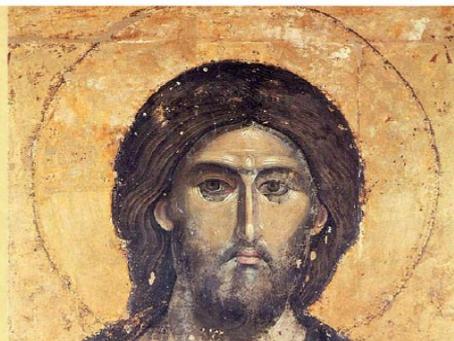
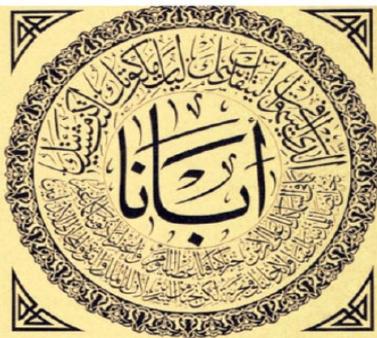


Michel Younès

Pour une théologie chrétienne des religions



THÉOLOGIE

Pour une théologie chrétienne des religions

Du même auteur

Monographie

Révélation(s) et parole(s). La science du « kalâm » à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam, (Studi araboislamici del Pisai ; 18), Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica, 2008, 411 p.

Premiers pas en théologie (avec la contribution d'enseignants de la Faculté de théologie), Lyon, Profac 98, 2008, 195 p.

Direction d'ouvrage

Les courants internes à l'islam, Lyon, Profac-CECR 99, 2009, 119 p.

L'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien, Lyon Profac-CECR 101, 2009, 112 p.

La fatwâ en Europe. Droit de minorité et enjeux d'intégration, Lyon, Profac-CECR 105, 2010, 236 p.

Maître et disciple. La transmission dans les religions, Lyon, Profac-CECR 113, 2011, 250 p.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Première partie

Portes d'entrée en théologie des religions

La lecture des documents du Magistère et des essais théologiques conduit à identifier trois manières d'appréhender la diversité des religions. Les textes et les auteurs, qui seront analysés au cours des trois chapitres suivants, laissent apparaître trois entrées théologiques possibles. Le salut, l'alliance et la révélation constituent trois approches différentes qui réorganisent le savoir théologique et mobilisent les références bibliques. Sans prétendre couvrir tout le champ théologique de la réflexion sur les religions, ces trois portes d'entrée illustrent la complexité de la question et éclairent différemment les difficultés soulevées. En effet, selon l'angle d'approche, la compréhension de l'unique médiation du Christ ou de la place des religions dans le dessein de Dieu acquiert une teneur particulière.

On l'aura compris. L'objectif de ces chapitres n'est pas l'exhaustivité ; il ne s'agit pas de parcourir toute la littérature en la matière. La reprise synthétique cherche à souligner la spécificité de chacune de ces entrées théologiques en soulignant ce qu'elle permet de penser. Elle tente de montrer qu'un point de départ ou une notion centrale dans une réflexion théologique sur la diversité des religions commande, implicitement ou explicitement l'ensemble du raisonnement. Sans oublier que notre démarche est une relecture *a posteriori*, il convient de la percevoir comme une grille qui fait apparaître les liens sous-jacents aux différents « modèles de conceptions ». L'analyse des

ressources disponibles par le prisme de ces notions fédératrices dévoilera l'interaction que ces dernières suscitent entre références bibliques et Tradition de l'Église.

Dans ce sens, la répartition en trois axes majeurs n'entend pas hiérarchiser les approches. Chacune des propositions théologiques autour d'une notion clé tire sa légitimité des Écritures et de la foi de l'Église. Ce premier temps implique une analyse qui cherche à mesurer les conséquences et les enjeux, en évoquant les intérêts et les risques éventuels de chacune de ces démarches. Un bilan d'étape sera proposé afin de mesurer les points forts et les faiblesses liées aux excès possibles, en l'absence d'une articulation équilibrée.

I

Les religions et la question du salut : aux frontières de la bonne nouvelle du salut

Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire et moi, je le ressusciterai au dernier jour. Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés par Dieu. Quiconque s'est mis à l'écoute du Père et à son école vient à moi. Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient d'auprès de Dieu : celui-là a vu le Père. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et sont morts ; ce pain est celui qui descend du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas. Je suis le pain vivant, descendu du ciel. Qui mangera ce pain vivra à jamais. Et même, le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. Les Juifs alors se mirent à discuter fort entre eux ; ils disaient : Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger ? Alors Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour.

Ce passage selon l'évangile de Jean (6,44-56) est un de ceux qui mettent clairement au centre de la prédication la place indépassable et irremplaçable du Christ. Le lien au Père (je suis l'envoyé du Père...) rend encore plus fort le « Je » de celui qui parle : « Je suis le pain de vie, le pain vivant. » Plus encore, l'accès au Père semble être impossible en dehors de la médiation du Christ. Celui qui vient d'auprès du Père est celui qui le révèle : l'annonce des prophètes culmine avec la venue du Fils. Ces versets en question laissent entrevoir une dynamique paradoxale : l'écoute du Père conduit nécessairement au Fils, et ce dernier est celui qui enseigne au nom de Dieu. Les enjeux de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du Logos éternel, l'idée est de rendre possible un salut qui emprunte des chemins de salut différents.

Poussé jusqu'au bout, ce *logocentrisme* propice à un rapprochement avec les autres religions, sans chercher à les comprendre immédiatement à la lumière du Christ, n'est pas sans risques. La distinction entre Jésus d'un côté et le Verbe peut aboutir à une christologie de type « nestorienne » où l'on perçoit deux sujets accidentellement liés dans l'histoire particulière du Christ. De plus, le passage d'une possible distinction à une éventuelle séparation tend inévitablement vers un monophysisme de type gnostique où la corporéité de Jésus durant la manifestation christique ne sera perçue que comme étant provisoire, voire secondaire par rapport au principe ultime d'un Logos qui échappe aux « cycles des vies et des morts ».

Voulant échapper au christocentrisme, mais aussi aux dérives d'une séparation entre Jésus et le Logos, des penseurs ont développé une approche de l'économie du salut qui repose sur deux voies possibles, pouvant être parallèles. En s'appuyant sur la distinction entre le Verbe et l'Esprit, selon la compréhension du Dieu trinitaire, et en prenant acte de l'indépendance hypostatique entre « les deux mains de Dieu » selon la représentation de saint Irénée²⁰, il s'agit de proposer une théologie des religions qui rend possible deux économies du salut. Cette théologie pneumatocentrique fait apparaître l'agir de l'Esprit comme étant indépendant de l'agir du Logos. Si ce dernier assume la condition historique du Christ, l'Esprit Saint opère d'une manière totalement inconditionnelle. Selon cette approche, le salut apporté par l'Esprit n'est pas en effet médiatisé par l'événement ponctuel du Logos en la personne du Christ Jésus²¹. Lié directement au Père, ce salut assure, selon des modalités différentes, une voie autre qui assume la pluralité

des religions. Or, dans la mesure où le Verbe n'exclut pas l'Esprit, le salut en Christ n'exclut pas la présence salvifique de Dieu immédiatement dans les peuples et les religions par l'intermédiaire de son Esprit. Envoyé par le Père, et suscitant des formes de religiosités particulières, l'Esprit Saint dépasse toute frontière ; il rend effectif le salut de Dieu, sans se référer expressément à l'événement-Christ. Paradoxalement, la médiation de l'Esprit rend possible l'universalité du Logos. Si l'un et l'autre opèrent distinctement dans le monde, l'un et l'autre renvoient ultimement au Père invisible. Tandis que les chrétiens reçoivent le salut par l'économie du Fils incarné en Jésus-Christ, d'autres perçoivent la grâce du salut par l'économie de l'Esprit en dehors de la communauté des chrétiens.

Conscients d'une possible dichotomie entre l'économie par l'Esprit et celle par le Christ, des théologiens plaident pour une articulation des deux, afin d'éviter l'absolutisation d'un côté et le relativisme de l'autre. Aux yeux de Jacques Dupuis, une logique plus harmonieuse qui maintient l'une et l'autre démarches est préférable à une logique d'opposition de modèles, que l'on décrète d'emblée, incompatibles²². De même qu'en Dieu Trinité, la distinction hypostatique n'exclut pas l'unité réelle, ainsi, la distinction des voies parallèles ne signifie pas un antagonisme ou une opposition, mais une certaine interaction qui fait apparaître la complémentarité entre le Verbe et l'Esprit. L'un conduit à l'autre, car « là où est l'Esprit, là est le Christ, et là où est le Christ, là est l'Esprit de Dieu²³ ». Selon cette logique, on est plus dans un modèle trinitaire qu'exclusivement pneumatologique.

Seule cette théologie trinitaire ou seule une christologie pneumatologique, selon les différentes appellations, est en

mesure de rendre compte de la différence des religions et de l'unité du mystère du salut. Davantage trinitaire, ce modèle cherche à sortir du christomonisme historique et du logocentrique totalisant, tout en évitant les logiques de séparation ou d'identification entre le Verbe et l'Esprit. Le Père, qui est l'origine et la destinée de l'économie du salut, rend possible deux moyens ou deux voies du salut qui ne se juxtaposent pas. Le don du Verbe n'est possible que par l'Esprit, et celui de l'Esprit ne peut ignorer l'économie du Fils. Si avant l'incarnation, le Logos était à l'œuvre en tant que Sagesse, après la résurrection, il opère par les *logoï spermatikoï* qui sont habités par l'Esprit Saint qui suscite dans les religions et selon des modalités insoupçonnées ce qui permet l'accueil du salut réalisé en le Verbe éternel de Dieu.

Le salut dans les religions ou par les religions ?

La reconnaissance progressive de l'œuvre de l'Esprit, mais aussi celle des germes du Verbe dans la création conduit à une certaine évolution dans la manière d'approcher le salut des non-chrétiens. De la question du « salut des infidèles » on passe désormais à celle des fidèles des autres religions. Ce déplacement fait apparaître une interrogation autour de la place et du rôle des religions elles-mêmes : sont-elles des voies de salut dérivées, annexes ou parallèles ? Or le passage du « salut des infidèles » au salut « par les religions » introduit un déplacement épistémologique. Il ne s'agit pas uniquement de voir comment le Christ, ou l'Esprit, rejoint les fidèles des autres traditions religieuses. Mais bien plus profondément, il s'agit de s'interroger sur le sens d'un projet divin constitué par une diversité de religions. Du comment au pourquoi, le saut épistémologique n'est pas évident. De plus, l'apparition de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'honorer la volonté divine et de rendre compte des différences fondamentales qui les constituent ?

Une alliance, des alliances

L'histoire biblique tout entière témoigne d'une unique réalité, à savoir la rencontre entre Dieu et l'homme. Dès les premiers récits, cette rencontre prend une dimension particulière ; elle renvoie fondamentalement à l'initiative d'un Dieu qui vient nouer un lien avec l'homme. L'alliance entre Dieu et l'homme n'est pas le fruit d'une démarche humaine, mais le signe de l'engagement indéfectible de Dieu envers l'humanité. La notion biblique d'alliance (*berit*) est devenue un terme technique qui manifeste la fidélité de Dieu dans sa relation gratuite à l'homme. Cependant, cette alliance ne se comprend que sur le fond de la création, puisqu'elle renouvelle le lien rompu avec Dieu suite à l'infidélité de l'homme. L'assise de l'alliance est ainsi l'acte créateur qui établit l'homme en partenaire dans une relation de liberté. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est en mesure donc de rompre ce face-à-face initial.

Cette approche fait apparaître trois aspects intimement liés sous-jacents à l'alliance biblique : d'abord la dimension anthropologique fondamentale de l'alliance qui se fonde sur l'acte créateur, ensuite l'irréductibilité de la liberté humaine dans ce qu'elle permet en termes de rencontre avec Dieu, et enfin la dialectique entre le nouveau et l'ancien qui émerge comme constitutive de toute alliance. On pourrait reprendre différemment ces trois aspects. En effet, le rapport création-alliance montre que celle-ci est toujours *a posteriori*. Dit autrement, l'alliance n'est jamais première, elle se vérifie sur un fond originaire. Ce qui permet d'affirmer que le point de départ

de l'alliance est la création, alors que, dans l'histoire, cette dernière apparaît comme une relecture théologique s'appuyant sur un événement fondateur. D'après les historiens et les exégètes, la rédaction des premiers chapitres de la Genèse portant sur la création est chronologiquement postérieure à celle de l'Exode qui marque l'alliance entre Dieu et son peuple.

Selon cette perspective, l'alliance dans la Bible émerge comme un commencement qui n'est pas son propre point de départ. L'alliance est un commencement qui est précédé par la création. La distinction entre commencement et point de départ acquiert ici une importance capitale¹ : elle indique une réalité qui ne peut se prendre pour sa propre finalité. De même que l'origine de l'alliance la précède, de même sa finalité la dépasse. Dans cette logique, l'alliance devient un signe qui renvoie à autre chose qu'elle-même. Or, à la différence du salut qui constitue sa propre finalité, l'alliance est un moyen qui ouvre l'histoire du salut à la possibilité de sa réalisation. Ce qui montre que l'alliance ne peut être un état statique qu'on acquiert passivement. Au contraire, elle repose sans arrêt sur un engagement, manifestant la liberté inhérente à cette réalité. En effet, la liberté originaires exprimée dans l'initiative divine rend possible une réponse humaine. Mais alors que l'engagement de Dieu est définitif parce qu'il se fonde sur la fidélité de Dieu, l'engagement de l'homme est une responsabilité sans cesse à actualiser. De ce fait, la transmission de l'alliance de génération en génération ne peut avoir comme but la suppression de la liberté individuelle sous le poids du groupe et de l'histoire ; elle rend possible au niveau de l'individu ce qui est déjà effectué par rapport au groupe. À la différence du salut qui est fondamentalement personnel, l'alliance met en perspective la relation avec un individu pris dans une tradition collective. Avec

l'alliance, la communauté est au groupe ce que le point de départ est au commencement. De même que l'alliance s'appuie sur la création, ainsi l'alliance avec chacun s'enracine dans un point de départ qui la précède, à savoir l'alliance avec un peuple.

Le rapport entre création et alliance, couplé avec celui d'individu et de peuple, conduit à souligner un ultime aspect. La dynamique de renouvellement inhérente à l'alliance, comme étant un acte de lier ou de relier, fait advenir une certaine diversité. En effet, l'alliance comporte en elle les éléments de son propre renouvellement. Ce renouvellement devient un nouveau commencement qui rompt et prolonge un point de départ antérieur. Faire alliance est en quelque sorte renouveler une promesse en germe, mais aussi renouveler ce qui, dans la création ou dans une alliance antérieure, est considéré comme ancien. D'où une série de questions : y a-t-il une ou plusieurs alliances bibliques ? Est-ce la même qui prend des colorations différentes ou bien une diversité d'alliances qui concernent une diversité de peuples ? Quelle place tiennent les alliances noachique (Gn 9,1-17) et abrahamique (Gn 17,1-14) ? La dialectique ancienne/nouvelle s'applique-t-elle à tout type d'alliance ?

Pour répondre à ces questions nous procéderons en trois temps : nous analyserons d'abord la dialectique ancienne et nouvelle à l'intérieur de ce qui est considéré comme relevant de l'alliance juive. Nous réfléchirons par la suite sur le rapport ancien/nouveau à la lumière de l'événement christique. Et nous nous interrogerons enfin sur l'applicabilité de cette typologie à la diversité des religions.

La notion d'alliance dans le judaïsme

Le caractère central de l'alliance dans les Écritures Saintes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La réflexion sur les rapports entre le christianisme et les religions par la notion de l'« alliance » laisse surgir de nouvelles interrogations. La diversité des alliances bibliques peut-elle être appliquée à la diversité des religions ? Cette application induit-elle une reconnaissance de la valeur salvifique des religions ? Quelle extension du rapport entre Ancienne et Nouvelle Alliance ? Le caractère pérenne de l'Alliance avec le peuple juif peut-il être étendu aux autres religions qui se trouvent dans un cas de figure analogue à Israël ?

Des alliances et des peuples

La compréhension des religions par la typologie des alliances n'est pas récente. Au tournant du iie/iiie siècle, Clément d'Alexandrie applique la notion d'alliance à la philosophie grecque. Il écrit dans ses *Stromates* : « Nous ne saurions nous tromper si nous disions de manière générale que toute chose nécessaire et utile à la vie nous est venue de Dieu, et que la philosophie a été donnée surtout aux Grecs comme une Alliance qui leur est propre. En effet, elle est un marchepied pour la philosophie selon le Christ³⁷. » L'analogie proposée par Clément d'Alexandrie élargit la notion d'alliance aux non-juifs. Implicitement, cette conception permet de dépasser la dichotomie entre révélation et raison d'un côté, entre juif et païen de l'autre. Aux yeux de Clément d'Alexandrie, la philosophie grecque ne provient pas de la seule raison, mais elle a été donnée par Dieu. Ainsi, il y a quelque chose chez les Grecs qui prépare au Christ.

C'est dans ce sens que l'on peut comprendre la position de Jean Daniélou pour qui le Christ est le sommet de toute l'histoire du salut. Par les alliances cosmiques, notamment adamique et noachique, l'histoire tout entière prépare la venue

du Christ en qui elles trouvent leur plénitude. C'est pourquoi ces alliances de grâce demeurent imparfaites et les religions qui les portent sont des « pierres d'attente » pour un accomplissement en Christ³⁸. Ainsi, la préparation de la venue du Christ ne se limite pas à l'Ancien Testament. Sa lecture des Écritures lui permet de relever ce qui lui est central : des figures non-bibliques, comme Abel, Noé, Melchisédech, la reine de Saba ou Job sont des « saints » païens. Ils font apparaître les soubassements de l'alliance avec les nations selon une loi qui peut être celle du cœur (Rm 1,18-20 ; 2,16). Aux yeux de Daniélou, il s'agit véritablement d'une alliance cosmique dont Melchisédech est la figure du prêtre éternel (Gn 14,18-20 ; Ps 109 ; He 5,9)³⁹.

Suivant cette logique, l'Alliance n'apparaît plus comme une réalité réservée exclusivement à un peuple. À la lumière du Christ, il est possible d'affirmer des alliances parallèles ayant la même origine et la même finalité. Ce qui invite à percevoir dans l'alliance une notion qui s'applique différemment aux juifs et aux non-juifs. L'unique alliance cosmique et universelle se décline ainsi suivant des contextes différents. Sans confondre les registres, l'analogie de l'alliance rend possible ici une approche différente que celle du salut. La spécificité des alliances ne conduit pas à une application unilatérale : il ne s'agit pas de retrouver la même alliance ou d'appliquer une catégorie d'une façon univoque. Ce que la notion du salut ne permet pas en raison de son caractère indivisible, l'alliance le permet. Parce qu'elle trouve son accomplissement en Christ, l'alliance peut concerner différemment des peuples inscrits dans des histoires et des cultures particulières. Au moment où l'approche par le salut reste liée à une application notionnelle d'une réalité unique, la catégorie d'alliance conduit à souligner

davantage la dynamique de l'histoire du salut qui s'exprime selon différentes modalités.

La valeur salvifique des alliances non-bibliques

En ressaisissant les rapports de Dieu avec l'humanité à travers l'Alliance, Jacques Dupuis tente de répondre à la question du salut apporté par les religions en raison de ce qu'elles sont⁴⁰. En renvoyant à Irénée de Lyon, il souligne l'engagement de Dieu dans l'histoire du monde selon des phases d'alliances : noachique, abrahamique, mosaïque et christique. Mais à la différence de Daniélou qui reste tributaire d'une logique d'accomplissement⁴¹, Dupuis met en avant les versets bibliques qui laissent penser le caractère irrévocable de l'alliance cosmique ou noachique. Noé, qui a trouvé grâce aux yeux de Dieu, cet homme juste et intègre (Gn 6,8-9), marchait avec Dieu. Le livre de l'Ecclésiastique reprend cette affirmation (Si 44,17) : « Noé fut trouvé parfaitement juste, au temps de la colère il fut le surgeon : grâce à lui un reste demeura à la terre lorsque se produisit le déluge », et rajoute ce qui suit (v. 18) : « Des alliances éternelles furent établies en lui, afin qu'aucune chair ne fût plus anéantie par le déluge. » Ainsi, l'arc-en-ciel n'était-il pas le signe d'une alliance perpétuelle entre Dieu et tous les êtres vivants qui sont sur la terre⁴² ? C'est pourquoi, les saints des nations ne se limitent pas à la sphère biblique. La sainteté manifeste la double fidélité : la fidélité des « saints » à Dieu et celle de Dieu à leur égard. Or la fidélité de Dieu ne peut être passagère, temporaire ou ponctuelle. La fidélité de Dieu s'exprime par une alliance perpétuelle qui marque l'être et l'histoire d'un sceau indélébile.

Rien dans la succession des quatre alliances divines, écrit Dupuis,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réceptivité de l'homme. Si on peut être sauvé sans le savoir (cf. le récit dit du jugement dernier dans Mt 25,31-46), on ne peut recevoir une révélation sans son accueil !

Comment l'Écriture pose-t-elle la question de la connaissance de Dieu dans un contexte de diversité ? Ou encore : comment affirmer la plénitude de la révélation en Christ et la diversité des religions ? Celles-ci sont-elles des « pierres d'attente » ou bien des « révélations différenciées » ? L'originalité de la révélation chrétienne d'un Dieu trinitaire permet-elle de penser la diversité dans l'histoire du salut ? Enfin, l'approche par la révélation ouvre-t-elle la théologie des religions à une autre perception de la différence ?

Révélation et histoire du salut

Salut et révélation ne sont pas deux choses différentes, Dieu ne se révèle pas pour dire à l'homme ce qu'il devra faire pour se sauver, il le sauve par l'acte même de se révéler tel qu'il le fait en Jésus, et cette révélation ne peut avoir lieu qu'une seule fois.

Ce texte de Joseph Moingt² reflète bien le changement de regard sur la manière de comprendre la révélation. Celle-ci n'est plus perçue en effet comme un ensemble de révélations ou de doctrines, mais d'abord comme un événement³. La révélation est l'acte de Dieu par lequel il se dévoile, il se communique lui-même⁴. C'est ce que l'on désignera plus tard par l'« autocommunication de Dieu ». Ainsi, la révélation n'est pas réductible à un corps de doctrines, elle est avant tout le don que Dieu fait de lui-même. Ce qui sauve ne réside pas dans la foi en un contenu, mais bien l'expérience de l'inouï de Dieu ou la capacité à rejoindre l'initiative divine. L'expérience de foi en un Dieu qui se révèle est par elle-même salvifique. Ce qui permet

de comprendre l'insistance sur la personne du Christ : il est celui par qui Dieu se révèle une fois pour toutes. Pour la foi chrétienne, cette place du Christ est non négociable, elle a un caractère indépassable. Comment le Nouveau Testament l'exprime-t-il ? Quelles conséquences sur la révélation de Dieu avant la venue du Fils ? Quel est le statut et le rôle de la connaissance naturelle de Dieu ? La réponse à ces questions n'est pas sans lien avec la manière de penser la place des religions. Il ne s'agit plus de savoir si le Christ sauve à travers elles, mais si, par elles-mêmes, elles sont en mesure de révéler Dieu ou quelque chose de lui.

La révélation de Dieu en Jésus le Christ

Dans les Écritures, la révélation de Dieu est intimement liée à la possibilité de le connaître. Toute l'histoire du salut est habitée par une rencontre qui n'a pas son origine en l'homme. La connaissance de Dieu a comme source Dieu lui-même. Dieu n'est connu que par Dieu⁵, et c'est lui qui accorde la connaissance de ses mystères. Dans la lettre aux Éphésiens, Paul l'exprime à sa manière. À plusieurs reprises, il affirme en effet que *Dieu a fait connaître le mystère de sa volonté, qu'il avait formé en lui par avance* (Ep 1,9), *qu'il révèle son Mystère* (3,2), *tenu caché depuis les siècles en Dieu* (3,9). C'est dans ce sens que l'on peut lire les différents passages de l'évangile de Jean où la connaissance du Père par Jésus le fait apparaître comme la révélation du mystère éternel de Dieu. La venue dans la chair de la Parole éternelle de Dieu manifeste une relation singulière qui se décline sous deux rapports : Dieu-Verbe et Père-Fils⁶. Au commencement, la Parole se trouve au sein de Dieu (Jn 1,1-13), dans la chair, elle montre que Jésus est le Fils du Père (1,14-18).

La connaissance que procure le Fils dans le monde n'est cependant pas statique : elle fait surgir un dynamisme relationnel constitutif de sa nature divine : « Le Fils unique, qui est tourné vers le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (1,18). Ce qui conduit la foi chrétienne à voir dans l'expression « Fils unique » ou « Unique-Engendré, Monogène » plus qu'un simple attribut appliqué à Jésus, il s'agit d'un titre qui lui revient exclusivement⁷. Le Christ est la Parole par laquelle tout a été créé (Col 1,16), il est le Fils par qui on devient des fils adoptifs. Loin d'être synonyme de rejet, ce statut singulier du Christ est le fondement d'un exclusivisme ouvert, pourrait-on dire, un exclusivisme tourné vers les autres et non enfermé sur lui-même⁸. Le mode d'engendrement n'est pas en lui-même reproductible, mais dans le même moment, il rend possible la participation d'autrui (Jn 1,12-13 ou encore Ep 1,5, Rm 8,15), dans le sens où il inclut différemment les autres.

Le Prologue de Jean met en avant la connaissance que rend possible la révélation. La connaissance de Dieu par le Verbe est une communication de la relation intime entre le Père et le Fils, reflétant leur connaissance mutuelle (Jn 10,15), et exprimant leur unité (« Le Père et moi sommes un », Jn 10,30). Néanmoins, si le Fils révèle le Père, ce n'est pas seulement à cause de leur relation constitutive de leur être, mais aussi en raison de l'unité ontologique entre l'un et l'autre. La révélation de Dieu est la manifestation de cette *périchorèse*⁹ divine où l'un est dans l'autre, sans confusion ni séparation. La connaissance du Père par le Fils renvoie par elle-même à la place de l'Esprit par qui la réception est possible. Au moment où dans les relations d'origine, l'Esprit Saint assure l'union d'amour entre le Père et le Fils, dans l'histoire, son rôle est double : il poursuit la révélation du Père qu'a inaugurée le Fils et il permet l'accueil de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

plausible, aux yeux de Tillich, la possibilité d'affirmer une seule histoire de la révélation, pouvant contenir une pluralité de révélations historiques. L'unité renvoie à la *cohésion ininterrompue de l'événement révélationnel* et la pluralité exprime *les manifestations dans l'histoire*. Néanmoins, la reconnaissance de la révélation selon une pluralité de voies concrètes de salut n'empêche pas la perversion de l'irruption ; ce que Tillich appelle la *démonisation d'une voie de salut*. La prétention à l'absoluité contient quelque chose de démoniaque lorsqu'elle prend pour objet la voie elle-même et non l'inconditionné. Or, la révélation parfaite s'oppose par essence à la *démonisation*⁵⁴.

Dans sa réflexion sur l'unité de la révélation et la pluralité des religions, Tillich revient sur la place du christianisme. Jean-Marc Aveline souligne qu'en raison de la révélation parfaite qui le fonde et le juge à la fois, le christianisme contient, selon Tillich, ce qui confère à la proclamation de la révélation parfaite – proclamation qui constitue son essence – une signification non seulement concrète, mais aussi universelle. Selon cette logique paradoxale de la révélation, ce critère nie au christianisme la prétention à l'absoluité en tant que religion historique, et le requiert concrètement comme voie concrète de salut. C'est pourquoi, à la différence de Troeltsch qui évoque la religion chrétienne en termes de « validité relative », Tillich préfère la désigner en tant qu'« absoluité ébranlée⁵⁵ ». De même, à distance de Troeltsch qui ne retient que l'attachement à Jésus comme figure historique, Tillich considère le Christ comme irruption de la révélation parfaite, en tant que plénitude des temps, avec une dimension historique et supra-historique, dont la portée est à la fois concrète et universelle⁵⁶.

Révélation transcendantale et révélation catégoriale

Dans son *Traité fondamental de la foi*, Karl Rahner (1904-1984) place au cœur de sa réflexion l'autocommunication de Dieu comme le point de départ du message chrétien⁵⁷. Pour lui, cette autocommunication de Dieu constitue *a priori* la condition de possibilité de toute connaissance immédiate et personnelle de l'amour de Dieu. À plusieurs reprises, Rahner commente l'affirmation selon laquelle « l'homme est l'événement de l'autocommunication absolue de Dieu⁵⁸ ». Cette prédisposition de l'homme à accueillir la révélation de Dieu en personne s'enracine dans ce que Rahner appelle « l'expérience transcendantale de l'absolu ». Or cette prédisposition ou ce caractère transcendantal, ne peut être réservée à quelques-uns, il est l'expression d'un don totalement gratuit. Ce qui conduit Rahner à considérer l'histoire du salut comme étant coextensive à l'histoire de la révélation, et dans le même moment à l'histoire de l'humanité⁵⁹. C'est sur cet arrière-fond que devient compréhensible « la relation entre histoire de la Révélation universelle transcendantale et histoire de la Révélation catégorialement particulière⁶⁰ ». Dans ce sens, la révélation particulière catégoriale est une médiation de la révélation surnaturelle transcendantale. Ce qui conduit inévitablement à élargir la possibilité d'une révélation en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament. De par sa structure transcendantale, la révélation est antérieure à la Bible.

Toute l'histoire biblique de la révélation, donc son histoire catégoriale particulière et « institutionnelle », qui est la seule que nous connaissons, se concentre sur le court moment historique de la préparation et du commencement de

l'évènement-Christ⁶¹.

S'ensuivent deux conséquences. La première concerne l'impossibilité de réduire la révélation au contenu concret de l'histoire d'Israël dans l'Ancienne Alliance. La seconde renvoie à la possibilité d'une telle révélation dans l'histoire d'autres peuples. Dans l'un, comme dans l'autre cas, il s'agit d'une *interprétation*. D'un point de vue théologique, l'interprétation de l'histoire vétérotestamentaire à la lumière du Christ la transforme en une préhistoire qui trouve son commencement et sa plénitude en lui. Mais aussi, d'un point de vue profane et théologique, et dans la mesure où l'histoire de l'humanité coïncide avec l'histoire du salut et de la révélation, la plénitude des temps coïncide avec la plénitude de la révélation. Toutefois, cette révélation ne parvient pas à l'homme extérieurement, mais intérieurement, en raison de son ouverture à la transcendance de Dieu. La grâce de Dieu touche la profondeur de l'homme, seule en mesure d'accueillir son autocommunication. Dans l'histoire transcendantale de la révélation qui se manifeste dans l'histoire des religions, le critère de discernement demeure, aux yeux de Rahner, Jésus Christ en tant qu'évènement plénier et insurmontable de l'autocommunication divine au monde⁶².

Culminant dans l'incarnation du Logos⁶³, l'autocommunication de Dieu dans l'histoire rend possible une nouvelle appréciation des religions et des croyants de ces religions. Au niveau de chaque être, l'accueil de la transcendance n'est possible que parce qu'il est prédisposé à recevoir cette grâce. De la même manière, l'accueil du Logos incarné n'est possible que dans la mesure où l'être est déjà logos.

Pour que le *Logos* incarné puisse exprimer « dans le verbe » ce qui est celé dans les profondeurs de la divinité, il faut que l'être des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

christianisme et des religions. Au moment où le christianisme est fondé sur l'unique révélation en Jésus Christ, toutes les autres religions humaines sont des tentatives séduisantes mais vaines de l'homme pour atteindre Dieu. Voir P. TILLICH, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 112.

47. Cf. *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 635. Dans ce qui suit, nous reprenons l'essentiel de ses analyses.

48. Voir notamment sa conférence donnée le 9 décembre 1963 à Tübingen sur « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde », traduite par J.-M. AVELINE dans *Paul Tillich*, collection « Artisans du dialogue », Marseille, publications Chemins de dialogue, 2007.

49. Tillich définit la dogmatique, qui a comme objet la révélation, en tant que « discours scientifique qui traite de ce qui nous concerne inconditionnellement », *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1997, p. 3. Dans sa conférence de 1963, il considère qu'il y a religion « là où [il y a] l'expérience de quelque chose qui vient à nous de manière inconditionnée et qui exige un don de soi inconditionnel » (p. 81). La foi est ainsi perçue comme la capacité d'« être saisi par quelque chose qui nous concerne inconditionnellement » (p. 109). Loin d'opposer croyance et foi, rattachant la première aux religions et la suivante au christianisme, Tillich les fait ainsi coïncider.

50. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 360.

51. Cf. *Dogmatique*, p. 57-58.

52. Pour Tillich, la reconnaissance d'une pluralité de voies concrètes de salut s'oppose à la distinction : vraie et fausse

religion. Dans sa conférence à Tübingen de 1963, il repère trois catégories de religion (p. 79) : les religions théistes ou les religions avec Dieu, les religions non-théistes ou les religions sans Dieu, et puis, les quasi-religions, quasi au sens de « comme si ». Voir aussi *Le christianisme et les religions*, p. 61 et suivantes.

53. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 363-364.

54. Pour une analyse plus complète, voir Aveline, p. 376-394, qui cite abondamment les textes de Tillich sur ce point. La religion peut être une voie de salut dans la mesure où elle laisse parvenir l'inconditionné à travers elle, mais aussi, elle peut devenir un écran qui parle de lui-même et suscite un attachement à lui-même plutôt qu'à l'inconditionné. Ainsi, écrit Tillich, « le caractère de révélation demeure, mais le caractère salvifique s'inverse en son contraire. » *Dogmatique*, p. 43.

55. J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions*, p. 411-412.

56. *Idem*, p. 425-484.

57. *Traité fondamental de la foi*, p. 139-140.

58. *Idem*, p. 143. 151.

59. C'est ce qui est sous-jacent à la cinquième étape intitulée : « Histoire du salut et de la révélation ». Cf. *Traité fondamental de la foi*, p. 163-202 (lire tout particulièrement p. 168 et 170).

60. *Idem*, p. 179-188.

61. *Traité fondamental de la foi*, p. 194. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre également ce qu'il désigne par « révélation primitive » transmise aux générations à venir par les premiers qui la portèrent dans le monde, Adam et Ève (p. 189).

62. *Idem*, p. 182-183.

63. *Idem*, p. 202.

64. Cf. K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe. Fondements*

- d'une philosophie de la religion*, Paris, Mame, 1968, p. 81-82.
65. *Traité fondamental de la foi*, p. 203. C'est ce qui conduit Rahner à parler de « chrétien anonyme » ou de « christianisme anonyme ». Les deux expressions se retrouvent dans le même paragraphe de cette page. Ces expressions ont généré plusieurs réactions et objections. Cf. H. de LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 120-163.152-156 ; H. U. von BALTHASAR, *Cordula, ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 121-122 ; Y. CONGAR, « Les religions non bibliques sont-elles médiations de salut ? », dans *Essais œcuméniques*, Paris, Centurion, 1984, p. 271-296. Malgré l'ambiguïté de cette ou ces expression(s), il faut noter que l'intention de Rahner est moins de « récupérer » les croyants des autres religions. Sa démarche consiste à rendre compte des « germes du Verbe » qui rendent possible l'accueil du Logos, mais qui de fait, les intègrent au Christ et au christianisme.
66. *Traité fondamental de la foi*, p. 201.
67. Quand Rahner parle de la présence du Christ dans les religions non-chrétiennes, celles-ci apparaissent comme des médiations historiques et sociales. C'est ce qui explique le va-et-vient assez fréquent entre « la religion non-chrétienne » et « le croyant ou l'homme », entre « la foi des religions » et « la foi des croyants ». *Traité fondamental de la foi*, p. 348-355.
68. *Ibid.*, p. 355.
69. Voir *Lumière et Vie*, 32 (1983), p. 21-32. Une idée qu'il reprend dans un autre article intitulé « La place des religions dans le plan du salut », in *Spiritus*, 138 (février 1995), p. 78-97. Plusieurs des articles de Geffré sur la théologie des religions ont été reproduits dans *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 247, 2006.
70. Geffré conditionne ainsi sa réponse positive à la question

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dénoncer l'attachement à la matérialité de l'acte humain¹¹. Pour ce courant de pensée, les actes sont intrinsèquement bons, et donc, par conséquent, aucun acte n'est intrinsèquement mauvais. C'est l'intention qui oriente l'acte. En soi, les actes sont « pré-moraux » ; ils deviennent moralement bons ou mauvais une fois posés. Ce qui conduit à considérer leur contexte et leur finalité, aussi bien que l'intention de celui qui les accomplit. Tout acte apparaît ainsi comme un mélange d'avantages et d'inconvénients. La proportionnalité suit de ce fait une voie particulière. Brian Johnstone le souligne :

Le terme de la *proportion* est emprunté au *principe du double effet* (l'intention), selon lequel un acte qui a des effets à la fois bons et mauvais peut se justifier sous certaines conditions¹².

Pour les proportionnalistes, l'intention ultime¹³ est le seul fondement de la bonté ou de la malice morale. En ce sens, il ne convient pas de juger définitivement une action d'une façon abstraite. L'attention singulière aux actions humaines conduit les tenants de cette théorie à affirmer que la bonté morale d'une action concrète tient à une proportion raisonnable qu'il convient d'observer entre le bien qu'elle vise et les maux qui en découlent inévitablement. Dans cette perspective, le mal moral réside dans la disproportion.

Si l'intérêt de cette approche est de souligner la complexité de l'acte humain, et donc l'attention à ne pas généraliser un jugement, elle présente cependant plusieurs difficultés. Un des problèmes majeurs de cette théorie, comme l'exprime B. Johnstone est l'absence de moyens pour évaluer la proportion. Ce qui conduit inévitablement à l'accentuation de l'intentionnalité subjective. Deux conséquences s'ensuivent : le risque du relativisme qui réside dans l'absence du critère de

vérité, et ce que Jean-Paul II appelle dans son encyclique *La splendeur de la vérité*¹⁴, le *téléologisme*. Si Jean-Paul II ne nie pas le caractère téléologique de l'action humaine, il considère au contraire que « la vie morale possède un *caractère "téléologique"* fondamental, car elle consiste dans l'orientation délibérée des actes humains vers Dieu, bien suprême et fin (*telos*) ultime de l'homme¹⁵ ». Or, à ses yeux, le *proportionnalisme* ne prend pas suffisamment en compte la volonté qui est impliquée dans le choix d'un acte.

L'agir humain ne peut pas être estimé moralement bon seulement parce qu'il convient pour atteindre tel ou tel but recherché, ou simplement parce que l'intention du sujet est bonne. L'agir est moralement bon lorsqu'il indique et manifeste que la personne s'ordonne volontairement à sa fin ultime et que l'action concrète est conforme au bien humain tel qu'il est reconnu dans sa vérité par la raison. Si l'objet de l'action concrète n'est pas en harmonie avec le vrai bien de la personne, le choix de cette action rend notre volonté et notre être même moralement mauvais, et il nous met donc en contradiction avec notre fin ultime, le Bien suprême, à savoir Dieu lui-même¹⁶.

Proportionnalité et analogie

Ce détour par le *proportionnalisme* était nécessaire pour éviter toute ambiguïté dans l'utilisation des termes. En théologie morale, le *proportionnalisme* est certes un problème complexe et le but recherché n'était pas de le traiter en lui-même. Il a toutefois montré les lacunes d'une proportion qui risque de devenir sa propre norme. La proportion est un moyen de penser et non une fin en soi. Si en théologie morale, la proportion a emprunté un chemin difficile et parfois ambigu, en théologie fondamentale elle s'est exprimée suivant le rapport analogique.

En effet, la proximité entre la proportionnalité et l'analogie mérite d'être analysée. Dans le raisonnement théologique, la proportionnalité est présente par l'« analogie ». Chez les Grecs, cette notion traduit la proportion. À l'origine, « proportion » et « analogie » sont donc des équivalences. L'une et l'autre s'expriment selon un rapport de quatre termes. L'une et l'autre reflètent un rapport de rapports. L'une et l'autre soulignent les ressemblances sur un fond de dissemblance.

Cependant, en théologie, l'analogie demeure irréductible à la seule logique arithmétique selon laquelle le rapport reflète un facteur multiplicateur. Aussi désigne-t-elle autre chose que l'intentionnalité, comme c'est le cas en théologie morale. Son emploi en théologie, s'écarte du subjectif ou du mesurable. L'analogie qui s'appuie sur la proportion cherche à exprimer l'écart entre la connaissance de Dieu et Dieu lui-même ou le rapport entre le Créateur et la créature. Ainsi, l'analogie indique en théologie une intelligibilité qui dépasse le rapport d'identification ou d'opposition. Sur un fond de ressemblance-dissemblance, l'analogie exprime une négativité dynamique qui est au-delà de la simple négation. En d'autres termes, l'analogie qui suit la logique de proportion en posant un rapport de rapports (une parole sur une parole) établit une circularité relationnelle entre les termes en ouvrant, par le biais de la métaphore, à la voie de l'éminence, signe de l'ineffabilité et de la transcendance de Dieu.

L'exemple de l'attribution à Dieu d'une notion humaine illustre ce procédé. Pour dire la seigneurie de Dieu, on pose comme premier terme la seigneurie de l'homme. Mais cette seigneurie ne peut pas être applicable comme telle à Dieu, elle passe par la négation de tout ce qui est violence et anthropomorphisme. Ce qui conduit à dire qu'au sens propre du terme, Dieu seul est le vrai Seigneur. Dans ce sens, la vraie seigneurie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à des catégories d'hommes qui ne s'effrayent pas de la perte de leur fortune, ou qui supportent avec résignation même la perte des enfants ; d'autres blasphèment et croient que l'univers entier manque de bon sens, tandis que d'autres, au contraire, continuent à croire à la justice divine... La deuxième remarque renvoie à Satan. Pour Maïmonide, les fils de Dieu – les bons anges – et Satan – le mauvais ange – sont les deux penchants de l'homme. En s'appuyant sur les Écritures, il montre que Satan est celui qui détourne de la vérité. Le mauvais penchant guette l'homme dès sa naissance, alors que le bon n'arrive qu'après le perfectionnement de l'intelligence. Les sages du Talmud vont dans le même sens : le bon et le mauvais sont les deux anges qui accompagnent l'homme ou encore les deux penchants de l'être humain¹⁰.

L'explicitation de la parabole elle-même permet à Maïmonide de distinguer quatre réponses face à la question du mal, illustrées par les différentes attitudes à l'égard de Job. La première position, très proche de l'opinion d'Aristote, met le vertueux et l'impie à égalité devant Dieu qui abandonne l'espèce humaine¹¹. La deuxième, représentée par Eliphaz, dit l'attitude de la Torah : Job a péché et a donc mérité le châtiment. La troisième reflète le raisonnement des mutazilites¹² en la personne de Bildad : s'il y a une souffrance imméritée, elle ne peut que dépendre du plan mystérieux et providentiel de Dieu. Ce qu'on vit sur la terre est le prix à payer pour une compensation plus grande ailleurs. L'attitude de Sophar, en quatrième position, rappelle le déterminisme des ash'arites¹³ pour qui le possible est nécessaire. Dieu fait ce qu'il veut, et l'homme n'a pas à chercher la raison de ce qui lui arrive, car personne ne peut pénétrer la perfection du Tout-Puissant.

Or pour Maïmonide, l'homme n'est ni livré au mal d'une

façon hasardeuse et gratuite, ni prédéterminé par un plan providentiel préexistant. La souffrance est le lieu où se manifeste la condition de l'homme, et l'intercession de l'ange fait apparaître la non-responsabilité de Dieu. Job n'était pas d'emblée un homme sage et intelligent, sinon rien ne lui aurait été obscur. Ce n'est que devant la succession des malheurs que la conscience de Job s'éclaire. Dans la première réaction de Job qui reproche à Dieu d'avoir oublié de gouverner sa création, Maïmonide voit une attitude primitive révélant la position d'un homme qui ne connaît Dieu que selon la tradition et, de ce fait même, se trouve dans l'ignorance¹⁴. Plus les événements se dégradent, plus Job se rendait compte de la réalité. Ce n'est que quand la connaissance superficielle procurée par la tradition s'estompe que l'œil de Job voit Dieu. « Je n'avais fait qu'entendre parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu ; c'est pourquoi je rejette (tout cela) et je me repens dans la poussière et dans la cendre¹⁵. » Dans cette parole, Maïmonide souligne le changement radical de l'homme : de l'ignorance à la conscience, et de la connaissance à une perception vraie de Dieu.

L'exemple de Job reprend les positions déjà évoquées sur la manière d'approcher la providence divine. L'idée principale est une dénonciation de toute prédestination et de toute « élection » jouée par avance. S'il y a élection, s'il y a destination, cela ne peut être qu'à partir d'une évolution progressive et intellectuelle qui prend en considération la contingence de la vie humaine. La providence divine n'est pas tout ou rien, mais un itinéraire complexe qui met, face à face, l'homme et les événements de sa vie. Ce qui se fait à l'extérieur est tout aussi déterminant de ce qui est intérieur au rapport entre Dieu et l'homme. La providence manifeste ainsi un passage par plusieurs étapes qui

va de l'ignorance à la connaissance de la véritable justice de Dieu. Il y a comme une progressivité proportionnée à la connaissance que l'homme acquiert.

Cependant, cette progressivité proportionnée n'est pas le seul fruit de l'acquisition humaine. Dans l'exemple de Job, la position d'Elihou¹⁶ et des *autres sages* dévoile une rupture. Malgré l'importance qu'accorde Maïmonide à la démarche personnelle dans l'élévation de la connaissance au savoir vrai de la justice divine, une attitude différente brise ce qui peut être perçu comme une adéquation entre le don et la capacité de le recevoir qui repose sur les seules compétences humaines : « Mais en réalité, dans l'homme, dit Elihou, c'est le souffle, l'inspiration du Puissant, qui rend intelligent¹⁷. » Ce souffle qui vient de Dieu et qui habite l'homme le rend véritablement en mesure de connaître la vérité.

La surabondance de l'épanchement divin

De la question de la justice à celle de la souffrance, l'interprétation de Maïmonide s'oriente vers une tension entre la mise en avant du libre arbitre de l'homme qui lui permet d'assumer son ascension méritée vers Dieu à travers la contingence des événements historiques, et le respect de la liberté de Dieu qui se manifeste dans le don de son souffle divin. Toutefois, le don proportionné de Dieu ne risque-t-il pas d'anéantir toute gratuité ? Implicitement, c'est à cette question que Maïmonide cherche à répondre¹⁸.

Face à une attitude qui semble suivre la voie d'un certain intellectualisme qui ferait de la providence la seule récompense de la démarche personnelle, Maïmonide introduit une providence quasi miraculeuse. Ici, la providence comble ceux

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

récompense²⁴. »

À travers ces deux passages, il apparaît clairement que la proportionnalité se situe aussi bien sur un plan historique qu'eschatologique. Sur le plan historique, le dévoilement de Jésus est proportionné à la capacité des disciples. Jésus n'anticipe pas sa manifestation en imposant *a priori* son identité de l'extérieur ; il cherche au contraire à rendre possible son accueil par le cheminement qu'il opérait avec les siens. Le compagnonnage de Jésus prépare sa réception. La plénitude de son identité en tant que Fils de Dieu n'est pas en opposition avec sa progressive révélation. L'événement de la croix et de la résurrection éclaire rétrospectivement les germes posés durant le ministère de Jésus. Les catégories de personne évoquées lors de la confession de Pierre peuvent être doublement interprétées. Elles désignent les personnes qui perçoivent Jésus en fonction de ce qu'ils sont ou de leur attente. Mais aussi, elles caractérisent le cheminement des disciples qui reconnaissent progressivement son identité messianique. Sur le plan eschatologique, la récompense n'est pas tout ou rien, mais proportionnée à la confession de foi. Cette proportionnalité rompt en effet avec une logique binaire et introduit une diversité dans la manière d'approcher une même vérité. La plénitude n'exclut pas de fait la progressivité ou encore la possible diversité inhérente à une unique réalité.

La proportionnalité à la suite de Jésus

L'exploration de la logique de proportionnalité dans les Écritures se poursuit à travers quelques sondages. Il ne s'agit en aucune façon d'une étude exhaustive, mais d'une illustration qui cherche à montrer la continuité entre l'enseignement de Jésus et

son agir, avec l'annonce faite par les apôtres au lendemain de la résurrection. Le premier sondage reviendra sur le livre des Actes des apôtres à travers le récit de Pentecôte, le second soulignera les expressions de cette proportionnalité dans les différentes épîtres, notamment pauliniennes.

La proportionnalité, une œuvre pneumatologique

L'épisode de Pentecôte (Ac 2,1-36) met en récit la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres réunis. D'une façon assez similaire à l'action du Christ lors de son ministère, l'œuvre de l'Esprit apparaît comme à la racine de toute proportionnalité. À l'initiative de Dieu, l'Esprit Saint rend les disciples capables d'annoncer ses merveilles. La proclamation de la résurrection du Christ en la personne de Pierre reflète ainsi la disposition des disciples après leur cheminement avec Jésus, et surtout après l'événement de la croix.

L'action de l'Esprit laisse émerger la première caractéristique majeure inhérente à la logique de proportionnalité. La descente de l'Esprit ouvre la proclamation du mystère pascal à l'ensemble de l'humanité représentée par la diversité des langues et des personnes venues de toute part. Dire pleinement les merveilles de Dieu c'est les rendre audibles dans chacune des langues, selon leur capacité d'écoute exprimée par l'idiome maternel propre à chacun. L'Esprit Saint, acteur de la proportionnalité, est ainsi principe de l'universalité. La diversité des langues prend une signification toute particulière : elle manifeste que les dons de Dieu pour l'humanité tout entière ne sont pas en opposition avec la plénitude d'un mystère annoncé par une communauté de croyants. Chaque langue proclame pleinement le même et unique mystère. Diversité et unicité ne

s'excluent pas, mais se comprennent selon une logique de proportionnalité en lien avec la singularité du contexte dans lequel elle s'exprime.

La deuxième caractéristique de ce récit fait apparaître le rapport entre proportionnalité et avènement du Royaume. Si la descente de l'Esprit sur *toute chair* (Ac 2,17) se dévoile à travers différents signes et prodiges, annonçant *le jour du Seigneur* (Ac 2,19), elle invite surtout à souligner la gratuité et l'ineffabilité de celui qui se donne. La gratuité dit le désintéressement et le dépouillement total de celui qui se livre à l'humanité ; elle exprime aussi l'absence d'une détermination préalable et d'un conditionnement aliénant celui qui le reçoit. Dans le même moment, l'ineffabilité marque l'inadéquation inhérente à toute proportion et, de ce fait, la noncoïncidence totale entre le contenu d'un dévoilement divin et la rationalité humaine. Penser l'universalité du don ineffable de Dieu en termes de diversité gratuite et proportionnée s'opposerait dès lors à toute approche « émanatiste » pouvant conduire à l'automatisme mathématique.

Dans cette perspective, une troisième caractéristique peut être soulignée. Le don initial et gratuit se manifeste dans sa capacité à transformer les disciples. Ces derniers passent d'un groupe de fidèles à une communauté d'apôtres. Le récit de Pentecôte ne propose pas seulement une sortie de l'alternative : globalisation ou dispersion, mais il conduit surtout à ne pas opposer diversité proportionnée et critère de vérification. Si chaque langue est apte à dire les merveilles de Dieu, l'enjeu est de repérer ces merveilles à travers la capacité de chacun. De même que la parole de Pierre a laissé apparaître le kérygme comme critère de toute annonce chrétienne ; de même, la réflexion sur la diversité, à la lumière de Pentecôte, conduit-elle à tracer une *critériologie* qui permet de vérifier l'authenticité

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cinq talents peut se laisser tenter par l'enfouissement. La fécondité n'est pas un état statique, mais une dynamique qui doit toujours rester en état de veille.

Le troisième aspect exprime la manière de comprendre la réalité dans sa temporalité. La proportionnalité comme appropriation progressive met en avant une perception du temps irréductible à une simple linéarité. En effet, la proportionnalité interdit de considérer la progressivité comme une succession d'étapes qui s'annulent et se remplacent. La progressivité ne suit pas la logique du progrès où s'exécute une progression vers l'infini selon une logique d'abrogation. Par conséquent, la proportionnalité se démarque d'une attitude qui disqualifie systématiquement ce qui est antérieur au profit d'un inéluctable dépassement. En tant qu'appropriation progressive, l'appropriation invite donc à percevoir les réalités comme des figures de possibilité. La plénitude historique d'un côté et l'accomplissement eschatologique de l'autre s'écartent de toute logique de substitution. L'histoire ne se réduit pas à un écoulement temporel, elle s'ouvre sur une plénitude proportionnée en lien avec la capacité de se l'approprier.

Une ouverture à l'universel

Dans la suite de ce qui vient d'être souligné, l'introduction de la proportionnalité déplace le regard sur la manière de percevoir le rapport entre singularité et universalité. Elle montre en effet que l'attention apportée à chacun ne s'oppose pas à la prise en compte de tous. La logique de proportionnalité montre que la fécondité des dons n'est pas réservée à quelques-uns au détriment des autres, réduisant les dons à des privilèges spécifiques. Elle interdit par le fait même le favoritisme d'une élite prédestinée à jouir de certaines prérogatives. Ce qui

conduit à considérer les différentes dispositions à accueillir une plénitude autrement qu'en s'excluant mutuellement. La capacité de s'approprier pleinement de ce qui est donné à chacun est constitutive de l'être. Par conséquent, la proportionnalité comme une appropriation progressive émerge comme étant un principe universel.

Selon cette approche, l'appropriation proportionnée à chacun exprime doublement l'universel. Elle est universelle dans le sens où elle est constitutive de l'être, reflétant ainsi l'unité fondamentale du genre humain. Tout être humain, quel que soit son contexte culturel, politique, religieux, économique, est marqué par cette réalité. Elle est également universelle dans le sens où l'appropriation proportionnée s'applique à toutes les dimensions de la vie humaine¹, faisant apparaître son aspect paradigmatique. Le premier niveau de sens révèle son côté unifiant, sans réduire l'unité à l'uniformité ; le second fait surgir son côté structurant, pouvant conduire à une réflexion interdisciplinaire qui met en interaction les différentes composantes de l'être et du savoir qu'il déploie.

En mettant l'accent sur une providence personnelle et non pas collective, Maïmonide ne la réserve pas à une seule des catégories qu'il envisage. La providence divine atteint différemment tout homme. La parabole des talents va dans le même sens : tous reçoivent proportionnellement à leur capacité. Le don est universel, mais l'accueil du don et ses implications sont différents. Le récit de Pentecôte fait apparaître la même vérité : le *jour du Seigneur* est le jour où l'Esprit de Dieu se manifeste sur *toute chair*. Ainsi *toutes les langues* deviennent en mesure de proclamer *les merveilles de Dieu*. L'approche des charismes dans l'épître de Paul poursuit dans la même perspective : la diversité des charismes n'en prive aucun des

membres de la communauté. Ce qui transforme le regard sur l'altérité et alerte sur le risque de sa perversion en une hiérarchie. L'appropriation proportionnée à la capacité de chacun devient ainsi le critère d'une universalité à distance d'une totalisation exclusive et d'une hiérarchisation réductrice de la réalité humaine.

La proportionnalité, une pédagogie divine

Dans leur déploiement à travers l'histoire, les Écritures témoignent de l'attention que Dieu porte à sa créature. La relecture théologique des événements du salut manifeste une pédagogie divine qui se laisse progressivement approprier. Elle permet de voir aussi comment la révélation divine s'accorde à l'homme et à sa réception, faisant appel à la disposition de celui qui la reçoit. Cette perspective rejoint ce que dit Christoph Theobald sur la révélation quand il affirme que la crédibilité de la révélation est liée à la crédibilité de celui qui la reçoit. La révélation n'existerait pas sans sa réception. Sans sous-estimer l'initiative de Dieu, il s'agit de se rendre davantage sensible à la disponibilité du cœur et du corps².

L'analogie entre le récit de la création à la lumière de l'exode avec le récit de l'incarnation à la lumière du mystère pascal³ conduit à souligner l'intériorisation d'un dévoilement qui ne s'impose pas de l'extérieur comme une évidence, mais qui se propose proportionnellement à la capacité de le recevoir. La suite cherchera à explorer les enjeux théologiques d'une donation qui se laisse approcher sans épuiser son essence et sans écraser celui qui la reçoit.

D'une adaptation à une surabondance

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toute relation. Pour la foi chrétienne, l'histoire du salut comme une régénération de la création s'accomplit définitivement dans le mystère du Christ Jésus. En lui coïncident le don de Dieu dans sa plénitude et son appropriation par celui qui le donne en partage. La relation entre le Père et le Fils dans la force de l'Esprit émerge comme la norme absolue, son dévoilement dans l'histoire fait apparaître sa vérité : l'abaissement de celui qui se donne pour se mettre à la portée de l'humanité tout entière. La croix du Christ est l'événement du salut au sens où elle accomplit la kénose de Dieu, rendant possible à l'homme de le rejoindre. Sur la croix, Dieu qui vient à l'homme là où il se trouve permet à ce dernier de s'approprier pleinement le don livré sans réserve. De la mort à la résurrection, le dévoilement de Dieu est une mystagogie qui invite l'homme à s'engager par sa propre liberté. Dans cette invitation, Dieu va jusqu'au bout de lui-même en mettant à la disposition de l'homme le germe qui le rend capable de cette rencontre. L'Esprit Saint, qui descend sur les apôtres leur permettant de s'exprimer dans toutes les langues, est le même qui vient du Père et repose sur le Fils. De même qu'avec le mystère pascal, on est devant une plénitude qui se laisse approprier par l'homme, de même, par l'Esprit Saint, on est au cœur d'une plénitude à la disposition d'une appropriation par l'homme.

Cette vérité normative de la foi chrétienne n'est pas partagée par tous les hommes. Ce qui pose à nouveaux frais la question de l'universalité du salut à la lumière de plénitude d'une révélation en Christ qui établit l'Alliance Nouvelle. Interroger la théologie des religions par le prisme de la proportionnalité conduit à soulever quelques interrogations. Le rôle paradigmatique de la proportionnalité peut-il être fécond en théologie des religions ? En quoi la compréhension de la diversité par ce principe est-elle en mesure d'ouvrir un nouvel

horizon de sens ? Quelle contribution pour une théologie chrétienne de la diversité des religions ?

1. Nous soulignons l'effectivité de l'appropriation proportionnée dans le processus éducatif. Toute expérience éducative au sein d'une famille ou par le biais de l'enseignement montre qu'une même proposition ou attitude est reçue différemment. Elle est interprétée et intégrée selon les capacités de chacun, son itinéraire, sa personnalité, son contexte, sa culture, sa religion et l'absence de religion instituée...

2. Cf. Ch. THEOBALD, *La Révélation*, Paris, L'Atelier, coll. « Tout simplement », 2001, p. 97.

3. Il est communément admis par les historiens et les exégètes de la Bible que l'écriture des premiers livres de la Genèse concernant la création sont postérieurs à l'écriture du récit de l'exode. De la même manière, les récits dits de l'enfance dans les évangiles synoptiques (Matthieu et Luc) viennent chronologiquement après la proclamation de la résurrection de Jésus. Les commencements des récits bibliques (Ancien et Nouveau Testament) ont des points de départ qui apparaissent, au niveau de la lecture, comme venant après. Dans le même moment, les commencements dans l'histoire avec l'exode et la résurrection ont conduit les Hébreux d'un côté, les chrétiens de l'autre, à revenir sur les points de départ ou les temps des origines, l'origine de l'humanité à travers la création et l'origine de Jésus en tant que Verbe éternel. Cette « réversibilité » montre les deux entrées possibles dans l'histoire du salut dont témoignent les Écritures, ou encore la complémentarité des deux points de vue : métaphysique (théologique) et historique (économique).

4. Les exégètes soulignent que le « dépouillement » ou

l'« anéantissement » se trouve à l'aoriste, indiquant un fait accompli ayant une valeur toujours actuelle. Voir, entre autres, Vincent TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, p. 77.

5. Cf. *Abrégé de théologie I*, 143, Paris, Cerf, 2007, p. 323.

6. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 6,2.

7. Irénée place la récapitulation du Christ sur trois niveaux : ontologique, sotériologique et eschatologique. Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Tout récapituler dans le Christ, christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 80, 1991.

8. *Contre les hérésies IV*, 38, 2.

9. Cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

exclusivisme, inclusivisme, relativisme... ?

Un rapport proportionné à la vérité

Toute vérité vient de Dieu. Pour la foi chrétienne, l'unicité de la vérité émerge comme le principe par lequel s'éprouve toute approche de la diversité des religions. Selon elle, l'Esprit Saint qui est acteur de la vérité ne peut agir contrairement à la vérité divine. Tout ce qui est contraire à la vérité est contraire à Dieu. Ainsi, le relativisme est néfaste non seulement parce qu'il juxtapose les différents aspects de la réalité, mais plus fondamentalement parce qu'il rend impossible la recherche et la manifestation de la vérité. Celle-ci devient de l'ordre du nouménal : un au-delà de l'histoire et de son effectivité. Sur le plan théologique, la relativisation met inévitablement à mal l'automanifestation de Dieu. Les humains seraient devant des facettes divines qui ne rendent pas compte de ce que Dieu est en lui-même. Dieu resterait ainsi « derrière » tout ce que l'homme dit de Dieu.

L'application du principe de proportionnalité à la vérité fait apparaître l'unicité de ce qui est donné, posé dans l'histoire, dans la diversité de son appropriation. Ici, la diversité ne démultiplie pas la vérité d'une façon relative aux religions. Bien au contraire, l'appropriation proportionnée à chacune des composantes de la diversité permet de souligner les manières d'approcher l'unique vérité selon des degrés variés. Ainsi perçue, la vérité ne paraît ni au-delà de l'histoire, ni identifiable à une seule et unique expression dans l'histoire. L'unique vérité se laisse approprier selon des niveaux différents. En elle-même, la vérité est une ; dans sa manifestation, elle se laisse approcher selon des degrés relatifs aux capacités de se l'approprier. Si elle n'est pas réductible à un aspect de la vie, la vérité reste

fondamentalement inhérente aux différents aspects proportionnellement à la possibilité de l'accueillir et de la repérer. De par son essence, elle est une, en raison de ceux qui l'expriment, elle s'effectue selon des degrés divers, proportionnellement aux personnes et à leur situation.

Penser la proportionnalité au niveau de la vérité permet de souligner son universalité. Selon cette logique, unicité, universalité et diversité sont constitutives d'une approche qui n'occulte pas un élément au détriment des deux autres. En effet, l'unicité et la diversité sans l'universalité conduisent à la juxtaposition des singularités ; l'unicité et l'universalité sans la diversité génèrent de l'exclusion, de la discrimination et de l'hégémonie ; l'universalité et la diversité sans unicité impliquent une relativisation en l'absence d'un principe unique de vérité. Tenir ensemble ces trois constituants selon le principe de proportionnalité donne à voir une différence qui n'est pas par elle-même synonyme d'opposition ou de déperdition. Ainsi, l'application de la proportionnalité à l'appropriation de la vérité déplace le regard sur la diversité et se démarque des alternatives devant lesquelles la théologie des religions est placée. Il ne s'agit plus de raisonner en termes de vrai et de faux, de l'un et du multiple... Sans nier l'existence du vrai et du faux, de l'unité et de la diversité, la proportionnalité s'ouvre sur une nouvelle herméneutique de la vérité et de l'erreur, de l'unicité et de la différence. Le raisonnement selon l'appropriation proportionnée implique une nouvelle compréhension de leur relation. Face à la simplicité de la dichotomie qui sépare et oppose, la proportionnalité introduit le facteur d'appropriation qui explique la différence. Les manières de s'approprier la vérité rendent compréhensible la diversité des expressions selon lesquelles l'universel ne se résume pas à la multiplication du même. La proportionnalité selon l'appropriation rompt ainsi

avec la logique de la reproduction du même, comme critère de vérité. Les degrés d'appropriation font apparaître la disponibilité de celui qui accueille la vérité. En raison des circonstances et des facteurs divers, l'appropriation s'effectue d'une manière extrêmement diverse, sans entraîner pour autant la multiplication de la vérité elle-même.

L'unicité de la vérité et son universalité renvoient de ce fait à la disposition qu'a tout être humain à la recevoir. C'est en quelque sorte la seule prédisposition qui détermine le genre humain : tout être humain est prédéterminé à recevoir la vérité. Cet état premier est lié à la condition humaine qui exprime son unicité. Néanmoins, l'appropriation de la vérité n'est pas prédéterminée par un conditionnement préalable, elle s'offre à la liberté de chacun selon des situations variées. Si pour certains ces situations font office de prédétermination, il importe de faire remarquer que la proportionnalité ne se réduit pas à la seule réception, mais elle s'étend aussi à la fructification du don reçu. La fécondité de la vérité, même à des degrés infimes, dépend de la liberté et de la responsabilité de chacun. La disponibilité initiale n'est pas similaire, mais analogue, alors que la capacité à fructifier est similaire, proportionnellement au don.

La proportionnalité appliquée aux religions

En partant de la vérité et non pas des religions telles qu'elles s'expriment dans l'histoire, la réflexion sur la diversité n'est plus livrée à un pragmatisme qui se limite au constat. L'application de la proportionnalité aux religions fait apparaître leur différence en fonction de leur capacité à s'approprier la vérité. Avant de développer les enjeux et les conséquences théologiques de cette application, il convient de souligner que le principe de proportionnalité introduit une clé de lecture

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

appel à une réception active qui engage la liberté et la responsabilité. Dans cette perspective, la diversité des religions n'est plus synonyme de déperdition, celles-ci renvoient mystérieusement à celui qui pose en elles les germes de sa vérité ; sans que ces germes ne soient réductibles à des contenus ou à un ensemble de doctrines quantifiables. La diversité des religions dans l'histoire fait surgir le principe humain d'accueil et montre paradoxalement le caractère ineffable de celui qui se donne sans se contenir dans un don ou dans une religion. Les religions ne sont pas des modalités d'existence d'une même réalité, mais des appropriations différenciées proportionnellement à leur situation et à leur capacité transformative du don initial²⁴.

L'autorévélation définitive de Dieu en Jésus-Christ ne s'oppose pas aux religions. Bien au contraire, elle fait apparaître une diversité liée à ce qu'elle suscite d'une manière différenciée. Dans cette logique, la proportionnalité relative à l'appropriation souligne le désir de l'homme à la racine de la réception du don de Dieu. Le jugement final concerne la responsabilité humaine dans la manière d'accompagner et d'accroître ce désir. Ainsi, au-delà d'une absurdité apparente, le sens de la diversité se manifeste en lien avec la nature de celui qui se donne. L'amour de Dieu pour le monde n'est ni unilatéral ni sectoriel, mais il apparaît par ses œuvres. Sans juxtaposer ni confondre les différentes interventions divines dans le monde, le dévoilement proportionné de Dieu conduit à repérer le sens et la finalité de cette diversité. La relation de celui qui se donne gratuitement à l'humanité fait apparaître une diversité capable d'accompagner l'homme, suivant son propre rythme, dans son mouvement vers Dieu. Ce sens et cette finalité ne renvoient plus uniquement à la nature de Dieu, mais les érigent en un principe de vérification de

toute appropriation.

Conclusion d'étape

Le principe de proportionnalité appliqué à la diversité des religions cherche à rendre compte d'abord et avant tout de l'unité du genre humain. Il ne s'agit pas d'humanité différente, d'une élection exclusive ou encore d'une juxtaposition d'alliances qui risquent d'enfermer les religions dans des sphères autonomes. La proportionnalité est un principe ouvert qui inscrit la différence sur un fond d'unité. D'où la deuxième idée retenue : la proportionnalité respecte la différence sans chercher à l'absolutiser ou à la relativiser. Il y a un cheminement inhérent à la diversité qui l'ouvre à l'altérité. Ce principe, enfin, articule autrement le salut et la révélation. La révélation donne à voir l'irréductibilité de la vérité, mais une vérité qui ne s'impose pas comme une chose indifférente à ceux qui la reçoivent, mais qui, dans le même moment, n'est pas modulable ou déduite rationnellement par ceux qui la reçoivent. La vérité dans sa transcendance et son irréductibilité est graduellement appropriée. Dans ce sens, elle signifie un salut graduellement intégré. La révélation qui conduit au salut le rend effectif suivant la manière de le vivre et de se l'approprier. Ce qui respecte l'intégralité de la vérité, l'historicité du salut et la liberté de ceux qui l'accueillent comme telle.

L'application de la proportionnalité à la diversité des religions invite à sortir de l'alternative : de Dieu ou des hommes. Comme le dit Geneviève Comeau : « Qui sommes-nous pour décider si la pluralité des religions est voulue ou non par Dieu²⁵ ? » Les religions ne sont ni l'émanation d'une volonté divine, ni le pur produit des hommes ; ni le reflet d'un projet

divin préétabli de toute éternité, ni une création humaine dénuée de tout sens divin. La proportionnalité montre que les religions sont une appropriation humaine d'un don initial provenant de Dieu. Ce don initial n'est cependant pas une prédétermination, mais une incitation dans l'histoire à féconder le don originel et à susciter le désir d'un engagement libre. Selon cette logique, les religions semblent occuper une place dans le projet divin, à savoir conduire l'humanité à sa destinée selon le rythme de chacun. La différence entre les religions n'est pas masquée ou absolutisée, elle s'inscrit dans la réalité historique des démarches collectives de l'humanité dans des contextes spirituels, culturels, sociopolitiques et économiques différents. S'y retrouver dans l'une ou l'autre, c'est en quelque sorte, répondre à une situation qui ne dépend pas toujours de la volonté de l'homme, mais paradoxalement, qui s'offre à sa volonté. Tout homme devient ainsi libre d'y répondre, de fructifier sa mine, d'après la parabole de Luc, ou encore de changer de religion si celle-ci ne correspond pas ou plus à ses dispositions. Vue sous cet angle, la proportionnalité permet de ne plus concevoir les religions comme des réalités statiques posées dans l'histoire ou comme étant le fruit d'un hasard historiquement insignifiant ; les religions en revanche apparaissent comme des figures de possibilités phénoménologiques et mystiques. Autrement dit, reflétant une appartenance objectivement identifiable, les religions sont nécessairement traversées par des itinéraires subjectifs dans la manière de se représenter et de vivre la relation à Dieu. La proportionnalité s'applique à l'intérieur de chaque cadre religieux qui cherche à réguler l'appropriation personnelle. De plus, la proportionnalité rompt avec le cloisonnement auquel peut aboutir la seule identification entre une religion et une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

communion du salut. En conséquence, ces Églises et communautés séparées, bien que nous les croyions souffrir de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique (§ 3).

Seule une logique de proportionnalité est en mesure de rendre compte d'une plénitude qui ne soit pas exclusive. Ce qui est donné pleinement à l'une des Églises se trouve à des degrés différents, et selon la capacité d'appropriation différente, dans chacune d'elles. « Souffrir de déficiences » ne peut plus signifier dans cette perspective une inégalité due à une logique comparative entre les Églises et les communautés. La déficience est ici proportionnée à ce que l'Église catholique estime être leur capacité à rejoindre la plénitude de la communion ecclésiale. C'est la raison pour laquelle, elle ne considère pas cette déficience comme une entrave à la capacité de procurer le salut. C'est aussi ce qui explique que les autres Églises et communautés ne se perçoivent pas comme étant déficientes. Uniquement dans le cadre d'une relation, et donc de l'œcuménisme, qu'apparaît la relative disproportion. Sous cet angle, l'acceptation de la diversité interne à l'Église du Christ n'est pas en contradiction avec la recherche de son unité, à condition que cette unité ne soit pas en termes d'hégémonie ou de la reproduction du même, mais de la stimulation féconde permettant le témoignage du Christ en se convertissant sans arrêt à son Esprit.

La mission de l'Église, dialogue et annonce

Dans sa diversité et selon les différents degrés

d'appropriation, l'Église du Christ est envoyée dans le monde pour être le signe de la présence du Christ. Comme le dit Karl Rahner, elle « continue désormais et rend permanente cette présence réelle eschatologique de la volonté de grâce que Dieu établit en Jésus, comme une victoire définitive dans le monde¹⁰ ». Ainsi, parmi les nations, l'Église n'est pas réductible à une nation. Sa présence est le signe d'une réception possible de l'autorévélation de Dieu en Jésus Christ. À la question de savoir pourquoi certains ont reçu cette révélation de Dieu en Christ et pas tous, Michel Fédou renvoie à juste titre au passage de Jean où un de ses disciples demandant : « Pourquoi te manifester à nous et non pas au monde ? » Jésus lui répond en déplaçant la question : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui, et nous nous ferons une demeure chez lui » (14,22-23)¹¹. Le déplacement par Jésus fait apparaître la relation d'amour qui constitue le fondement de la réception de la révélation divine. L'accueil de la révélation fait partie intégrante de la nature de l'Église du Christ.

La révélation de Dieu n'est donc pas un don à sens unique, et la communauté qui accueille n'est pas un réceptacle extérieur, appelé à mettre en pratique les recommandations et les prescriptions divines. L'Église du Christ est la communauté de croyants qui entre dans une relation d'amour, manifestant non seulement l'accueil de la révélation de Dieu en une parole considérée comme étant divine, mais surtout l'accueil de l'autorévélation de Dieu en sa Parole éternelle. Cette disposition à accueillir la révélation de Dieu en sa Parole fait écho à la manière dont Paul perçoit la foi d'Abraham dans l'élection du peuple (Rm 4). De même que l'élection d'Abraham n'est pas la conséquence d'un mérite suite à une œuvre accomplie qui

justifierait le choix divin, de même l'élection de l'Église n'est pas la conséquence d'un mérite. Néanmoins, la gratuité de Dieu ne s'est pas imposée de l'extérieur à Abraham, elle a fait apparaître sa disposition à espérer contre toute espérance (Rm 4,18) ; de même la gratuité de Dieu dans son autorévélation laisse émerger la disponibilité de l'Église à l'annoncer en dépit de l'incompréhension que cela puisse engendrer. Prêcher un « Dieu crucifié », pour reprendre un titre de Moltmann¹², n'est pas une tâche aisée, mais il ne constitue pas non plus un privilège qui garantit son salut ou qui lui procure l'autorité de juger les autres. L'accueil de la révélation de Dieu devient un ministère envers et à l'égard des autres. La particularité de l'Église du Christ réside donc dans son ouverture à toutes les nations.

Qui est appelé à rejoindre l'Église ? L'annonce du Christ a-t-elle comme objet d'intégrer toute l'humanité selon un dessein préétabli de Dieu ? Qui est en mesure d'accueillir et d'annoncer le Christ ? Si, *a priori*, personne n'a à juger de l'habilitation à accueillir la révélation divine, car le don gracieux de Dieu n'est pas conditionné par une prédisposition réservée à quelques-uns, il n'empêche que durant le ministère de Jésus, l'appel des disciples et des apôtres faisait apparaître des cercles concentriques autour de lui. Dans ce sens, l'Église est consciente que sa vocation dans l'histoire s'inscrit dans la mission du Christ et que de ce fait elle n'est pas sa propre finalité. Elle reste au service de l'annonce, donc un signe dans le monde d'une réalité qui la dépasse. L'absence de signe conduit à la suspension de la présence « incarnatoire » du Christ, pour reprendre la terminologie de Karl Rahner¹³, mais son intégration ne semble pas un but en soi. Pendant son ministère, Jésus admirait la foi des « autres », sans nécessairement les inviter à le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'une plus institutionnelle et historique, l'autre plus spirituelle et la dernière davantage prophétique. Cf. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 470-475.

8. Les accords bilatéraux entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe sur le mystère de l'Église et de l'Eucharistie d'un côté et la Fédération luthérienne mondiale sur la doctrine de justification de l'autre illustrent ces relations proportionnées à la réalité en question. Dans le premier document, on voit apparaître le « nous » qui englobe les deux Églises dans l'affirmation d'une foi commune. Dans le second, il s'agit d'un « accord différencié » où chacun explique sa manière de comprendre les mêmes affirmations. Pour l'accord catholique-orthodoxe, voir « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité » du 6 juillet 1982, *Irenikon* 55 (1982), p. 350-366. Concernant le texte de la Déclaration commune sur la justification entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale, cf. *La Documentation catholique*, 2168 (1997), p. 875-885 ; lire aussi l'Annexe à la Déclaration commune, *La Documentation catholique*, 2209 (1999), p. 720-722. Voir aussi la réponse catholique dans *La Documentation catholique*, 2187 (1998), p. 713-718. Pour une analyse, voir Bernard SESBOÛÉ, *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du XVI^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Éditions des Facultés jésuites de Paris, 2009.

9. Cf. concile Vatican II, *Lumen gentium*, § 8.

10. *Église et sacrements*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Quaestiones disputatae », 1970, p. 23-24.

11. Voir Michel FÉDOU, « Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II : Réflexion théologique », p. 192.

12. Jürgen MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ*,

fondement et critique de la théologie chrétienne, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 80, 1974.

13. *Église et sacrements*, p. 25.

14. Cf. PAUL VI, *Ecclesiam suam* (du 6 août 1964), § 73-79.

15. Voir la position de Langdon GILKEY, « Plurality and its Theological Implications », in *The Myth of Christian Uniqueness*, P.-F. KNITTER and J. HICK eds., Orbis Books, 1987, p. 41, cité par G. COMEAU, « Vers une théologie du dialogue et des rencontres », p. 584.

16. Voir l'analyse de Claude GEFFRÉ, « La mission comme dialogue de salut », p. 266-268.

17. *Ad Gentes*, § 2.

18. Cf. Claude GEFFRÉ, « La mission comme dialogue », p. 267.

19. Cf. PAUL VI, *Ecclesiam suam* (du 6 août 1964), § 73-79.

20. Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio*, § 55.

21. *Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ* est un document commun du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples du 19 mai 1991.

22. Cf. Claude GEFFRÉ, « La mission comme dialogue », p. 271. Voir aussi le document *Dialogue et annonce*, § 8.

23. Voir *Dialogue et annonce*, § 8-10.

24. Voir *Dialogue et annonce*, § 32 et suivants. Le § 42 aborde les quatre formes du dialogue, ce qui a été largement repris par la suite : le dialogue de la vie, des œuvres, des échanges théologiques et de l'expérience religieuse.

25. Cf. *Dialogue et annonce*, § 69.

26. Voir notre article « Le dialogue interreligieux : actualité et enjeux », *La revue de l'Université catholique de Lyon*, n° 15 (juin 2009), p. 17-23.

27. Ce qui est contesté par les autorités ecclésiales au vu des

archives vaticanes concernant l'attitude de Pie XII à l'égard des juifs sauvés par son initiative.

28. Travaillée surtout par Jules Isaac (1877-1963), cette déclaration débouche sur la fondation de l'Amitié judéo-chrétienne en septembre 1948.

29. Il convient de souligner que le paragraphe en question n'évoque pas l'« islam », mais il parle des « musulmans ». Il ne statue pas directement sur la religion comme telle, mais il estime les musulmans qui adorent le Dieu unique.

30. Jean Damascène au VIII^e siècle est un des premiers à avoir recensé l'islam parmi les hérésies chrétiennes. Voir son texte dans *Écrits sur l'islam*, Présentation, commentaire et trad. Raymond Le COZ, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 383, 1992. Il faut tout de même souligner l'« hésitation » de Damascène qui, dès la première ligne, et à la différence des autres hérésies, parle de la « religion des Ismaélites ».

31. La déclaration renvoie à l'unique mention où les musulmans sont considérés positivement comme les adorateurs du Dieu unique et soumis à sa loi par le pape Grégoire VII (1015-1085).

32. Dans son analyse du rapport entre Thomas d'Aquin et les infidèles, J.-P. Torrell laisse voir chez Thomas une approche tripartite et non pas binaire. Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas ne semble pas assimiler les musulmans (les Sarrasins ou les mahométans, selon les désignations usuelles de l'époque) aux païens, même si, dans la *Somme théologique*, il les met, selon les termes de Torrell, sur le même plan. Cf. Jean-Pierre TORRELL, « Saint Thomas et les non-chrétiens », dans *RT*, 106 (2006), p. 17-49.

33. John RAWLS, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil, 1987.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- CALVEZ, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, dans : *Œuvres II*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000.
- J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions, le débat Tillich-Troeltsch*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 227, 2003.
- H. U. von BALT HASAR, « Le mystère pascal », dans *Mysterium salutis, Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, t. 12, 1972.
- , *La gloire et la croix*, Paris, Aubier, t. 3, vol. 2, 1975.
- , *Dramatique divine IV. Le dénouement*, Namur, Culture et Vérité, 1993.
- , *Cordula, ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1968.
- K. BARTH, *Dogmatique, I/2***, Genève, Labor et Fides, 1954, p. 71-147.
- P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, t. 2, 1990.
- O. BOULNOIS, « analogie », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF-Quadrige, 1998, p. 40-43.
- P. BUIS, *La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina » 88, 1976.
- H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde, selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Cerf, 1969.
- O. CLÉMENT, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris, Fayard, 1969.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 446, 2001.
- G. COMEAU, « Vers une théologie du dialogue et des rencontres », dans *RSR* 94/4 (2006), p. 571-594.
- Y. CONGAR, « Les religions non bibliques sont-elles médiations de salut ? » dans *Essais œcuméniques*, Paris, Centurion, 1984, p. 271-296.

- J. DANIELO U, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946.
- , *Les Saints « païens » de l’Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1956.
- M. DESPLAND, « Religion », dans Paul POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 2007, p. 1684-1689.
- R. DEBRAY, *Les communions humaines. Pour en finir avec la « religion »*, Paris, Fayard, 2005.
- J. DORÉ, *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Namur, Artel, 1997.
- , *La grâce de croire, III. La théologie*, Paris, L’Atelier, 2004.
- J. DUPUIS, *Vers une théologie de pluralisme religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 200, 1997.
- , *La rencontre du christianisme et les autres religions. De l’affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002.
- C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- , *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1996.
- E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 243, 2005.
- , *Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 267, 2008.
- , *Les réalisations du renouveau trinitaire au xxe siècle*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 273, 2010.
- E. DURAND et V. HOLZER (éd.), *Le renouveau de la théologie trinitaire au xxe siècle*, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 273, 2008.
- B. EHRMAN, *Les christianismes disparus. La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, Paris, Bayard, 2007.
- M. FÉDOU, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le contexte religieux de l’Antiquité du iie siècle au début du ive*

- siècle*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 253, 2006.
- , « Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II : Réflexion théologique », dans *Pro Dialogo* 2004/2-3, p. 172-194.
- Br. FORTE, *L'Église icône de la Trinité. Brève ecclésiologie*, Paris, Médiaspaul, 1985.
- J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne ?*, Gembloux (Belgique), J. Duculot, 1973.
- Cl. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 247, 2006.
- , « Le fondement théologique du dialogue interreligieux », dans *Chemins du dialogue*, n° 2 (juin 1993), p. 73-103.
- , « Pour un christianisme mondial », *Recherches de science religieuse*, 86 (1998), p. 53-76.
- A. GESCHÉ, « Le christianisme et les autres religions », *Revue théologique de Louvain*, 19 (1988/3), p. 315-341.
- R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au xxe s.*, Paris, Cerf, 1994.
- D. GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'arî*, (Patrimoines), Paris, Cerf, 1990.
- P. GISEL, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin, 2007.
- P. GIRE, « Religion et culture. Perspective philosophique », dans *Chemins de dialogue* 22 (2003), p. 175-187.
- D. GONNEAUD et Éd. ROBBERECHTS (dir.), *Les dépassements de la parole. Lectures de L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig*, Lyon, Profac 103, 2010.
- , *Repères pour une théologie des sacrements*, Dijon, Cité Vivante, 2002.
- V. GUIBERT, « L'Esprit Saint et les religions dans le magistère du pape Jean-Paul II », *NRT* 132 (2010), p. 45-66.
- J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, New York, St.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Une progressivité, source de fécondité

Une ouverture à l'universel

La proportionnalité, une pédagogie divine

D'une adaptation à une surabondance

La dimension kénotique de la proportionnalité

Progressivité historique et finalité

eschatologique

La proportionnalité, une méthodologie théologique

Une nouvelle approche de la différence

Unité et diversité

Bilan d'étape

Troisième partie

Proportionnalité et diversité des religions

VII. De Dieu ou des hommes ?

De la difficulté à définir une religion

Brève histoire d'un concept

Une approche multisectorielle de la religion

Les religions et les « quasi-religions »

Les religions, des expressions proportionnées à leur appropriation ?

Un rapport proportionné à la vérité

La proportionnalité appliquée aux religions

Pour une théologie chrétienne de la diversité

*L'universalité de salut et ses niveaux
d'appropriation*

*La réalisation de l'Alliance et ses expressions
dans l'histoire*

*La plénitude de la révélation et ses degrés
d'accomplissement*

Conclusion d'étape

VIII. Proportionnalité et mission de l'Église

L'Église, communion et mission

L'Église du Christ, témoin de la Bonne Nouvelle

La mission de l'Église, dialogue et annonce

Le christianisme et les religions

*La déclaration Nostra aetate ou le rapport
proportionnel aux religions*

Conséquences et enjeux

Conclusion

Bibliographie

Index des noms

Achévé d'imprimer le 10 avril 2012
sur les presses de
La Manufacture - Imprimeur – 52200 Langres
Tél. : (33) 325 845 892
N° imprimeur :12187 - Dépôt légal : avril 2012
Imprimé en France



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
466/2012

Pour être informé des publications
du Groupe Desclée de Brouwer
et recevoir notre catalogue, envoyez vos coordonnées à :

Groupe Desclée de Brouwer
10, rue Mercœur
75011 Paris

Nom :
Prénom :
Adresse :
.....
Code postal :
Ville :
E-mail :
Téléphone :
Fax :

Je souhaite être informé(e) de vos publications