

Chapitre 5

L'universalité du salut

« *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ;
la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu.* »¹

Introduction

Dans l'œuvre complète de J. Hick, nous avons constaté qu'il aborde la question de l'universalité du salut à partir de trois angles différents et cependant complémentaires. Dans *Death and Eternal Life*, il présente brièvement cette thématique à partir de ce qu'en disent les Ecritures. Comme nous l'avons déjà mentionné à plusieurs reprises, le philosophe anglais est surtout connu aujourd'hui dans le monde académique pour ses écrits touchant aux questions du pluralisme religieux. Dans de nombreux livres², il aborde la question du salut à partir de cette réalité plurielle de la foi en un Dieu qu'il préfère nommer le *Réel* et ce, afin de respecter chacune des traditions religieuses en présence. Le troisième angle, lié à la théodicée qu'il propose, concerne la manière dont l'auteur comprend la mort, c'est-à-dire la vie éternelle en Dieu. Même si pour le propos de cette dissertation doctorale, c'est cette dernière qui nous intéresse plus particulièrement, il ne nous a pas paru possible de faire l'économie des deux autres angles d'approche. C'est pourquoi dans ce chapitre, nous présenterons les trois manières d'entrer dans cette problématique de l'universalité du salut en résumant d'abord la pensée de J. Hick puis en l'articulant avec d'autres auteurs comme nous l'avons fait auparavant. A partir de là nous serons mieux à même de tirer quelques conclusions.

¹ IRENEE, *Contre les Hérésies*, 4,20,7.

² J. HICK, *Death and Eternal Life* (1976) ; J. HICK, *Problems of religious pluralism*, Basingstoke, MacMillan Press, 1988 ; J. HICK, *God and the universe of faiths* (1988) ; J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate* (1993) ; J. HICK, *Disputed Questions – in Theology and the Philosophy of Religion* (1993).

§ 1. *Le salut dans les Ecritures*

1. J. Hick

Pour le philosophe anglais, dans les évangiles synoptiques, le seul passage de l'enseignement de Jésus dans lequel la punition éternelle est une menace conduisant à une division finale et permanente entre les sauvés et les damnés se trouve en Matthieu (25, 41-46)³. Ce passage célèbre de Matthieu pourrait être une preuve contraire à toute proposition universaliste. Nous verrons ultérieurement comment l'auteur dépasse cette apparente contradiction. L'évangile de Jean (3, 36 ; 5, 29 ; 8, 47 ; 10, 25), quant à lui, ne peut pas être utilisé comme une évidence et ce, dans aucune des deux hypothèses : l'universaliste et la non-universaliste, puisque chez celui-ci existent des passages allant dans le sens des deux courants⁴. En ce qui concerne l'apôtre Paul, J. Hick perçoit plutôt une perspective universaliste dans la théologie que l'apôtre développe dans ses différentes lettres. Toutefois il reconnaît qu'il y a également des passages non-universalistes chez Paul comme, par exemple, dans la discussion sur la prédestination en Romains 9 ou dans la seconde Lettre aux Thessaloniciens 1, 8-9 : « et qu'il tirera vengeance de ceux qui ne connaissent pas Dieu et de ceux qui n'obéissent pas à l'Evangile de notre Seigneur Jésus. Ceux-là seront châtiés d'une perte éternelle, éloignés de la face du Seigneur et de la gloire de sa force ». Cette réalité conduit J. Hick à affirmer que Paul peut également être utilisé comme auteur confortant les deux thèses en même temps⁵. Il semble donc bien qu'il y ait une certaine contradiction dans les Ecritures et qu'il est difficile d'affirmer une perspective plutôt qu'une autre. Le philosophe anglais ne peut se contenter cependant d'une telle affirmation. C'est pourquoi il propose une manière de comprendre cette apparente contradiction. Sa conclusion lui permettra de démontrer que la thèse universaliste prend le dessus sur celle non-universaliste. Il est conforté dans cette démarche par le fait qu'il y a de nombreuses affirmations des premiers penseurs de l'Eglise qui penchent clairement

³ J. HICK, *Death and Eternal Life* (1994), p. 245.

⁴ *Ibid.*, p. 246.

⁵ *Ibid.*, p. 248.

vers un salut final de tous les individus et pour la restauration de l'ordre créé tout entier⁶.

Deux vérités semblent être exprimées dans le Nouveau Testament. Si c'est le cas, toutes les deux doivent être acceptées. Mais en faisant cela, il faut les accepter pour ce qu'elles sont : l'une (non-universaliste) est un avertissement provoquant adressé aux individus et l'autre une proposition théologique concernant l'humanité vue dans sa globalité et en relation avec la providence ultime de Dieu⁷. Ce que J. Hick dit, c'est que lorsque Jésus déclare que plusieurs personnes à qui il s'adresse allaient être damnées à moins qu'elles ne se repentent, il parlait de manière existentielle, c'est-à-dire au cœur d'une situation précise et dans l'espoir de pouvoir les faire changer d'attitude. Il était soucieux des personnes et s'occupait d'individus concrets, il ne formulait pas des vérités théologiques générales. Et lorsque le théologien, sur base de cette irrésistible déduction tirée de l'amour et du pouvoir divins, déclare comme une implication de sa foi que Dieu réussira à la fin des temps à sauver toutes ses créatures humaines, il s'abstrait des situations personnelles concrètes tant celles le concernant que celles des autres et parle théologiquement, c'est-à-dire qu'il parle le plus logiquement possible à propos de Dieu⁸. J. Hick propose donc cette division entre la situation singulière et concrète des individus et le projet théologique compris dans une perspective globale et universaliste. Cette distinction est intéressante et semble à première vue assez pertinente, mais n'est-elle pas à nouveau le pur produit d'une pensée séductrice ?

En effet, résoudre la tension tragique équivaut à proposer la thèse de l'*apocatastase*, c'est à dire du salut de fait pour tous les êtres humains⁹. Du même

⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁸ *Ibid.*

⁹ « L'*apocatastase* désigne habituellement l'espoir d'un rétablissement de toutes les créatures douées de raison dans leur état originel d'unité avec Dieu. (...) L'*apocatastase* n'est pas utilisé par la LXX et ne se retrouve qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, dans Ac 3, 21 où il semble signifier simplement l'établissement du royaume messianique, en accomplissement de la promesse de Dieu. (...) Durant la période patristique, Clément d'Alexandrie fut le premier théologien chrétien à penser que le châtement des pécheurs, en cette vie ou dans l'autre, est toujours médicinal et donc temporaire. (...) Origène quant à lui élaborait une eschatologie à la fois plus consciemment biblique et plus prudente du point de vue spéculatif. (...) Cela l'amène à formuler, au moins à titre de possibilité, la doctrine du salut universel

coup, cela exige de donner une interprétation totalement différente des nombreux passages bibliques où il est question de l'alternative posée dans le jugement dernier et de l'éternité des peines de l'enfer. C'est ce que J. Hick souhaite en tout cas et c'est la raison pour laquelle il insiste sur le fait qu'il est essentiel de reconnaître le grand nombre de textes où il est réellement question de salut universel. Il faut accorder à ce fait la place qui lui revient, lui donner, à tout le moins, non plus une chance égale mais accepter que c'est lui qui en finale prend le dessus. Nous devons maintenant confronter les propos du philosophe anglais aux écrits d'autres théologiens. Pour ce

habituellement associée à son nom ; puisque selon lui, 'la fin est toujours semblable au commencement' dans l'histoire voulue par Dieu et que la miséricorde divine et la liberté humaine sont indestructibles, il est logique de penser que toutes les créatures douées de raison finiront par arriver un jour à une union permanente avec Dieu, sous sa conduite et pourtant de leur propre volonté. (...) Quoi qu'il en soit, Origène exprime toujours sa théorie de l'apocatastase avec beaucoup de prudence, comme on l'a dit, il la considérerait 'non comme une certitude mais comme un grand espoir'. (...) A la fin du IV^e siècle, le même espoir d'un salut universel est exprimé, plus prudemment encore, par Grégoire de Naziance. Son ami et contemporain Grégoire de Nysse l'enseigne au contraire très ouvertement dans plusieurs de ses écrits. (...) Le regain d'intérêt pour la tradition origénienne qui se produisit chez les moines de Palestine au VI^e siècle entraîna des conflits et finalement la condamnation de plusieurs doctrines origéniennes sous le règne de Justinien (527-565). (...) [La doctrine de l'apocatastase] fut rejetée par le synode de Constantinople de 543 et dont la condamnation fut confirmée par l'assemblée des évêques avant le début du II^e concile de Constantinople (553). (...) [Cette condamnation n'a cependant pas] le statut de décision d'un concile. (...) L'apocatastase n'a cessé de fasciner les théologiens même si elle n'a jamais été une opinion dominante chez eux. [Au XIX^e siècle,] F. Schleiermacher considérerait que l'idée d'une damnation éternelle était incompatible avec la foi en un Dieu juste et bon. (...) Pour Barth, [au siècle passé,] puisque notre résistance à Dieu est toujours temporelle et finie, 'l'Eternel ne peut, comme tel, cesser d'annuler cette persévérance dans l'incroyance' et il est donc 'impossible de trop attendre de Dieu' ; pas plus que nous ne pouvons être sûrs que tous seront élus de Dieu, nous ne pouvons exclure que Dieu, dans sa liberté, sauve tous les hommes. Dans la théologie catholique récente, Balthasar est le plus déterminé partisan de la thèse que, si on ne peut jamais être absolument sûr du salut final de tous, il relève de l'espérance et de l'amour chrétiens de tenir qu'il est possible, dans le mystère de la grâce salvatrice de Dieu » dans B. E. DALEY, art. *Apocatastase*, dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* (1998), p. 70-71. Comme nous le verrons dans ce chapitre, J. Hick participe à ce débat et va au-delà de la pensée développée par F. Schleiermacher c'est-à-dire que le philosophe anglais soutient très clairement la thèse de l'apocatastase. Nous reviendrons également sur la position présentée par H.-U. von Balthasar car elle a étonné plus d'un lecteur. Vers la fin de sa vie, le théologien suisse est effectivement plus précis. Tout en niant l'idée d'une apocatastase automatique, il souligne l'espérance d'une universalité du salut dans un livre intitulé : H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987. Cette position lui a valu quelques difficultés et il répondra à ses détracteurs dans un autre livre intitulé : H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

paragraphe, notre choix s'est une fois encore porté sur H.-U. von Balthasar. A ce dernier, nous avons adjoint un autre théologien : B. Reicke qui, lors d'un colloque organisé à Madrid¹⁰, a présenté la question de l'universalité du salut dans le Nouveau Testament. Tournons-nous d'abord vers ce dernier.

2. B. Reicke

Dans son adresse lors de ce colloque, B. Reicke se présente plutôt comme un défenseur de la thèse universaliste. Il propose divers textes tirés du Nouveau Testament où il est possible de voir les fondements bibliques d'une telle théorie. Avec lui, nous ferons un premier parcours dans les évangiles et surtout dans les écrits de Paul pour poursuivre cette réflexion de manière plus théologique alors avec H.-U. von Balthasar.

L'évangile de Matthieu culmine avec le commandement de Jésus de faire de tous les peuples ses disciples (Mt 28, 19) et celui de Marc avec la conversion significative du centurion romain à la croix (Mc 15, 39), écrit B. Reicke¹¹. Dès lors, les deux premiers évangiles ont tracé une ligne claire partant d'Israël vers les autres nations et étendant graduellement le programme particulariste à un programme universaliste tandis que chez Luc et Jean, l'universalité du salut apparaît beaucoup plus tôt dans leurs écrits. A la fin du troisième évangile, les mots du Christ ressuscité sont cités en pointant dans la direction d'une mission de plus en plus répandue telle qu'elle s'exprimera dans les Actes des Apôtres (Lc 24, 47 ; Ac 1, 8). Chez Jean, l'universalité du message chrétien est soulignée dans le premier verset qui identifie le Verbe prêché aux croyants avec le Verbe parlé à la création (Gn 1, 1 ; Jn 1, 1)¹². Selon B. Reicke, la thèse universaliste semble prédominer dans les écrits évangéliques. Qu'en est-il de l'apôtre Paul ?

¹⁰ Colloque de l'Académie internationale des sciences religieuses, Madrid, El Pinar, septembre 1984.

¹¹ B. REICKE, *The universality of salvation according to the New Testament*, dans J.-M. VAN CANGH (éd.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris, Desclée, 1986, p. 30.

¹² *Ibid.*

Au huitième chapitre de sa Lettre aux Romains, l'exposé de Paul culmine dans deux visions glorieuses du salut final. Dans le premier cas, le salut universel est sous-entendu lorsque Paul écrit à propos des espérances de la création d'un salut général (Rm 8, 19-22) : « Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité, – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'a soumise, – c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement ». Le second passage en question souligne le triomphe à venir de tous les croyants sur la mort et la vie, le temps et l'espace et d'autres circonstances qui les contrôlent durant leur vie terrestre (Rm 8, 38-39) : « Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur ». Dans les deux cas, Paul exprime un optimisme prophétique concernant la consommation finale. Il sentait par intuition que comme ceux qui croient, toute la création aspire à être sauvée de la mortalité. Et il était certain que toutes les circonstances physiques qui contrôlent et limitent l'existence terrestre, telles les dimensions de temps et d'espace, seront invalidées par l'amour de Dieu dans le Christ qui est le garant de notre salut¹³.

De plus, la consommation eschatologique a été traitée de manière détaillée par Paul dans sa première Lettre aux Corinthiens. Nous pouvons surtout porter notre attention sur les conclusions de l'apôtre quant à la résurrection du Christ et ce, telles qu'elles sont exprimées en 1 Co 15, 22-28 : « De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ. Mais chacun a son rang : en tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son Avènement. Puis ce sera la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Principauté, Domination et Puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi détruit, c'est la Mort ; car il a tout mis sous ses pieds. Mais quand il dira : 'Tout est soumis désormais', c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui a soumis toutes choses. Et quand toutes

¹³ *Ibid.*, p. 32.

choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». Cette eschatologie implique l'espérance d'une *apokatastatis panton* et Paul la fonde sur la résurrection du Christ. Il voyait cette dernière comme un fait historique qui avait été reconnu par de nombreux témoins oculaires, et lui-même, par sa vision sur le chemin de Damas, se considérait comme l'un d'eux¹⁴. Dans la seconde Lettre aux Corinthiens, il y a un autre passage qui illustre l'attitude de Paul concernant l'universalité du salut. Après avoir fait référence à l'amour du Christ qui conduit à la merveille qu'un homme soit mort pour tous (2 Co 5, 14), Paul fit une observation importante (2 Co 5, 18-19) : « Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation ». La réconciliation réfère ici à l'être humain et implique que l'opposition et la désobéissance humaines à Dieu soient retirées dans le Christ qui offre la rémission des péchés en prêchant la Parole. Bien que l'apôtre était à ce moment-là préoccupé par des opposants à Corinthe, il exprime une conviction générale que le salut est offert à toute l'humanité lorsqu'il écrit que le Christ est mort pour tous les hommes et que Dieu a voulu réconcilier le monde entier par l'annonce de l'évangile. Donc la croix était pensée comme ayant une importance universelle « *extra nos* », et l'évangile était compris comme devant rendre chacun conscient de son effet « *pro nobis* »¹⁵.

Enfin, la vision de l'*apokatastasis panton* finale se trouve également dans sa Lettre aux Ephésiens où il est question d'un merveilleux secret que Paul décrit (Ep 1, 7-10) : « En lui nous trouvons la rédemption, par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce, qu'il nous a prodiguée, en toute sagesse et intelligence : Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres ». Par analogie aux Ephésiens, la Lettre aux Colossiens souligne aussi l'universalité du

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*

salut en Christ. Le sujet est spécialement représenté dans l'affirmation christologique du premier chapitre (Col 1, 19-20) : « Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix ». Le Christ est ici loué comme le représentant de la totalité de Dieu qui implique toute chose dans l'existence et c'est pourquoi toutes les choses existantes sont attendues à retourner à Dieu par lui¹⁶. Dans tous les cas et pour chaque cas singulier, il est légitime d'affirmer que le salut de Dieu en Jésus Christ leur parviendra.

B. Reicke estime donc que les écrits néo-testamentaires sont suffisamment clairs pour qu'il ne soit plus nécessaire de douter que le salut atteindra tout individu. C'est l'hypothèse de l'universalité du salut qui l'emporte. Tel semble en tout cas être le dessein de Dieu dans les différents extraits qu'il a proposés. Toutefois, B. Reicke ne nie pas l'existence de textes envisageant le salut dans une perspective plus particulariste. Ces derniers complètent les premiers puisque, selon cet auteur, il faut garder à l'esprit l'idée que le salut est offert par Dieu à tout individu mais que celui-ci, pour qu'il soit efficace, doit être accepté. Ceux qui rejettent cette invitation en sont alors exclus (Mt 8, 11-12 ; Lc 13, 28-29). Et enfin, savoir si le salut final est aussi pour celles et ceux qui sont en dehors de la foi en Christ, c'est un secret divin qui ne peut pas être connu par les êtres mortels que nous sommes, conclut B. Reicke. Tournons-nous à présent vers H.-U. von Balthasar et voyons comment celui-ci aborde et articule cette thématique.

3. H.-U. von Balthasar

Selon le théologien suisse, le Nouveau Testament contient des affirmations qui renforcent la double issue de salut et de rejet prévue par les scènes du jugement dans l'Ancien Testament¹⁷ : il ne s'agit plus seulement de la condamnation, de

¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷ Dans l'Ancien Testament, « les Prophètes reprennent le thème de l'élection, mais il n'y a pratiquement rien sur un châtement dans l'au-delà, à l'exception du dernier verset d'Isaïe (le feu qui ne s'éteint pas et le ver immortel du cadavre dans le ravin de Hinnom). (...) C'est chez Daniel (12, 2) qu'apparaît pour la première fois la mention d'une résurrection : les uns pour la

l'anéantissement des ennemis et des méchants. Ces affirmations concernent tout le monde. Il y a donc dans Nouveau Testament un ensemble de textes « où il est fait mention expresse de la géhenne de feu (Mt 5, 22.29 suiv. ; 10, 28 ; 23, 33), des 'ténèbres extérieures' (Mt 8, 12 ; 22, 11 suiv. ; 25, 30), du châtiment éternel (Mt 25, 46), du feu qui ne s'éteint pas (Mc 9, 48) et de l'étang de feu, dont l'Apocalypse donne des détails (19, 20 ; 20, 10 ; 21, 8). Il n'y a pas seulement des paroles menaçantes de Jésus, par exemple contre les villes qui ne se convertissent pas (Mt 11, 20 suiv.), pour ceux qui blasphèment contre le Saint-Esprit (Mt 12, 31), envers le serviteur non miséricordieux, les mauvais vigneron, le serviteur paresseux (Mt 18, 21 suiv. ; 21, 33 suiv. ; 25, 30) ; apparemment, il y a même toute une description de ce qui se passera au jugement dernier : d'un geste à la Michel-Ange (celui de la chapelle Sixtine), le juge balayera les méchants : 'Allez-vous en loin de moi au feu éternel, ... au châtiment éternel' (Mt 25, 41.46) »¹⁸. Ces textes sont évidemment cités par les tenants de la thèse non-universaliste comme fondement même de leurs propos. Ils ne peuvent en tout cas pas être rejetés d'un simple revers de main.

Toutefois, il est essentiel de souligner qu'« outre ces paroles et d'autres, qui parlent sans détours de la double issue, il y a les affirmations tout aussi nombreuses qui parlent de l'excès de la grâce sur le péché (Rm 5, 17), de la miséricorde pour tous, païens, juifs et chrétiens (Rm 11, 32), de la récapitulation, *apokephalaôsis*, de tous dans le Christ (Ep 1, 10) »¹⁹. Paul introduit très clairement dans sa théologie des expressions faisant allusion au salut universel et il dira au fidèle qui vit dans le Christ : « qu'en lui il n'y a plus de condamnation » (Rm 8, 1). Donc, « le même Nouveau Testament comporte une autre série d'affirmations sur lesquelles nous reviendrons et qui semblent envisager un salut pour tous. Avec toute la clarté désirable, il est dit que la volonté salvifique de Dieu s'adresse à tout homme, que l'Eglise doit donc prier pour tous les hommes d'autant plus que le Christ s'est livré en rançon pour tous (1 Tm 2, 1-6) ; le Jésus de saint Jean a 'pouvoir sur toute chair' (Jn 17, 2) : élevé sur la Croix, il 'attirera tous les hommes à lui' (Jn 12, 32) ; la grâce du Christ pèse infiniment plus que

vie éternelle, les autres pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle » dans H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 25-26.

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 15-16.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 77.

la faute d'Adam (Rm 5, 12-21) ; 'Dieu a enfermé tous les hommes (chrétiens, juifs et païens) dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde' (Rm 11, 32) »²⁰. Pour une compréhension correcte de la pensée paulinienne quant à la question de l'universalité du salut, nous devons préciser ce qu'il entend par « tous ». « Le mot 'tous' qui revient sans cesse ne saurait se restreindre à une simple 'rédemption objective', laissant à chaque individu la possibilité de l'accepter ou non. 'Dieu notre Sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, car il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous' (...) (1 Tm 2, 4-5). (...) La même Epître (4, 10) dit encore : 'Nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le Sauveur de tous les hommes, des croyants surtout.' Elle exprime ainsi une loi générale dont peuvent se prévaloir particulièrement ceux qui appartiennent à la maison de Dieu »²¹.

D'autres textes de Paul expriment également cette idée d'universalité du salut : « à tous les coupables, qu'ils soient chrétiens, juifs ou païens, Dieu fait miséricorde (Rm 11, 32) : 'Car elle s'est manifestée, la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes' (Tt 2, 11), selon la volonté de Dieu de 'tout réconcilier par lui et pour lui, et sur la terre et dans les cieux' (Col 1, 20) ; car Dieu a décidé de 'réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ' (Ep 1, 10). On trouve la même universalité dans les textes qui annoncent que si le Christ est mort pour tous à cause de son amour pour Dieu, alors 'tous sont morts', et par conséquent nul ne saurait plus vivre pour lui-même (2 Co 5, 14 suiv.) »²². La mission du Christ n'était donc pas réservée à quelques élus. Elle est par définition universelle puisqu'elle s'adresse à tout être humain. Nous pouvons également constater que « la rédemption qu'opère le Christ est universelle : aussi sûrement que 'le sort des hommes est de mourir une seule fois – après quoi vient le jugement –', aussi certainement 'le Christ fut offert une seule fois pour enlever les péchés de la multitude' (He 9, 27 suiv.) »²³.

²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 29-30.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ *Ibid.*, p. 31.

Cette présentation universaliste de la mission du Christ n'est pas l'apanage de Paul. Nous la retrouvons également dans certains passages de l'évangile de Jean : « 'Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes' (Jn 12, 32). Ce 'tous' semble au premier abord se cantonner à ceux que le Père a donnés au Fils : 'Tous ceux que le Père me donne viendront à moi, et celui qui vient à moi, je ne le rejetterai pas. Car je suis descendu du ciel pour faire, non ma propre volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or la volonté de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés' (Jn 6, 37-39). Mais peut-on vraiment limiter ce 'tous', alors que la prière sacerdotale souligne que le Père a donné au Fils 'pouvoir sur toute chair' (Jn 17, 2) ? »²⁴.

De plus, toujours dans cette perspective, nous devons garder à l'esprit que « Jean situe le jugement dans l'événement de la Croix (Jn 12, 31) et affirme à partir de là que celui qui croit au Fils 'n'est pas soumis au jugement, mais est passé de la mort à la vie' (Jn 5, 24). En outre, les synoptiques (surtout Matthieu) décrivent la mort de Jésus sur la croix sous les images du jugement eschatologique ; le sort de l'homme se décide selon la position qu'il adopte pour ou contre Jésus, ainsi que son attitude à l'égard de son prochain misérable dans lequel il lui est demandé de reconnaître le Seigneur souffrant. (...) Ce jugement consiste dans 'la participation aux souffrances du Christ' ([1 P] 4, 13) et donc est 'grâce' ([1 P] 3, 14), il devient pour le chrétien 'gloire' et 'béatitude'. Dans la mort et la résurrection du Christ, les liens de la mort sont rompus, l'éternité est la 'récompense' proposée »²⁵. Ceci revient à dire que, grâce à l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus, il n'y aura plus de jugement de la part de Dieu vis-à-vis de ses créatures. En effet, « la vie éternelle 'appartient tout d'abord au Père', mais c'est depuis toujours qu'il l'a communiquée au Fils en participation. Les mots de Jésus disent donc simplement que 'dans cette participation, il introduit ceux que le Père lui a donnés, c'est-à-dire toute chair'. 'Car sa mission ne sera pleinement achevée que lorsque tous seront rachetés et demeureront auprès du Père' »²⁶.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine, t. IV, Le dénouement*, Namur, Culture et vérité, 1993, p. 252.

²⁶ *Ibid.*, p. 257.

Tout ceci nous permet de reconnaître que le poids des textes parlant d'un salut universel est tel qu'il n'est pas possible de les éliminer et qu'il faut surtout les comprendre et les replacer dans le projet global de Dieu : l'évangile de Jésus-Christ est la révélation de l'amour suprême de Dieu, un amour sans équivalence dont nous ne mesurons pas l'immensité. En effet, « partout dans les synoptiques, il est question de l'exigence de comprendre et d'imiter l'amour absolu et irréversible dont Jésus lui-même offre l'exemple avec son amour de Dieu et du prochain, un amour dont lui, homme et Dieu, donne la formule définitive avec le double et le plus grand commandement (Mt 22, 37-40 par.) ; comme on l'a dit, le tableau final en Matthieu 25, 31-46 n'est au fond rien d'autre que l'exigence permanente de ce commandement : l'amour pour le Christ 'Roi' (v. 34) doit se confondre avec l'amour effectif du prochain qui, pour toutes sortes de raisons, a besoin d'aide et d'amour (v. 40.45) »²⁷. De cette manière, H.-U. von Balthasar réintroduit les paroles de damnation éternelle dans un contexte plus global qui est celui de l'amour divin. Il permet ainsi d'adoucir la sévérité des propos du Christ tels qu'ils ont été prononcés en Matthieu 25.

Il n'est toutefois pas possible d'affirmer que la thèse universaliste prenne le dessus simplement par le fait qu'elle semble être plus étayée dans les écrits du Nouveau Testament. Confronté à la réalité de cette double issue, H.-U. von Balthasar propose une piste tout à fait intéressante. Selon lui, « les paroles de menace sont prononcées avant tout par le Jésus pré-pascal [qui parle aux Juifs du jugement de Dieu conformément à leur mentalité, c'est-à-dire comme un jugement à deux issues possibles], tandis que les affirmations universalistes (surtout chez Paul et Jean) l'ont été plutôt après la Rédemption par la Croix (qu'il y ait des paroles menaçantes après Pâques, ainsi 2 Th 1, 6 suiv. ; He 4, 5 suiv. ; 10, 26 suiv. ; etc., n'est pas étonnant, car les 'deux voies' continuent de s'offrir à l'homme) »²⁸. En d'autres termes, cela revient à dire que « le Jésus pré-pascal vit pour son 'heure', l'heure où son échec terrestre sera transformé en 'victoire plénière sur le monde' (Jn 16, 33), où le Père proférera son ultime et *définitive* Parole à travers la Passion et la Résurrection du Fils ; c'est alors seulement que les disciples et, à leur suite, l'Eglise tout entière croyante pourront

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 27-28.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

comprendre cette Parole. Pour autant, les paroles et les actes du Jésus pré-pascal ne sont nullement dépréciés, ils sont au contraire remis à leur juste place dans la totalité et l'unité que forme la Parole de Dieu »²⁹. Selon H.-U. von Balthasar, nous sommes confrontés dans les évangiles à deux types de messages dans le chef de Jésus. Certains sont teintés d'une dimension pré-pascale alors que d'autres le sont d'une dimension post-pascale. Comme nous l'avons constaté, « on ne peut pas dire qu'il est possible de ramener à un système unique et englobant les deux aspects, que la peur, réclamée par les premiers textes, devant la perte éternelle soit dépassée par les textes insistant sur le second aspect, au profit d'un savoir sur l'issue du jugement ; on peut dire en revanche que l'image du jugement dans l'Ancien Testament, très unilatérale à de rares exceptions près, s'est éclaircie (le Juge est le Sauveur), et qu'en conséquence, l'espérance triomphe de la crainte »³⁰. L'approche proposée par H.-U. von Balthasar a le mérite de replacer les propos du Christ dans leur contexte historique et de reconnaître par là que les paroles du Christ historique s'incarnent dans une culture précise mais qu'elles doivent être dépassées pour que le message divin puisse être reçu en plénitude par l'événement de la Résurrection.

Les Ecritures semblent donc montrer que, dans son amour, Dieu propose à tous les êtres humains son salut. Mais combien sont-ils prêts à l'accueillir ? Ou encore, « 'le Christ s'est offert une seule fois pour effacer les péchés de tous' (He 9, 28). C'est peut-être vrai, mais la question qui se pose est justement de savoir si tous acceptent qu'on efface leurs fautes. 'Dieu a enfermé tous les hommes (les juifs, les païens et les chrétiens) dans la désobéissance pour faire à *tous* miséricorde' (Rm 11, 32). Qu'il fasse miséricorde à tous, c'est bien possible, mais cela prouve-t-il que tous se laisseront saisir par cette miséricorde, c'est-à-dire accepteront de l'accueillir ? »³¹ Dès lors, l'universalité du dessein du salut suppose toujours, selon H.-U. von Balthasar, la réponse positive de chaque individu (He 3, 16 ; 5, 24 ; 6, 40 ; 17, 6). Dans cette perspective, nous devons alors accepter « l'idée effrayante que des frères et des sœurs du Christ, créés pour lui par le Père et pour lesquels il est mort en expiation de leurs péchés, pourraient se perdre éternellement au lieu d'atteindre leur destination assignée

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 35.

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 30.

en Dieu : ils ne seraient alors pas exposés seulement à des souffrances sans fin, mais ils feraient aussi échouer le plan de salut universel de Dieu. Tout croyant sérieux qui écoute la parole de l'Écriture doit envisager sans recours cette éventualité extrême, même s'il lui est à jamais impossible de se faire à cette idée. Il ne peut s'en détourner, il ne peut passer à la légère sur cette menace, ni pour son propre compte ni pour l'un quelconque des hommes dont il est solidaire dans le Christ »³². Dans cette théologie, la responsabilité du salut universel se trouve à la fois dans le chef de Dieu et dans le chef de tout individu qui peut mettre en échec l'universalité de ce salut. H.-U. von Balthasar espère donc que tout être humain sera sauvé. Il l'espère mais il ne peut pas affirmer que cela se passera ainsi, c'est pourquoi il rejette avec une certaine force toute idée d'*apocatastase*³³. Nous reviendrons dans un paragraphe ultérieur sur cette affirmation pour pouvoir mieux la préciser encore.

§2. Le salut et le pluralisme des religions

1. J. Hick

A. Présentation de la pensée de J. Hick

Pour présenter brièvement la pensée de J. Hick sur la question nous préoccupant nous avons choisi de nous inspirer largement de J. Dupuis qui, dans son livre *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*³⁴, résume remarquablement les écrits du philosophe anglais. Pour ce dernier, « tous les efforts d'un nombre impressionnant de théologiens récents – surtout catholiques – visant à pourvoir la théologie des religions

³² *Ibid.*, p. 78.

³³ Nous tenons à souligner, une fois encore, qu'après la parution de son livre *Espérer pour tous*, H.-U. von Balthasar s'est vu obligé de répondre aux nombreuses critiques qui le taxaient de favoriser la doctrine de l'*apocatastase*. C'est la raison pour laquelle, il écrira en signe de protestation à une telle accusation *L'enfer, une question* où il affirme clairement qu'il n'est pas un défenseur d'une telle théorie.

³⁴ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, (Coll. *Cogitatio Fidei*, 200), Paris, Cerf, 1997.

d'un christocentrisme inclusif et ouvert, qui unisse d'une part le sens 'constitutif' de l'événement de Jésus-Christ pour le salut de l'humanité, et d'autre part la valeur des autres traditions religieuses comme représentant des interventions divines dans l'histoire des cultures humaines et comprenant des 'éléments de grâce' en vue du salut de leurs membres, tous ces efforts peuvent être laissés de côté comme n'étant pas dignes d'être sérieusement pris en considération »³⁵. En effet, pour J. Hick, lorsqu'il était au début de sa réflexion sur cette problématique du pluralisme religieux, « la seule théologie des religions valable qui demeure désormais est celle d'un pluralisme théocentrique qui rende compte de tous les phénomènes, transcende toute prétention chrétienne d'un rôle prioritaire et universel de Jésus-Christ et établisse enfin le dialogue interreligieux sur un pied de réelle égalité »³⁶. Il n'en est plus là aujourd'hui puisqu'il rejette même le modèle théocentrique, et sa théologie du pluralisme religieux nous semble dériver de la même manière que dérive sa christologie. Nous avons montré cette dérive dans le troisième chapitre de cette seconde partie.

La réflexion tellement riche de J. Hick sur la question du pluralisme religieux « a suscité une véritable école de pensée qui fait preuve d'une attitude quelque peu militante, comme en font foi ses devises. A côté du 'changement de paradigme' de la révolution copernicienne, on a également entendu parler de 'passage du Rubicon'. Le 'passage du Rubicon' indique évidemment la reconnaissance irrévocable de l'équivalence de signification et de valeur des différentes religions et la renonciation à toute prétention non seulement d'exclusivité, mais également de normativité pour le christianisme ou pour Jésus-Christ. S'il existe un universalisme en Jésus-Christ, ce ne peut être que celui de l'attrait que peut avoir son message pour les aspirations de tous les hommes et de toutes les femmes. D'autres figures salvifiques peuvent évidemment exercer le même attrait »³⁷.

³⁵ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), p. 284.

³⁶ *Ibid.*, p. 284-285.

³⁷ *Ibid.*, p. 285.

Dans les ouvrages plus récents de J. Hick³⁸, le modèle théocentrique est remplacé par celui de la « centralité du Réel »³⁹. « Cela signifie que toutes les religions sont orientées de diverses manières vers ce qu'elles considèrent comme la Réalité centrale ou l'Absolu divin »⁴⁰. Ce qui sous-tend une telle approche, c'est l'idée que « toutes les traditions religieuses, dans leurs différences, ont valeur égale : aucune n'a la priorité sur les autres ni le privilège d'une révélation divine spéciale »⁴¹. Le modèle de la centralité du Réel conduit J. Hick à nier « toute équivalence réelle entre connaissance humaine et réalité divine ; la fonction du langage religieux est purement formelle. Ce qui compte, en revanche, c'est que toutes les religions – quel que soit leur langage propre – sont en mesure de stimuler les personnes à sortir d'elles-mêmes à la recherche de la Réalité divine qui engendre amour et compassion. Appliquée à Dieu, la notion de 'mythe' décentre le modèle théocentrique et conduit à la 'centralité du Réel'. En clé sotériologique, toutes les religions ont le pouvoir de transformer les personnes en les faisant passer de l'égoïsme au 'Réel-centrisme'. Mais toutes les traditions religieuses, théistes ou autres, doivent subir un processus de 'démythisation' ; on verra

³⁸ J. HICK, *An Interpretation of Religion* (1989) ; J. HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (1993) ; J. HICK, *The Rainbow of Faiths – Critical Dialogues on Religious Pluralism*, Londres, SCM Press, 1995

³⁹ « Il est clair, je pense, que les grandes traditions post-axiales, y compris le christianisme, sont orientées vers une transformation de l'existence humaine, de l'égoïsme à un recentrage sur ce qu'en nos termes humains inadéquats nous indiquons comme Dieu, ou comme ultime Réalité, ou le Transcendant, ou le Réel. Parmi ces différentes options, je propose d'utiliser le terme 'le Réel', non qu'il soit adéquat – il n'y a pas de terme adéquat – mais parce qu'il est de coutume, en langage chrétien, de concevoir Dieu comme ce qui seul est finalement réel [...]. Et ce que de diverses façons on appelle salut ou libération ou illumination ou éveil consiste en cette transformation d'un égoïsme à un centrage sur la réalité. Pour faire bref, j'utiliserai le terme hybride 'salut-libération'. Je suggère que c'est là le souci principal de toutes les grandes religions du monde. Ce ne sont pas en premier lieu des philosophies ni des théologies, mais avant tout des voies de salut-libération. Et il est clair que le salut, dans ce sens d'un changement réel dans les êtres humains, d'un égoïsme naturel à un recentrage sur le Divin, l'Ultime, le Réel, est un long processus – bien qu'il comporte souvent des moments de grande élévation – et que ce processus a lieu non seulement dans le christianisme mais aussi, et pour autant que nous sachions, en mesure plus ou moins égale, dans les autres grandes traditions » dans J. HICK, *The Rainbow of Faiths* (1995), p. 17-18, cité et traduit par J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), p. 468-469.

⁴⁰ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), p. 292.

⁴¹ *Ibid.*, p. 293.

alors qu'aucune n'a, ni ne peut revendiquer un accès privilégié à la Réalité »⁴². Nous pensons qu'un tel modèle risque d'une part, de conduire à l'agnosticisme puisque toutes les traditions religieuses sont réduites à la même impuissance au regard de la vérité, et d'autre part, de ne pas permettre un véritable dialogue entre ces différentes traditions puisque le modèle hickien rend vaine toute différence.

J. Hick affine alors sa théorie à partir de la « centralité du Réel ». Pour le philosophe anglais, souligne J. Dupuis, « la 'réalité centrale' vers laquelle toutes les voies religieuses sont orientées transcende les dichotomies du personnel et de l'impersonnel ; comme telle, elle peut servir de paradigme commun aux traditions tant théistes que non théistes. Elle est au-delà des *personae* des traditions théistes aussi bien que des *impersonae* des traditions non théistes, et fournit un modèle qui permet de maintenir l'égalité des diverses traditions dans leurs différences »⁴³. Dans cette conception de la « centralité du Réel », « les dieux des traditions monothéistes, ou *personae* divines – Vishnou ou Shiva, Adonai, le Père céleste et Allah – sont chacun le Réel en tant que pensé et vécu à l'intérieur d'un courant particulier de vie religieuse. Cela s'applique-t-il également aux ultimes non personnels, ou aux *impersonae* du Réel, sur qui sont centrées certaines traditions orientales : le *Brahman* de l'*advaita Vedânta*, le *Nirvâna*, le *Dharmakaya*, le *Sûnyatâ*, le *Tathata* des traditions bouddhistes, le *Tao* des religions chinoises ? A cette question, Hick répond que ce dont on fait l'expérience dans les *impersonae* n'est pas non plus le Réel *an sich*⁴⁴, mais une manifestation de celui-ci. La structure universelle de la conscience humaine est également valable ici : ce dont on a une expérience directe n'est pas le Réel *an sich*, mais le Réel manifesté comme *Sûnyatâ*, *Brahman*, etc. Le Réel *an sich* n'est pas non plus le Seigneur personnellement aimant des traditions théistes, qu'il soit de type juif, chrétien, musulman ou de la *bhakti* hindoue. (...) En somme, le Réel *en soi* reste dans

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁴ Le Réel « en soi » (*an sich*) se situe toujours au-delà de l'appréhension humaine ; il doit être distingué du Réel « tel qu'il est diversement vécu et pensé par différentes communautés humaines ». J. Hick soutient que cette distinction fondamentale est présente dans toutes les traditions, la tradition chrétienne y comprise. Cfr. J. HICK, *An Interpretation of Religion* (1989), p. 236-240.

tous les cas au-delà de toute manifestation de lui-même dans la conscience humaine à travers des *personae* ou des *impersonae* »⁴⁵.

J. Hick conclut sa présentation du modèle de Réel-centrisme de la manière suivante : « les ‘affirmations fondamentales’ des différentes traditions religieuses – le *tat tvam asi* hindou, les quatre nobles Vérités de Bouddha, le *Shema* juif, la reconnaissance de Jésus en tant que Christ par les chrétiens, la déclaration islamique qu’il n’y a d’autre dieu que Dieu et que Mohammed est son prophète – reflètent des expériences qui constituent les différentes façons dont l’ultime Réalité a affecté la vie humaine. Car ‘ces Ecritures et ces personnes révélatrices renvoient au Brahman ou au Nirvana ou Sunyata ou au Dharmakaya, ou à l’Adonai, ou au Père céleste ou à la Sainte Trinité, ou à Allah ou Vishnou ou Shiva ; et selon [l’hypothèse pluraliste] ce sont des manifestations différentes, à l’intérieur de différents courants de la vie humaine, de l’ultime Réalité. (...) Les différences entre les concepts primordiaux et les expériences des diverses religions, leurs croyances historiques et transhistoriques différentes, et souvent contrastantes, leurs mythologies incommensurables, et les systèmes de croyance divers et ramifiés auxquels tous ces éléments aboutissent, sont compatibles avec l’hypothèse pluraliste selon laquelle les grandes traditions du monde constituent des conceptions et des perceptions différentes du Réel, et des réponses à celui-ci, à l’intérieur des diverses façons culturelles d’être humain’. (...) D’après cette forme de pluralisme, la même ‘Réalité ultime’ est manifestée de manière différente, mais équivalente, dans les divers courants, personnalistes ou impersonnalistes, de la religiosité humaine. Les diverses formes de croyance en un Dieu personnel, y compris le monothéisme trinitaire chrétien, sont parmi différentes manifestations du Réel *an sich* qui, d’autre part, demeure totalement inaccessible »⁴⁶.

B. Critiques de la pensée de J. Hick

Selon J. Dupuis, « du point de vue de la foi chrétienne, il semble qu’il soit nécessaire d’affirmer non seulement que la ‘Réalité ultime’, manifestée de manières

⁴⁵ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), p. 391-392.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 392.

différentes au genre humain, est un Dieu personnel ; mais, en outre, que le Dieu trinitaire chrétien représente l'ultime Réalité *an sich* »⁴⁷. Pour les chrétiens, « le mystère de Dieu un et trine – Père, Fils, Esprit – correspond objectivement à la réalité intime de Dieu, même si ce n'est que de manière analogique. Le 'Réel ultime' est personnel ; il est interpersonnel. Il consiste en la communion et la communication interpersonnelle totale existant entre trois qui sont 'un-sans-second'. (...) Il faut donc montrer : 1, que le Dieu des trois religions monothéistes est le seul et même Dieu, malgré des appréhensions de ce Dieu très différentes dans les diverses traditions ; 2, que l'ultime Réalité des traditions mystiques orientales peut, sans que violence lui soit faite, être interprétée en clé trinitaire, comme tendant potentiellement vers le dévoilement du Dieu trinitaire en Jésus-Christ »⁴⁸. En conséquence, poursuit le théologien belge, « pour la foi chrétienne, le Dieu un et trine ne peut être considéré comme une 'manifestation' ou une 'apparence', parmi d'autres, d'une 'ultime Réalité' vers laquelle tendent hommes et femmes dans et à travers les diverses traditions religieuses du monde (J. Hick). Ce n'est pas un avant-dernier signe du Réel *an sich* ; c'est l'ultime Réalité elle-même. Cela ne veut pas dire que la Réalité divine soit en elle-même du domaine d'une appréhension humaine directe, à la manière d'une représentation positive ; car le mystère intrinsèque de Dieu reste irrémédiablement au-delà de notre pleine compréhension : *de Deo quid si nescimus* (de Dieu nous ne savons pas ce qu'il est) ! Mais cela veut cependant dire que la Trinité divine, telle qu'elle est révélée en Jésus-Christ, correspond objectivement, encore que de manière imparfaite et seulement analogique, à la réalité de l'Absolu »⁴⁹. Nous souscrivons totalement aux propos de J. Dupuis dans sa critique de la conception du « Réel-centrisme » de J. Hick.

Il faut aussi rappeler que, pour J. Hick, l'incarnation du Fils de Dieu doit être comprise dans un langage purement mythique. Elle ne peut donc pas être acceptée de manière littérale. Seule l'approche métaphorique est admissible pour le philosophe anglais. « L'Incarnation doit par conséquent être démythologisée. Le résultat serait la démythologisation de Jésus-Christ comme Sauveur universel, un concept aujourd'hui reconnu comme appartenant à un mode de pensée mythique et, de ce fait, ne

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 393.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 398.

comprenant pas de sens littéral »⁵⁰. Nous avons déjà réfuté ce type d'arguments en soulignant le fait que, dans un but de pluralisme religieux, il est trop simple de vider le concept de Fils de Dieu de son contenu.

En résumé, selon J. Hick, « le terme 'Dieu' s'est révélé trop concret et spécifique pour représenter le but ultime et commun de toutes les traditions religieuses. C'est la raison pour laquelle J. Hick, dans ses récents ouvrages, a remplacé 'Dieu' par 'le Réel' comme la fin vers laquelle tendent toutes les voies religieuses. Le terme semblait suffisamment abstrait pour s'appliquer à toutes les religions, théistes ou autres. Le 'Réel' représentait l'ultime Réalité, inconnaissable en elle-même (*an sich*), dont les *personae* et *impersonae* divines des différentes traditions religieuses incarnaient diverses expressions ou manifestations. En perspective sotériologique, le but vers lequel tend chaque voie religieuse est la transformation de l'égoïsme en 'Réel-centrisme'. La fin dernière de toutes les religions est la même, bien que les chemins diffèrent considérablement. Nous avons cru nécessaire d'observer, que la récente thèse de J. Hick sur un but ultime indifférencié tel que 'le Réel' ne s'accordait pas avec la tradition chrétienne. Pour celle-ci, le Dieu un et trine est le but ultime de la vie humaine, l'ultime Réalité qui, bien que restant au-delà de notre appréhension humaine, s'est néanmoins révélée en Jésus-Christ. On peut présumer que d'autres traditions religieuses également, théistes ou autres, refuseraient de voir leurs *personae* ou *impersonae* divines réduites à des manifestations du Réel *an sich* »⁵¹. Donner raison à J. Hick risque de conduire inmanquablement au rejet exclusiviste et dogmatique des autres religions. Il est évidemment aisé de proposer l'universalité du salut dans de telles conditions. Le développement de la pensée du philosophe anglais quant au pluralisme religieux le conforte dans son idée d'un salut universel à la fin des temps, c'est-à-dire lorsque tout individu aura acquis la ressemblance à laquelle il a été appelé. Si nous ne réfutons pas l'idée du salut offert à tout individu, nous pensons toutefois que la manière dont J. Hick envisage la question de Dieu et des courants religieux actuels le conduit à proposer une sorte de théologie nébuleuse où les repères et les racines de la foi n'ont plus leur place. C'est pourquoi, il nous a paru intéressant de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 435.

⁵¹ *Ibid.*, p. 467-468.

voir comment J. Dupuis aborde cette question du pluralisme religieux, tout en espérant qu'il sera plus respectueux des diverses traditions de foi.

2. J. Dupuis

Introduction

Selon J. Dupuis, « tous les théologiens doivent tomber d'accord pour dire que le salut chrétien, c'est-à-dire le salut par Jésus-Christ, seul médiateur et seule voie, est possible pour toutes les personnes humaines, en vertu de la volonté salvifique universelle de Dieu. Les chrétiens n'ont pas le monopole du salut conféré par Jésus-Christ et l'exclusivisme de tout bord (...) est alors à proscrire. Cette problématique est cependant ici dépassée : on ne s'enquiert pas seulement de la possibilité de salut pour les personnes individuelles n'ayant pas la foi au Christ, mais du rôle que peut jouer la tradition religieuse à laquelle ils appartiennent et qu'ils pratiquent sincèrement dans le mystère de leur salut en Jésus-Christ »⁵². La question qui se pose alors est celle de savoir si les membres de traditions religieuses autres que le Christianisme seront également « sauvés par Jésus-Christ en dépit de, ou malgré leur appartenance à telle ou telle tradition ; ou en marge d'elle ? Ou, au contraire, dans cette adhérence même et, en quelque sorte, par et à travers elle ? En d'autres termes, c'est la façon dont le pouvoir sauveur du Christ atteint ceux qui sont en dehors de l'Eglise qui est ici en jeu »⁵³. Au cours de l'histoire récente de la théologie, plusieurs positions ont été tenues. Nous en présenterons deux qui ont dominé le débat théologique ces dernières décennies puis celle qui a été proposée par le Concile de Vatican II pour enfin nous attarder à la voie soutenue par J. Dupuis.

⁵² J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, p. 161.

⁵³ *Ibid.*, p. 162.

A. Diverses approches du salut en Jésus-Christ

« La première position a été appelée de longue date la ‘théorie de l’accomplissement’. Selon elle, les diverses religions de l’humanité représentent l’aspiration innée en l’homme à l’union avec le Divin, dont elles sont des expressions différentes dans les cultures et aires géographiques diverses de l’humanité. Jésus-Christ, par ailleurs – et le christianisme – représentent la réponse donnée par Dieu à cette aspiration humaine universelle. Ainsi donc, tandis que toutes les autres religions de l’humanité sont des expressions variées de l’*homo naturaliter religiosus*, et donc ‘religion naturelle’, le christianisme seul, en tant que réponse divine à la quête humaine de Dieu, est ‘religion surnaturelle’ »⁵⁴. De cela, il découle que, pour les tenants de la théorie de l’accomplissement, il ne peut pas exister de salut en dehors de la Révélation du Fils de Dieu, pas plus que n’existe un « christianisme anonyme » tel que défendu dans la position suivante. Cette première opinion a été soutenue et développée par plusieurs théologiens occidentaux tels J. Daniélou, H. de Lubac et H.-U. von Balthasar. Ces différents auteurs ne peuvent en aucune manière accepter les propos théologiques de J. Hick puisque, entre autres, ils placent la religion chrétienne au-dessus de toutes les autres traditions religieuses. De plus, mais il en sera de même avec tous les théologiens présentés dans ce paragraphe, ils ne remettent pas en question l’idée de Dieu et ne le comprennent pas comme étant simplement « le Réel ».

« La seconde position peut être nommée ‘théorie de la présence du Christ dans les religions’. D’après cette théorie les diverses traditions religieuses de l’humanité, qui dans l’histoire du salut représentent des interventions divines auprès des nations, orientées vers l’événement décisif en Jésus-Christ, maintiennent aujourd’hui même pour leurs membres une valeur positive dans l’ordre du salut de par la présence opérative en elles et à travers elles de Jésus-Christ et de son mystère sauveur. Le mystère sauveur de Jésus-Christ est sans doute unique ; mais les autres traditions religieuses sont, de par le plan divin de salut, mises en rapport avec ce mystère, dont elles représentent à leur manière un ordre de médiation. Ainsi donc, aucune religion n’est purement naturelle, car en toute religion il y a, historiquement, intervention

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163-164.

divine dans l'histoire des nations et existentiellement médiation du mystère du salut en Jésus-Christ. Toutes sont donc, à plus d'un titre, surnaturelles »⁵⁵. C'est comme si les autres traditions religieuses participaient à une forme de christianisme anonyme, vécu par les membres de ces différents courants religieux « dans la pratique sincère de leur tradition propre ; le salut chrétien les atteint, anonymement, à travers elles. Il faut donc reconnaître dans ces traditions des 'moments' ou éléments surnaturels de grâce »⁵⁶. Comment se marque cette distinction entre un chrétien anonyme et un chrétien explicite ? Entre eux, « la différence est dans la conscience subjective, absente chez l'un, présente chez l'autre, de l'« être chrétien » »⁵⁷. Cette seconde opinion est soutenue et développée par des théologiens tels K. Rahner, H. R. Schlette, A. Röper et G. D'Costa.

Dans ce débat sur le pluralisme religieux les documents du Concile de Vatican II ont toute leur pertinence puisqu'ils abordent positivement les autres religions. Il semble d'ailleurs que ce soit la première fois qu'un concile agit de la sorte. « Une étude quelque peu attentive⁵⁸ des documents du Concile semble montrer que, sans affirmer explicitement que les traditions religieuses sont en fait des voies de salut pour leurs membres, il établit néanmoins le fondement sur lequel peut s'appuyer l'opinion théologique selon laquelle le salut chrétien atteint les membres des autres religions dans et, en quelque sorte, par leur médiation »⁵⁹. Cela s'effectue de la manière suivante : « le Verbe de Dieu a semé ses semences non seulement dans les cœurs des hommes, mais dans les traditions religieuses de l'humanité. (...) Non seulement l'Esprit offre à tout homme la possibilité d'être associé au mystère pascal de Jésus-Christ, et ainsi d'être sauvé ; mais le Verbe de Dieu a 'semé ses semences' dans les traditions religieuses elles-mêmes, qui comportent donc pour leurs membres des éléments de grâce et de salut. Telle est, semble-t-il, la doctrine que l'on peut et doit attribuer au Concile. S'il ne dit pas explicitement que les traditions religieuses sont pour leurs adhérents 'moyens de salut' ou 'voies de salut', en dépendance de la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 165-166.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. Dupuis fait référence à l'étude qu'il propose dans son livre *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (1989), p. 176-180.

⁵⁹ J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (1989), p. 176.

présence active en elles du mystère christique, il s'oriente cependant dans cette direction »⁶⁰, conclut J. Dupuis, avant de proposer sa propre manière de comprendre la question du salut confronté à la réalité du pluralisme religieux.

B. Présentation de la pensée de J. Dupuis

Selon J. Dupuis, « l'histoire du salut se développe en diverses étapes, dont toutes sont parties intégrantes du processus de l'auto-manifestation de Dieu à l'humanité. Les diverses alliances établies par Dieu en représentent les étapes successives. Chacune inaugure un régime de salut, même si toutes les manifestations divines qui précèdent l'événement Jésus-Christ sont essentiellement orientées vers lui et trouvent en lui, (...), leur sens et leur accomplissement. Il ne s'en suit pas cependant que l'avènement d'une étape nouvelle de l'histoire du salut abolisse automatiquement le régime de salut établi par Dieu à une époque précédente de la même histoire. Le régime du salut établi par Dieu à travers l'alliance noachique, laquelle symbolise les traditions religieuses de l'humanité, perdure, en effet, pendant le 'temps de l'Eglise', partout où l'Evangile de Jésus-Christ n'a pas été effectivement promulgué. Cela veut dire que les membres des autres traditions religieuses qui n'ont pas été – comme on l'a dit – personnellement et existentiellement interpellés par l'Evangile en leur conscience, continuent à vivre sous le régime de l'alliance cosmique à laquelle toutes les religions appartiennent. Elles gardent à leur égard le rôle assigné par Dieu en tant que 'moyen de salut', réel même si essentiellement incomplet ; mais elles exercent ce rôle en relation au mystère de Jésus-Christ et sous l'influence de son pouvoir »⁶¹. J. Dupuis accepte donc l'idée que chaque tradition religieuse est un moyen de salut. En effet, écrit-il, « si le processus de l'histoire du salut est pris au sérieux, il faut reconnaître que les traditions religieuses demeurent des moyens authentiques de salut, encore qu'imparfaits, même après qu'a eu lieu en l'histoire l'épiphanie décisive de Dieu en Jésus-Christ »⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁶¹ *Ibid.*, p. 181.

⁶² *Ibid.*

En conséquence, nous devons accepter « que beaucoup d'hommes vivant sous le régime de l'alliance cosmique ont effectivement rencontré le vrai Dieu au cours d'une expérience religieuse authentique »⁶³. S'il en est ainsi, cela signifie que tout croyant fera l'expérience du salut. En effet, selon J. Dupuis, « quiconque se confie à Dieu dans la foi et la charité est sauvé, quelque imparfaite que sa conception de Dieu puisse demeurer. Car le salut dépend de la réponse donnée par l'homme pécheur, dans la foi, à la communication personnelle que Dieu lui fait »⁶⁴. Dans cette conception, se pose alors la question du sens de l'Incarnation et de son incidence dans l'histoire du salut. « L'incarnation du Fils de Dieu inaugure une nouveauté sans précédent dans l'ordre de la grâce et du salut. Par sa glorification, le Fils incarné, mort et ressuscité, a été constitué Seigneur et Christ (Ac 2, 36), chef et Sauveur (Ac 5, 31). Il en résulte que la vie en l'Esprit de Dieu, qui est l'essence même de la grâce du salut, atteint chaque homme à travers l'humanité glorifiée de Jésus-Christ, car l'Esprit de Dieu est devenu l'Esprit du Christ et est communiqué par lui. La présence immanente de l'Esprit ne fait donc plus seulement de l'homme un fils de Dieu en son propre Fils ; elle l'incorpore au Christ et l'unit organiquement à l'humanité ressuscitée du Seigneur de gloire. Tout homme sauvé est fils de Dieu par le Christ dans l'Esprit »⁶⁵.

L'Incarnation joue donc un rôle essentiel dans l'histoire du salut. Toutefois, il serait faux de croire que le fait d'adhérer à la foi au Christ rend automatiquement la personne meilleure. En effet, contrairement à ce qu'affirme J. Hick, « les différences n'établissent pas les chrétiens en une situation privilégiée par rapport au salut. Leur situation en l'Eglise ne les rend, de soi, ni plus parfaits, ni plus saints, ni plus proches en réalité du Christ et de son mystère, que ne le sont les autres. Il serait même faux de dire que le salut leur est rendu plus facile ou moins coûteux ; car, le salut dépend en chaque cas de la façon, de l'intensité avec laquelle chaque personne répond dans sa situation concrète au mystère christique du salut présent et actif en chacun, que ce soit de façon consciente ou inconsciente. En dernière analyse, plutôt que de conférer une situation privilégiée dans l'ordre du salut, l'appartenance à l'Eglise impose aux chrétiens une responsabilité inédite, celle, à savoir, de rendre un témoignage crédible

⁶³ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 184.

au mystère du salut qu'ils ont explicitement reconnu en Jésus-Christ »⁶⁶. Il est donc possible d'affirmer qu'« en dehors du christianisme, Dieu rencontre les hommes dans le Christ, mais sa face humaine reste inconnue ; dans le christianisme Dieu rencontre les hommes dans le visage humain de l'homme Jésus, qui reflète pour nous l'image même du Père. Si chaque religion contient une approche de l'homme par Dieu, dans le christianisme l'avance de Dieu vers l'homme devient pleinement humaine »⁶⁷. C'est pourquoi J. Dupuis reconnaît sans ambages que « la théorie de la 'présence du mystère christique', et elle seule, est capable de tenir ensemble deux axiomes fondamentaux et apparemment contradictoires de la foi chrétienne : la volonté universelle du salut de la part de Dieu, d'une part, et, de l'autre, la centralité du mystère du Christ dans la réalisation concrète du plan divin du salut »⁶⁸.

Il s'ensuit alors que « quelles que soient les vicissitudes du temps et le jeu des libertés, la certitude demeure que la fin voulue par Dieu s'accomplira un jour en plénitude. Le Règne de Dieu qui s'instaure progressivement dans le monde aboutira à son terme : nous savons où nous allons »⁶⁹. Dans cette perspective, l'histoire du salut devient donc « l'histoire universelle elle-même en tant que dialogue de salut entre Dieu et l'humanité. Distincte de l'histoire profane elle ne peut en être séparée. Cela revient à dire que l'histoire du salut s'étend de la création à la parousie du Seigneur ressuscité à la fin des temps. La création en fait partie dès le départ, étant elle-même mystère du salut »⁷⁰. Le rôle du Christ est donc essentiel dans la dynamique du salut. Ce dernier ne peut se réaliser sans sa présence : une présence visible dans le christianisme et invisible, et pourtant bien réelle, dans tous les autres courants religieux. Il est évident que J. Hick ne peut d'aucune manière adhérer à une telle conclusion puisque, pour lui, le Christ n'est qu'une métaphore de Dieu et ne peut donc pas être compris de manière littérale. Dans cette conception christologique, le rôle de Sauveur ne peut pas lui être attribué. Rejetant la christologie hickienne, nous pensons que l'approche proposée par J. Dupuis respecte mieux la tradition chrétienne et les

⁶⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

autres courants religieux tout en reconnaissant le rôle primordial du Christ dans l'économie du salut.

Conclusions

Même si la question du pluralisme religieux n'est pas comme telle le thème de cette dissertation doctorale, il était important de s'y arrêter pour bien comprendre tous les enjeux liés à la thématique du salut. Les deux premières positions présentées ne nous semblent plus répondre adéquatement à la complexité de la problématique. La position du dernier Concile, même si elle ouvre de nouvelles pistes, continue de se comprendre comme étant la *prior inter pares*. A première vue, le « Réel-centrisme » est sans doute la position théologique qui permet le mieux à chacune des religions de se retrouver ensemble sous un même vocable, mais le dénominateur commun est devenu tellement dilué et flou que nous ne sommes plus convaincu qu'il y en ait encore un dans la position défendue par J. Hick. Nous soulignons une nouvelle fois notre observation selon laquelle la théorie proposée par le philosophe anglais ne peut conduire qu'à un certain agnosticisme car Dieu ne semble plus être Dieu. C'est pourquoi, dans l'état actuel du débat, la théorie de la « présence du mystère christique » telle que proposée par J. Dupuis nous paraît aujourd'hui la plus intéressante à creuser. Cependant, ceci n'est pas le propos de cette dissertation. C'est pourquoi nous abordons maintenant la question du salut à partir du troisième angle proposé par J. Hick, celui de la vie éternelle.

§3. *Le salut dans la mort*

1. J. Hick

Comme nous l'avons affirmé au cours du troisième chapitre de la première partie, la théodicée hickienne est avant tout téléologique : la réalisation ultime de tout être humain se fait au dehors de la vie terrestre. La question est alors de savoir si la

perfection ultime, qui n'est évidemment pas atteinte au cours de cette vie, s'accomplit en fait en une seconde à l'instant même de la mort de chaque individu ou si elle requiert plutôt d'autres vies au-delà de la mort⁷¹ ? Il faut, selon J. Hick, procéder sur la base suivante : la vie telle que les êtres humains la connaissent fait partie d'un long processus de maturation de la personne qui ne sera pas achevé ici sur cette terre et ils peuvent simplement présumer qu'elle continuera au-delà de cette vie-ci. Cette présomption est confirmée par le cœur des religions d'Orient qui soulignent que la « libération » spirituelle requiert bien plus qu'une vie pour pouvoir s'accomplir⁷². De plus, des prémisses chrétiennes de bonté et d'amour de Dieu, il est possible d'inférer une vie humaine continue au-delà de la mort conduisant éventuellement à l'accomplissement très lointain de l'objectif pour lequel les créatures existent⁷³. J. Hick spéculé donc sur le fait que, comme les êtres humains atteindront leur perfection auto-transcendante finale, la vie dans laquelle cela se passera deviendra leur dernière incarnation et ils passeront de celle-ci au *nirvâna* ou dans les cieux ou la vie éternelle, au-delà d'égoïsmes séparés en espace et en temps⁷⁴. Dans cette perspective, tout individu vivra plusieurs vies futures, peut-être dans différents univers, jusqu'au moment où il atteindra son propre accomplissement, c'est-à-dire qu'il sera pleinement en Dieu.

Pour J. Hick, la vie future peut donc se conjuguer au pluriel puisqu'il postule une série de vies dans une pluralité d'univers ou de systèmes spatiaux à travers lesquels les personnes finies peuvent graduellement progresser vers l'accomplissement de l'objectif divin à leur égard. Dans cette pensée, le combat contre le mal est un aspect essentiel du processus de *soul-making*. En effet, la bonté humaine se construit doucement à travers des histoires personnelles faites d'efforts moraux. Ou encore, face aux tentations existant dans le monde, les individus décident par et pour eux-mêmes la manière dont ils vont agir. L'objectif de Dieu sur sa création requiert donc un environnement où le mal joue un rôle important dans le progressif dénouement du *soul-making*. La réalisation d'un tel processus coïncidera avec la suppression

⁷¹ J. HICK, *Problems of religious pluralism* (1988), p. 139.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

définitive du mal. Lorsque les êtres humains auront atteint cet état de complétude, de plénitude, ils n'auront plus besoin de défis, de dangers et de possibilités de désastres caractérisant leur chemin vers la réalisation de cette finalité. L'accomplissement de l'être passe donc clairement par l'expérience du mal et de la souffrance en vue de l'acquisition de la ressemblance pour laquelle il a été créé.

Mais revenons à la question de l'universalité dont la preuve se présente de la manière suivante : Dieu qui est vénéré est un Dieu d'amour dont l'objectif gracieux est de sauver tous les êtres humains. La relation de Dieu à l'univers, comme créateur et souverain, est telle qu'il est capable de réaliser ses objectifs⁷⁵. Dès lors, dans la mort, les individus peuvent espérer que Dieu n'arrêtera jamais de désirer que sa création vienne à lui et qu'il travaillera toujours activement au salut de chaque personne créée. En ce sens, Dieu n'abandonnera jamais personne et l'individu n'est jamais éternellement perdu. Dans la perspective universaliste du salut telle que défendue par J. Hick, aussi longtemps qu'un individu rejettera le Créateur, le salut restera une possibilité que Dieu présentera toujours à l'être humain.

Toutefois, si l'universalité, comme nous l'avons démontré, n'est pas rejetée par l'évidence biblique, il faut se demander si elle est compatible avec la réalité de la liberté humaine. En effet, si les individus doivent rester des créatures libres et personnelles, il est clair que Dieu ne peut pas les contraindre à une foi de salut, soit par une force directe induisant leurs volontés et/ou par l'opération cachée de l'Esprit-Saint travaillant dans les profondeurs de leurs « *ego* » inconscients. Tant qu'ils sont des êtres libres debout face à leur Créateur, la possibilité existe de s'opposer à lui et de le refuser : et tant qu'existe cette possibilité, il ne peut pas être su d'avance que tous les êtres humains seront effectivement sauvés⁷⁶. En effet, Dieu a doté les individus d'une liberté authentique, de telle sorte qu'ils ne peuvent pas être sauvés sans leur propre réponse positive et volontaire. Toutefois, il se pourrait que Dieu, par son pouvoir omnipotent, outrepassse la volonté humaine ; mais aussi longtemps qu'il affirme l'être humain comme un être libre et responsable, il ne peut pas atteindre son objectif de

⁷⁵ J. HICK, *Death and Eternal Life* (1994), p. 242.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 251.

salut sans la coopération libre de l'individu⁷⁷. Cette conception de la liberté met évidemment en péril la notion même d'universalité du salut puisque ce dernier dépendrait principalement de la réponse de chaque individu.

J. Hick se trouve ici face à un paradoxe qu'il doit dépasser pour garder la cohérence de sa théodicée. Pour ce faire, il retourne au fondement de la création de l'être humain. En effet, il pense qu'en créant les êtres humains, Dieu les a formés pour être en lui, de telle sorte que leurs cœurs seront inquiets tant qu'ils ne reposeront pas en lui. En d'autres mots, Dieu les a faits de telle manière que la gravitation inhérente de leur être soit vers lui⁷⁸. Ceci a pour conséquence que Dieu ne doit pas les contraindre pour qu'ils lui répondent puisqu'il les a déjà créés de telle façon que leur nature, cherchant son propre accomplissement et bien, les conduit vers lui. La notion de la contrainte divine est mise de côté par le fait même de la création divine⁷⁹. Puisque l'individu a été créé par Dieu pour Dieu, et qu'il est orienté par essence vers lui, il n'y a pas d'opposition finale entre la volonté de salut de Dieu et sa nature humaine agissant en toute liberté ; en conséquence l'argument universaliste n'est pas du tout ébranlé par le fait de la liberté humaine⁸⁰. C'est pourquoi, dans la foi, nous affirmons l'amour de Dieu comme étant à la fois une réalité présente et éternelle ; et, lorsque nous regardons le futur, cette réalité devient une foi dans le triomphe universel de l'amour divin, lorsque Dieu sera « en tous » et la création entière sera devenue son royaume⁸¹. Dans la mort, au terme de son parcours d'acquisition de la ressemblance, tout individu sera sauvé ; pas un ne se détournera de sa vocation destinale. Telle est la conviction qui anime la pensée de J. Hick. Dans ce paragraphe nous articulons la pensée du philosophe anglais à quatre autres théologiens : Thomas d'Aquin, H.-U. von Balthasar, J. H. Walgrave et A. Gesché. Notre choix s'est porté précisément sur ces derniers parce que chacun à leur manière permet soit de préciser, soit de montrer certaines failles de la pensée de J. Hick. Nous tenons à souligner que la méthodologie utilisée par J. Hick est différente de celle des quatre théologiens au sens où la théologie

⁷⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 251.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁸¹ *Ibid.*, p. 259.

suit son ordre propre : elle descend de l'éternité vers le temps, tandis que la philosophie s'élève du temps à l'éternité. Nous avons l'impression que J. Hick s'est d'abord situé comme philosophe lorsqu'il aborde la question de l'au-delà. Nous commencerons cette réflexion par l'Aquinate.

2. Thomas d'Aquin

Avant Thomas, les notions d'éternité et de temps étaient plutôt confuses. Avec lui, elles entrent dans une nouvelle lumière tant son développement théologique est clair. Il traite principalement de cette question au début de la *Prima Pars* de la *Somme Théologique* (Ia q. 10).

Nous proposons de commencer notre réflexion à partir de la citation suivante tirée de la *Somme* : « Aussi, puisque Dieu est absolument immuable, il lui appartient absolument aussi d'être éternel. Et non seulement il est éternel, mais il est son éternité, alors que nulle autre chose n'est sa propre durée, n'étant pas son être. Dieu, au contraire, est son être parfaitement simple, et c'est pourquoi, de même qu'il est sa propre essence, il est aussi son éternité » (q. 10, a. 2). En d'autres termes, dira Thomas, « l'éternité n'est pas autre chose que Dieu lui-même » (q. 10, a. 2, s. 3) Fort de ce constat, nous reconnaissons que Dieu peut être décrit comme étant l'Eternel. Dès lors, remarque E. Bailleux, « il n'est pas condamné comme ses créatures à passer dans le temps, parce que son éminente perfection l'établit dans un immuable présent sans passé ni futur. C'est une durée transcendante que celle de l'Eternel, une durée sans commencement ni fin, toute entière ramassée dans la stabilité d'un instant toujours le même. De cette mystérieuse éternité divine la réflexion théologique entrevoit la raison : l'acte pur d'exister exclut tout devenir quel qu'ils soit, mouvement local ou altération, il n'admet pas de changer, mais persiste invariablement dans la plénitude de son être »⁸². Toutefois, l'immobile éternité ne signifie pas l'inertie de la divinité. En effet, « l'immobile éternité n'exclut pas le mouvement, elle se meut sans changer, supérieure aux catégories du statique et du dynamique. D'où la fameuse

⁸² E. BAILLEUX, *Du temps à l'éternité par le Christ*, dans *Revue Thomiste – Revue doctrinale de théologie et de philosophie*, 1966, t. 66, p. 191-192. Voir également C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 144-157.

définition de Boèce, reprise et approuvée par Thomas : *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* [L'éternité est la possession toute à la fois et parfaite d'une vie sans terme] (*Cons.* V, 6). Parce qu'il est l'acte pur d'exister, l'Eternel est le suprême vivant, il se meut suprêmement, toujours en acte, sans rien perdre ni rien acquérir en se mouvant de la sorte »⁸³. L'idée sous-tendue dans la citation de Boèce est qu'en Dieu il n'y a ni commencement ni fin, ni naissance ni mort et qu'il diffère de nous puisque sa vie n'est pas limitée par une durée. De plus, en Dieu, il n'y a pas de succession. L'être humain quant à lui vit sa vie comme une histoire car il change au cours des années. Or la notion de changement implique qu'il y a un avant et un après, ce qui est impensable pour Dieu. En conséquence, la vie de Dieu est différente de la nôtre. En lui, il n'y a donc ni avant ni après. Sa vie est *tota simul* (tout en une). Il est alors possible de dire que Dieu n'a pas d'histoire, au sens où nous comprenons le mot « histoire »⁸⁴. Dans cette perspective, Dieu ne change pas de telle sorte qu'il y aurait une altération en lui ou une succession authentique d'états à partir desquels sa vie serait vécue. Dire que Dieu est éternel c'est reconnaître qu'il est en dehors du temps⁸⁵ et que sa vie ne peut pas être mesurée en termes d'états successifs⁸⁶.

Thomas rappelle ensuite que « l'éternité, entendue en son sens propre et véritable, se trouve en Dieu seul. Car l'éternité est une conséquence de l'immutabilité » (q. 10, a. 3). Ce qui signifie, écrit A. D. Sertillanges, que l'éternité « est immobile et indivisible comme lui, puisqu'elle se confond avec lui ; elle n'est pas avec le temps dans le rapport d'une longueur infinie à une longueur finie, mais dans le rapport d'un indivisible à un continu, de telle sorte que si l'on supposait le temps infini, en avant et en arrière, il ne serait pas pour cela l'éternité, si ce n'est dans son sens impropre : il en serait l'« image mobile », selon le mot de Platon, tout comme l'être de la créature est l'image imparfaite de l'être divin. Bien plus, loin de se confondre

⁸³ *Ibid.*, p. 193.

⁸⁴ B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 106.

⁸⁵ B. DAVIES, *Thinking about God*, Londres, Geoffrey Chapman, 1985, p. 149.

⁸⁶ B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas* (1992), p. 109.

avec l'éternité pour avoir crû ainsi, le temps infini s'éloignerait davantage, puisqu'il serait encore plus divisible, plus multiple, donc de l'indivisible et de l'un éternel »⁸⁷.

Pour Thomas d'Aquin, ce n'est certainement pas d'abord le fait de n'avoir ni commencement ni fin qui définit l'éternité par rapport au temps, mais plutôt la simultanéité de la présence à soi. « L'éternité diffère du temps jusqu'à l'opposition ; ces deux manières de durer, en effet, s'opposent entre elles comme la mesure de l'être absolument stable et celle de l'être mobile. Il suit de là que l'on ne peut discerner aucune partie dans la durée divine, aucune succession d'instant : elle est un indivisible présent »⁸⁸, constate E. Bailleux. C'est ce qui permet alors d'affirmer que « la plénitude de l'être entraîne pour Dieu la plénitude de la durée, cet indivisible présent de l'éternité »⁸⁹. Ici, la durée de Dieu est donc mesurée par l'éternité. Or il n'y a pas d'unité de mesure pour l'éternité. Ce qui revient à dire que Dieu n'a en fait pas de durée. L'éternité concerne alors bien une divinité hors du temps. En ce sens Dieu n'est pas dans le temps mais le temps est en Dieu. En effet, le temps émerge à partir de l'œuvre créatrice de Dieu car « comme Créateur, toutes choses lui sont présentes éternellement en tant qu'il leur donne l'être, quoique ce don ne soit pas encore reçu par elles. Les créatures émergent à l'existence conformément au dessein providentiel qui détermine l'ordre de l'univers et sa temporalité, elles sont l'effet temporel d'un acte éternel »⁹⁰. En d'autres termes, « l'éternité divine contient le temps, en le mesurant avec sa propre règle qui n'est pas temporelle, en assumant dans son immobile et indivisible présent la succession d'une multiplicité d'instant qui de futurs deviennent passés après avoir traversé le présent temporel infiniment éloigné du *nunc stans* éternel »⁹¹.

Dieu est donc éternel alors que l'être humain vit dans le temps. Toutefois, Thomas pense que certains d'entre nous pourront partager cette éternité divine. En effet, écrit-il, « quant à ce que dit S. Augustin, que 'Dieu est l'auteur de l'éternité', il faut l'entendre d'une éternité participée ; car Dieu communique son éternité à certains

⁸⁷ A. D. SERTILLANGES, *Notes et appendices sur THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Ia, q. 10*, trad. A. D. SERTILLANGES, Tournai, Desclée, 1925 p. 356.

⁸⁸ E. BAILLEUX, *Du temps à l'éternité par le Christ* (1966), p. 192.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁹¹ *Ibid.*, p. 196.

êtres, comme il leur communique son immutabilité » (q. 10, a. 2, s. 1). L'homme ne peut donc pas être enfermé dans une condition proprement temporelle. La dimension mortelle de son être se marque dans son corps. Or l'être humain est également doté d'un esprit qui le constitue tout autant dans son identité. Pour Thomas, lorsque l'âme est considérée dans sa dignité de substance spirituelle, elle est mesurée par l'*aevum*. « L'*aevum* est une durée stable, mais qui, par manière d'adjonction, peut recevoir sans détriment pour sa stabilité foncière une succession d'instantanés »⁹². En d'autres termes, « selon l'acte d'exister qu'elle s'approprie à titre de substance spirituelle, l'âme est tellement stable que dans cet ordre elle exclut tout devenir et conserve immuablement son être à jamais, un être mesuré par l'*aevum*. L'homme, par son âme immortelle, n'est pas toutefois sans rapport avec le temps cosmique, puisque, dernière dans la hiérarchie des esprits, l'âme humaine requiert essentiellement de s'unir au corps dont elle est la forme. Or, comme dans l'état présent de la nature humaine ce corps est moral, l'âme elle-même en tant qu'incarnée descend dans sa temporalité. Elle y descend par son être et aussi par son agir, car elle ne peut accomplir les actes de sa vie propre sans le concours de son corps qui la relie au monde de la matière »⁹³. Toutefois, rappelle E. Bailleux, « malgré son accointance avec le temps, notre vie spirituelle ne s'écoule pas de la même manière que le mouvement des corps. (...) Il y a donc en elle une succession d'actes, une certaine forme de temporalité, mais distincte du temps cosmique »⁹⁴. En effet, poursuit cet auteur, « si les instantanés de l'âme sont comme 'des fragments d'éternité', ils ne sont pas pour autant disjoints, mais composent au contraire une durée d'un seul tenant, un temps lié, quoique discontinu, qui d'ailleurs donne prise à la mensuration du temps cosmique »⁹⁵.

D'une certaine manière alors, pour Thomas, l'être humain participe à la vie propre et intime de Dieu. Il est associé de ce fait à la durée de Dieu, de sorte que l'homme partage une forme de co-éternité. C'est d'ailleurs le sens de la notion d'*aevum*, qui cherche à définir une durée paradisiaque qui n'est ni le temps du monde ni l'éternité, propre à Dieu seul, mais qui participe des deux : un peu comme si les

⁹² *Ibid.*, p. 199.

⁹³ *Ibid.*, p. 201-202.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 203.

êtres humains étaient appelés à devenir des êtres « éternels ». Nous utilisons le terme d'« éternité » au lieu de celui d'éternité pour marquer le fait que, « tout en possédant la vie éternelle, les bienheureux ne sont pas encore parfaits dans leur être, privés qu'ils sont de leur corps jusqu'à la résurrection. Lorsqu'ils retrouvent par la résurrection leur intégrité, alors la gloire de l'âme retentit sur le corps pour le rendre spirituel et désormais inséparable de l'âme. Ainsi l'homme participe définitivement à l'éternité divine, il est pour toujours un fils de Dieu »⁹⁶. Le partage de cette vie divine éternelle nous est proposée par l'incarnation du Fils qui par sa mort et sa résurrection nous fait passer de la temporalité à l'éternité bienheureuse. De cette manière, il accomplit la création de son Père.

Dans la conception thomiste de l'éternité, contrairement à ce qui a été proposé par J. Hick, il n'est pas possible d'envisager l'éternité divisée en de nombreuses étapes où la transformation de l'être humain se poursuit puisqu'en Dieu il ne peut y avoir de successions d'événements. En effet, pour Thomas, en Dieu, la vie est éternelle c'est-à-dire qu'elle est interminable et que tous les instants se ramènent à un seul (*tota simul*). La théodicée hickienne qui se réalise en plusieurs vies est donc tout à fait irréconciliable avec la proposition thomiste car le *soul-making process* poursuit son chemin d'accomplissement dans un au-delà qui ne peut pas encore être considéré comme étant l'éternité divine. En effet, pour J. Hick, il y a un certain nombre de vies futures qui sont antérieures à l'éternité et qui sont indispensables à l'être humain pour son accomplissement. L'homme ne partagera alors la vie divine éternelle que lorsqu'il aura acquis la ressemblance. Après la mort et avant l'entrée dans la vie éternelle, il y aurait une forme de « mortalité » continuée. Après avoir découvert la pensée de l'Aquinate, voyons comment un théologien contemporain de J. Hick va aborder la question de la vie éternelle. Tournons-nous à présent vers H.-U. von Balthasar.

3. H.-U. von Balthasar

La doctrine du « salut pour tous », communément appelée l'*apocatastase*, est expressément récusée par H.-U. von Balthasar. Pour lui, tout individu est

⁹⁶ *Ibid.*, p. 204.

intrinsèquement sous le jugement, et il n'a ni le droit ni la possibilité de savoir d'avance ce que le juge va décider à son propos. « L'homme sous le jugement devra donc choisir. La question est alors de savoir si, dans son plan de salut, Dieu dépend en dernière instance du choix de l'homme, s'il veut en dépendre, ou si sa liberté absolue, qui veut le salut et rien d'autre, ne reste pas hors de portée pour la liberté humaine, qui est liberté de créature et donc relative »⁹⁷. Si la responsabilité du choix incombe à l'individu, alors « l'enfer, comme refus absolu de l'amour, n'existe donc jamais que d'un seul côté, je veux dire du côté de celui qui le crée constamment pour lui-même. Mais il est divinement impossible que Dieu lui-même puisse coopérer le moins du monde à cette aberration »⁹⁸. En effet, une telle coopération irait à l'encontre même de la Révélation du Fils qui montre un visage miséricordieux du Père vis-à-vis de toutes ses créatures sans distinction. C'est pourquoi nous pouvons reconnaître que « si c'est Dieu qui dispose de Dieu, il s'arrange du même coup pour dépasser chaque fois l'homme, afin que la grâce reçoive plus de poids que le péché et que la rédemption obtienne son dernier accomplissement »⁹⁹. Et cela peut prendre du temps mais Dieu semble pouvoir « attendre jusqu'à ce que les enfants de Dieu dispersés soient eux aussi atteints par sa lumière. Car le méchant lui-même n'échappe pas à sa puissance »¹⁰⁰. Une question vient évidemment à l'esprit : si quelqu'un rejette Dieu aujourd'hui, va-t-il s'obstiner dans cette voie ou s'autorisera-t-il à se laisser toucher par la lumière de l'amour divin. Il est évidemment impossible de répondre à une telle question. Nous pouvons espérer que la grâce de Dieu transpercera le cœur de l'homme pour que celui-ci se tourne vers Dieu¹⁰¹. Toutefois, l'être humain reste libre et il peut choisir de refuser cette grâce offerte. Tout homme est donc pleinement responsable de son salut.

En effet, « Jésus 'ne veut pas accomplir son œuvre sans la participation des croyants... Ceux-ci ne bénéficient pas de la rédemption contre leur gré'. 'Car la décision de croire n'est pas seulement un don de Dieu, elle est en outre un acte personnel' qui doit être constamment renouvelé. (...) En dernière analyse, 'l'individu

⁹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 12-13.

⁹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine* (1993), p. 253-254.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 255.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 25.

est responsable de son oui ou de son non'. Il lui est possible de 's'endurcir dans sa liberté, jusqu'à suivre sans s'arrêter le chemin qu'il a choisi et qui le sépare de Dieu sans esprit de retour' »¹⁰². En conséquence, tout être humain désireux d'être sauvé doit acquiescer librement à son salut. Personne ne pourra être sauvé contre sa volonté. Dieu a clairement besoin du consentement de la personne car elle est responsable de sa destinée : à elle de décider si elle veut vivre ou mourir¹⁰³. Donc, selon H.-U. von Balthasar, « il est du pouvoir de l'homme de se retrancher du ciel et, jusque 'dans la mort, il peut tourner le dos à la lumière de la vie éternelle'. Ici encore joue la dynamique du refus toujours plus obstiné : 'plus l'intimité d'un homme avec le Seigneur est grande, plus grandit aussi le risque de s'en éloigner' »¹⁰⁴.

Toujours dans cette même ligne de pensée, H.-U. von Balthasar rappelle que le pardon pour être total n'est pas seulement à offrir, il doit également se recevoir. « Voilà ce qu'il est permis de dire avec assurance si l'on maintient comme vérité chrétienne que celui qui nous juge est le même qui est venu non pour juger, mais pour sauver (Jn 12, 47). Aussi cherchera-t-il tous les détours possibles pour ramener à lui un homme égaré dont il a porté la faute ; et s'il n'y arrive pas, son dernier geste ne sera quand même pas le rejet (...). Il ne pourra agir que passivement en abandonnant le coupable à sa volonté aveuglée. Une fois de plus, dans cette éventualité, vient à l'esprit l'idée d'une tragédie, non seulement pour l'homme mais pour Dieu lui-même »¹⁰⁵. Le salut n'est donc pas automatique, il demande acceptation du don offert. Certains pourront le refuser parce que « l'endurcissement radical de la créature consiste ici à ne vouloir être 'totalement que pour soi, et donc aussi de soi'. Mais, de ce fait, la créature s'oppose à sa destination immanente, c'est-à-dire à l'union avec Dieu, et ainsi elle se contredit elle-même et par conséquent ne trouve aucune paix. Il reste que Dieu, en qui la justice (qui concède ce privilège à la liberté finie) ne fait qu'un avec l'amour, ne saurait punir les hommes que par amour. Il peut dès lors, dans l'intemporalité, leur enlever tout et le leur rendre intemporellement »¹⁰⁶. Nous

¹⁰² H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine* (1993), p. 262.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, p.263.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 272-273.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 280.

sommes alors confrontés à un contraste existant « entre l'éternité de la vie éternelle et l'éternité dont on pare la mort 'éternelle'. La première déploie jusque dans son ultime limite toute durée existant au cœur de la vie absolue de Dieu ; la seconde est retraits indéfini jusqu'à se rétracter en un présent désespérément immobile »¹⁰⁷. Et tout cela, selon le théologien suisse, uniquement parce que l'individu décide qu'il en sera ainsi. Cette position va évidemment tout à fait à l'encontre de celle proposée par J. Hick. S'il est vrai que l'être humain a été créé pour être en Dieu, cette réalité est un déterminisme que tout individu doit intégrer pour être totalement libre. Il ne peut aller à l'encontre de cela puisque sa création le détermine. Nous pensons que l'approche de J. Hick sur ce point précis est plus pertinente que celle proposée par H.-U. von Balthasar qui, selon nous, n'envisage ici la liberté humaine que dans sa composante de choix lorsqu'il aborde le thème de l'universalité du salut. Or comme nous l'avons souligné précédemment et H.-U. von Balthasar ne le contredira pas, la liberté humaine est en devenir et ne sera totale qu'en Dieu, c'est-à-dire lorsqu'elle sera elle-même transcendée.

La position du théologien suisse pourrait être taxée de pessimiste puisqu'il ne croit pas à l'idée d'un salut universel automatique. Toutefois, selon lui, « il y a toujours une espérance pour le croyant, même quand tout discours spéculatif fait défaut, car l'espérance, disait saint Paul, 'ne déçoit point' (Rm 5, 5) »¹⁰⁸. L'espérance chrétienne « consiste en ce que, par la puissance du miracle de la Croix, ce qui dans le pécheur mérite la damnation sera séparé de lui et joint au reste non récupérable, destiné à être brûlé aux portes de la Ville sainte. La doctrine vulgaire de l'apocatastase n'est qu'une 'espérance à bon marché' »¹⁰⁹, estime H.-U. von Balthasar. L'espérance souhaite par conséquent que l'œuvre salvatrice de Dieu pour sa créature s'accomplisse. Mais un être humain est-il capable de regarder en face l'amour éternel et absolu, d'être à sa hauteur ? Pour répondre à une telle question, le théologien bâlois cite Karl Rahner à qui il donne raison lorsque ce dernier déclare : « 'Nous avons à tenir ensemble sans hésiter la proposition que Dieu veut fermement le salut universel, que tous sont sauvés par le Christ, que nous devons *espérer le salut pour tous*, et la proposition que la

¹⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 120.

¹⁰⁸ H. U. VON BALTHASAR, *La dramatique divine* (1993), p. 292.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 293.

perdition éternelle est une possibilité réelle'¹¹⁰. Et en ce qui concerne la prédication, 'outre l'affirmation sans équivoque de l'enfer comme *possibilité* de l'endurcissement durable, il faut maintenir à hauteur égale l'encouragement à s'abandonner avec espérance et confiance à la miséricorde infinie de Dieu'¹¹¹ »¹¹². Dès lors, même si la doctrine de l'*apocatastase* a été condamnée, aujourd'hui encore, il est permis de nourrir cette espérance.

Les êtres humains peuvent espérer les uns pour les autres la vie éternelle dans la mesure où l'amour les unit. « Au sens strict, l'éternité n'appartient qu'à Dieu, car il est au-delà du temps et il est maître du temps. Une créature peut participer à l'éternité de Dieu si Dieu lui donne d'avoir part à sa gloire »¹¹³. Ce n'est pas une certitude, c'est une espérance. En rejetant l'*apocatastase*, H.-U. von Balthasar montre clairement qu'il ne pourrait pas accepter la théorie de l'universalité du salut telle qu'elle est proposée par J. Hick. Au risque de nous répéter, nous pensons toutefois que la manière dont ce dernier aborde la question du salut en le replaçant dans l'ordre créationnel est plus pertinente au sens où si effectivement tout individu a été créé pour être un jour en Dieu, il sera en Dieu librement puisque c'est en lui qu'il s'accomplira. J. Hick admet donc l'idée de l'*apocatastase*. Comment se fait-il que celle-ci pose tant de problèmes aux différents courants chrétiens ? J. H. Walgrave apporte un éclairage tout à fait intéressant et c'est la raison pour laquelle nous nous tournons à présent vers lui.

4. J. H. Walgrave

Selon J. H. Walgrave, « nous nous trouvons en présence de deux solutions extrêmes opposées : d'une part, celle de l'*apocatastase*, la réconciliation finale universelle de tous les êtres raisonnables, y compris les démons, avec Dieu ; d'autre part, celle du très petit nombre des élus qui par la grâce de persévérance entreront dans

¹¹⁰ H.-U. von Balthasar citant K. Rahner dans H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 60.

¹¹¹ Art. *Hölle*, dans *Sacramentum Mundi*, t. 2, Fribourg-Brisgau, 1968, p. 737-738 dans H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 61.

¹¹² H. U. VON BALTHASAR, *L'enfer – une question* (1988), p. 60-61.

¹¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Espérer pour tous* (1987), p. 118.

la béatitude parfaite éternelle »¹¹⁴. Au fil des siècles, l'*apocatastase* resurgit régulièrement et elle fut entre autres enseignée par F. Schleiermacher¹¹⁵. J. Hick est en tout cas un bon exemple de ce renouveau.

J. H. Walgrave fait un lien entre le refus de l'*apocatastase* et l'influence de la pensée de saint Augustin. En effet, selon ce théologien belge, « si l'Eglise catholique Romaine, tant au Moyen-Age qu'aux temps modernes, semble, au moins dans sa prédication, avoir été insensible ou immune à cette idée ultra-optimiste, c'est que sa pensée et ses doctrines se sont surtout développées sous l'influence prépondérante du grand docteur africain, Saint Augustin. Il est certain que selon lui l'humanité entière est devenue, en raison du péché d'Adam, une *massa damnata* mais que pour révéler sa miséricorde, Dieu a prédestiné depuis l'éternité un nombre déterminé d'élus (*electi, vasa misericordiae*) laissant le reste, la plus grande partie, sombrer dans les peines éternelles de l'enfer (*vasa irae, massa perditionis*). Il parle même des *praedestinati ad sempiternum interitum*. C'est la manifestation de la justice divine. Cette doctrine s'est mitigée sur certains points, (...) mais l'essentiel en est devenu traditionnel. Elle s'est maintenue chez Saint Anselme et chez Saint Thomas d'Aquin qui se prononce même pour le petit nombre des élus »¹¹⁶.

A sa manière J. H. Walgrave éclaire notre débat au sens où, comme nous l'avons découvert au cours du second chapitre de la première partie, J. Hick rejette clairement la théologie de saint Augustin sur la question du mal pour revenir à l'approche proposée par saint Irénée. Même si l'évêque de Lyon n'a pas prêché en faveur d'un salut universel, la théologie qu'il induit peut effectivement conduire à l'adhésion à une telle idée. L'*apocatastase* est en effet une perception positive tant de la vie que du monde. Elle est à l'image de la théologie tout aussi positive proposée par saint Irénée puis reprise et complétée par J. Hick. Pour clore ce paragraphe nous souhaitons encore articuler la pensée du philosophe anglais à celle d'A. Gesché qui, à sa manière, propose également une théologie positive du salut même s'il ne rejoint pas pour autant

¹¹⁴ J. H. WALGRAVE, *L'universalité du salut dans la perspective catholique*, dans J.-M. VAN CANGH (éd.), *Salut universel et regard pluraliste* (1986), p. 91.

¹¹⁵ Pour mémoire, F. Schleiermacher, ayant actualisé la théodicée proposée par saint Irénée, a fortement influencé la pensée de J. Hick sur la question du mal. Il n'est donc pas étonnant de le retrouver dans ce débat sur l'universalité du salut.

¹¹⁶ J. H. WALGRAVE, *L'universalité du salut dans la perspective catholique* (1986), p. 92-93.

la pensée de J. Hick. Sa contribution au débat nous a paru tout à fait intéressante puisqu'il dissocie les notions d'immortalité et d'éternité. De la sorte, il nous permettra de nuancer une fois encore la pensée de J. Hick.

5. A. Gesché

« La mort est bien évidemment le lieu par excellence d'un non-savoir. Nous ne savons ni ce qu'est la mort, ni ce qu'est mourir »¹¹⁷. Toutefois nous pouvons espérer, comme croyants, que la vie éternelle sera le lieu de la rencontre avec Dieu et du partage de sa vie. La mort devient ainsi un passage nous conduisant d'un état à un autre. Elle est donc « une nouvelle aventure de l'existence humaine, aventure spécifique, qui n'a plus rien à voir avec la simple prolongation de nos désirs d'immortalité. C'est peut-être d'ailleurs en quoi diffèrent immortalité (simple continuation) et éternité (don nouveau) »¹¹⁸. En effet, constate A. Gesché, « pour la tradition platonicienne, l'homme est 'déterminé' à l'immortalité, alors que pour la conception chrétienne il est 'invité' à l'éternité »¹¹⁹. Voyons alors comment cet auteur précise ces concepts. « L'immortalité n'est rien d'autre, comme le mot l'indique, que la prolongation de notre existence. L'éternité, elle, dit une situation toute nouvelle, celle du partage de la vie de l'Eternel »¹²⁰. Il en résulte alors que « l'immortalité, au fond, ne constitue pas un projet : elle est la continuation infinie d'une situation déjà connue. L'éternité, en revanche, se présente comme un projet : la proposition d'une destinée. C'est peut-être d'ailleurs pour cela que, à la différence de l'immortalité, l'éternité est offerte à la liberté. Une destinée se choisit, à la différence d'un destin. L'immortalité est toute tournée, en somme, sur un 'passé', qu'il s'agit de conserver et d'améliorer, alors que l'éternité est toute tournée vers l'avenir, vers un inconnu, vers une véritable nouveauté »¹²¹. Ces nuances apportées par A. Gesché sont importantes pour comprendre la dynamique du salut puisque, pour lui, « l'éternité, c'est Dieu. Et

¹¹⁷ A. GESCHE, *La destinée* (1995), p. 87.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 77.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.* p. 96-97.

c'est 'cela' (qu'on nous permette le mot) qui est promis en partage à l'homme. Le Dieu qui, dans la création, nous a convoqués dans l'être, nous convoque maintenant dans l'être-avec-lui. D'une certaine manière, la 'preuve' de l'éternité c'est Dieu, qui poursuit 'tout simplement' la logique de sa création »¹²². Il précise alors sa pensée en rappelant que « dans la vie éternelle, ce n'est pas nous d'abord que nous allons retrouver, mais lui [Dieu] que nous allons rencontrer »¹²³. C'est un peu comme s'il y avait un passage d'un *ordo creationis* à un *ordo salutis*¹²⁴. Les précisions apportées par le théologien belge montrent de manière très claire que J. Hick semble confondre les notions d'éternité et d'immortalité. Elles sont pour lui tout simplement synonymes. C'est d'ailleurs ce qui permet au philosophe anglais de rencontrer de manière plus favorable les religions d'Orient.

Selon A. Gesché, il n'y a pas une rupture radicale entre la vie ici-bas et celle qui nous est promise dans l'au-delà même si elles sont bien évidemment différentes l'une de l'autre¹²⁵. Cette absence de rupture s'explique par le fait que l'être humain est un être destinal. « Notre vie a dès ici-bas un destin 'métaphysique', théologal »¹²⁶. En d'autres termes, cela signifie que « ce qui commence ici-bas s'accomplit au-delà, parce qu'il s'agit bien d'une même et unique vocation »¹²⁷. Dans l'histoire d'un individu, l'entrée dans l'éternité par la mort est une nouvelle étape de sa vie. L'éternité permet ainsi à l'être humain de participer à un nouveau déploiement des possibilités qui s'offrent à lui¹²⁸. Dans cette perspective, « l'éternité est plus un au-delà de la vie qu'un au-delà de la mort. Pour la logique chrétienne, illustrée par l'exemple de son Christ, chacun doit aller jusqu'au bout de sa destinée sur terre et de tout ce qu'elle implique 'comme s'il n'y avait rien d'autre', *etsi aeternitas non daretur* »¹²⁹. En d'autres termes, ce qui est commencé sur terre se poursuit autrement dans la vie

¹²² *Ibid.*, p. 144.

¹²³ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁴ Récemment encore A. Gesché a superbement exprimé cette dynamique du passage d'un ordre à un autre : A. GESCHE, *Le salut, écriture de vie*, dans L. BASSET, L. CASSIERS, A. GESCHE, A. WENIN, *Quand le salut se raconte*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 97-126.

¹²⁵ Cfr. A. GESCHE, *La destinée* (1995), p. 82.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 97.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 98.

éternelle. Il n'y a pas de rupture comme telle mais plutôt une continuation de ce qui a été commencé. En cela, A. Gesché rejoint quelque part la pensée de J. Hick mais avec une différence fondamentale résidant dans le fait que A. Gesché ne reconnaît évidemment pas l'idée selon laquelle la continuation de cette vie se fait dans d'autres vies et d'autres univers.

De plus, poursuit le théologien belge, « le salut, la vie éternelle se comprennent à l'intérieur d'une théologie du don, de la gratuité et de la liberté, permettant de bien exprimer l'idée que le partage de la vie divine (c'est-à-dire le salut) nous est offert loin de toute contrainte comme de tout automatisme »¹³⁰. Si la vie éternelle est un don, cela signifie que l'être humain peut alors exercer sa liberté en acceptant l'éternité ou en la refusant. Nous retrouvons ici une des idées maîtresses de saint Augustin : « Dieu t'a créé sans toi ; il ne te sauvera pas sans toi »¹³¹. C'est pourquoi l'accès à la vie éternelle dépend de l'acceptation et du choix de l'être humain à qui le don a été fait. L'individu ne semble pas pouvoir provoquer cette initiative du don du salut, il ne peut que le recevoir car le salut a sa logique propre en Dieu¹³². En conclusion, « la foi en l'éternité proclame que la vie est si vivante, précisément, que c'est la mort qui est mortelle, et que la vie aura le dernier mot »¹³³. Entre le philosophe anglais et le théologien belge, il existe des similitudes de pensée. Ils ne partagent pas les mêmes idées, même si certaines se rejoignent, mais ils développent tous deux une théologie qui se veut volontairement positive. Contrairement à J. Hick, la théologie d'A. Gesché ne rejette pas pour autant l'idée possible d'un jugement et c'est en cela que les deux auteurs diffèrent dans leurs conclusions quant à l'universalité du salut affirmée par l'un et espérée par l'autre.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹³¹ Augustin cité par A. GESCHE, *La destinée* (1995), p. 95.

¹³² Cfr. A. GESCHE, *La destinée* (1995), p. 127.

¹³³ *Ibid.*, p. 150.

Conclusions

Les êtres humains, qu'ils soient croyants, athées ou agnostiques seront-ils tous sauvés ? En toute honnêteté, personne ne peut répondre avec certitude à une telle question. C'est pourquoi il est préférable de plutôt se situer dans le champ de l'espérance en transformant quelque peu la question : les êtres humains seront-ils sauvés s'ils acceptent l'offre divine du salut ? Au terme de ce chapitre nous pouvons dire que si un être humain accepte cette offre, il peut à tout le moins espérer être sauvé. Par contre, s'il choisit de la rejeter, il sait qu'il se détourne de Dieu et qu'en prenant une telle décision, il se perd. C'est donc uniquement à l'individu de prendre ses responsabilités quant à l'issue de son salut. Cela lui appartient. Cela lui revient, estiment de nombreux théologiens. Au cours de ce chapitre nous avons souligné que nous ne partageons pas une telle approche et préférons celle proposée par J. Hick qui, reconnaissant l'être humain comme ayant été créé pour être en Dieu, ira inmanquablement vers l'acquisition de sa destinée, c'est-à-dire qu'un jour, en Dieu, il sera.

De plus, « si l'on pose la question : 'Y a-t-il une perdition éternelle, un enfer où les damnés sont châtiés pour l'éternité ?', on ne peut, face à l'affirmation biblique de l'universalité du salut et à l'affirmation, également biblique, de la possibilité de la perdition éternelle, répondre à une telle question, ni par oui, ni par non avec certitude et cela parce que l'on se place dans un espace de type théorique, qui prétend aller jusqu'au mystère même de Dieu »¹³⁴. Il est vrai que les choses dernières sont et doivent rester cachées. Dans la foi en Dieu, le mystère est une condition nécessaire. Une certaine humilité de pensée est donc exigée. D'où, l'impossibilité de bâtir des théories neutres. Le débat est et restera passionné.

Cette absence de neutralité n'empêche cependant pas les penseurs de faire avancer ce débat. C'est en tout cas tout le mérite qui peut être attribué à J. Hick sur cette question de l'universalité du salut à laquelle il répond de manière affirmative en proposant une théorie intéressante quant à la destinée de l'être qui s'accomplit dans la

¹³⁴ J.-L. LEUBA, *En manière de conclusion*, dans J.-M. VAN CANGH (éd.), *Salut universel et regard pluraliste* (1986), p. 195.

vie éternelle. Comme toute théorie, la sienne est loin d'être parfaite et, comme nous l'avons montré, présente également quelques faiblesses. Sa position nous semble effectivement affaiblie par ses propos concernant le pluralisme religieux. Toutefois si nous faisons fi de cette dernière remarque, nous pensons que J. Hick, dans la ligne d'une certaine tradition chrétienne, propose une approche cohérente et optimiste. C'est sans doute pour cela qu'il affirme avec force que la théodicée augustinienne qui envisage la mort comme conséquence du péché doit être remplacée par la théodicée irénéenne qui voit la mortalité des êtres humains en relation avec un but positif divin d'amour¹³⁵. En effet, pour comprendre la finalité de l'être humain, il est nécessaire de revenir au dessein de sa création. Par amour, Dieu a créé l'être humain pour que celui-ci soit un jour en lui. Tout être créé doit obligatoirement être sauvé puisque c'est en Dieu qu'il se réalise, qu'il atteint sa complétude. Le salut n'est donc pas optionnel, il est universel puisque inscrit dans l'essence même de tout être humain par sa création. Pour nous, cette dernière affirmation n'est cependant pas une certitude, elle est de l'ordre d'une espérance qui s'inscrit dans la foi en un Dieu d'amour et de douceur.

¹³⁵ J. HICK, *God and the universe of faiths* (1988), p. 197.