



L'universalité du salut en Jésus le Christ d'après E. Schillebeeckx

Camil Ménard

Volume 50, numéro 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400838ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400838ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ménard, C. (1994). L'universalité du salut en Jésus le Christ d'après E. Schillebeeckx. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 283–296. <https://doi.org/10.7202/400838ar>

L'UNIVERSALITÉ DU SALUT EN JÉSUS LE CHRIST D'APRÈS E. SCHILLEBEECKX

Camil MÉNARD

RÉSUMÉ : La théologie actuelle des religions est confrontée à une impasse lorsque vient le moment de discuter la valeur salvifique des grandes religions du monde. Ou bien on maintient le caractère normatif de la médiation salvifique de Jésus le Christ, ce qui conduit fatalement à la théorie des « chrétiens anonymes » sauvés sans le savoir par le Christ. Ou bien on accorde une valeur salvifique réelle à ces religions, ce qui pose immédiatement la question de l'universalité du salut chrétien. La personne de Jésus est-elle, oui ou non, l'unique chemin qui apporte le salut-venant-de-Dieu ? Comment comprendre cette affirmation sans diluer la foi chrétienne tout en conservant l'ouverture interreligieuse requise par le pluralisme actuel ? Pour résoudre le dilemme, le père Schillebeeckx situe dès le départ l'universalité de sens concernant Dieu et la vie humaine sur le fond de l'histoire humaine et de sa préhistoire dans la création. L'histoire du salut est coextensive à l'histoire du monde et aucune particularité historique ne saurait représenter l'entière richesse cachée en Dieu. Il s'ensuit que cette limite historique vaut aussi pour l'être contingent que fut Jésus de Nazareth, de sorte que la certitude du salut venant de Dieu en Jésus vaut certes pour nous, les chrétiens, mais elle ne peut exclure ou nier d'emblée l'existence d'autres parcours vers Dieu. L'universalité du salut en Jésus le Christ est moins une affirmation théorique qu'un appel à suivre partout dans le monde son chemin de libération.

Après la conférence remarquable que nous venons d'entendre, qui clarifie un des thèmes les plus novateurs et les plus discutés de la pensée de l'éminent théologien que nous honorons aujourd'hui, je voudrais poursuivre la conversation en faisant ressortir *la liberté et l'audace* avec lesquelles il aborde la question cruciale de l'universalité du salut chrétien dans son dernier ouvrage. *Salut et libération*, écrit-il. Mais pour qui ? Par qui ? Finalement, de quoi sommes-nous sauvés ? Inutile de dire à quel point ces questions sont pertinentes, quand on a pris conscience du malaise étonnant que ressentent les chrétiens et les chrétiennes de chez nous lorsque vient le temps de raconter de quelle façon ils font l'expérience du salut apporté par Jésus.

Pour illustrer mon propos, je prendrai comme exemple un épisode de la fameuse bande dessinée *Charlie Brown*, où l'on voit une procession de gamins portant une pancarte sur laquelle il est écrit : « Jésus-Christ, réponse à notre question ». Et le chien Snoopy, couché comme d'habitude sur le toit de sa cabane, se demande : « Quelle question ? » Faut-il en conclure que les chiens ne se posent pas de questions ? Ou que les questions qu'ils se posent ne trouvent pas nécessairement toutes leurs réponses en la personne de Jésus ? Je crois que le père Schillebeeckx serait d'accord avec Snoopy pour dire que Jésus n'est pas une réponse à tout, et qu'il est peut-être davantage une question posée à notre humanité qu'une réponse à toutes ses curiosités. Entendre comment les hommes et les femmes de ce temps s'interrogent sur la profondeur de leur expérience, tel est le chemin qu'une théologie herméneutique se doit de parcourir pour éviter de réduire la question du salut à une pure doctrine gérée par une institution jalouse de ses prérogatives.

L'histoire des hommes, récit de Dieu s'ouvre, on le sait, par la référence au concile de Florence qui, en 1442, affirmait la nécessité de la médiation ecclésiale pour l'obtention du salut. Fidèle à la position plus ouverte de Vatican II envers tous les chercheurs de Dieu, l'auteur entend relever le défi de présenter la foi chrétienne d'une façon qui soit non seulement compréhensible, mais aussi crédible dans le contexte culturel actuel. Ce souci pastoral et théologique va l'amener à mettre l'Église « à sa place » et à remplacer l'adage du concile de Florence par celui-ci : « Hors du monde, point de salut ». Comprise dans un sens non johannique, cette formule provocante insiste sur l'histoire et sur l'humain comme nécessaires médiations de la révélation divine. Cette position radicalement anti-docète remet en question l'impérialisme religieux qui avait absolutisé la médiation christologique elle-même. « La théologie ne se réduit pas à une christologie », affirme-t-il¹. Cela signifie que le christocentrisme traditionnel de la théologie chrétienne ne saurait résister au choc de la rencontre entre cultures et traditions religieuses. Car le pluralisme actuel nous oblige à reconnaître la valeur positive des autres religions sans tomber dans l'indifférentisme religieux et sans nier l'unicité propre à Jésus le Christ. La rencontre entre les religions et la familiarité plus grande avec les expériences religieuses des non-chrétiens invitent fortement la foi chrétienne à rechercher, selon lui, une nouvelle intelligibilité du mystère de l'Homme de Nazareth.

Il s'agit, n'en doutons pas, d'un projet ambitieux et fort explosif dans le climat de restauration que l'Église catholique connaît de nos jours. Mais le professeur Schillebeeckx ne craint pas de soulever ces questions redoutables par fidélité à la mission du théologien soucieux d'apporter une réponse pertinente aux interrogations des hommes et femmes de notre temps, habités d'aspirations à la libération et souvent rebutés par les interprétations dogmatiques traditionnelles sur le salut-venant-de-Dieu-en-Jésus. Le *public* pour lequel il écrit n'est donc pas l'académie universitaire et encore moins les fonctionnaires d'Église (même s'il espère avoir quelques autorités comme lecteurs, confie-t-il). Son public est plutôt constitué de ces millions de croyants, de mal-croyants et de non-croyants qui se sentent mal à l'aise dans une Église incapable d'écouter comment la question de Dieu et de son salut se posent au cœur de leur

1. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, p. 38.

histoire. L'approche « métadogmatique » qu'il utilise depuis de nombreuses années lui a fait prendre le risque de la recherche historique, afin de rejoindre le plus près possible les questions contemporaines. Nous en constatons la fécondité en méditant cette théologie libératrice qui ne peut manquer de passionner ceux et celles qui en comprennent la portée.

Pour revenir à la question qui nous occupe, il importe de signaler dès le départ que la médiation salvifique exclusive de Jésus le Christ n'a jamais fait l'objet d'une définition magistérielle expresse dans la tradition chrétienne. Les dogmes ont élaboré des règles de langage pour parler de la personne du Rédempteur, sans définir de manière précise son œuvre et sans la situer dans l'univers des autres offres de salut². Certes, la foi chrétienne n'a pas moins affirmé dès le départ que Jésus était le Christ, le Fils de Dieu et qu'il n'y avait « sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4, 12). Toutefois le fait que le Nom de Jésus soit pleinement suffisant pour apporter au chrétien le salut-venant-de-Dieu exclut-il pour autant que ce salut puisse être médiatisé par d'autres figures ? En d'autres termes, tout en maintenant le caractère unique, c'est-à-dire indépassable, exceptionnel, de la médiation attribuée à Jésus le Christ, se pourrait-il que « Jahvé sauve » (c'est la signification du nom de Jésus) de diverses façons et cela grâce à de multiples médiations tant séculières que religieuses ? Le rapport entre la foi chrétienne et les cultures étrangères au christianisme, où la religion exerce encore une action plus vivante qu'en Occident, est une problématique que le théologien doit prendre en considération à l'ère de ce que Claude Geffré appelle un « œcuménisme planétaire³ ».

Le mérite du professeur Schillebeeckx est de poser la question de l'universalité du salut sur des bases totalement nouvelles. Au lieu de s'évertuer à justifier une présence salvifique — implicite ou inconsciente — du Christ dans les autres religions, ce qui revient finalement à baptiser les autres croyants de « chrétiens anonymes », il sort de cette impasse théorique en cherchant d'abord une universalité de sens concernant Dieu et la vie humaine qu'il situe sur le fond de l'histoire humaine et de sa préhistoire dans la création. Le fait d'asseoir ainsi le lieu théologique des religions et des Églises sur cette histoire universelle du salut lui permet ensuite de rendre compte de l'unicité de la figure de Jésus, mais en évitant de bâtir une gnose christique ou une spéculation sur le Verbe universel comme on le fait souvent. Bref, sans couper le Jésus de l'histoire du Christ de la foi, il a vraiment poussé jusqu'au bout ce que signifie pour la théologie le fait de prendre au sérieux l'humanité concrète du prophète Jésus — qu'il a su ne pas rendre trop sérieux. Parler du « rire de Jésus » aurait paru un scandale au Moyen Âge, comme le prétend Umberto Eco dans son beau roman, *Le nom de la rose*, mais je pense qu'on peut aujourd'hui respirer un peu plus et se permettre de raconter l'histoire de Jésus sous un jour moins tragique et plus stimulant. Tel que raconté et vécu par le professeur Schillebeeckx, Jésus apparaîtrait en effet comme

2. Voir l'excellent article de J. DORÉ, « Salut-rédemption », *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1985, p. 1514-1523.

3. C. GEFFRÉ, « La raison théologique au sortir de la modernité », dans J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, éd., *Enseigner la foi ou former des croyants ?*, Montréal, Fides, 1989, p. 15.

l'homme du dialogue et de la rencontre avec l'étranger. Voyons comment cette offre de rencontre prend forme dans le contexte interreligieux actuel.

Je vais essayer de mettre en lumière les grandes articulations de cette position fort originale, que je situerai d'abord dans le panorama des principales théologies actuelles des religions. Je réserverai pour la fin les questions qu'une pensée aussi neuve ne peut manquer de susciter. Quand on a la chance de pouvoir converser avec un des théologiens les plus rigoureux et les plus constructifs de notre époque, ne faut-il pas en profiter pour partager ouvertement ces questions que notre monde se pose et que l'on redoute d'écouter ?

LE SALUT DES PAÏENS

Le christianisme est né à un certain moment de l'histoire que l'on a choisi ensuite comme début de l'ère nouvelle⁴. La naissance de Jésus a signifié pour les chrétiens l'inauguration de la nouvelle et éternelle alliance de Dieu avec les hommes, scellée dans le don de sa vie culminant à la croix. Le nouveau centre de l'histoire se déployait sur la longue série des actes par lesquels le Dieu unique avait manifesté sa volonté universelle de salut. Voilà pourquoi s'est développée, dès le début de la prédication apostolique, une vision universaliste que Paul exprime bien lorsqu'il affirme que Dieu notre sauveur « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4). Tel est le mystère que Dieu a révélé par l'Esprit à ses apôtres et prophètes : « les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus Christ, par le moyen de l'Évangile » (Ep 3, 6). L'Église de la Pentecôte découvrait avec admiration que le don de l'Esprit était maintenant répandu jusque dans les nations païennes. Par la suite, il a fallu beaucoup de réflexion pour discerner dans la pratique des communautés la voie chrétienne spécifique entre les observances juives à conserver et les revendications des convertis issus des cultes à mystères des religions hellénistiques.

Le christianisme est donc entré progressivement dans l'histoire des religions de l'humanité et il a conservé cette mémoire d'une action divine antérieure à la venue de Jésus, médiatisée par diverses traditions religieuses. Les Pères y ont vu des alliances préparatoires, des « semences du Verbe » ou une « *praeparatio evangelica* ». Mais leur vision reste individualiste et hostile à l'endroit des religions païennes comme telles⁵. Ils ont le souci de maintenir la nécessité de la médiation ecclésiale, tout en insistant sur un principe complémentaire, à l'effet que Dieu n'est pas lié aux sacrements et que le mystère du salut déborde les cadres canoniques fixés par l'institution ecclésiale pour recevoir les sacrements⁶.

Ce traitement d'exception en faveur des païens de bonne volonté était possible durant les premiers siècles de l'Église. Toutefois la découverte de grandes populations

4. Voir sur ce point J. RIES, *Les chrétiens parmi les religions*, Paris, Desclée, 1987, p. 11-193.

5. Voir P. MASSEIN, « Théologie et religions », *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1985, p. 1695.

6. Cette affirmation s'appuie sur B.-D. DUPUY, art. « Infidèles (salut des) », *Catholicisme*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1962, col. 1585.

aux cultures tout à fait étrangères au christianisme a posé la question du salut des infidèles aux théologiens du Moyen Âge qui distinguèrent l'infidèle « positif » (comme le juif ou le musulman conscient de la valeur du christianisme) de l'infidèle « négatif », celui qui n'a jamais connu la révélation chrétienne. La position modérée que l'on adopta alors s'est appuyée sur le principe que, si Dieu veut réellement le salut de tous les humains, il doit leur donner les moyens suffisants pour l'accepter. La croyance en un Dieu personnel et provident pouvait conduire au salut les païens qui possédaient la bonne foi et la droiture du cœur⁷. Quant à la médiation des religions païennes elles-mêmes, on ne leur accorda aucune attention particulière et il fallut attendre Nicolas de Cuse († 1464) pour que se fasse jour une attitude de tolérance envers les autres religions⁸.

Retenons de ce rapide parcours historique un point capital. La théologie traditionnelle s'est toujours efforcée de justifier la question que soulevait la pratique d'évangélisation chrétienne dans un monde en expansion par le recours au principe de la volonté salvifique universelle de Dieu et de la richesse de sa grâce. Ces acquis traditionnels demeurent encore valables et il est clair qu'un connaisseur de la théologie médiévale comme le père Schillebeeckx les a retenus pour fonder sa position actuelle. En revanche, il est permis de se demander si la connaissance plus approfondie de la religion comme médiation symbolique d'identification ne nous permet pas de poursuivre la réflexion théologique pour compléter l'approche anthropologique des Anciens, qui étaient trop axée sur la raison. On a bien vu que le païen était un homme doué de rationalité et de moralité. Mais on a moins tenu compte des médiations culturelles et religieuses sans lesquelles, on le sait maintenant, il est impossible d'accéder au statut de sujet croyant. Certains théologiens, comme le père Moingt, par exemple, diront qu'il vaut mieux en rester à la position traditionnelle et ne pas ouvrir le dossier de la valeur salvifique des religions non chrétiennes par fidélité à la tradition chrétienne⁹. D'autres pensent au contraire que la pratique actuelle de la rencontre entre les grandes religions nous oriente dans cette direction. Et le père Schillebeeckx est un de ceux-là.

RELIGIONS ET SALUT

La théologie des religions connaît depuis le concile Vatican II un développement considérable, dû en bonne partie au changement radical d'attitude que l'Église catho-

7. Cette position s'est par la suite imposée dans l'Église. Voir S. HARENT, art. « Infidèles (salut des) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1923, col. 1726-1730; et B.D. DUPUY, art. cit., col. 1585.

8. Il soutient dans son *De Pace Fidei* que le Logos veut rassembler tous les hommes, en respectant leur nature et leur culture. Voir P. MASSEIN, art. « Théologie et religions », p. 1696.

9. Il soutient cette position de façon ferme dans son article « Rencontre des religions », *Études*, janvier 1987, p. 97-109. J. DORÉ reprend la même position dans son étude « Foi en Dieu et identité chrétienne. L'articulation entre théologie et christologie », dans J. DORÉ, éd., *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée, 1990, p. 171-216.

lique manifeste à l'égard des religions non chrétiennes¹⁰. Leur valeur positive y est enfin reconnue non, il est vrai, à titre de voie de salut, mais d'éléments de vérité qu'elle partage avec elle¹¹. Car l'Église se sent obligée de maintenir à tout prix *la normativité définitive du Christ* comme voie et source unique du salut ; son regard sur la religion des autres ne perd jamais cette perspective.

À part les théologiens pluralistes dont nous parlerons plus loin, la quasi totalité des théologiens chrétiens ne remettent pas en cause cette normativité qui constitue, selon eux, une donnée fondamentale à trois volets. Ces trois données fondamentales s'appuient sur leur vision chrétienne de Dieu, de la révélation et du salut. On peut les résumer comme suit¹². Jésus le Christ est l'unique médiateur du salut voulu par Dieu en faveur de l'humanité entière. Dans la dispensation de ce salut, l'Église joue un rôle sacramental essentiel, de sorte qu'il est nécessaire d'y appartenir, d'une façon ou d'une autre, pour être sauvé. Enfin puisque l'histoire du salut est unique, le Christ doit avoir un certain rapport avec les religions. La question est de savoir si le salut opéré dans le mystère christique peut advenir sans, malgré ou par ces religions¹³.

Écartons d'abord la position « exclusiviste » qui affirmait que la connaissance explicite de Jésus-Christ et l'appartenance à l'Église sont nécessaires pour le salut. Cette position ecclésiocentrique rigide a été rejetée par le magistère ecclésial en 1949¹⁴. Les théologiens catholiques adoptent depuis lors une perspective *christocentrique inclusive*, en ce sens que leur position cherche à concilier l'action universelle du Christ avec le respect des diverses religions. On peut distinguer trois courants dans cette ligne inclusive¹⁵.

Le premier courant voit dans le christianisme l'accomplissement des autres religions. Celles-ci expriment l'aspiration innée en l'homme à l'union avec le divin. À ce titre, elles ne sont pas des voies de salut, mais elles constituent des préparations

10. La littérature sur le sujet est de plus en plus abondante. On pourra retenir surtout C. GEFFRÉ, « La théologie des religions non chrétiennes, vingt ans après Vatican II », *Islamochristiana*, Rome (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica), II, 1985, p. 115-133 ; C. MÉNARD, « Jésus le Christ est-il l'unique sauveur ? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut », dans J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, éd., *Jésus : Christ universel ?*, Montréal, Fides, 1990, p. 55-78 ; et J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989. Du même auteur, voir « Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux », *Nouvelle Revue Théologique*, 113 (1991), p. 853-863.

11. La déclaration *Nostra Aetate* laisse entendre qu'il y a des éléments spécifiques de révélation contenus dans les autres religions, que l'Église pourrait accueillir comme un bien dans sa propre tradition. Mais ce point n'est pas explicité. Voir J.-B. METZ, « Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation », *Concilium*, 224 (1989), p. 92. Sur l'évolution de la théologie des religions, on trouve un bon exposé de P. ROSSANO intitulé « Théologie et religions : un problème contemporain », dans R. LATOURELLE et G. O'COLLINS, éd., *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, Paris, Desclée ; Montréal, Bellarmin, 1982, p. 387-408.

12. Ce résumé provient de J. MASSEIN, art. « Théologie et religions », p. 1693-1695.

13. On lira avec profit l'article de H. KÜNG, « Pour une théologie œcuménique des religions. Quelques thèses pour clarifier la question », *Concilium*, 203 (1986), p. 151-159.

14. Voir J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 135, note 27.

15. On doit surtout à P. KNITTER cette classification des modèles ecclésiocentrique, christocentrique et théocentrique (« La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », *Concilium*, 203 (1986), p. 129-138). Voir les bonnes discussions de J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, chap. IV et le résumé de P. MASSEIN, art. « Théologie et religions », p. 1696-1697.

à la réponse donnée par Dieu en Jésus le Christ à cette quête humaine de la transcendance.

Le second courant considère les religions non chrétiennes sous l'angle de la sacramentalité. Selon Y. Congar et le père Schillebeeckx des années 1960, l'unique histoire du salut n'inclut pas spécifiquement et pleinement les religions non chrétiennes en elles-mêmes. Toutefois les dispositions personnelles de leurs membres peuvent en faire d'authentiques médiations de salut pour les autres : elles deviennent alors des signes de la présence active du Dieu sauveur. Comme toutes les réalités de la création, les religions non chrétiennes peuvent être médiatrices en ce sens spécial et elles entrent à ce titre dans l'ordre sacramental des réalités de la création.

Une troisième position peut être nommée théorie de la présence du Christ dans les religions. Selon cette opinion, les traditions religieuses de l'humanité ont une valeur salvifique réelle parce que, en tant que phénomènes sociaux et historiques, ils assurent à leur façon la médiation ecclésiale de la grâce salvatrice universelle. Il est bien entendu que leurs membres sont sauvés par le Christ, mais dans leur religion et, d'une certaine façon, par elle. La présence opérative du mystère christique reste cachée et la plupart du temps inconnue de leurs adhérents, qui n'en demeurent pas moins des « chrétiens anonymes¹⁶ ».

Il reste à mentionner une position qui constitue un véritable point tournant dans la théologie actuelle des religions¹⁷. Certains auteurs prétendent qu'il faut dépasser la position inclusive qui voyait le Christ à l'œuvre dans toutes ou au-dessus de toutes les religions. Un véritable dialogue avec les religions oblige, selon eux, à abandonner la normativité accordée au Christ et la prétention à l'universalité de son salut. Le Christ se trouve désormais « avec les autres religions et en compagnie des autres figures religieuses¹⁸ ». Cette position pluraliste (*plus ou moins relativiste*) adopte une perspective théocentrique qui déplace le centre de gravité du christianisme : on est passé de l'Église au Christ, affirment-ils, et il faut maintenant passer du Christ à Dieu. La position pluraliste comporte actuellement plusieurs approches¹⁹. Un point commun les rassemble : s'ils reconnaissent Jésus comme Christ, ils maintiennent que la totalité du Christ ne peut être contenue, enfermée en lui et que le Royaume de Dieu incarné en lui reste encore à venir. En somme, il est clair pour eux que Dieu a réellement parlé en Jésus. Mais « réellement » ne veut pas dire « seulement », de sorte que les chrétiens peuvent être totalement attachés au Christ Jésus et en même temps pleinement ouverts au message possible de Dieu dans les autres religions.

16. La position de Karl Rahner sur les « chrétiens anonymes » n'a jamais été bien comprise. Voir l'excellente clarification de B. SESBOÛÉ, « Karl Rahner et les "chrétiens anonymes" », *Études*, novembre 1984, p. 521-535.

17. Du côté protestant, le meilleur représentant de cette position est J. HICK, *God has many names*, London, Macmillan, 1980 ; et « The Non-Absoluteness of Christianity », dans J. HICK and P. KNITTER, éd., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1987, p. 13-36. Du côté catholique, la position pluraliste est défendue par P. KNITTER, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 1985.

18. P. KNITTER, « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », p. 132.

19. Cf. *Ibid.*, p. 134, où Knitter distingue quatre cadres théologiques différents dans lesquels on situe le Christ avec les religions. On y retrouve des théologiens connus, comme H. Maurier, E. Ruether, R. Panikkar.

Un modèle de la théologie de la libération en matière de religions a fait récemment son apparition ; celui-ci prône le passage ultime du théocentrisme au « sotériocentrisme²⁰ ». La valeur de chaque religion se mesure à son degré d'efficacité humanisante. Les chrétiens n'ont pas à revendiquer une normativité pour le Christ et cela n'est pas nécessaire pour s'engager dans la promotion du salut. Car le primat de l'orthopraxie met l'accent sur la pratique correcte de la libération avec les autres religions. Grâce à cette herméneutique éthique, les chrétiens découvriront les raisons d'affirmer la normativité du Christ, comme ils trouveront peut-être d'autres figures religieuses qui offrent un moyen de libération analogue. En ce sens, Jésus serait unique en compagnie d'autres figures religieuses uniques. Il deviendrait un sauveur complémentaire dans une perspective anthropocentrique.

En conclusion, on constate que la position des théologiens se déplace de plus en plus, à mesure que s'instaurent de véritables dialogues avec les théologiens et les membres des autres religions. Prenons à titre d'exemple le théologien protestant John Cobb qui a poussé à fond la rencontre avec le bouddhisme²¹. Ce dialogue avec une tradition religieuse de type mystique l'a amené à voir le Christ comme voie de transformation créatrice analogue à Bouddha. Il me semble que cet exemple va nous aider à mieux saisir le déplacement qu'a connu le professeur Schillebeeckx dans sa façon de concevoir les autres religions et la sienne propre. Son approche centrée sur l'expérience l'a ramené à Jésus comme voie conduisant au salut-venant-de-Dieu. Il en est venu à abandonner aussi bien l'absolutisme que le relativisme, pour développer un nouveau cadre d'interprétation christologique qui va au-delà de l'inclusivisme et du pluralisme²². Je le résumerais ainsi : *Le christianisme comme voie de libération totale sur les traces du prophète Jésus.*

LA POSITION DU PÈRE SCHILLEBEECKX

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre l'originalité et l'audace de la position du père Schillebeeckx sur l'universalité du salut. Pour lui, le salut ne concerne pas seulement la délivrance des âmes. Il atteint toute la personne humaine dans ses dimensions somatique, écologique, psychologique, socio-culturelle et religieuse. L'entrée dans la vie éternelle signifie la communauté de vie avec Dieu en solidarité réelle avec autrui. Une entrée qui ne se fait pas sans difficulté.

Depuis 2 000 ans, en effet, le christianisme prétend que cette existence nouvelle et libératrice est possible grâce à l'action de Jésus le Christ présenté comme le salut de ce monde. Toutefois l'annonce de cette « Bonne Nouvelle » n'a pas empêché le mal

20. Cette position est esquissée par KNITTER à la fin de son article de *Concilium*. Il y revient plus clairement dans son article « Toward a Liberation Theology of Religions », dans J. HICK and P. KNITTER, éd., *The Myth of Christian Uniqueness*, p. 178-200.

21. J. COBB, *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?*, Genève, Labor et Fides, 1988. Ce livre illustre à merveille la fécondité des recherches actuelles.

22. Je ne sais comment nommer cette position, qui cherche à dépasser des positions antinomiques rigides. Comme John Cobb, le père Schillebeeckx s'est déplacé dans un autre lieu théologique et on ne saurait le ramener aux positions existantes actuellement.

et l'oppression de proliférer sur cette planète. Les deux tiers de la population mondiale se demandent chaque jour comment ils vont s'en sortir. À quoi cela sert-il de proclamer bien haut que le salut venant de Dieu est arrivé en Jésus si cette délivrance promise n'a pas d'impact sur les réalités du monde contemporain ? La position défaitiste laisse le monde aller vers sa destruction totale²³, mais un théologien conscient du message qu'il a à proposer ne peut se résigner à cette course folle vers l'abîme. Sa foi en Jésus le Vivant le poussera à proposer une religion engagée en ce monde-ci et à dénoncer toute utilisation de la religion pour justifier l'oppression sous toutes ses formes.

Ces convictions profondes ont été puisées dans une longue enquête menée aux sources de la tradition chrétienne pour retrouver la sève évangélique. Cette sève n'est pas une doctrine, mais une expérience de rencontre vivifiante qui a radicalement changé le cœur d'hommes et de femmes convaincus d'avoir réellement expérimenté le salut-venant-de-Dieu en Jésus. Le contenu du salut ne vient donc au langage en vérité que s'il interprète cette expérience de libération et de rédemption vécue dans une praxis de solidarité en faveur des pauvres. L'histoire du salut est ainsi coextensive à l'histoire du monde. Et le processus libérateur à l'œuvre dans le monde est le matériau même que Dieu utilise pour se révéler comme le Dieu dont la gloire est « l'homme vivant », selon la riche expression de saint Irénée. Le discours de la foi en un Dieu qui intervient dans l'histoire prend nécessairement appui sur une base empirique sans laquelle il n'aurait aucun sens. La révélation divine se fait au cœur des réalités humaines qui, aussi riches soient-elles, restent finies et limitées. *Cette limite vaut aussi pour l'homme Jésus*, dit le père Schillebeecx. En tant qu'être historique et contingent, Jésus révèle et occulte Dieu en même temps, de sorte qu'il est « incapable de représenter l'entière richesse cachée en Dieu [...] à moins de nier son humanité²⁴ ». Sa relation singulière avec Dieu n'implique donc pas « que ce Jésus soit le seul chemin de vie qui conduise à Dieu²⁵ ». Le paradoxe chrétien exige de maintenir ces deux points : l'unicité de sa relation à Dieu, et sa contingence humaine « qui ne peut prétendre exclure ou nier l'existence d'autres parcours vers Dieu²⁶ ».

Nous avons ici les bases de la position que nous expliciterons dans quelques instants. Il faut auparavant préciser le rôle que les Églises et les religions jouent dans cette histoire du salut à l'œuvre dans l'histoire des luttes humaines. Le père Schillebeecx étend sa perspective « sacramentelle » à toutes les médiations religieuses. Religions et Églises ne sont pas le salut, mais « le "sacrement" du salut que Dieu mène à son accomplissement dans sa création, par le truchement des hommes²⁷ ». Elles se trompent lourdement sur elles-mêmes, ajoute-t-il, si elles se coupent de cette histoire ou n'offrent pas les formes religieuses dont elles sont dépositaires. Car elles sont la mémoire vivante de la présence salvifique souvent cachée de Dieu dans le

23. Cette position défaitiste n'est pas seulement celle des sectes millénaristes et apocalyptiques. On la rencontre aussi chez des théologiens convaincus que la raison moderne est tellement pervertie qu'elle est devenue incapable d'éviter les catastrophes provoquées par ses propres abus.

24. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 37.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 38.

27. *Ibid.*, p. 43.

monde. Leur anamnèse doit être liée à la praxis du salut qu'elles proclament. « Leur praxis consiste à pratiquer ce dont elles font mémoire, principalement dans le cadre de leur liturgie²⁸ ». La tradition d'expérience salvifique qu'elles véhiculent sert à nommer ce que le Dieu caché fait dans le cœur des humains et cela est important, car le sens n'est perçu que là où il est donné.

La foi chrétienne tient pour acquis que le salut-venant-de-Dieu s'est opéré et s'opère encore en Jésus et il en est ainsi pour les autres traditions religieuses de l'humanité qui peuvent avoir la même prétention. Cette tradition de foi, toujours médiatisée par le contexte socio-culturel, est un chemin de vie doué de puissance libératrice lorsque le récit fondateur ouvre un avenir. *Pour nous, chrétiens, Jésus est chemin de vie* et nous sommes capables de le justifier. *Cela n'empêche pas que l'accès à Dieu puisse se faire par d'autres chemins*. Les Pères du concile de Florence « ne pouvaient pas voir l'action salutaire de Dieu en dehors du christianisme ; ils jetaient ainsi l'opprobre sur tout ce qui n'était pas chrétien²⁹ ». Nous sommes capables maintenant d'admettre que « Dieu en laisse d'autres parcourir d'autres voies vers lui³⁰ » sans arrêter pour autant de leur annoncer notre conviction en témoignage rendu à la vérité. Cette affirmation est fondée sur une conception de Dieu qui déborde tous les discours et les images que l'on peut humainement en faire. À ce titre, il faut reconnaître que la face humaine de Jésus révèle et cache aussi le visage divin. « Pour cela aussi, la révélation christologique laisse à Dieu la liberté de montrer ailleurs encore d'autres aspects de son inépuisable richesse³¹. » Cette *perspective théocentrique* nous rapproche des théologiens pluralistes, mais il est possible de l'adopter sans tomber dans le relativisme et sans cesser d'être chrétien. Voyons comment le père Schillebeeckx relève ce défi.

La confession de foi chrétienne affirme que la volonté de salut universel de Dieu s'est manifestée de manière définitive en Jésus. Cette proclamation vaut pour nous, les chrétiens. « Qu'il faille en conclure que cette révélation est *normative* pour les autres religions est une autre question³² », affirme-t-il. Car la confession de foi chrétienne est fondée sur une expérience du salut venant de Dieu en Jésus. « Cela n'implique aucun jugement sur la façon dont les adeptes d'autres religions éprouvent le salut venant de Dieu³³. » Pour appuyer cette affirmation, il suffit de revenir à l'essence du christianisme en tant que religion. Cette religion tient sa spécificité du fait qu'elle est liée à une particularité historique, et donc contingente, du don du salut-venant-de-Dieu. Faire de Jésus une manifestation nécessaire de ce don serait en contradiction avec la foi chrétienne et avec l'essence divine elle-même, en tant que liberté absolue. Il faut en conclure qu'aucune particularité historique ne peut être absolue et que, en raison de ce fait, « chaque homme peut rencontrer Dieu "hors Jésus", précisément dans notre histoire d'homme et dans les nombreuses religions qui y ont pris

28. *Ibid.*, p. 45.

29. *Ibid.*, p. 84.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 163.

32. *Ibid.*, p. 226.

33. *Ibid.*

naissance³⁴ ». Cela ne signifie pas que toutes les religions sont égales, mais il importe d'abord de voir ce qu'elles ont de positif. Car « il est des expériences authentiquement religieuses que le christianisme, précisément en raison de sa particularité historique, n'a jamais thématiques ni pratiquées³⁵ ».

Il s'ensuit que la diversité des religions est une richesse fécondante que tous doivent accueillir avec joie. Le Dieu de Jésus est le Dieu de tous les hommes et « c'est Jésus qui nous sauve et non le Christ³⁶ », en ce sens que l'expérience du salut est liée à une personne et non à un titre de gloire. De plus, l'universalité du salut apporté par Jésus exige que son projet se poursuive en ses disciples et porte des fruits dans notre histoire. Il faut entendre le mot « universel » en ce sens. L'universalité se concrétise du fait que tous et chacun sont appelés à l'incarner, sans en épuiser les potentialités. Il ne s'agit pas d'une universalité théorique, purement spéculative, « mais d'une universalité qui ne se réalise que par la propagation de ce qui est advenu à Jésus, confessé par les chrétiens comme étant le Christ, et qui ne peut se réaliser par une praxis chrétienne dans les structures fragmentaires de notre histoire³⁷ ». L'universalité du salut est par conséquent de nature eschatologique et objet d'espérance.

Si les religions non chrétiennes peuvent être considérées comme d'authentiques chemins de salut, faut-il mettre fin aux missions évangéliques ? Non, dit le père Schillebeeckx, car « le message chrétien du Royaume de Dieu, avec son potentiel libérateur, sera toujours dans son essence une offre faite à tous les hommes et en même temps une confrontation avec les autres religions comme telles³⁸ ». On ne peut dans ce sens faire du christianisme une religion mystique dont on aurait gommé tous les accents libérateurs du profil révélé par Jésus. Cela fait partie de la singularité et de l'identité du christianisme.

En somme, il importe davantage de voir les « airs de famille » entre les diverses religions que leurs différences. Le christianisme n'a aucune supériorité à défendre. Il a par ailleurs une offre à proposer : celle-ci concerne une praxis de solidarité liée à la mémoire vivante du salut-venant-de-Dieu en l'homme Jésus. Cette praxis a un caractère éthique indissociable d'un rapport mystique au Dieu vivant et caché. Quant à déterminer si le père Schillebeeckx se range parmi les théologiens pluralistes ou non, je m'en garderai bien et je serais plutôt enclin à penser qu'il est un homme de foi profonde résolu à montrer aux yeux de tous la grandeur et aussi les limites du christianisme.

34. *Ibid.*, p. 254.

35. *Ibid.*, p. 256.

36. *Ibid.*, p. 258.

37. *Ibid.*, p. 269.

38. *Ibid.*, p. 281.

CONCLUSIONS : QUELQUES QUESTIONS ET PROPOSITIONS

Après avoir accueilli cette position que j'espère ne pas avoir trop déformée, j'aimerais en terminant soulever quelques questions de nature à bien mesurer les enjeux en présence.

Revenons d'abord sur la christologie du père Schillebeeckx. Cette christologie est axée sur le concept de « prophète eschatologique » ; ce concept est, selon lui, une des matrices fondamentales des confessions néo-testamentaires. Jésus comme prophète eschatologique est à ce titre le révélateur définitif du Dieu vivant auquel il est lié de manière unique. Le volume sur *Jésus* est une éloquente démonstration de la valeur de cette hypothèse. Cette approche fonctionnelle a été complétée au quatrième et cinquième siècles par une approche ontologique qui a cherché à expliciter le mystère de l'identité de ce prophète eschatologique. Jésus défini comme « vrai Dieu vrai homme » devenait le médiateur absolu du salut en vertu de l'unicité de sa personne de Fils éternel. C'est ainsi que la théologie traditionnelle a compris l'universalité de la médiation salvifique de Jésus le Christ. La solidarité humaine qui lie chaque homme et femme à l'homme Jésus fait entrer l'humanité entière de tous les temps dans le mystère de Dieu. Il s'agit bien entendu d'une approche théorique et intellectuelle qui n'a guère de mordant, comme les autres théories sur la valeur universelle du sacrifice de Jésus mourant « pour nous », au sens de « à notre place ». Je comprends parfaitement les réserves du père Schillebeeckx sur ces formules généreuses mais devenues à toutes fins utiles insignifiantes pour la grande majorité des chrétiens. Il vaut mieux pour l'instant mettre de côté les définitions christologiques figées des conciles et revenir à l'expérience du salut-venant-de-Dieu en Jésus. La rencontre vivifiante à laquelle nous convie le père Schillebeeckx nous permettra plus tard de régler des questions théoriques si le besoin s'en fait sentir. Il n'en reste pas moins nécessaire de clarifier un point : celui de Jésus comme révélateur fini et par conséquent inadéquat du mystère de Dieu. Cette affirmation débloque, bien sûr, les relations avec les autres religions dont les médiations retrouvent toute leur valeur. Toutefois ne revenons-nous pas alors aux problèmes de l'Église des premiers siècles confrontée à des dilemmes semblables ? Quand la foi de l'auteur johannique le pousse à dire de Jésus : « Qui m'a vu, a vu le Père », une telle déclaration ne nous indique-t-elle pas que le visage de Jésus a quelque chose d'unique et de vraiment étonnant ? Il me semble que la foi chrétienne est confrontée ici à une question cruciale et qu'il faut bien y penser avant de « franchir le Rubicon », selon l'expression utilisée par J. Hick pour illustrer les risques de la position pluraliste³⁹.

39. Cette expression est utilisée pour illustrer les risques courus par une position théologique chrétienne qui ne reconnaît plus la normativité exclusive ou inclusive du Christ. Un théologien ouvert au dialogue œcuménique comme Hans Küng se dit incapable de justifier une telle position. S'appuyant sur le Nouveau Testament, il affirme que « Jésus est *normatif et définitif* » et il ajoute : « que cela plaise ou non » (« Pour une théologie œcuménique des religions. Quelques thèses pour clarifier la question », *Concilium*, 203 (1986), p. 155). Cette conclusion est juste si l'on accepte sans discussion les trois présupposés dont nous parlons plus haut (voir la note 12). Mais elle ne vaut plus dès lors que la théologie se fait une herméneutique soucieuse d'élaborer une interprétation dans un langage non théiste et non métaphysique, comme vise à le faire le père Schillebeeckx.

Nous touchons sans doute ici le point le plus original de la position herméneutique du père Schillebeeckx. Convaincu que notre époque constitue « la fin du théisme religieux et métaphysique⁴⁰ », il croit nécessaire d'affirmer fortement que la personne de Jésus est indissociable de sa fonction révélatrice du salut-venant-de-Dieu. Une christologie ontologique structurée dans le langage théiste et métaphysique d'antan doit faire place à une christologie qui maintient l'unité entre l'être et la fonction de Jésus en relation avec le Dieu vivant. Pour y parvenir, il importe de procéder à une certaine déconstruction aussi bien du dogme trinitaire que de la christologie du Verbe incarné qui y est associée. Une christologie post-théiste et post-métaphysique devra par conséquent recourir au langage narratif pour exprimer sous un mode nouveau la foi en l'unique médiateur du salut-venant-de-Dieu. On ne peut demander à ce langage de dire la même chose que le langage métaphysique de la théologie traditionnelle. Il faut lui laisser la possibilité de dire autrement le mystère de l'homme de Nazareth dans un langage plus accessible aux hommes et femmes d'aujourd'hui. Aux censeurs qui se font du souci au sujet de l'orthodoxie de ce langage narratif, il faut répondre que le primat de l'orthopraxie lui donne un ancrage sûr dans la pratique libératrice du prophète Jésus en faveur des pauvres et des opprimés. Le monde ouvert par les textes évangéliques oriente en direction de cette solidarité et de cette pratique, ce qui garantit ainsi une fidélité dans la tradition d'interprétation. Loin d'être une simple affaire de doctrine, la vérité en christologie devient une vérité en acte, selon les convictions fortes de l'auteur johannique.

L'affirmation qui distingue un salut donné « pour nous » en Jésus, du salut donné « pour les autres » en Bouddha ou en Krishna, n'est pas une distinction au sens de la pensée libérale du siècle dernier souvent apparentée au relativisme historique. Elle est fondée sur la position herméneutique du père Schillebeeckx, qui met l'accent sur la situation ou sur le contexte où se vit l'expérience du salut. Point de salut en dehors du monde concret qui en est le théâtre. Ne faudrait-il pas dès lors revoir la conception traditionnelle de la vérité comme étant une et totale, au profit d'une approche perspectiviste de la vérité au sens nietzschéen ? On ne peut éviter le relativisme que si l'on maintient à la fois que la vérité se montre dans un lieu propre tout en niant son caractère absolu⁴¹.

Un autre point concerne l'insistance du père Schillebeeckx sur la pratique de la solidarité chrétienne en lutte contre le mal. Je partage avec lui l'idée chère à saint Jacques que la foi en la libération doit se montrer dans des actes ; sinon, elle demeure une idéologie et une illusion. La foi en Jésus et l'expérience du salut doivent donc nous amener à *partager la foi de Jésus* en la venue du Règne de Dieu parmi nous. Par ailleurs, la persistance de l'ivraie dans nos cœurs m'amène à me demander si l'expérience du salut vécue sur les traces de Jésus n'est pas la voie étroite dont il parlait et s'il ne faut maintenir aussi une interprétation paulinienne du christianisme. En voulant démasquer le mal, ne risquons-nous pas d'en devenir prisonnier et de retomber finalement dans le cercle qui conduisait Paul à faire le mal qu'il ne voulait

40. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 161.

41. La suggestion de Jean LADRIÈRE consistant à parler plutôt de « vérité-cohérence » me paraît tout à fait pertinente (« Interprétation et vérité », *Laval théologique et philosophique*, 49 (1993), p. 189-199.

pas sans faire le bien qu'il souhaitait ? La voie large du christianisme ne serait-elle pas alors *la foi au salut par Jésus*, un salut conçu comme pure générosité et pur pardon ? J'aime voir Jésus comme un homme sain qui aimait la vie et donnait le goût d'être en santé à ceux et celles que l'on identifiait comme des malades et des pécheurs. Je redoute un peu cette vision d'une Église constituée de volontaires se tenant sur la brèche, prêts à voler « au secours des opprimés et des déshérités de cette terre⁴² ». Cette vision messianique de l'Église ne risque-t-elle pas de faire oublier qui est le messie de Dieu ? Peut-on demander à la majorité des chrétiens et des chrétiennes de se prendre pour celui qu'ils confessaient ne pas être ? La conscience eschatologique de Jésus et des premiers chrétiens peut-elle se maintenir dans un monde assuré que le soleil ne s'éteindra que dans cinq milliards d'années ? Je m'indigne de constater que l'indignation éthique dont parle le père Schillebeeckx ne soit pas plus forte face à ce qui se passe en Bosnie et ailleurs et j'ai besoin de savoir que Dieu n'en continue pas moins d'aimer le monde... malgré tout.

Je terminerai par une suggestion qui pourrait apporter quelque solution au problème christologique que je soulevais au départ. Le christianisme catholique s'est toujours enfermé dans des limites théoriques et pratiques parce qu'il avait une conception insuffisante de l'Esprit-Saint. Son ecclésiocentrisme et son christocentrisme proviennent du Filioque compris par une institution soucieuse de fonder son impérialisme sur des bases solides. Il importe de revenir à la conception de l'Esprit divin comme force active de la création et de la communication entre les humains⁴³. C'est lui qui maintient l'altérité et ouvre des chemins neufs, car étant essentiellement lié à Jésus le Christ, il suscite dans les cœurs cette expérience filiale qui nous assure dès maintenant de notre héritage, comme le dit saint Paul. Les premières communautés chrétiennes se sont ouvertes aux païens, parce qu'elles étaient convaincues que l'Esprit du Christ avait été répandu aussi chez eux et qu'il fallait en tirer les conséquences. Il faut de la même manière affirmer aujourd'hui que cet Esprit venant de Dieu agit dans les cœurs, les cultures et les religions de toute l'humanité et qu'il continue d'opérer cette création nouvelle réalisée de façon paradigmatique en l'homme Jésus et destinée à toute l'humanité. Nul ne possède cet Esprit : pas même le christianisme, pas même Jésus le Christ qui l'a lui-même reçu et ne peut que le partager. La causalité efficiente du salut apporté par Jésus fait place à une causalité exemplaire et symbolique⁴⁴ qui montre la valeur de la prétention chrétienne sans rejeter *a priori* la valeur de la prétention des autres religions. Il ne s'agit plus d'une position relativiste, mais d'une position qui situe à sa juste place le rôle de Jésus le Christ dans la médiation du salut.

42. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 280.

43. Il est d'usage de reprocher aux théologiens catholiques leur faiblesse en ce qui touche la pneumatologie. Je le fais sur la base de mes propres recherches qui m'ont convaincu que la plupart des apories actuelles proviennent du fait qu'on ne distingue pas suffisamment le Christ ressuscité de l'Esprit-Saint. Les théologiens acceptent sans plus de discussion la thèse de I. Hermann qui établit une quasi-identité entre le Christ exalté et le Pneuma. J'ai montré que la position de Paul ne correspondait pas à cette vision simpliste (voir mon étude sur *L'Esprit de la nouvelle alliance chez saint Paul*, Montréal, Bellarmin, 1987). Il me semble que des théologiens comme Boff et Schillebeeckx s'évitent un tas d'ennuis s'ils intégraient ces recherches dans leur théologie.

44. On trouve la justification de cette causalité exemplaire dans l'ouvrage remarquable de B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, t. 2: *Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, surtout p. 344-366.