

LA PRÉSENCE DU CHRIST DANS LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES

Dans le cadre général d'une réflexion consacrée au thème des rapports entre «christianisme et religion», je dois traiter de «la présence du Christ dans les religions non-chrétiennes».

Je le ferai en trois points, d'assez inégale longueur d'ailleurs.

- Tout d'abord, je caractériserai, je circonscrirai, je préciserai *la question qui nous est posée* (I) par l'énoncé même d'un tel sujet de réflexion.
- Ensuite, je me livrerai à une présentation ordonnée de *l'éventail des positions* (II) que, sur cette question, nous pouvons rencontrer dans la théologie contemporaine.
- Troisièmement, pour nous permettre de nous situer face à cette diversité de positions, je formulerai quelques repères pour la réflexion, afin de pouvoir énoncer, à partir d'eux, un certain nombre de propositions théologiques. Celles-ci me permettront, sous le titre général «*A la recherche d'une réponse*» (III), de préciser ma propre prise de position sur notre question elle-même et, du même coup, sur les différentes manières de la traiter que nous aurons identifiées chemin faisant.

1. LA QUESTION QUI NOUS EST POSÉE

A vrai dire, le sujet qui nous réunit n'est pas formulé de manière interrogative puisque, je le rappelle, tel est l'intitulé qui m'a été proposé: «La présence du Christ dans les religions non-chrétiennes». Un tel énoncé n'en fait pas moins question, et il importe avant tout d'en prendre conscience. C'est par là que nous

allons commencer. Dessiner les contours précis de cette question, en faire apparaître l'importance et la portée pour le théologien d'aujourd'hui: voilà quels seront, en effet, nos premiers pas.

1. *Une question grave*

Il est inutile de se le cacher: s'interroger sur «la présence du Christ dans les religions non-chrétiennes», c'est de fait soulever une question grave. C'est en effet s'exposer d'emblée à deux dérives possibles.

Ou bien —première dérive— on risque d'être intolérant et «récupérateur». Car le simple fait de se demander si le Christ ne pourrait pas être présent dans les religions non-chrétiennes donne à penser que celles-ci ne peuvent avoir de valeur à nos yeux que s'il est possible de répondre positivement. Mais alors on peut toujours nous faire le procès d'être «récupérateurs»: d'estimer que les religions non-chrétiennes n'ont pas de valeur en elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles pourraient, d'une manière ou de l'autre, être tenues pour dépendantes à l'égard du christianisme.

Ou bien —deuxième dérive— on risque d'être laxiste et «bradeur». A faire si allègrement l'hypothèse que le Christ pourrait être présent même en dehors de la «religion» chrétienne considérée comme telle, ne sous-entend-on pas, en effet, qu'il n'est pas si indispensable ou si important qu'on pourrait le penser, d'être chrétien et d'appartenir à l'Église/aux Églises chrétienne(s), puisqu'en somme on pourrait être participant du mystère du Christ en étant membre d'une autre religion que la sienne... puisque, même —si l'on peut dire—, on pourrait être chrétien sans l'être!

Question grave, c'est clair, car elle nous oblige d'elle-même à nous situer d'entrée de jeu de manière à éviter deux extrêmes: d'un côté l'autosuffisance intolérante et récupératrice, et de l'autre le laxisme relativiste et bradeur. Question *nécessaire* pourtant, et même inévitable, incontournable, dans le contexte d'aujourd'hui: c'est un deuxième point.

2. *Une question nécessaire*

Il faut bien le reconnaître —et, à vrai dire, on ne peut guère aujourd'hui que s'en étonner—: il y eut un long temps, un très long

temps même où, en théologie, on ne se préoccupait guère des religions et où, lorsqu'il arrivait qu'on le fasse quand même, on était peu porté à leur reconnaître une réelle valeur.

Or, bon gré mal gré, nous devons bien admettre que nous ne pouvons plus, maintenant, nous dispenser de les prendre en considération. D'un côté, il est clair que le monde n'est pas devenu chrétien: après vingt siècles de christianisme, des continents entiers comme l'Asie restent à peine touchés par l'Évangile et concernés par la foi chrétienne. Et, d'un autre côté, non seulement ces continents demeurent définitivement le domaine de religions dont beaucoup sont nettement plus anciennes que le christianisme, mais encore les aires géographiques et culturelles dans lesquelles la foi chrétienne s'est de fait implantée de plus ou moins longue date voient ces autres religions s'y déployer de manière quelquefois stupéfiante et, en tout cas, y opérer des conquêtes qui ne peuvent guère nous laisser indifférents.

De telles résistances d'un côté et de telles extensions de l'autre nous obligent à changer de perspective. Nous ne pouvons plus nous rassurer à bon compte en nous disant que les religions sont en quelque sorte en sursis, que le temps viendra où le monde pourra être tout entier christianisé —et qu'en conséquence on peut reconnaître aux religions un statut provisoire, en vertu d'une tolérance temporaire de la miséricorde divine. Il nous faut, au contraire, admettre qu'à vues humaines du moins, les religions ont toutes chances de durer tant que durera l'histoire, et même que leurs implantations dans notre propre espace occidental et chrétien ont bien des chances d'être, elles aussi, définitives.

C'est au point que nous ne pouvons guère éviter de nous demander, même, si, loin d'être en somme seulement tolérées par Dieu, les religions non-chrétiennes ne méritent pas d'être considérées comme faisant mystérieusement partie d'un plan divin où elles seraient en fait appelées à tenir harmonieusement une place spécifique. Cela conduit du reste certains à refuser de parler de religions «non-chrétiennes» —ce qui serait déjà le signe d'un impérialisme chrétien porté à tout considérer par rapport à lui seul—, pour ne plus faire état, désormais, que de religions «mondiales», que «des religions du monde», ou des «traditions religieuses de l'humanité».

S'il en va ainsi, si donc les religions nous apparaissent désormais, et de plus en plus semble-t-il, non seulement définitives mais en expansion, non seulement en expansion mais définitives, il nous faut bien nous demander quelle portée et quelle valeur elles peuvent avoir *en tant que telles*, réellement, et non pas seulement

accessoirement ou provisoirement, pour leurs membres. Et cela, en ce qui concerne précisément ce qu'une religion est censée offrir à ses adeptes: leur mise en relation avec Dieu même et, par voie de conséquence, leur salut. Et, comme en toute hypothèse nous professons, selon la foi chrétienne, que Jésus est le médiateur de la relation à Dieu et donc du salut, nous sommes bien forcés, par voie de conséquence, de nous demander quelles relations ces autres religions pourraient, après tout, avoir avec le Christ lui-même. C'est bien en ce sens qu'après l'avoir reconnue comme *grave*, je disais tenir pour *nécessaire* notre question concernant la place du Christ dans les religions non chrétiennes.

Cependant, déjà *grave* et *nécessaire*, notre question est aussi très précise: c'est ce que je voudrais souligner dans le troisième et dernier point de cette première partie, dont la finalité est avant tout, vous le voyez, «introductive».

3. *Une question précise*

Ce n'est pas l'un des moindres mérites de la formulation qui m'a été proposée pour le titre de cette conférence, que la précision de ses termes.

a) Tout d'abord, cette formulation mentionne le Christ; elle s'intéresse expressément au cœur de la foi, chrétienne, qui est aussi son critère par excellence. Autrement dit, en demandant quelle place on peut reconnaître *au Christ* dans les religions non chrétiennes, on ne pose pas une question générale, floue, imprécise et qui ne pourrait donc être que secondaire. On ne cherche pas seulement, même, à dire quelque chose du «vrai» qu'on pourrait rencontrer en elles, ou quelque chose du «bien» vers lequel elles seraient susceptibles de conduire. L'interrogation ne porte pas seulement sur les «éléments de connaissance» et de vérité, sur les valeurs et les idéaux que l'on pourrait reconnaître ailleurs que dans le christianisme. La problématique est, ni plus ni moins, celle du Mystère du *Christ* et de la part qu'y pourraient éventuellement prendre, si difficile il puisse être de la préciser, les religions *autres* que «le *christianisme*».

b) Mais cette première précision s'accompagne d'une seconde. On s'intéresse ici directement et proprement *aux religions* comme telles. Cela veut dire qu'on dépasse la simple interrogation sur l'attitude religieuse *d'individus*, si nombreux soient-ils, toujours considérés du point de vue de la conduite et des com-

portements qu'il leur revient d'adopter pour bénéficier, même s'ils sont de fait étrangers au christianisme, de ce que, nous chrétiens, nous nommons le salut. Cette fois encore, la question posée est bien plus précise: elle concerne directement *les religions* comme telles, c'est-à-dire comme institutions historico-sociales ayant leurs traditions et leurs livres saints, leurs rites et leurs mythes propres, leurs croyances et leurs pratiques spécifiques, leur organisation d'ensemble et leur fondateur même (si elles en ont de fait un); et, à propos des religions *ainsi* comprises, notre question demande, ni plus ni moins, quelle place pourrait y tenir le Mystère du Christ lui-même. Reconnaissons-le: on pourrait difficilement être plus précis.

Cette précision redouble, bien sûr, et la gravité et la nécessité antérieurement enregistrées. C'est d'ailleurs parce que la théologie contemporaine a progressé quant à la précision de la question ainsi posée à propos des religions, qu'elle a pris une conscience accrue tant de sa gravité que de sa nécessité. Ne s'est-on pas, en effet, très longtemps contenté de réduire la théologie des religions à une «théorie du salut des infidèles» en général, faisant totalement abstraction des religions auxquelles un bon nombre d'entre eux appartenaient de fait? Et, corrélativement, lorsque la vision s'est quelque peu élargie, ne s'est-on pas pas très souvent satisfait de s'en remettre à Dieu même, et aux chemins «que lui seul connaît», sans s'interroger plus avant sur l'articulation de ces «chemins» avec Celui que l'on confessait, par ailleurs et de toute manière, comme «*la Voie, la vérité et la vie*»?

... Mais il est temps de chercher réponse à cette question à la fois grave, nécessaire et précise que nous avons, maintenant, identifiée à suffisance.

II. L'ÉVENTAIL DES POSITIONS

C'est un fait que si la question que nous posons à propos de la place du Christ dans les religions non-chrétiennes est relativement récente, en tout cas sous la forme que nous venons de lui donner, elle n'en reçoit pas moins des réponses très diverses. Ces réponses se déploient d'ailleurs selon un éventail qui apparaît plus ou moins large suivant le nombre de positions que l'on retient.

En réalité, plus on est allé, depuis surtout la seconde moitié de ce siècle et spécialement depuis l'époque pré- et post-conciliaire de Vatican II, plus les propositions de solution se sont mul-

tipliées, et plus, donc, s'est élargi ce que j'appelle l'éventail des positions. Au fur et à mesure que l'on avance dans la chronologie, on peut de fait repérer, semble-t-il, un éventail à deux, trois, quatre (et même, finalement, cinq) positions nettement différenciées.

1. *Absolutisme et relativisme*

Commençons par l'éventail à *deux* positions, car c'est à la fois le plus simple et le plus ancien. Il ne retient que ce qu'on peut appeler absolutisme d'une part, et relativisme de l'autre.

a) Pour l'*absolutisme*, c'est clair: la confession explicite de Jésus-Christ et donc l'appartenance expresse à son Église sont la condition absolue du salut. Si S. Thomas prétend que les rites non chrétiens (mais non les rites juifs!) «n'apportent aucun élément de vérité ni d'utilité» et si par conséquent il n'y a pour lui aucune raison de valoriser ces rites, «à moins que ce soit peut-être en vue d'un mal à éviter»¹, le Concile de Florence (1442) ne craint pas d'absolutiser le jugement négatif, dans son décret pour les Jacobites: «La sainte Église romaine croit fermement, professe et prêche: qu'aucun de ceux qui vivent en dehors de l'Église, non seulement les païens, mais aussi les juifs ou les hérétiques et les schismatiques, ne peut avoir part à la vie éternelle, mais qu'ils iront au feu éternel "préparé pour le diable et pour ses anges" (Mt 25, 42), sauf si avant la fin de leur vie ils sont réunis à l'Église; que l'unité du corps de l'Église est si importante que les sacrements de l'Église servent au salut de ceux-là seuls qui demeurent en elle; que les jeûnes, les aumônes, les autres oeuvres de piété et exercices de la milice chrétienne produisent pour eux seuls des récompenses éternelles. Personne, si grandes soient ses aumônes, eût-il versé son sang pour le nom du Christ, ne peut être sauvé s'il ne demeure dans le sein et dans l'unité de l'Église Catholique»². Le fait que ce Concile du XV^{ème} siècle reprenne un texte de Fulgence de Ruspe (qui vécut de 468 à 533) dit assez la place qu'a pu tenir la position appelée ici absolutisme dans le cadre de l'histoire chrétienne.

Et l'on aurait tort tout aussi bien de la réserver à l'époque posttridentine que d'en faire l'apanage d'une intransigeance

1 S. Th. IIa-IIae. 9.10, a. 11.

2 Voir G. Dumeige, *La Foi Catholique* (Paris 1961) n. 433, pp. 266-267; cf. DS, 714.

caractéristique du seul catholicisme: il suffira ici de rappeler d'un mot que le grand Karl Barth lui-même était des plus critiques à l'égard des religions, estimant que celles-ci sont toujours l'oeuvre de l'homme et donc idolâtriques, tandis que le privilège absolu du christianisme tient au fait qu'il serait, lui et lui seul, affaire de foi, et non pas de religion³.

b) Face à une telle position, qu'il fallait quand même bien signaler compte tenu de son importance objective, on comprend tellement la position inverse, le *relativisme*, qu'il ne sera pas nécessaire d'y insister longtemps. Aboutissant à un tel ostracisme et même à une intolérance caractérisée, l'absolutisme ne peut être qu'à répudier, et donc, estime-t-on de ce côté, la seule position tenable est un relativisme total: le chemin vers l'Absolu ne peut être unique, et il faut reconnaître a priori que, comme voies vers lui, toutes les religions se valent. Peut-être faut-il même substituer des voies purement éthiques aux voies religieuses, puisque les unes et les autres apparaissent toujours tentées par l'absolutisme, à chaque fois à leur profit bien entendu. On reconnaît bien ici la position des Lumières, typique évidemment de ce qu'on appelle la modernité. Il est cependant clair que non seulement les origines de cette opinion remontent bien au-delà du XVIII^{ème} siècle, mais qu'aussi elle déborde très largement les cercles de la philosophie et traduit de fait, depuis de très nombreuses décennies, dans notre espace culturel du moins, le sentiment d'une part croissante de l'opinion de nos contemporains.

2. *Exclusivisme, inclusivisme, pluralisme*

Ce qui change lorsqu'on passe d'un éventail à deux positions à un éventail à trois positions, c'est que vient s'en intercaler une troisième, à maints égards intermédiaire, et qui entraîne par contre-coup une certaine re-négociation des deux autres. De fait, l'apparition d'une position dite «inclusiviste» a conduit à rebaptiser «exclusivisme» la position antérieurement appelée absolutisme, et «pluralisme» la position précédemment nommée relativisme.

a) De la position *inclusiviste*, Karl Rahner⁴ peut tenu pour un bon, et peut-être même pour le meilleur représentant. Etant,

3 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, 304-397.

4 K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, tr. fr. par G. Jarczyk (Paris 1983) spécialement pp. 203 et 257-258.

cependant entendu: d'une part que sa position reprend des éléments attestés dans une tradition chrétienne bien antérieure, et d'autre part qu'elle reçut à Vatican II (1962-1965) une sorte de consécration. C'est de longue date en effet que la doctrine chrétienne la plus officielle s'était ingéniée à ouvrir la porte du salut aux non-chrétiens, même si l'on doit reconnaître qu'alors on ne se préoccupait guère, en réalité, que du salut des individus. Mais c'est aussi un fait qu'à Vatican II on a bel et bien élargi l'horizon aux religions comme telles. On a même pu dire qu'avec *Nostra aetate* «pour la première fois dans l'histoire de l'Église, une déclaration du Magistère reconnaissait la valeur et la validité non seulement des non-chrétiens, mais des religions non-chrétiennes»⁵.

La position de Rahner se construit sur trois piliers solides:

1. La volonté divine de salut est universelle; elle vise bien tous les hommes.
2. Elle ne peut être qu'efficace: elle ne peut être seulement une «pure intention», qui demeurerait en quelque sorte abstraite.
3. L'homme a une nature essentiellement sociale: il n'existe pas, de fait, en dehors des corps historico-sociaux et culturels où il naît et se développe comme homme.

S'il en va ainsi, il faut bien considérer que, pour tout homme, la volonté salvifique divine universelle prend effectivité concrète dans les corps historico-sociaux dans lesquels il est inséré et, très précisément, dans la religion historique à laquelle il appartient. Aussi convient-il d'admettre que les religions peuvent être comme telles des chemins de salut, qu'elles peuvent offrir des voies «positivement inscrites dans le plan de salut de Dieu». Pour autant, le Christ n'est pas rendu superflu, car la grâce et le salut qu'elle apporte sont toujours liés à lui, qui en est de fait le seul médiateur pour toute l'humanité. Simplement, il faut admettre que bénéficieront de son salut beaucoup d'hommes qui ne le connaîtront pourtant pas, et qu'en conséquence on peut et, sans doute, on doit considérer comme des «chrétiens anonymes»⁶.

5 P. Knitter, cité par B. Chenu, 'Histoire et typologie de la théologie catholique face au pluralisme religieux', in J. N. Bezançon, *Au Carrefour des religions* (Paris 1995) 27.

6 Pour une juste compréhension de cette expression rahnérienne qui a souvent prêté à confusion, voir B. Sesboué, 'Karl Rahner et les chrétiens anonymes', *Études* 361/5 (1984) 521-535.

Il faudrait, bien sûr, compléter et nuancer tout cela, mais ce qui vient d'être dit suffit à faire apparaître pourquoi une telle position peut être appelée «inclusive» ou «inclusiviste». En ouvrant à des non-chrétiens la participation au salut chrétien au nom de leur appartenance à leur propre religion, on ne se contente pas *d'inclure des individus* dans le bénéfice du Mystère du Christ. On fait bel et bien, également, place aux *religions* elles-mêmes, dans le plan de salut mystérieusement conçu par Dieu, dans l'économie universelle du salut divin.

b) Du même coup —inutile d'épiloguer longuement—, on pouvait par contraste, désigner comme «*exclusiviste*» la position qui absolutisait le christianisme de telle sorte qu'elle excluait de l'entrée dans le salut tout ceux qui n'empruntaient pas de fait le chemin ecclésial.

c) Corrélativement d'ailleurs, n'ayant plus à se démarquer seulement par rapport à un absolutisme total, la position dite du «relativisme total» épinglée ci-dessus, était-elle aussi amenée à se renégocier: à passer d'un relativisme tous azimuts et quasiment indéterminé, à un *pluralisme déclaré et formel*. Afin de ne pas apparaître en effet, désormais, comme un absolutisme renversé qui finirait en fait par nier toute valeur à toute religion (absolutisme de la négation, renversant l'absolutisme de l'affirmation), on aboutit à un *pluralisme* théorisé. Ce pluralisme prétend sans ambages que le christianisme doit renoncer à tout privilège parmi les religions. S'il garde certes sa valeur pour ses membres, il lui faut cependant reconnaître que, pour les membres d'autres religions, celles-ci représentent une voie de salut d'égale valeur à celle que constitue le christianisme pour ses propres adeptes.

Il y a de grandes variations à l'intérieur de cette position globalement désignée comme pluraliste. Sous réserve de compléments qui viendront encore ci-après, signalons ici, par exemple, l'opinion d'un Schlette, qui prétend que le christianisme est si peu la voie unique du salut que, loin même de le considérer comme la voie normale, il faut le considérer comme la voie «extraordinaire», étant donné à la fois sa propre excellence et le nombre tellement plus important des adeptes d'autres religions⁷. Mais on peut mentionner aussi l'opinion d'un Knitter, d'après lequel, au moins d'une manière provisoire, le christianisme doit mettre toute prétention entre parenthèses, car il y a là une condition absolue de la vérité

7 H. R. Schlette, *Pour une «théologie des religions»*, Quaestiones disputatae 6, tr. fr. (Paris 1971).

du dialogue qu'il doit conduire avec les autres religions... Il n'est toutefois pas exclu qu'à terme, ce dialogue permette justement d'aboutir à une revalorisation tout à fait exceptionnelle du christianisme.

3. *Ecclésiocentrisme, christocentrisme, théocentrisme, sotériocentrisme*

Malgré tout leur intérêt, l'inconvénient des classements que nous venons de présenter est qu'ils restent, malgré tout, trop formels. Les désignations faites des positions analysées sont en fait établies en fonction des *attitudes* qu'elles traduisent et des conséquences que ces attitudes elles-mêmes entraînent —*attitudes* absolutiste ou relativiste d'un côté; *attitudes* exclusiviste, inclusiviste ou pluraliste de l'autre. Elles ne tiennent pas assez explicitement compte des «*contenus*» de conviction et de croyance en fonction desquels se déterminent en réalité ces attitudes. Il en résulte un flou réel, que seule peut permettre de lever une plus grande précision sur ces contenus mêmes, car ceux-ci fonctionnent bel et bien comme des références voire comme des critères. Ces contenus, ces références, ces critères —peu importe, à ce stade, la désignation— sont de fait au nombre de quatre: l'Église, le Christ, Dieu, le salut; et ils déterminent respectivement autant de «positions»: l'ecclésiocentrisme, le christocentrisme, le théocentrisme, le sotériocentrisme.

a) Ecclésiocentrisme

Qu'on l'appelle absolutiste ou exclusiviste, la position qui nie toute valeur salvifique aux autres religions est en fait caractérisée par une survalorisation ou une surestimation de l'appartenance effective à l'Église, à son Corps visible institué, sacramentaire, hiérarchique. Elle représente donc en réalité bel et bien comme un *ecclésiocentrisme*: autant lui en donner le nom! Au fond, elle comprend en un sens strict l'axiome «Hors de l'Église, point de salut», repris de S. Cyprien qui ne l'appliquait, lui, qu'à ceux qui, ayant reçu le baptême, s'étaient sciemment écartés de l'Église. Là où le Père de l'Église du III^{ème} siècle ne visait que des schismatiques et des hérétiques, on prétend ici appliquer son axiome à tous les non-chrétiens. On a déjà vu à quels excès cela pouvait conduire, avec le texte du Décret de Florence pour les Jacobites.

b) Christocentrisme

Il n'y a plus que des intégristes, qui d'ailleurs du même coup se comportent comme des schismatiques voire comme des hérétiques par rapport aux positions ecclésiales officialisées solennellement par Vatican II, pour professer l'ecclésiocentrisme. Le déblocage est ici venu du fait que la théologie chrétienne s'est avisée que la position traditionnelle d'après laquelle l'Église n'était que Corps du Christ, et non pas Christ lui-même, méritait d'être exploitée quand il s'agissait de traiter des religions et de leur signification par rapport au salut. A partir de ce moment-là, en effet, il devint possible non seulement de parler (à certaines conditions, bien sûr) d'un salut *d'individus* «infidèles» —ce qui, encore une fois, était malgré tout assez traditionnel dans l'Église— mais bel et bien d'un rôle des *religions comme telles* dans l'économie divine du salut. Certes, on relativisait alors la nécessité de l'appartenance à l'Église, au moins à l'Église vue comme Corps visible et sacramentaire du Christ, mais on pouvait maintenir le cœur et l'essentiel de la foi chrétienne dans la mesure où l'on n'en affirmait que davantage la nécessité absolue de la seule et unique médiation du Christ. Il suffisait d'admettre que, d'une manière qu'on pouvait d'ailleurs parfaitement tenir pour «mystérieuse», c'est par le moyen d'autres religions et non directement par le moyen de l'Église instituée elle-même, qu'un certain nombre d'hommes pouvaient accéder au salut effectivement ouvert à tous par l'unique et seul Jésus-Christ.

D'ailleurs, précisait-on, on ne rendait pas nécessairement du même coup l'Église superflue: il convenait seulement de se rappeler dans ce cadre que, dans le Mystère de l'Église lui-même, il faut savoir distinguer, à côté de son aspect de Corps du Christ, sa dimension de Royaume de Dieu. De ce Royaume en effet, quoique à certaines conditions une nouvelle fois, peuvent après tout être reconnus participants même des hommes qui n'apparaissent pourtant pas relever de la visibilité ecclésiale⁸.

c) Théocentrisme

Il faut bien reconnaître qu'on fait un grand saut quand on passe du christocentrisme au théocentrisme. Selon une autre

⁸ Voir J. Dupuis, «L'Église, le règne de Dieu et les 'autres'», in J. Doré et C. Theobald (éd.), *Penser la foi*. Mélanges offerts à Joseph Moingt (Paris 1993) 327-349.

image, plus suggestive encore que celle du saut, on peut même parler, et on a parlé, de «révolution copernicienne». Ici, la position est la suivante. Alors que jusqu'à maintenant, même et surtout évidemment dans le christocentrisme, tout a tourné autour du Christ, il faut désormais, dit-on, tout faire tourner autour de *Dieu*. Avec la conséquence, bien sûr, que le Christ lui-même doit dès lors être considéré comme l'un des Envoyés de Dieu —peut-être pas le moindre d'ailleurs— l'un des médiateurs dans la réalisation de son oeuvre de révélation et de salut pour et parmi les hommes. Schlette, auquel j'ai déjà fait référence, et Knitter, que j'ai aussi signalé, se réclament nettement de ce genre de position. Mais je préfère m'attarder ici plutôt à Raimundo Pannikar⁹, car il permet bien de faire apparaître les conséquences, pour la christologie elle-même, de cette position dite «théocentrique».

Il faut faire une distinction nette, dit Pannikar, entre d'une part le Christ universel, et d'autre part le Jésus particulier. Christ est absolument unique, «Vivant symbole pour la totalité de la réalité: humaine, divine, cosmique», il est au centre de tout ce qui existe. Il est le point de cristallisation, de croissance et de rassemblement de Dieu, de l'humanité tout entière et du cosmos dans son ensemble. Comme Logos, il est à la fois l'expression et la communication ad extra de l'Ultime, du Divin; il est «l'action historique de la divine Providence, qui inspire l'humanité par différents chemins et conduit la vie humaine à sa plénitude».

Or, continue, Pannikar, si ce Logos-Christ, éternel et universel, prêtre du sacerdoce cosmique, facteur de cohésion et d'unité dynamiques de la totalité, s'est de fait incarné en Jésus de Nazareth, cette incarnation-là en cet homme-là n'est nullement à considérer, pour autant, comme unique et/ou comme normative. Autant le christianisme peut être fondé à tenir que, pour lui et pour ses adeptes, le Christ universel a réellement pris corps en Jésus de Nazareth, autant il faut admettre que le même Christ a pu prendre corps aussi ailleurs et autrement, et donc être reconnu sous d'autres noms encore: Rama, Krishna, Purusha, Tathagata, etc... Ainsi faut-il dire qu'en réalité Jésus prend place dans toute une série d'«incorporations» diverses du même Christ: de fondateurs de religion et d'avatars du divin qui le débordent et le dépassent, et donc le relativisent totalement lui-même. Tenir que «Jésus est le Christ» est certes fondé; mais il faut bien voir que cela ne comporte pas que «le Christ est Jésus». Bref, si l'on est logique

9 R. Pannikar, *Le Christ et l'hindouisme: une présence cachée* (Paris 1972).

avec la perspective théocentrique, et quand bien même l'on fait alors sa place au Christ, on doit dire que chaque religion a son sens, sa nécessité et son unicité pour ses adeptes. Pour autant, aucune ne peut se concevoir de manière totalement indépendante des autres et, en retour, chacune a un intérêt pour toutes.

d) Sotériocentrisme

Toutes les positions recensées jusqu'à maintenant avaient en commun de se situer par rapport à au moins *un* critère de référence précis et unique, à savoir *Dieu*, même si certaines en ajoutaient ensuite (ou avant) d'autres, comme l'Église ou le Christ. Or il faut bien faire état aussi de religions qui ne font aucune référence à aucun Dieu. En Asie en particulier, on rencontre non seulement des démarches individuelles mais d'immenses religions, et qui rassemblent des centaines de millions de membres, qui se définissent certes par rapport à une transcendance, par rapport même à un Absolu; mais cette transcendance, cet Absolu n'a de fait, selon elles, *rien de divin*. Il s'agit d'un Ineffable avec lequel, par tout son dispositif institué, la religion a pour fonction et pour effet de mettre en rapport, et qui procure en fait salut et libération à ceux qui entrent en contact avec lui, mais qui n'a rien à voir avec un Dieu personnel, vivant et sauveur.

Aussi faut-il parler dans ce cas, au lieu d'un christocentrisme et d'un ecclésiocentrisme, d'un *sotériocentrisme*, qui ne se définit ni par un Dieu sauveur ni même par des médiations salvatrices quelles qu'elles soient, mais, *finalement*, par une dimension *interne à l'homme lui-même* et qui le qualifie, selon ce que disait un Mircéa Eliade, comme «homo religiosus». Car, au bout du compte, toute religion se caractériserait seulement par un certain «décentrement» de l'homme vers une Réalité Ultime, transcendante, absolue, dont le nom même importerait peu, mais dont la rencontre effective arracherait les hommes à leur condition d'incertitude et d'inconstance, d'attentes et d'épreuves, et représenterait pour eux, en conséquence, le salut comme à la fois, en somme, illumination et libération. John Hick ¹⁰, presbytérien écossais dont le catholique américain Knitter ¹¹ déclare s'inspirer, se place tout

10 J. Hick, *The Myth of God Incarnate* (Londres 1977); *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven 1989).

11 P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to the World Religions* (Maryknoll 1985).

à fait dans cette perspective, comme suffit à l'indiquer le titre non équivoque de l'un des ses ouvrages, «Dieu a beaucoup de noms»: ce peut-être, certes, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ, Yahwé, le Dieu Trinité ou Allah —mais ce peut être aussi le Brahman, le Nirvana ou le Tao, ou «bien Autre chose» encore.

On marquera pourtant encore un pas quand on aura ajouté que, pour certains, la libération en question n'est pas seulement à attendre et à viser pour un au-delà de la mort: devant s'accomplir déjà dans le temps du monde, elle doit se vérifier d'abord et avant tout dans la libération des pauvres de la terre et des exploités du Tiers-monde. Au point qu'il faudrait voir le vrai de l'expérience religieuse et de l'accès à la transcendance et de la rencontre de l'Absolu non pas dans un champ religieux défini et constitué à part ou à distance de la lutte pour la libération, la justice et la paix, mais *dans* cette lutte même. Ainsi en viendrait-on, d'ailleurs, à surmonter définitivement toutes les oppositions entre les religions: même quand elles ont admis qu'elle renvoient non pas à telle ou telle conception, médiation ou manifestation de l'Absolu, mais à l'Absolu lui-même, elles restent néanmoins divisées quand elles en viennent à désigner et nommer cet Absolu. Ici, ce qui importe par-dessus tout c'est «l'ineffable mystère *du salut des hommes*», mais tel qu'il se joue dans l'unique lieu qu'ils habitent tous, et hors duquel quelque expérience religieuse que ce soit ne saurait être qu'aliénation: le lieu commun de leur vouloir-vivre et de leur pouvoir-vivre, où doit s'établir la seule chose qui finalement compte, à savoir ce que le mot biblique «Règne» (ou «Royaume») veut désigner, et qui est l'avènement du bien-être de tous les hommes, leur connivence fraternelle dans la justice, la paix et l'amour.

Dans une perspective comme celle-là, le théologien catholique, Srilankais jésuite, A. Pieris¹² reconnaît cependant encore à Jésus une certaine place et un certain rôle —et c'est, sans doute ce qui lui paraît à lui-même l'autoriser à se réclamer toujours, malgré tout, de nom de chrétien. D'un côté, il se dit heureux de pouvoir souligner que Jésus s'est justement fait le champion de la libération de tout homme, de la justice, de la paix et de l'amour universels, puisqu'il s'est présenté lui-même à la fois comme l'annonceur du Règne de Dieu en tout son message, et comme l'instaurateur du Royaume de Dieu par l'ensemble de ses comportements et de

12 A. Piéris, *Une théologie asiatique de la libération* (Paris 1990).

ses actes. D'un autre côté, s'il voit en conséquence chez Jésus l'invitation radicale à donner la priorité à l'orthopraxie sur l'orthodoxie, Piéris n'exclut pas qu'un recentrage du christianisme sur cet enseignement et cette pratique de Jésus ne redonne à la foi chrétienne, dans son affrontement aux autres religions mais au sein de son engagement commun avec elles pour la cause des pauvres et des exclus, des chances que tant le discours théorique que la pratique missionnaire des chrétiens et des Églises chrétiennes ont, jusqu'à maintenant en tout cas, nettement compromises.

III. A LA RECHERCHE D'UNE RÉPONSE

Grave, nécessaire, précise, notre question est, ne l'oublions pas, celle de la place, ou plutôt de la «présence» du Christ dans les religions non-chrétiennes. Le parcours, que nous venons de faire, de l'éventail des positions en matière de théologie des religions, nous a déjà fait rencontrer plusieurs réponses ou types de réponse à cette question. Je voudrais maintenant, autant que faire se peut du moins, me situer moi-même par rapport à cet éventail, et donc préciser comment je vois, pour mon propre compte, les conditions théologiques positives de la recherche d'une réponse.

Pour cela, je progresserai en trois étapes. Tout d'abord je poserai un principe fondamental qui me situera d'emblée par rapport à l'éventail que nous avons parcouru. Ensuite, j'énoncerai ce que j'appelle «quelques repères» pour la réflexion. Je terminerai en faisant, en fonction de ces repères, plusieurs 'propositions théologiques', précisant d'ailleurs dûment qu'elles sont «à poursuivre»; tout en indiquant en effet nettement la direction d'une solution à notre problème, elles ne fourniront cependant pas cette solution toute claire et toute nette, comme si elle était déjà ou pouvait déjà être, en somme, définitive et péremptoire!

1. *Un principe fondamental: pour une christologie d'accomplissement*

a) Je partirai volontiers d'un passage bien connu, de *Gaudium et spes* qui, ayant dit comment les chrétiens peuvent être rendus participants du Mystère pascal du Christ, poursuit ainsi:

«Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le coeur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal» (GS, 22).

Ce passage est capital dans la mesure où il nous dédouane par rapport non seulement à tout absolutisme ou exclusivisme, mais même par rapport à tout ecclésiocentrisme, puisqu'il reconnaît explicitement la possibilité du salut hors de l'appartenance effective directe à l'Église catholique, apostolique et romaine. Mais il est important aussi dans la mesure où il indique bien qu'une telle ouverture ne peut impliquer aucune renonciation à la médiation du Christ —ce qui, sur l'autre bord, opère la démarcation, cette fois, avec le théocentrisme et, à plus forte raison encore bien sûr, avec le sotériocentrisme.

Ainsi sommes-nous très clairement situés dans un christocentrisme, mais il faut bien reconnaître que nous restons quand même, à son sujet, quelque peu sur notre faim. Nous recevons, en effet, très peu de précisions sur la manière dont le salut qui vient du Christ atteint, dans et par leur religion même, ceux qui sont fidèles d'autres religions que la sienne. Il est même expressément déclaré que cela se produit «d'une façon que Dieu connaît» (faut-il comprendre: «que Dieu *seul* connaît»?). Une indication extrêmement précise nous est toutefois donnée juste avant cette dernière incise: c'est par l'action de l'Esprit Saint que sont rendus participants de la grâce et du salut du Christ les «hommes de bonne volonté» qui ne croient pourtant pas au Christ.

b) A ce point, on peut faire référence à un passage tout aussi capital d'un autre texte conciliaire, à savoir *Nostra aetate* (que sont d'ailleurs venus compléter, depuis, plusieurs documents, tels *Redemptionis missio* [28] et *Dialogue et annonce* [14-32 surtout]): l'Église catholique

«ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions non chrétiennes: elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoi qu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, apportent cependant souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce et elle est tenue d'annoncer sans cesse le Christ

qui est 'la Voie, la Vérité et la Vie' (Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses» (NA, 2).

Nous sommes confirmés sur la voie d'un christocentrisme puisque, quoi qu'il en soit de l'ouverture faite juste auparavant et sur laquelle je vais revenir, il est rappelé avec insistance qu'il incombe à l'Église d'«annoncer», parce qu'elle «est tenue» de le faire, le Mystère du Christ. Mais une avancée nette est opérée en direction des religions car, si l'on entend bien que ce Mystère peut opérer chez les non-chrétiens, il est au moins sous-entendu très clairement que cela ne se produit pas indépendamment de toute l'organisation de ces religions comme religions: on mentionne expressément leurs «manières d'agir et de vivre», leurs «règles et [...] doctrines». Et si encore une fois on précise que cela ne dispense pas l'Église d'annoncer le Christ, le fait qu'on dise qu'il apporte aux hommes «la plénitude de la vie religieuse» sous-entend bien, à son tour, que cette «vie» avait bel et bien commencé de cheminer en eux avant qu'elle ne reçoive, de fait, de lui sa plénitude.

Cela dit, une nouvelle fois nous restons toutefois sur notre faim car on ne nous précise aucunement comment, à travers les moyens qu'offrent les religions comme telles, peut concrètement jouer la médiation unique et universelle du Christ, dont on ne se fait pas faute de réaffirmer la nécessité.

c) Pour avancer, autant que possible, vers plus de précision, je commencerai par noter que ce qui précède nous permet de recueillir au moins les données que voici: si le Christ est seul médiateur du salut du monde, ce salut qu'il apporte aux hommes les atteint de fait par trois types de «relais», dont il conviendra de chercher à préciser le rôle à la fois effectif et respectif: 1) l'Esprit Saint, 2) l'Église, 3) les moyens spécifiques des religions considérées comme telles.

Sur cette base, je formulerai alors le principe suivant: si le Christ opère (seul) le salut des non-chrétiens en se révélant du même coup agissant —et, ainsi, présent— dans les religions auxquelles ils appartiennent, il le fait:

- 1) par l'intervention de son Esprit Saint;
- 2) en tant que celui-ci vient porter à son accomplissement la vie qui, déjà sous son action, a commencé de naître chez les membres de ces religions *par les moyens mêmes que celles-ci offrent en tant que telles.*

C'est en vertu de ce principe que je risque le terme de christologie ou même christocentrisme «d'accomplissement». Le fait de parler de *christocentrisme* me permet de ne rien renoncer du coeur de la foi chrétienne que constitue, précisément, Jésus-Christ, le fait de parler de christocentrisme *d'accomplissement* m'ouvre la possibilité de faire droit aux religions et à ce qui, en elles, peut être reconnu comme «vrai et saint».

2. Quelques repères pour la réflexion ¹³

Quand on fait dépendre tout salut humain de Jésus-Christ comme le propose le principe fondamental que je viens d'énoncer, le problème énorme devant lequel on se trouve est d'éviter de retomber, non pas certes dans l'absolutisme ou l'exclusivisme, car on y a justement renoncé en parlant d'accomplissement (au sens précisé!), mais bel et bien, éventuellement, dans la «récupération» ou dans une forme d'inclusivisme qui reviendrait en fait à un ecclésiocentrisme.

La seule manière correcte de traiter ce problème est évidemment de chercher *dans le Mystère du Christ lui-même* les repères qui non seulement permettraient mais imposeraient de professer le christocentrisme de manière absolument ni totalitaire ni récupératrice. Je crois pouvoir définir quatre de ces repères:

- a) la singularité de Jésus;
- b) l'universalité du Christ;
- c) l'identité de Jésus-Christ;
- d) l'unicité de Notre Seigneur Jésus-Christ.

a) La singularité de Jésus

Lorsqu'on parle du Christ, la foi chrétienne entend bien qu'il s'agit du Christ qui s'est manifesté *en Jésus*. Comme le dit en 1990 *Redemptio missio*: «Il est contraire à la foi chrétienne d'introduire une quelconque séparation entre le Verbe et Jésus-Christ» (n. 6). (Nous dirions tout aussi bien, et en pensant par exemple aux positions de type Pannikar: entre le Christ et Jésus).

¹³ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, coll. «Jésus et Jésus-Christ», n. 39 (Paris 1989; 1995).

Certes, cela fait tout dépendre de la singularité précise de l'homme de Nazareth; mais cela invite aussi à réaliser que Jésus de Nazareth n'a vécu qu'en un lieu et un moment bien déterminés de l'histoire, et donc que ce n'est pas *seulement* en tant qu'il est *cet homme* qu'il est le sauveur du monde. Cela invite du même coup à réaliser que prétendre cela, ce serait à la fois l'idéaliser ou le mythifier, et l'idolâtrer dans son humanité, alors qu'elle est semblable à toute autre.

b) L'universalité du Christ

La foi chrétienne disparaîtrait si elle ne tenait pas, ou plus, que le Christ qui s'est révélé dans la singularité et la particularité de Jésus de Nazareth est le médiateur nécessaire du salut de tous les hommes: «Dieu est unique, mais unique est aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus qui s'est livré en rançon pour tous» (1Tim 2, 4-6); «Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés» (Ac 4, 12); «Nul ne va au Père que par moi» (Jn 14, 6); ce qui est advenu à Jésus et a été réalisé par lui vaut «une fois pour toutes» (He 7, 27; 9, 12-26-28; 10, 10; cf. Rm 6, 10; 1P 3, 18).

Il ne peut donc aucunement être question, pour un chrétien, de considérer que ce qui serait accordé aux religions au titre d'une action effective et, donc, d'une «présence» effective du Christ en elles, serait retiré à ce qui s'est accompli par, avec et en le Christ qui s'est révélé dans la naissance, la vie, la mort et la résurrection de *Jésus de Nazareth*: il ne peut s'agir —d'une manière ou d'une autre— que d'une extension et, même, que d'une expression de *ce qui s'est passé par, avec et en cet homme-là* (quoique non pas seulement par *cet homme-là!*).

c) L'identité de Jésus Christ

La portée universelle du Mystère du Christ est liée au fait que le Christ n'est pas seulement un intermédiaire de Dieu, même tout proche de Dieu, mais Dieu même, Dieu comme Fils: il est, en Dieu, cette totale et parfaite expression que Dieu s'engendre à lui-même et en lui-même comme son Verbe. Cette «Réalité de Dieu», de portée de soi universelle, qui est ainsi son Fils et son Verbe, ne peut toutefois atteindre réellement et effectivement les hommes

dans leur histoire que parce qu'elle les y a de fait rejoints, que parce qu'elle s'y est incarnée, que parce qu'elle y a pris véritablement corps. Or elle ne l'a fait qu'en et par Jésus de Nazareth.

... Mais ce qui permet ainsi au Verbe-Fils de Dieu de rejoindre effectivement les hommes dans les conditions de leur histoire, est aussi ce qui l'inscrit, et jusqu'à un certain point le circonscrit, dans un point *déterminé* de cette histoire! De sorte que ce que la foi dit de la portée universelle du Mystère du Christ ne tient qu'à la condition qu'on tienne bien aussi: d'une part, que Jésus n'a finalement d'importance ici que parce qu'il est indissolublement lié au Christ, et d'autre part que le Christ ne peut effectivement nous rejoindre que dans la mesure où il s'est véritablement lié, sans l'absorber en lui, à cette homme de notre histoire qu'est Jésus.

Il faut en conclure que c'est l'identité même de Jésus-Christ comme *homme* et *Dieu*, plus exactement: comme homme uni au Fils de Dieu et distinct de lui, et comme Fils de Dieu uni à l'homme Jésus et distinct de lui —autrement dit: comme *Jésus-Christ* et comme *Christ-Jésus*—, qui décide de la signification (salvifique) universelle de «Jésus-Christ».

La confession du rôle du Christ est indissociable de la confession de l'*identité* de Jésus comme lié à Christ, et de Christ comme lié à Jésus.

d) L'unicité de Notre Seigneur Jésus-Christ

C'est un fait qu'aucune religion autre que la chrétienne ne professe que Dieu se soit fait homme. Et si la foi chrétienne le professe quant à elle, elle ne peut que tenir qu'il l'a fait *une seule fois*. Ou bien, en effet, il est alors *vraiment* venu, et dans ce cas il est venu une fois pour toutes, et donc pour tous les hommes, de tous les temps; ou bien il ne concerne pas vraiment tous les hommes, de tous les temps, et cela veut dire qu'il n'est pas *vraiment* venu.

En ce sens, il faut bien faire état d'une unicité de Jésus-Christ, et tenir qu'il n'y aura rien ni personne, avant ou après lui, ou à côté de lui, qui puisse lui être ou opposé ou équiparé: il est et sera toujours unique.

Pour autant, cette unicité n'est pas à comprendre comme si elle excluait toute autre intervention que la sienne, dans la réalisation effective de l'oeuvre du salut. Jésus-Christ est notre Seigneur et l'unique Seigneur du monde entier. Mais:

- 1) Sa seigneurie médiatrice de salut ne s'exerce pas sans s'associer plusieurs «concours»:
 - celui de l'Esprit qu'il a lui-même annoncé pour le temps où il serait parti et absent;
 - celui de l'Église dont il a lui-même posé les fondations;
 - celui des hommes eux-mêmes, qu'il invite expressément à coopérer activement au salut qu'ils ne peuvent pourtant accueillir que comme une grâce.
- 2) Cette seigneurie s'exerce en fait comme un service: elle est tout entière sous le signe de la kénose, du don de soi, de l'abandon de soi, du livrement de soi.

J'achève ainsi la présentation de ce que j'appelais des «repères pour la réflexion». Je puis donc maintenant passer, pour terminer, à quelques «propositions théologiques».

3. *Propositions théologiques à poursuivre*

Il est assez clair qu'avec ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, nous sommes conduits et fondés à affirmer que, Sauveur universel, le Christ sauve aussi les membres des religions non-chrétiennes, et non pas seulement ceux de la «religion chrétienne». Nous n'avons cependant pas encore beaucoup précisé *comment* il procède pour cela! En somme, nous pouvons maintenant dire que le Christ sauve *dans* les religions non-chrétiennes, mais nous ne savons toujours pas si nous pouvons dire formellement et sans ambiguïtés qu'il sauverait *par* elles. Il nous faudrait donc encore préciser, si possible, en faisant quelle place aux religions comme telles, le Christ ouvre à *leurs* membres *son* salut...

Nous venons d'enregistrer qu'il ne sauve pas sans recourir à certains «concours» (ou «relais»): ceux-ci sont-ils susceptibles, dans le cas des non-chrétiens, de s'élargir aux moyens *religieux* précis et spécifiques qu'offrent effectivement à leurs membres les religions comme telles?

C'est bien sûr à ce point surtout que notre question nous apparaît revêtir à la fois toute sa gravité, toute sa nécessité et toute sa précision... Et il faut bien reconnaître que, pour y faire face, selon cette formulation précise, nous ne sommes guère aidés ni par l'Écriture ni par la tradition magistérielle et théologique. Même les assez nombreux documents conciliaires ou pontificaux récents consacrés aux religions nous apportent directement assez

peu de lumière sur l'interrogation qui est maintenant la nôtre. Cela veut dire que les théologiens n'ont, pour l'heure, pas d'autre ressource que de risquer eux-mêmes, à leur propre compte, des «propositions» —quitte à préciser, comme je le fais moi-même dans mon sous-titre, que ces propositions sont «à poursuivre» (j'aurais pu dire: «à débattre»).

a) Bannir l'ecclésiocentrisme

Un premier point devrait être assez clair: il faut soigneusement distinguer entrée dans le salut chrétien et appartenance explicite à l'Église visible. Dans l'exacte mesure où elle *pourrait* paraître tourner à une «récupération ecclésiale», la théorie des «chrétiens anonymes» est elle-même à manier avec précaution.

Certes, une distinction est à faire entre Église et Royaume, même si les deux ne sont pas à séparer. Certes aussi, et en conséquence, on peut dire que tous ceux qui bénéficient du salut du seul Christ Jésus deviennent du même coup membres du Royaume. Pour autant, on ne peut dire ni qu'ils deviennent ni qu'ils auraient nécessairement à devenir membres de l'Église, même anonymement. Cela ne veut pas dire que l'Église n'intervienne aucunement dans leur salut. Cela oblige cependant à préciser que si elle y joue un rôle, et si même on peut alors parler d'une «médiation» exercée par elle, elle ne le fait qu'à deux conditions précises. D'une part cette médiation ne peut être que subordonnée à celle du Christ, qu'inscrite en elle, possibilisée et portée par elle seule. Et d'autre part elle ne peut être, comme celle du Christ, qu'une médiation de service et non pas d'annexion, c'est-à-dire tout entière placée sous le signe de la kénose et du livrement de soi, se gardant soigneusement de tout ce qui pourrait vérifier un caractère de conquête ou de «récupération»¹⁴.

b) Lier christocentrisme et théocentrisme

Il est au moins aussi important de lier christocentrisme et théocentrisme que de délier le christocentrisme de l'ecclésiocen-

¹⁴ C. Geffré insiste sur ce point, voir par exemple J. N. Bezaçon (éd.), *op. cit.*, 104 s.

trisme. La première de ces opérations est d'ailleurs la meilleure manière d'effectuer la seconde.

Autre chose est de confesser le Christ comme *médiateur* universel de l'accès salvifique à Dieu, et autre chose serait de dire qu'il serait le *terme* de toute recherche humaine de Dieu et du salut. Il faut se garder de raisonner comme si le Christ était Dieu à lui tout seul¹⁵.

N'oublions pas: selon la foi chrétienne, il n'est pas «Dieu sans plus», il est *Fils* de Dieu. Et, à ce titre il est à la fois Dieu *de* Dieu et Dieu *vers* Dieu. Il est Dieu de Dieu et vers Dieu parce qu'il est engendré du Père, qui l'a envoyé, et auquel il est retourné. La foi au Christ ne peut donc être, à vrai dire, christocentrique qu'en devant toujours être théocentrique. De même que le Christ, comme Fils incarné, n'existe *en lui-même* que «du Père», de même, comme Fils sauveur, son oeuvre dans le monde *et pour les hommes* n'a de sens que de conduire «vers le Père». Il n'y a donc pas à juger de l'effectivité de l'accès salvifique des hommes à Dieu en fonction seulement de leur entrée visible et explicite, concrète et consciente, en contact direct avec le nom et le chemin de Jésus-Christ. Des hommes peuvent effectivement accéder au Dieu Père de tous les hommes, *et par conséquent bénéficiers de la médiation du Christ*, sans connaître et sans confesser cette médiation.

Il n'en reste pas moins, pour autant, qu'ils doivent bel et bien être de fait en contact avec cette médiation pour pouvoir en bénéficier! Comment cela peut-il se faire? —Ici, c'est un autre domaine de la doctrine chrétienne sur Dieu qu'il convient de prendre en considération, à savoir l'Esprit et son rôle spécifique. C'est de fait par l'Esprit, qui «souffle où il veut», et par définition là même où il n'est pas connu et reconnu, que le Christ atteint les hommes pour les mettre en relation salvifique avec Dieu, pour les faire bénéficiers du Mystère du Christ en les en rendant participants. Cela vaut déjà pour les chrétiens, déjà dans l'Église. Mais «cela vaut aussi»¹⁶ (ou peut aussi valoir) pour d'autres que les chrétiens, et aussi hors de l'Église. Le même Esprit du Christ peut aussi rejoindre le coeur de tout homme qui s'ouvre à lui par un comportement existentiel de disponibilité et d'accueil, de sortie de soi et d'offrande de soi —de «décentrement» par rapport à soi, pour

15 Des indications en ce sens chez J. Dupuis, 'Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux', *Nouvelle Revue Théologique*, 113 (1991) 858.

16 L'expression est reprise de *Gaudium et Spes*, n. 22.

reprendre un terme souvent utilisé, nous l'avons noté, pour caractériser justement, l'«*homo religiosus*», mais qui, à l'évidence, peut se vérifier bien en dehors des religions elles-mêmes.

Or cet Esprit est toujours l'Esprit du Christ, puisque son envoi et sa diffusion dans l'humanité sont directement liés à la venue du Fils en Jésus, à la vie, à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ dans notre histoire. Il suffit de ne pas perdre de vue ce point pour bien voir que, même non chrétiens, tous les sauvés le sont bel et bien par la médiation du Christ, puisqu'ils ne le sont tous que par la communication de l'Esprit de Dieu qui, pour nous, est l'Esprit *du Christ*.

c) Reconnaître une «fonction christique» aux religions?

Reste une dernière proposition —que je formule, elle, de manière interrogative: ne faut-il pas reconnaître aux religions prises comme telles ce qu'on pourrait appeler une «fonction christique»?

Il faut, bien sûr, n'avancer ici qu'avec circonspection. Mais enfin:

- *si, d'un côté, on a bien renoncé à tout ecclésiocentrisme*, si donc on ne cherche pas dans les religions cela même qu'on trouve dans l'Église, et si par conséquent on ne les déclare pas disqualifiées du seul fait qu'on n'y retrouve pas ce qui caractérise l'Église;
- *et si, de l'autre côté, on a bien lié christocentrisme et théocentrisme*, si donc on admet que l'Esprit peut opérer aussi dans les religions, et si par conséquent on est prêt à considérer comme fruit de l'oeuvre du Christ ce que l'Esprit opère ainsi en elle,

pourquoi, alors, ne ferait-on pas l'hypothèse que ces «manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines», qui caractérisent et même constituent les religions comme telles, seraient effectivement fruits de l'*Esprit* du Christ, et seraient donc, en conséquence, moyens de l'action —et, ainsi, de la *présence*— du Christ *dans* et même *par* les religions non chrétiennes?

Expliquons-nous quelque peu. Dans cette hypothèse, on considérerait comme «instruments», «moyens», «relais» *éventuels* de l'action —présence du Christ moyennant l'Esprit, non seulement (dans des conditions à préciser) les doctrines que professent les religions, les rites qu'elles pratiquent et les règles de vie qu'elles

énoncent, mais également (sous une forme à déterminer) l'enseignement, l'action et l'exemple de leur fondateur quand elles en ont un, leur(s) livre(s) sacré(s) pour celles qui en possèdent et, en tout cas, l'ensemble de leur organisation et la richesse de leur(s) tradition(s). Une telle vue des choses est peut-être possible si l'on admet que et la vocation de fondateur et le développement des traditions et la rédaction des livres et la mise au point du rituel et la formulation des doctrines pourraient, comme tels, n'être pas étrangers à une effective action de cet Esprit qui, encore une fois, n'est autre que l'Esprit *du Christ*. Ce qui serait alors reconnu aux autres religions comme religions non-chrétiennes ne serait aucunement retiré au Christ puisqu'on ne ferait alors qu'y reconnaître le fruit de son action —et, aussi, de sa présence— par son Esprit...

D'autant qu'une fois institués, et déjà non sans l'action de l'Esprit, ces rites, ces règles de vie et doctrines ne porteraient encore du fruit, pour ceux qui s'y rapporteraient, que par et dans le même Esprit.

Faut-il craindre qu'alors on concède trop aux religions? Sans prétendre clore la question, on peut en tout cas faire valoir deux types de considérations susceptibles au moins d'inviter à ne pas répudier sans plus ample examen l'hypothèse présentée.

D'une part, on peut signaler qu'une telle vue des choses ne manquerait pas d'appuis traditionnels, quand bien même on doit reconnaître que la problématique a beaucoup évolué dans les dernières décennies. Que l'on songe seulement à la déclaration de l'Écriture selon laquelle Dieu n'a pas laissé ces peuples «sans témoignage». Elle reçoit d'ailleurs une singulière portée si on la met en relation avec le paragraphe déjà cité de NA, 2, sur les «manières de vivre et d'agir», les «règles et (les) doctrines» que l'on rencontre dans les religions non-chrétiennes. Et que l'on songe, aussi, à la traditionnelle doctrine des «semences du Verbe» répandues dans l'univers et dans l'histoire.

D'autre part on doit absolument préciser que tout ce qui vient d'être dit ne vaudrait qu'à titre de *principe* et que, si l'on estimait pouvoir admettre ce principe, il *s'imposerait* alors de procéder à des vérifications soigneuses «de détail», religion par religion, et, au sein de chacune d'elles, doctrine par doctrine, rite par rite... de même que, pour ce qui concerne les écritures sacrées, passage par passage. Max Seckler, par exemple, insiste particulièrement sur ce point, sur lequel on ne peut que lui donner totalement raison.

* * *

Il reste peu de place pour conclure, comme il conviendrait de le faire, sur quelques propositions pour «le dialogue et l'annonce». Faute de pouvoir faire plus, je me contenterai de renvoyer sur ce sujet à ma contribution «Pour une annonce *dans* le dialogue» à l'ouvrage de J. N. Bezançon (éd.), *Au Carrefour des religions*, Beauchesne 1995, pages 145-159.

JOSEPH DORÉ

Institut Catholique de Paris

SUMARIO

El autor parte de la cuestión sobre la presencia de Cristo en las religiones no cristianas. Se detiene en las diversas posturas teológicas que evalúa primero por referencia a la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse: *absolutismo* (necesidad absoluta de la fe en Cristo) y *relativismo* (posición antagónica), *exclusivismo* (nueva denominación del absolutismo) opuesto al *inclusivismo* (K. Rahner y declaración «Nostra aetate») y al *pluralismo* (Knitter). Ensayo después otra clasificación: 1) el *eclesiocentrismo*, que relaciona la salvación con la pertenencia a la Iglesia; 2) el *crisocentrismo*, que la pone en relación con Cristo sin visibilidad eclesial; 3) el *teocentrismo*, que relativiza la individualidad de Jesús en favor del Logos divino presente en otros individuos religiosos (Panikkar); y 4) el *sotocentrismo*, que relaciona salvación y religiosidad interior del hombre (M. Eliade). Finalmente el autor propone una «cristología del cumplimiento» y superar el eclesiocentrismo uniendo crisocentrismo y teocentrismo.