, mais *pas de manière autonome* ou indépendante *par rapport au Christ*, à cause de l'unicité et de l'universalité du salut en Jésus-Christ. Cette position est sans doute la plus commune parmi les théologiens catholiques, bien qu'il y ait des différences entre eux. Elle cherche à concilier la volonté salvifique universelle de Dieu en Christ avec le fait que tout homme se réalise en tant que tel à l'intérieur d'une tradition culturelle, qui trouve habituellement dans la religion correspondante son expression la plus élevée et son fondement ultime »³⁸.

Quant à lui, le théocentrisme se veut opérer une révolution copernicienne en formulant un nouveau paradigme qualifié de « régnocentrique » ou de « basiléocentrique » ou encore de « pluraliste ». Cette posture garde le silence sur le Christ, car ce dernier et son action sont incompréhensibles pour ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne, alors que les peuples et les diverses religions

37 Cl. GEFRE, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », *art. cit.*, p. 14.

38 J. FAMERÉE, « Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ », *art. cit.*, p. 513.

peuvent, par contre, se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit le nom qui lui est octroyé (cf. les postures de John Hick et de Raimon Panikkar)³⁹. Cette tendance privilégiera le mystère de la création à celui de la rédemption.

D'autres comme Paul Francis Knitter ont proposé de remplacer le modèle théocentrique par ce qu'il appelle le régnocentrisme ou le sotériocentrisme⁴⁰. Pour lui, toutes les religions proposent un message de salut et le critère selon lequel elles doivent être évaluées est la mesure où elles contribuent à la libération des êtres humains. Toutes doivent contribuer à la connaissance du Règne de Dieu parmi les hommes. La théologie des religions ne se centre plus sur l'événement-Christ mais sur le Règne de Dieu dont la plénitude est attendue dans le temps eschatologique. Or une telle approche ne peut représenter pour la foi chrétienne l'abandon du paradigme christologique. Elle risque en effet de négliger le fait que le Royaume de Dieu a fait irruption dans l'histoire en la personne de Jésus-Christ et que c'est par l'action même de Jésus-Christ que les membres des autres traditions religieuses participent au Règne de Dieu. Régnocentrisme et christocentrisme ne peuvent pas être posés comme deux paradigmes distincts⁴¹.

D'autres modèles pourraient être évoqués comme le logocentrisme qui insiste sur la présence universelle du Verbe de Dieu ou le pneumacentrisme centré sur l'action de l'Esprit. Mais là aussi le danger est de séparer « ces deux mains de Dieu » (cf. Irénée de Lyon) que sont le *Logos* et le *Pneuma* de l'événement de Jésus-Christ.

À côté de ce théocentrisme, il y a aussi un christocentrisme théocentrique, qui est celui par exemple de Jacques Dupuis qui professe sans ambiguïté l'identité personnelle de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, tout en étant attentif

39 J. FAMERÉE, *ibid.*, p. 513. Voir aussi J.S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1994, p. 34 et suivantes avec une appréciation critique du modèle de Troeltsch et Hick.

40 P. F. KNITTER, « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », dans *Concilium* n° 203, 1986, p. 129-138.

41 Voir J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 294-295.

à la particularité de l'événement – espace, temps, culture, humanité finie et particulière de Jésus quant à la conscience, à la liberté et à la corporéité – qui l'inscrit dans l'histoire englobante de Dieu avec l'humanité.

Plusieurs essais de typologie peuvent être dressés pour s'orienter dans ce large éventail de postures et pour mieux saisir, selon notre propos, le rôle du Christ par rapport à ces diverses orientations.

Un premier essai de typologie à repérer est celui proposé par J. P. Schineller qui a distingué quatre catégories majeures pour « classer » le rapport du Christ aux autres religions. Il distingue ainsi :

1. Univers ecclésiocentrique, christologie exclusive ;
2. Univers christocentrique, christologie inclusive ;
3. Univers théocentrique, christologie normative ;
4. Univers théocentrique, christologie non normative⁴².

Or, pour les partisans actuels du théocentrisme, il est désormais impossible de rapporter le salut universel soit à Jésus-Christ confessé au sein de l'Église (ecclésiocentrisme) soit au mystère du Christ conçu comme opérant le salut au-delà des limites de la communauté chrétienne (christocentrisme). Ils refusent et la médiation de l'Église dans l'œuvre du salut et la médiation de Jésus-Christ, que celle-ci soit appréhendée sous son angle normatif ou non.

Dès lors, un autre schéma pourrait être le suivant⁴³ :

1. Ecclésiocentrisme exclusiviste (en gros le catholicisme romain jusqu'aux années 1940, mais déjà avec des ouvertures comme en *Mystici corporis* de Pie XII) ;

42 J. P. SCHINELLER, « Christ and Church. A Spectrum of Views », dans *Theological Studies* 37 (1976), p. 546-566. Les pages qui suivent doivent beaucoup à l'étude d'E. BRITO, *Accès au Christ*, Leuven, Peeters, 2020, p. 623-740. Voir aussi J. DUPUIS, *Homme de Dieu. Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, op. cit., p. 223.

43 À partir de la contribution de J. FAMERÉE, « Pluralité des religions et unicité du salut en Jésus-Christ », op. cit.

2. Ecclésiocentrisme inclusiviste (personne n'est sans rapport avec l'Église) : *Lumen gentium* 16 ; Thomas d'Aquin ;
3. Christocentrisme inclusiviste : *Gaudium et Spes* 22 : salut des individus abstraction faite de leur religion ;
4. Christocentrisme théocentrique : J. Dupuis ;
5. Théocentrisme pluraliste : J. Hick.

Néanmoins, nombre d'auteurs contemporains privilégient une division tripartite. Trois grandes perspectives sont présentes : ecclésiocentrique, christocentrique et théocentrique, et parallèlement trois positions fondamentales désignées comme exclusive, inclusive et pluraliste⁴⁴.

La position exclusiviste se réfère à l'exclusivité du salut par Jésus-Christ confessé dans l'Église avec l'interprétation étroite de l'axiome « Hors de l'Église, pas de salut »⁴⁵. Or la majorité des théologiens catholiques acceptent désormais la possibilité du salut en dehors de l'Église.

Le modèle pluraliste oppose au christocentrisme inclusif une vision théocentrique. Si le christianisme cherche le dialogue avec les autres religions, il se doit alors de renoncer à toute prétention d'unicité pour la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Deux positions sont ici présentes selon que l'on considère que la personne de Jésus-Christ est non-constitutive du salut mais normative (Ernst Troeltsch, Paul Tillich), tandis que d'autres prônent que la figure de Jésus n'est pas normative : telle est la position de J. Hick avec sa révolution copernicienne qui soutient le passage d'une perspective christocentrique traditionnelle à une perspective théocentrique. Si on a cru pendant longtemps que les autres religions gravitaient autour du christianisme comme centre, il s'agit aujourd'hui pour Hick de reconnaître que l'axe autour duquel tournent toutes les traditions religieuses (y compris le christianisme) n'est autre que Dieu lui-même. Il en appelle à un pluralisme radical pour lequel les diverses manifestations divines dans des cultures variées jouissent toutes de

44 J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Cerf, 1989, p. 135 et *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 277-278.

45 Voir H. KRAEMER, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zurich, 1940.

la même égalité fondamentale dans leurs différences, et de critiquer par là un christocentrisme inclusif.

Pourtant nombre de théologiens pensent qu'un christocentrisme inclusif et ouvert est la seule voie pour une véritable théologie des religions⁴⁶. Seul en effet l'inclusivisme permet de tenir ensemble les deux axiomes fondamentaux de foi chrétienne : d'un côté, la volonté salvifique universelle de Dieu et de l'autre la médiation nécessaire de Jésus-Christ (et par là le rôle de l'Église). Le pluralisme ne prône que le premier au détriment du second, et l'exclusivisme soutient unilatéralement le second au détriment du premier. L'accent unilatéral de l'un et de l'autre conduit à des difficultés insolubles. Ainsi, pour prendre les extrêmes, Hick oublie qu'un théocentrisme qui n'est pas christocentrique ne peut avoir la prétention d'être chrétien et l'exclusivisme d'un Kraemer pèche par son unilatéralité excessive.

Le paradigme inclusif permet donc de résoudre les difficultés tout en préservant ce que les deux modèles tentent de souligner unilatéralement. D'une part, Jésus-Christ y est clairement affirmé comme révélation décisive de Dieu et Sauveur universel ; d'autre part, la porte est ouverte à la reconnaissance sincère des manifestations de Dieu dans les autres traditions religieuses. Le paradigme inclusiviste est un paradigme caractérisé par l'ouverture. En cherchant à explorer les diverses manières dont Dieu a parlé aux hommes dans les religions non-chrétiennes, il conduit à un enrichissement du christianisme lui-même, dont la configuration future sera probablement très différente de celle que nous connaissons aujourd'hui. L'approche inclusiviste maintient le Père comme but, mais Jésus-Christ reste comme Médiateur constitué par Dieu lui-même comme la voie qui mène à Dieu. Christocentrisme et théocentrisme ne peuvent pas être considérés comme des perspectives diverses entre lesquelles il faudrait choisir. L'approche chrétienne est théocentrique en étant christocentrique et vice versa⁴⁷.

46 J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, op. cit., p. 141.

47 J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, ibid., p. 141. Voir aussi du même auteur le chapitre IV « Jésus-Christ, Un et Universel », dans *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 423 et suivantes.

4. Ouvertures

Paradoxe christologique, universalité-unicité, religion dialogale

Le paradoxe christologique doit être maintenu comme clé herméneutique pour garantir et la singularité chrétienne et la part irréductible des autres traditions religieuses⁴⁸. Le paradoxe christologique permet de dépasser un exclusivisme christologique mais aussi un inclusivisme christologique trop étroit tout autant qu'un théocentrisme pluraliste. Unicité et universalité doivent se combiner pour une théologie ouverte des religions. « Unité et universalité : il importe de combiner les deux et de les tenir ensemble. (...) Sans l'universalité, l'unicité reconduirait à une position exclusiviste ; séparée de l'unicité, l'universalité mènerait vers la voie "pluraliste". Combinées, l'unicité et l'universalité s'accordent, au contraire, avec la christologie "inclusive" »⁴⁹.

C'est en revenant au cœur même de la foi chrétienne, c'est-à-dire au mystère de l'incarnation, que la théologie chrétienne peut être en mesure de répondre au défi du pluralisme religieux et du nécessaire dialogue interreligieux. Un auteur comme Claude Geffré reprend ainsi la notion d'Universel concret en l'explicitant comme suit : « C'est en tant qu'il est Jésus de Nazareth passé par la mort et la résurrection que le Christ est universel. Et plutôt que d'atténuer le scandale du Verbe fait chair pour faciliter le dialogue interreligieux, il faut montrer que c'est le mystère même de l'incarnation, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme religion exclusive de toutes les autres »⁵⁰, mais en même temps révélatrice de ce que celles-ci sont et devraient être.

48 Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », art. cit., p. 14

49 J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, op. cit., p. 248.

50 Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », art. cit., p. 19.

Si, en Jésus-Christ, il y a bien identité entre l'absolument concret et l'absolument universel (P. Tillich), il convient de ne pas identifier l'élément historique et contingent de Jésus avec son élément christique et divin. Cette conception signifie que l'identification chrétienne de Dieu en Jésus de Nazareth n'est pas exclusive d'autres expériences religieuses qui identifient différemment la réalité ultime. « La révélation de Dieu en Jésus, telle que l'Évangile la proclame, n'est d'aucune façon une absolutisation divine d'une particularité historique. (...) Cette révélation nous apprend au contraire qu'aucune particularité historique ne peut être déclarée absolue et que par conséquent, en raison de la contingence présente en Jésus, chaque homme peut rencontrer Dieu "hors Jésus", précisément dans notre histoire d'homme et dans les nombreuses religions qui y ont pris naissance. Même le Jésus de Nazareth ne cesse de renvoyer à Dieu par-delà lui-même. (...) Dieu, par le moyen de Jésus-Christ et dans l'Esprit, se désigne lui-même comme Créateur et Libérateur, comme un Dieu d'hommes, de *tous* les hommes. Dieu est absolu ; aucune religion ne l'est »⁵¹.

Le paradoxe de l'incarnation comme manifestation de l'être même de Dieu permet alors de comprendre que l'unicité du Christ, tout en n'étant pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire, en reste le « révélateur » par excellence. Au lieu de confronter unilatéralement le christianisme aux autres religions, la figure christologique s'offre comme une figure de religion dialogale et de rencontre. Ainsi, est-il possible de se réclamer d'un inclusivisme christologique, inséparable de l'unicité de la médiation du Christ, tout en faisant sienne une position d'accueil et d'ouverture concernant les relations entre le christianisme et les autres religions. La vérité du christianisme, tout en n'étant pas nécessairement exclusive ou inclusive de

vérités présentes dans les autres religions, se présente comme révélatrice de celles-ci, en les accueillant et en les accomplissant dans la figure du Christ.

Les particularités propres au message chrétien et à toute autre religion sont ordonnées à un message qui les dépasse : celui d'un salut universel. Mais ce qui a eu lieu en la personne de Jésus-Christ peut concerner tout un chacun quelle que soit son appartenance religieuse. « Dans le choix d'Israël et singulièrement de Jésus, tout homme peut lire l'amour préférentiel gratuit de Dieu et comprendre à quoi il est appelé. Et c'est pourquoi la référence à la particularité ne clôt pas sur une facticité brute et insensée, mais tout au contraire ouvre à un univers de sens que chacun peut se réapproprier à partir de sa situation propre »⁵².

La singularité d'une histoire du salut, telle que présente dans le christianisme, témoigne de la gratuité et de l'universalité de ce salut qui ne se découvre ni dans la spéculation ni dans l'introspection. Ce salut consiste en une parole qui s'adresse à un être humain situé et attend une réponse à travers tout ce qu'il est. « Ainsi la particularité de l'élection dans l'histoire renvoie à la densité du présent, loin d'en arracher » et « il revient à chacun de s'ouvrir ici et maintenant à la gratuité du don, de dire oui à la vie offerte et non à tout ce qui paralyse cette remise de soi au monde de la gratuité »⁵³.

Néanmoins, cette particularité est dialectique car elle renvoie au-delà d'elle-même et se dirige vers l'universel du salut. Si les risques d'un repli sur soi d'une telle référence ne sont pas négligeables, il reste que, théologiquement, le souci légitime d'une particularité ne peut pas encapsuler cette revendication sur elle-même.

Jésus-Christ est bien la figure intégrale du salut de Dieu et les autres traditions religieuses peuvent être considérées comme des concrétisations particulières d'un processus universel se réalisant de manière prééminente en Jésus-Christ. Si le salut opère en tout lieu, il se trouve accompli dans la figure de

51 E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 254-255. Voir aussi Chr. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1977, p. 143 : « En se révélant en Jésus, Dieu n'absolutisa pas une particularité ; il signifie au contraire qu'aucune particularité historique n'est absolue, et qu'en vertu de cette relativité Dieu peut être rejoint dans notre histoire réelle (...). Ainsi la particularité originelle du christianisme exige de laisser subsister les différences, et non de les abolir comme si la manifestation de Dieu en Jésus clôturait l'histoire "religieuse" ».

52 P. VALADIER, *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Seuil, 2003, p. 126.

53 *Ibid.*, p. 127.

Jésus-Christ. Il est l'unique sauveur, mais non dans le sens qu'il serait l'unique manifestation du Verbe de Dieu ni même qu'en lui la révélation est complète et exhaustive, mais par rapport au processus de révélation se produisant dans des manifestations concrètes et limitées. « La contingence de l'incarnation rejoint l'universalité et la nécessité de la manifestation de l'absolu. Le *Logos* incarné va à la recherche de lui-même dans toute l'histoire ; l'évangélisation ou le dialogue consiste dans cette rencontre du *Logos* incarné dans une histoire contingente avec le *Logos* universel semé dans tout cœur humain (...). La plénitude (qui ne saurait se réaliser qu'eschatologiquement) de ce que nous appelons révélation et incarnation n'est à trouver que dans l'accomplissement de ce dialogue »⁵⁴.

Ainsi, pour le chrétien, la véritable fidélité au Christ implique l'attention à l'actualité historique concrète et son inscription dans les réalités culturelles et religieuses qui le façonnent et au sein desquelles peuvent se manifester les forces nouvelles et créatrices de l'Esprit. Le dialogue interreligieux et son évolution montrent comment le chrétien est en permanente recherche des voies par lesquelles paradoxalement il sera fidèle au Jésus de l'histoire en forgeant de nouveaux chemins originaux dans la fidélité de l'Esprit. Il est ainsi porté à discerner dans le présent qui est le sien les voies de la réalisation du salut.

Par là, le christianisme se pose, de par son cœur même, comme une religion dialogale exprimant de manière unique que l'essence de la vérité est d'être en partage et que la vérité en théologie est plus de l'ordre de l'attestation ou « de l'interprétation inchoative de la plénitude de vérité qui coïncide avec le mystère de la réalité divine »⁵⁵. « Si les chrétiens (...) croient que l'événement-Christ a une signification salvifique pour toute l'humanité, il faut en rendre témoignage comme d'une affirmation de foi. Nous ne pouvons utiliser cette assertion de foi comme fondement pour nier d'autres affirmations de foi. Pour authentique que soit notre expérience, pour convaincus que nous soyons de l'assertion que fait

notre foi, celle-ci doit être livrée comme persuasion de foi et non comme vérité en sens absolu »⁵⁶.

« Ce partage de la vérité ne conduit ni au relativisme ni au scepticisme. Il témoigne seulement du caractère inaccessible de la vérité absolue qui coïncide avec le mystère de Dieu. Le Christ est bien celui qui récapitule toute vérité dans l'ordre religieux mais en respectant chacune dans ce qu'elle a de propre et d'irréductible »⁵⁷. Les valeurs positives des autres religions ne sont donc pas simplement des pierres d'attente ou de l'implicitement chrétien. Les hommes et les femmes des autres traditions religieuses sont sauvés non en dépit de leur appartenance à telle ou telle tradition religieuse, mais en elles et à travers elles⁵⁸ tout en maintenant, aux yeux de la foi chrétienne, que le Christ, dans l'exemple même de sa vie, propose un critère (universel et concret) appelant tout croyant et toute religion à sa positionner vis-à-vis de lui, verbe incarné et véritable image de Dieu et de l'homme.

En tant que face humaine de Dieu, Jésus-Christ fournit au christianisme son caractère spécifique et singulier. En tant que constitutif du salut de Dieu, il n'exclut ni n'inclut aucune autre figure ou tradition salvatrice. Il mène l'histoire du salut à son accomplissement non par remplacement mais par confirmation, accomplissement⁵⁹ et confrontation avec ce qu'il propose.

Penser ainsi la signification théologique du pluralisme religieux à l'intérieur du dessein de Dieu ouvre la voie pour une véritable théologie interreligieuse au

⁵⁶ W. ARIARAJAH, *The Bible and People of Other Faiths*, p. 67, cité par M. DUPUIS, *Vers une théologie du pluralisme religieux*, op. cit., p. 447.

⁵⁷ Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », art. cit., p. 22.

⁵⁸ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, op. cit., p. 351 : « Dans l'acquisition du salut par un non-chrétien, par la foi, l'espérance et l'amour, les religions non-chrétiennes ne peuvent pas se concevoir comme ne jouant aucun rôle ou seulement un rôle négatif dans cette acquisition de la justification et du salut ». Et p. 359 : « L'on peut parfaitement tenir les figures d'êtres qui apportent le salut, dans l'histoire des religions, aussi bien comme des indications de ce que l'homme, qui toujours et partout est mû par la grâce, tourne le regard par anticipation vers cet événement dans lequel son espérance absolue devient irréversible à niveau d'histoire et vient comme telle à manifestation ».

⁵⁹ Voir J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, op. cit., p. 588.

⁵⁴ J. S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, op. cit., p. 280.

⁵⁵ Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », art. cit., p. 21.

sein de laquelle la rencontre avec l'autre dans sa différence s'effectue dans le respect de sa propre prétention à la vérité à partir de ma propre adhésion et compréhension de ma tradition. Dans un contexte de pluralisme religieux, la praxis du dialogue interreligieux ne consiste pas à pratiquer une *epochè* de la foi de celui qui y participe. « L'authenticité du dialogue exige que les partenaires, chrétiens ou autres, s'y engagent avec l'intégrité de leur foi. Il n'y a pas de dialogue interreligieux dans un vide de conviction religieuse »⁶⁰.

Une telle conviction conduit alors à envisager la compréhension de la mission comme dialogue de salut « où chacun est conduit à une célébration de la vérité qui dépasse le point de vue partiel des deux interlocuteurs. Il conduit à une conversion réciproque. Le témoin de l'Évangile n'est pas dans la situation de celui qui apporte tout à celui qui n'a rien. Il est aussi celui qui reçoit et qui redécouvre sa propre identité chrétienne »⁶¹. La théologie n'est « praticable qu'en tant que questionnement interreligieux. Inversement, l'herméneutique des religions pose d'une manière très ouverte les questions du sens du religieux et du sens religieux de l'existence. La théologie, dans ses soucis les plus concrets, est obligée de rester à la hauteur de ces questions »⁶².

Terminer cette réflexion sur la place du Christ dans le contexte multireligieux qui est le nôtre, et en particulier par le paradigme christologique qui conduit à la pratique d'un dialogue de salut, indique comment la christologie présuppose la christopraxie⁶³. La confession du Christ et sa suivance en acte sont intimement unies : théorie et praxis ne sont pas à séparer et entretiennent des liens complexes interdisant des corrélations trop simplistes. La pensée christologique n'est pas le simple reflet d'une pratique chrétienne et celle-ci n'est pas l'application directe d'une théorie christologique. La théorie christologique qui s'efforce de parvenir à une connaissance véritable du Christ

60 J. DUPUIS, *ibid.*, p. 445.

61 Cl. GEFFRÉ, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne », *art. cit.*, p. 31.

62 J.S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, op. cit., p. 28.

63 J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 71.

est elle-même une pratique. La pratique chrétienne de la foi, de son côté, a en elle-même déjà une signification cognitive⁶⁴.

La pratique chrétienne, et ici en l'occurrence celle de la rencontre de l'autre et d'un dialogue vrai et profond, est un chemin de vie sur lequel nous expérimentons qui est véritablement Jésus. La connaissance de Jésus n'est pas simple assimilation d'une doctrine christologique, mais découverte progressive de cette personne dans la pratique à sa suite (ou dans sa suivance). C'est au sein de la christopraxie que la connaissance de Jésus se dévoile et se déploie effectivement.

Si la pratique du dialogue apparaît importante, c'est parce qu'en Jésus-Christ nous n'avons pas affaire à Dieu ou à l'homme de manière abstraite. Il s'agit du dialogue où Dieu et l'homme se rencontrent et sont ensemble (*admirabile commercium*). Dans la personne de Jésus-Christ, la divinité de Dieu se révèle concrètement. Mais en elle aussi apparaît qu'elle englobe l'humanité de Dieu et son amitié pour tous les êtres humains, quels qu'ils soient (y compris dans leurs diverses appartenances religieuses). En vertu de cette philanthropie divine, une dignité particulière est conférée à tout être humain et à toute activité humaine. Ainsi comprise, cette christologie invite dès lors à une mission comprise comme dialogue de salut annonçant la bonne nouvelle d'un Dieu avec nous malgré le péché qui nous marque tous⁶⁵. La christopraxie reste indispensable à la christologie. Δ

64 *Ibid.*, p. 72.

65 Voir K. BARTH, *L'Humanité de Dieu*, Genève-Paris, 1956, p. 32-36.