

Laval théologique et philosophique



Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth

Edward Schillebeeckx

Volume 50, Number 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400837ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400837ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schillebeeckx, E. (1994). Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 265–281. <https://doi.org/10.7202/400837ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

UNIVERSALITÉ UNIQUE D'UNE FIGURE RELIGIEUSE HISTORIQUE NOMMÉE JÉSUS DE NAZARETH

Edward SCHILLEBEECKX

RÉSUMÉ : L'article part de la question de l'unicité et de l'universalité de Jésus de Nazareth, pour reprendre à nouveau le problème de la rencontre des religions et du dialogue interreligieux. L'exposé procède en huit thèses, considérant successivement chaque dimension du problème.

INTRODUCTION

Au sujet de la question controversée de l'unicité de Jésus-Christ, le moment est venu de faire l'inventaire des points chauds. L'urgence en apparaît dès qu'on s'aperçoit que certains aspects essentiels de la problématique interreligieuse ont disparu de l'horizon du débat théologique. Ils semblent sortir du cadre choisi et sont, par conséquent, passés sous silence. On peut le dire en termes plus concrets : certains hésitent à se déclarer « chrétiens », convaincus (hélas non sans quelque raison) que la chrétienté, de par le rôle qu'elle a joué au cours de l'histoire, est devenue suspecte.

Par ailleurs, les controverses entre théologiens reposent fréquemment sur des malentendus de nature non théologique. Toute question posée en matière de « réalité » comporte des implications de nature lexicographique, grammaticale et sémantique. Celui qui pose de telles questions emploie nécessairement des mots géographiquement et historiquement déterminés, dont il faut commencer par examiner le sens lexicographique dans notre usage quotidien. C'est sans doute la seule voie si nous voulons communiquer pour arriver à un consensus. Les mots « unique », « incomparable », « sans pareil » disent qu'il n'y en a *qu'un comme cela*. Mais que voulons-nous dire par là ?

Car la vraie question qui se pose, c'est de préciser la singularité, l'identité et l'universalité de ce Jésus de Nazareth — dont les chrétiens confessent qu'il est le Christ, le Sauveur — vis-à-vis des adeptes des autres religions du monde, religions que tout chrétien se doit d'apprécier positivement, sans aucune espèce de discrimi-

nation, comme des révélations historiques d'un même Dieu : elles aussi sont uniques et singulières. Qu'elles n'aient pas leur pareil vaut pour toute configuration propre à chaque religion. Le vrai problème de la foi en la tradition judéo-chrétienne vis-à-vis des autres religions, ne s'achemine pas vers une solution lorsqu'on prend pour point de départ les notions de « seul » et d'« unique ».

De quoi s'agit-il ?

Toute religion saisie dans son identité propre ne peut être que seule et unique. La diversité et les divergences s'expliquent puisque chacune d'elles a de droit et de fait une identité propre.

Or, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans le problème théologique qui souvent s'exprime dans la question « Jésus est-il unique, seul sauveur ? » Ce dont il s'agit, c'est de savoir si la religion chrétienne, historiquement implantée (comme toutes les religions) et de ce fait limitée et en situation de finitude, peut cependant être porteuse d'un sens définitif et universel pour tous les hommes. Cette prétention ne peut cependant porter ombrage à la signification universelle d'autres religions mondiales, en les relativisant ou en les discriminant.

Par le mot « définitif » ou « décisif », j'entends que, selon la profession de foi chrétienne, Dieu a réellement fait connaître à l'humanité son dessein définitif à son égard : son dernier mot envers les hommes n'est pas l'expression de sa colère, mais celle de sa miséricorde. C'est le bien, non le mal, qui a le dernier mot.

Par le mot « universel », j'entends que le message évangélique s'adresse à tous les hommes, que ce qui s'y exprime a un sens acceptable pour tous et, en outre, qu'il concerne tous les aspects significatifs de la condition humaine. Il y va finalement de la hauteur, de la profondeur et de la largeur du salut et du bonheur de l'homme. La question devra donc trouver une solution sans tomber d'une part dans l'une ou l'autre forme d'absolutisme et d'autre part sans professer le relativisme (au sens de *l'indifférentisme* : toutes les religions sont équivalentes).

Faisant route entre ce Scylla et ce Charybde, il faudra éviter d'entretenir tout sentiment de supériorité religieuse.

En exergue à mon livre *L'histoire des hommes, récit de Dieu* j'ai cité le jugement prononcé par le prophète Amos au sujet d'Israël : « N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, comme j'ai fait monter les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ? » (Am 9, 7). En ce temps-là, Israël croyait pouvoir échapper au jugement divin, car il se savait le peuple élu de Dieu, qui l'avait libéré du joug égyptien. Amos ne récuse pas l'élection, celle-ci signifie plutôt une responsabilité accrue ; elle justifie un jugement plus rigoureux de Dieu face aux errements d'Israël (Am 6, 1).

C'est dans cette perspective biblique que je situe la singularité du choix par Dieu de Jésus de Nazareth, venu au monde en un lieu et un temps déterminés, et néanmoins confessé comme étant « fils de Dieu ». Il s'agit bien de l'élection particulière d'un homme fini, historiquement situé et conditionné, nommé Jésus de Nazareth, se trouvant d'ailleurs dans la ligne d'une pré-histoire, celle de l'histoire particulière d'Israël. Cette

histoire d'Israël, à son tour, est conditionnée par des échanges avec quantité d'autres courants religieux, d'autres grandes religions surgies de l'humus de la même création de tous les peuples.

Quant à ce même Jésus, vu dans la perspective de la prophétie d'Amos, il n'autorise pas davantage aux chrétiens, qui s'en réclament, de prétendre à une position privilégiée et à un traitement spécial et partial par Dieu ou à se vanter de cette élection. Il s'agit, à son propos, d'une affirmation de leur foi en la signification libératrice universelle d'un être fini, historiquement situé et conditionné, Jésus de Nazareth, dont ils confessent qu'il est la manifestation personnelle et définitive, la trace la plus marquante du Dieu caché : révélateur, sauveur et libérateur.

C'est dans cette même perspective que nombre de théologiens catholiques se sont opposés, depuis quelques décennies, à la sentence rigide et maladroite : « *Hors de l'Église point de salut* ». Mais il existe aussi dans une certaine littérature actuelle une tendance indéniable à effacer toute différence entre les religions ; une nouvelle forme moderne de ce qu'on a dénoncé par le terme d'*indifférentisme religieux* s'y fait jour, déclarant toutes les religions égales. Un tel simplisme n'est pas de mise.

Il est impossible d'ignorer (déjà du point de vue historique) que la grande tradition chrétienne tient pour dogme fondamental, c'est-à-dire comme sa conviction existentielle au sujet de Dieu et de l'homme, qu'en Jésus Dieu s'est révélé eschatologiquement, c'est-à-dire définitivement, de manière irréversible dans notre histoire. Faire silence sur cet aspect d'irréversibilité définitive revient à renoncer à ce qui est au cœur du christianisme et à réduire la christologie à une *jésuologie* : Jésus, l'*avatar* entre plusieurs autres avatars. C'est pourquoi se pose pour les chrétiens, face à la situation actuelle des religions du monde, la question aussi critique que pénible : comment le christianisme (dans sa situation finie et située et cependant avec sa prétention universelle) peut-il garder son identité propre, en reconnaissant en même temps à la variété des religions du monde, de manière non discriminatoire, *une valeur positive* ? Pas d'absolutisme, pas de relativisme, aucun sentiment de supériorité et, néanmoins, une affirmation assertive de la part de la tradition de foi chrétienne qu'en Jésus la révélation divine, décisive et définitive, c'est-à-dire eschatologique, a eu lieu. Car telle est bien la prétention fondamentale de la foi chrétienne, son credo, sans quoi il n'y a pas de christianisme. Il ne s'agit pas en effet de faire le meilleur choix parmi l'offre mercantile de diverses religions institutionnelles, ou de s'engager dans un marchandage d'esprit néo-libéral : *à chacun son goût* !

À mon avis, il s'agit ici d'un des problèmes les plus difficiles qui se posent au théologien chrétien dans notre monde multiculturel. Une solution réelle à ce problème ne peut passer sous silence la manière dont le christianisme se comprend lui-même. Cette saisie de soi me semble parfois faire défaut dans certaines approches ultramodernes de la question. Par crainte d'apparaître comme intolérant (ce qui ne convient plus à l'homme moderne) certains font en fait silence sur leur identité chrétienne. Ce n'est pas d'hier qu'on rêve, dans certains cercles chrétiens, à une possible adhésion simultanée à plusieurs dénominations chrétiennes ou en un sens audacieusement « mondialiste », à se déclarer, en raison même de son christianisme, adepte de diverses religions du monde. Ce n'est peut-être pas illégitime, quoique sans doute prématuré.

La dynamique interreligieuse actuelle va dans ce sens. Je pense pour ma part qu'il ne faut pas qualifier trop aisément de telles tentatives de confusionnisme issu d'un indifférentisme religieux ou d'un syncrétisme sans profondeur (il s'en trouve effectivement des exemples). À côté de telles formes superficielles de rapports interreligieux, il existe également un « syncrétisme » historique que l'on peut qualifier d'opportun et de nécessaire¹. Le Nouveau Testament, dans ses aspects divers — le synoptique, le johannique, le paulinien, celui dont l'arrière-plan se situe en Asie Mineure — fait preuve d'un tel syncrétisme légitime. En tel cas, il convient de parler d'un mode multiculturel de se définir soi-même, d'un syncrétisme qui parvient néanmoins à faire entendre la bonne nouvelle authentiquement chrétienne, l'inspiration et l'orientation propres à Jésus de Nazareth, au sein de cultures diversifiées (grâce à leur assomption dans l'équilibre balancé et correctif de l'ensemble du canon biblique).

Le propre du langage religieux

Dans tout le Nouveau Testament, y compris dans les couches rédactionnelles dites de christologie minimale, la personne de Jésus revêt un sens dominant pour l'histoire universelle des hommes. Le plus ancien titre seigneurial de Jésus est (en araméen) *Mar*, c'est-à-dire *roi*, il est *seigneur*. Par ailleurs, les traditions chrétiennes les plus anciennes lient essentiellement la venue du Royaume de Dieu à la démarche historique de ce Jésus, *prophète eschatologique* et *le Seigneur qui vient* (voir le « Maranatha », « viens, Seigneur Jésus », une expression juive araméenne jusque dans maints textes grecs plus récents du Nouveau Testament, ce qui marque son authenticité juive et originale).

Dans toutes les couches rédactionnelles des écrits néotestamentaires se retrouve, sous l'une ou l'autre forme, le témoignage que le salut de tous est venu de Dieu par la médiation de l'homme Jésus de Nazareth. Dieu est un ; le médiateur entre Dieu et les hommes est lui aussi unique (1 Tm 2, 5) ; nul autre ne nous sauve, « car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4, 12) ; « Nul ne va au Père que par moi » (Jn 14, 6) ; ce qui est advenu à Jésus vaut « une fois pour toutes » (He 9, 12).

De telles expressions ont, bien entendu, leur origine dans la foi de leurs auteurs. Le langage religieux ou le langage performatif de la confession de foi est d'une autre espèce, d'une autre structure et sémantique que celui de la science, lui-même objectif et constatant, et pour cette raison vérifiable ou falsifiable. Le discours religieux ne peut cependant être réduit, herméneutiquement, à de la rhétorique croyante ou à l'emphase du style fleuri, tel qu'il se fait entendre lorsque des amants se déclarent mutuellement : « Tu es pour moi le plus beau ou la plus belle, tu es *unique au monde* », quoiqu'un tel langage ne manque nullement de sens pour qui l'utilise. Il y a d'ailleurs

1. Il faut à mon sens distinguer entre un syncrétisme éclectique, toujours superficiel et donc contestable, et un syncrétisme culturellement créatif, qui seul permet de reconsidérer d'un regard vraiment neuf, dans la perspective d'une autre culture, sa propre tradition existentielle. Ceci demande une longue patience, le temps d'accumuler assez d'*expériences communes*. Un tel projet va plus loin que toute étude comparative des religions, si nécessaire soit-elle. Voir notamment R. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, New York, 1985, p. 144-158.

aussi quelque chose de ce genre-là dans le langage du Nouveau Testament (et avec autant de sens), principalement dans certains passages qui manifestent effectivement un caractère exclusiviste, quoique historiquement conditionné. Le discours religieux est apparenté à celui de quelqu'un totalement dévoué à la personne aimée, un langage relationnel. Il n'en possède pas moins un aspect objectif (quoique non objectivable ou objectivant) : il exprime lui aussi quelque chose au sujet de la personne jugée digne d'un tel total dévouement, elle le « mérite ». Selon l'Écriture, le fondement ultime de l'affirmation croyante du sens universel de Jésus est que, en lui, réside corporellement (*sômatikôs*) toute la plénitude de Dieu (voir Col 1, 19), ou, dans une formule plus tardive : « Il est le Christ, le Fils bien-aimé de Dieu, notre Seigneur » (le Credo apostolique).

Mais de telles formulations théologiques n'étaient nullement au point de départ de la foi en l'unique identité de Jésus. Elles trouvent leur fondement dans l'expérience croyante, faite par ceux qui l'avaient fréquenté, de la puissance vivifiante et libératrice de Jésus. C'est à partir de là que cette titulature de haute christologie s'est progressivement déployée. Ce qui est arrivé à ceux qui ont connu Jésus n'est donc pas étranger aux titres de majesté qui lui seront attribués. Dans ces rencontres avec Jésus de Nazareth on éprouvait déjà d'une façon vague et implicite ce qui plus tard sera explicité dans des titres seigneuriaux.

HUIT THÈSES CONCERNANT L'IDENTITÉ ET L'UNIVERSALITÉ DE JÉSUS

À y regarder de plus près, huit éléments sont à distinguer en cette matière. Ceci prouve que la question n'est ni simple ni facile, à moins qu'on ne se contente, soit d'une simple *jésuologie* passant sous silence toute espèce de christologie (au sens de : « il nous faut nous débarrasser de cette christologie ecclésiale ») ou, au contraire, qu'on se limite à un principe christique, considérant inutile de le rapporter à un homme historique nommé Jésus de Nazareth. De telles constructions interreligieuses pèchent par facilité ou recherchent un succès facile auprès des divers croyants concernés, tandis que la question cruciale de la vérité des choses est passée sous silence.

Considérons l'une après l'autre chaque dimension du problème posé. Je les expose en huit thèses.

PREMIÈRE THÈSE : *Le terme « religion » doit être conçu comme « terme générique » couvrant un ensemble de phénomènes religieux divergents.*

Du point de vue empirique, le christianisme est une voie de salut parmi beaucoup d'autres. Il existe, entre ces phénomènes divers, maintes analogies, ce qui permet de parler en général de *religions* (au pluriel). L'usage d'un terme générique n'est pas arbitraire et ne peut pas être réduit à une pure construction de l'esprit humain. Il ne se réduit pas à déclarer que certains phénomènes (en notre cas les religions) possèdent certains caractères communs. Il peut en être ainsi, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Comme le fait Wittgenstein dans sa double critique, tant du nominalisme que

de l'essentialisme, je préfère parler de « ressemblances de famille ». Il n'est pas nécessairement question en ce cas de l'existence d'une ou de plusieurs caractéristiques communes, et moins encore de ce que la sociologie entend par « types idéaux », dans le but de rassembler sous un même terme ou une même notion des phénomènes divers. L'usage d'un terme générique comme celui de religion n'implique alors aucunement la présence d'un ou plusieurs caractères communs à divers phénomènes, — sans que cela s'oppose à la possibilité d'une référence commune à un fondement objectif, qui permet de l'attribuer à divers phénomènes, sans en faire pour autant une pure construction idéologique.

Dans cette perspective, les religions, comme le sont les membres d'une même famille, sont bel et bien chacune « uniques », seules représentantes d'une combinaison ou configuration propre de caractères variés (qui pour toutes ou seulement pour certaines, peuvent figurer dans ce que nous appelons les « religions »). Sur la base de ressemblances empiriquement observables, il est possible de les comparer entre elles en dépit de l'unicité et de l'identité propres à chacune. Il ne s'agit donc plus ici de ce qu'on a appelé jadis « la prétention à l'absolu » (*Absolutheitsanspruch*) du christianisme. Le problème tel que je le pose n'est pas non plus celui de savoir si le christianisme est unique. Toute religion, comparée aux autres, est en effet unique. De chacune il faut dire : il n'y en a pas d'autre semblable. Parler d'*unicité absolue* n'a donc pas de sens ! Cela viendrait à faire retour aux catégories désuètes issues d'une prétention absolue : nous seuls possédons la vérité, au sens du traité de la vraie religion (*De vera religione*), considéré naguère comme le fondement de l'édifice théologique et du caractère scientifique d'une faculté théologique.

DEUXIÈME THÈSE : *L'unicité de Jésus se situe dans la ligne de l'élection d'Israël.*

Dans mon livre *L'histoire des hommes, récit de Dieu*², j'ai examiné les racines juives du christianisme dans un cadre, il est vrai, un peu différent, celui des rapports difficiles entre judaïsme et christianisme. Je reprends à présent cet examen dans la perspective plus large d'un œcuménisme universel, ce qui m'amène à mettre en relief deux aspects :

a) Ces racines juives elles aussi sont « uniques », mais leur signification issue de la particularité du peuple juif avaient pris du temps de Jésus une portée *d'intention universellement humaine*. Depuis l'époque des prophètes, l'élection concernant Israël avait été de plus en plus clairement perçue comme un service à rendre à tous les peuples. C'est dans cette même ligne qu'il convient d'interpréter l'élection de Jésus. En lui, l'élection commune aux descendants d'Abraham se concentre en un de ses fils : Jésus, l'Homme au service des hommes.

b) Ceci ne veut pas dire que ce qui est propre à Jésus, son message, sa vie ou sa voie, peut être ramené à ce passé juif. Ce passé avait d'ailleurs déjà connu ses propres *moments transcendants*, moments de dépassement de ce qui, jusqu'alors, avait été juif, sans pour autant cesser d'être juif (par exemple en donnant au salut que, jusqu'alors,

2. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, 1992, p. 229-238.

Israël semble se réserver, une portée universelle). Ces moments de dépassement avaient été déjà ressentis par certains juifs, par suite de l'horizon borné de leur foi, comme décevants, comme un « scandale ». Ce que le Nouveau Testament définit comme « chrétien » est en fait le tantième pas fait sur la voie de la transcendance, telle qu'elle apparaissait ou pouvait se percevoir déjà dans la Tanach. Dans cette même ligne, il n'était pas impossible qu'en un certain « fils d'Abraham », tel que Jésus de Nazareth, apparaisse une transcendance qui dépassait tout l'acquis de l'histoire juive antécédente, sans pour autant cesser d'être authentiquement juive. La première christologie palestinienne est, en un sens, tout à fait juive, tout en dépassant (dans sa version dite chrétienne du Nouveau Testament) l'histoire juive précédente. Ce nouveau moment de transcendance a lui aussi à son tour été ressenti par beaucoup de juifs comme une pierre d'achoppement. La tendance, qui se manifeste aujourd'hui, de se livrer à une critique de la messianité de Jésus à partir de l'histoire juive antécédente, ou surtout à partir de la tradition plus tardive de la Tanach représentée par le Talmud, est une légitime possibilité et réalité juive ; la possibilité de cette grille de lecture est parfaitement acceptable sans qu'elle soit pour autant la seule interprétation possible et donc sans que pour autant la grille d'une lecture originalement aussi juive de la même Tanach *dans le Nouveau Testament chrétien* devienne illégitime ou non juive ! Ces malentendus troublent maintes fois le dialogue entre juifs et chrétiens, de part et d'autre.

TROISIÈME THÈSE : *Dans son identité religieuse propre, le christianisme est essentiellement enraciné dans une « particularité historique » incontournable, ce qui lui assigne certaines limites.*

« Pierre prit la parole et dit : je constate en vérité que Dieu ne fait pas acception des personnes mais qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (Ac 10, 34-35). En dépit de son contexte manifestement chrétien, ce texte rend impossible toute annexion particulariste, « chauvine », du salut-venant-de-Dieu. Ce qui s'exprime dans ce texte (outre le dépassement de l'ancienne conscience *clanique*, au sens d'une conscience plus ouverte à l'humanité en tant que telle et donc d'un universalisme plus humain) a manifestement influencé l'apparition de positions théologiques neuves au cours des cinquante dernières années. En vue de clarifier l'ensemble des questions qui se posent, je commence par en esquisser les grandes lignes.

Tendances interreligieuses au-dedans de la théologie catholique

Les dernières recherches théologiques en cette matière ne mettent pas en question la signification eschatologique, c'est-à-dire définitive et universelle, de la personne de Jésus-Christ, mais abandonnent la prétention chrétienne à détenir elle-même, d'une manière exclusive, une vérité absolue, telle qu'elle s'était affirmée au cours des siècles, avec ses aspects exclusivistes et inclusivistes et par conséquent impérialistes. L'inventaire schématique des orientations apparues au fil des ans — toutes nuances passées sous silence — s'établit comme suit.

Karl Rahner, avec quelques autres théologiens, a non seulement avancé la thèse — reprise explicitement par Vatican II (et en fait remontant à une tradition chrétienne anciennement établie mais souvent contestée) — de la possibilité d'être sauvé hors du christianisme. Il reconnaît en outre à d'autres religions une véritable valeur sotériologique : celles-ci sont une médiation d'une réelle révélation et d'un salut-venant-de-Dieu. *H. Waldenfels* suit Rahner dans sa démarche, mais s'exprime avec plus de réserve : les adeptes des religions non chrétiennes sont bien acheminés vers le salut, non *en dépit de*, mais *au sein même* de leur religion. Il ajoute cependant, non sans quelque ambiguïté, qu'il faut éviter de dire qu'ils parviennent au salut *par* leur religion. *Max Seckler* répugne aux généralités à la Rahner. Pour lui, il n'est pas possible de reconnaître dans l'abstrait et généralement valeur de salut à toutes les religions (ce que Rahner semble suggérer). Chaque religion devra être examinée concrètement, afin qu'on puisse juger des valeurs qu'elle recommande, ainsi que de la conception de l'homme et du monde qu'elle implique. *H.-R. Schlette* s'oriente dans un tout autre sens que Rahner, dont les positions avaient entre-temps reçu une large approbation. Il inverse tout simplement les catégories. Ce n'est pas le christianisme qui est la « voie ordinaire » ou normale du salut, ce sont en fait les religions non chrétiennes qui le sont. Le christianisme est « la voie extraordinaire » du salut. *Paul Knitter*, théologien catholique, travaillant dans la ligne du presbytérien écossais John Hick dans le sens d'une conscience de plus en plus critique des chrétiens envers leur propre tradition de foi, va plus loin : il déclare que les chrétiens ne peuvent prétendre à aucune forme d'universalité. Il ne s'en efforce pas moins d'éviter l'indifférentisme religieux qui place toutes les religions sur le même pied³.

Des publications plus récentes balancent entre ces diverses positions. Issues du champ catholique, elles laissent dans le vague leur perspective sur la christologie récente des théologiens, même les plus ouverts, et plus encore sur la christologie des Églises chrétiennes. Le problème central de la christologie, celui du caractère définitif ou eschatologique de Jésus le Christ ou (comme il est déjà nommé dans le Nouveau Testament) « le Christ, la Sagesse » même, n'est pas pris en considération explicite. Là-dessus règne le silence théologique.

En conclusion de ce rapide aperçu (qui se borne aux théologiens catholiques), on peut dire que, d'une part, la question de vérité quant à la nature propre des religions ne peut être évitée et d'autre part que chaque croyant, de quelque religion qu'il soit, doit se garder tant de l'absolutisme que du relativisme religieux. Le rapport entre les religions doit être conçu de telle sorte qu'il n'en résulte aucune discrimination des autres religions et qu'il ne reflète aucun sentiment de supériorité, mais qu'il ne sacrifie pas pour autant sa propre conviction religieuse profonde au libéralisme d'un supermarché de religions.

Enracinement historique et, de ce fait, finitude du christianisme

Comme je l'ai déjà dit, les religions ont chacune leur identité propre et dans leur propre identité elles se présentent, face aux autres, précisément dans leur *unicité*. Dans

3. *Ibid.*, p. 253-259.

cette perspective, le propre du christianisme tient au fait que, dans la conception chrétienne, une particularité historique et par conséquent limitée, finie — l'homme Jésus de Nazareth — révèle la vie et l'essence de Dieu comme le salut, personnellement vécu par certaines personnes, néanmoins accessible à tous grâce au témoignage de ces personnes privilégiées. La difficulté ne réside pas dans le fait que Jésus est à la fois unique et historiquement contingent : ce caractère est en effet partagé par toutes les religions. Le caractère original de la position chrétienne lui vient du fait que la forme définitive, irréversible, de la révélation du Dieu qui sauve *est présente en Jésus*. Car c'est bien là le cœur de tout le Nouveau Testament et de toute la tradition existentiellement vécue qui en découle.

Ce donné central peut conduire à deux sortes de malentendus. Il est possible, d'une part, de faire abstraction de la particularité individuelle de l'humanité de Jésus et de faire de lui une *émanation divine nécessaire*, un aspect essentiel de Dieu, ce qui réduirait à rien le sens de toutes les autres religions. Une telle position théologique réduit aussi l'humanité de Jésus, de manière docétique, à n'être qu'un faux-semblant historique. Mais on peut aussi faire abstraction du caractère définitif, eschatologique, de l'événement Jésus. Puisqu'il s'agit là incontestablement du message essentiel de ce que les chrétiens appellent « *écriture et tradition* », il faut en conclure que tout homme qui prétend l'ignorer se situe *ipso facto* hors des limites du courant majeur de la tradition de la grande *Catholica*.

Il faut donc reconnaître que traiter de ces problèmes exige l'emploi de formulations extrêmement nuancées. Il est clair qu'en matière de théologie chrétienne, aucun phénomène historique particulier, en raison de son historicité même, ne peut être absolutisé. Ceci vaut aussi pour l'être-homme historique, nommé Jésus de Nazareth. Penser autrement revient à contredire la foi chrétienne en la création. Il faut pourtant constater qu'on ne s'en est pas toujours tenu à ce principe dans le passé, et que l'erreur se commet encore aujourd'hui, en particulier dans la manière incorrecte dont on se réclame de la théorie de la « *communicatio idiomatum* », en attribuant sans autre forme de procès les attributs de Dieu à l'homme Jésus, ce qui fut précisément condamné au Concile de Chalcédoine. Un chrétien ne peut jamais perdre de vue que, non seulement le christianisme, mais même l'homme Jésus ne sont pas absolus ou absolument uniques. Seul le Dieu de Jésus, le Créateur, l'est, Lui, le Dieu de tous les hommes. Ce que la foi chrétienne atteste, c'est qu'en Jésus l'absolu, c'est-à-dire le seul Dieu, se reflète en tant que tel dans la relativité de l'histoire sous une forme historique. En d'autres termes, Jésus est selon les chrétiens une manifestation relative (*puisque historique*) d'un sens néanmoins absolu. Voilà le paradoxe de la confession de foi chrétienne.

Que la signification et l'identité de Jésus prennent forme de particularité historique implique et exige qu'on respecte les différences entre les religions particulières du monde, dans leur caractère propre et leur unicité (sauf — et cela vaut pour le christianisme comme pour les autres religions — en ce qui concerne les déviations qui se sont fatalement produites au cours de leur histoire, puisque ce sont des hommes imparfaits et sujets à l'erreur qui les transmettent). Il y a par conséquent plus de vérité à découvrir dans la totalité des religions que dans une seule d'entre elles, y compris le christianisme. Dieu, dans sa liberté divine absolue est à tel point « *sur-déterminé* »

que sa plénitude ne peut être exhaustivement dévoilée par quelque religion ou tradition religieuse que ce soit en raison de leur commune finitude historique. Il est vrai que nous confessons que la plénitude de Dieu habite en Jésus (Col 2, 9), mais cette présence qui a lieu dans l'humanité de Jésus nous éclaire d'une lumière fragmentée comme dans un prisme fini et inévitablement déroutant, en raison de la contingence de cette révélation limitée et finie de la plénitude divine dans la précarité de notre histoire humaine. Il existe par conséquent des aspects vrais, bons et beaux — surprenants — dans les formes religieuses multiples des rapports avec Dieu, dont certaines n'ont pas trouvé et ne trouvent pas leur expression dans l'expérience spécifique transmise par le christianisme. Il existe des différences dans l'expérience de la relation entre l'homme et Dieu, qui, en dépit des analogies qui leur sont inhérentes, ne peuvent être prises à la légère. Il existe en outre des expériences authentiquement religieuses à tel point éloignées de celles des chrétiens, justement en raison de la particularité historique de ce qui s'est révélé en Jésus, que les chrétiens n'ont jamais pu les thématiser ou pratiquer. Il se pourrait même, en raison précisément de ces accents propres à Jésus (le « jésuanique » en lui), qu'ils n'arrivent jamais à les thématiser sans faire violence à ces mêmes accents, sans les marginaliser et les priver ainsi de l'acuité prophétique que Jésus leur a donnée. La multiplicité des religions n'est pas un mal qu'il faut extirper, mais le mal vient des querelles interreligieuses et des guerres de religion ! Les religions ne peuvent que s'enrichir de leurs valeurs respectives, dans la mesure où elles demeurent fidèles aux accents religieux qui leur sont propres.

Je ne veux nullement nier de la sorte que ce pluralisme des formes religieuses, qui historiquement est sans doute insurmontable, n'est pas nourri et porté *par une source unique* qui en tant que telle est impossible à thématiser rationnellement au sein de notre histoire : *l'unité même du seul Dieu*, dont il s'agit dans toutes les religions. Cette unité transcendante se reflète dans les ressemblances de famille, immanentes à l'histoire des religions, et cette unité latente nous permet d'attribuer aux configurations divergentes qui les différencient le même nom de *religion*. Ce qui est propre au christianisme et lui confère son identité — c'est-à-dire le fait de lier à la personne historique de Jésus de Nazareth la venue définitive et eschatologique du Royaume de Dieu — le confine également dans son inévitable contingence historique et donc dans sa finitude. Des chrétiens s'accommodent difficilement de cette idée, de cette conception de la foi : ils ont de la peine à s'en pénétrer ; cela va trop loin pour eux ! D'autres cependant trouvent cette conception encore trop frileuse et vont plus loin, privant, souvent sans le dire, la figure historique de Jésus de la confession de foi scripturaire qui va de pair avec elle : *il est le Christ, le sauveur*. Mais le fait historique est là : pour la foi chrétienne Jésus perd tout son sens sans ce titre de « Christ », tout comme la croyance au Christ perd son sens sans la réalité humaine de Jésus de Nazareth. Sans cette figure historique, et sans la confession de foi ecclésiale apparue au cours de cette même histoire de l'humanité — confession qui provient des rapports existentiels multiples de ses disciples avec cette même figure de notre histoire — nous n'aurions aucune conscience, en cette année 1993, d'un « Jésus de Nazareth » ; il ne pourrait donc plus, d'aucune manière, inspirer la vie privée, sociale et politique d'innombrables personnes.

QUATRIÈME THÈSE : *Suivre soi-même le chemin de vie de Jésus (sequela Jesu) fait partie intégrante de l'affirmation croyante de l'unique universalité de Jésus.*

Le salut venant de Jésus n'acquiert un sens universel que dans la mesure où ce qui est advenu en lui se concrétise dans la vie de ses fidèles. Sans rapport historique avec une praxis libératrice et salvifique des chrétiens, disciples de Jésus, le « salut » apporté jadis par le Christ n'est que chimère. Il se dégrade en idéologie, même lorsqu'on l'affuble de la forte expression de « *rédemption objective* », comme s'il s'agissait d'une chose déjà là, à portée de la main, qu'il suffirait de s'appropriier en tant que sujets. Les choses ne sont pas si simples ! Il ne fait aucun doute qu'affirmer dans la foi que Jésus est le Sauveur universel implique que les chrétiens, par leur praxis, répandent dans le champ de notre histoire, la semence qui produira les « fruits du Royaume de Dieu ». Ce n'est qu'en marchant nous-mêmes sur les traces de Jésus, que ce que nous annonçons acquiert de la crédibilité pour autrui.

La voie ouverte par Jésus se caractérise par deux traits essentiels, qu'il faudra retrouver d'une façon concrète en ceux qui le suivent, pour être autorisé à affirmer que son message et sa praxis de vie ont une valeur universelle. Le premier est illustré par le refus de Jésus de suivre une des voies qui lui sont suggérées dans la péripécie des trois tentations, c'est-à-dire le rejet de quelque forme que ce soit d'un pouvoir messianique de nature triomphaliste, et le choix délibéré d'une attitude de solidarité avec les pauvres et les exclus, solidarité qui rend les disciples de Jésus vulnérables avec les pauvres et comme eux. Le second trait essentiel apparaît dans le fait que la voie suivie par Jésus conduit à la croix, que c'est un chemin de croix, et qu'il en est ainsi en raison de l'état ruineux, pécheur de notre monde (tout en notant que la « croix » n'a pas à être valorisée comme telle, comme le préconise une certaine mystique doloriste de la souffrance). C'est à cause de sa solidarité avec les exclus et les rejetés de ce monde, que Jésus *a lui-même été exclu* et rejeté par les hommes, et, en même temps, *a été accepté* par Dieu (la résurrection de Jésus). C'est dire que le chemin tracé par Jésus jouit de la faveur divine.

Ces deux traits caractérisent la particularité unique et l'identité de Jésus, le Christ. Lorsque les chrétiens marchent dans les pas de ce Jésus en s'opposant à ce qu'il a refusé et se soumettant à ce qu'il a accepté, ils réalisent, ce faisant, l'universalité du christianisme dans le temps et dans l'espace — cependant toujours de façon fragmentaire et dans le courant de l'histoire, jamais dans son accomplissement eschatologique, où la croix aura disparu.

CINQUIÈME THÈSE : *L'universalité chrétienne réclame une actualisation contextuelle.*

Universel, « catholique » en grec, veut dire : « ce qui vaut de la même façon pour tout homme », femmes et hommes. Dans le présent contexte de pauvreté structurelle d'extension mondiale, liée au chômage et à la famine, l'offre et l'ouverture universelles du message évangélique prennent nécessairement une forme sociale et politique qui les situe de manière neuve dans l'actualité contemporaine. Ceci n'est pas en contra-

diction avec les aspects traditionnels de l'universalité chrétienne. Celle-ci en reçoit cependant une nouvelle coloration, trop souvent voilée dans le passé, aujourd'hui mise en évidence, mais aussi fréquemment anathématisée.

La cause de la justice est une affaire de tous et pour tous, donc universelle. Liberté et droits de l'homme valent pour tous les hommes, sinon on ne peut plus parler de « droits universels ». Si seulement une part des hommes jouit de droits, seuls les mâles ou seuls les blancs par exemple, cette part prive la plus grande partie des humains de leurs droits, ce qui ferait de la charte des droits de l'homme une farce : l'injustice serait alors légitimée et la discrimination sanctionnée.

Lorsque les Églises chrétiennes prennent parti pour les sans-droits, les pauvres et les opprimés, les sans-voix, sans-pouvoirs et sans-noms, et qu'elles militent solidai-remment pour les droits individuels et sociaux de ceux qui ne peuvent se faire entendre, elles élèvent ce qui ressort de l'humain universel (personnel et social) au niveau de leur propre conduite théologale, qui tire tout son sens de Dieu. De ce fait, l'exigence éthique contextuelle, sociale et politique, s'anime d'un esprit évangélique tendant au salut universel, pour tous. Autrement dit : à la dimension du salut orientée vers Dieu, à l'universalité de la foi chrétienne correspond ici une dimension humaine socio-politique également universelle. Outre la dimension diaconale de la charité évangélique, présente dès les origines, la vie de la grâce centrée sur Dieu se déploie à présent surtout selon une dimension diaconale socio-politique. L'une et l'autre diaconie universalisent la puissance salvifique et libératrice du message évangélique, dans le temps et dans l'espace. La transformation du monde pécheur, jusque dans ses structures, en un monde juste, à visage humain, où les hommes et les peuples vivent en paix les uns avec les autres, où, en outre, on prend soin de conserver et de réparer une nature agressée, pour qu'elle redevienne ce que le Créateur a voulu qu'elle soit pour nous et nos descendants, tout cela fait partie intégrante du dessein universel de la foi chrétienne : la venue du « Royaume de Dieu ». Et cela, même s'il demeure vrai que les chrétiens ne progressent que pas à pas dans leur prise de conscience historique de toute la largeur, de toute la longueur, de toute la profondeur et de toute la hauteur du potentiel évangélique d'espérance pour tous. À l'encontre des discours absolutistes et discriminatoires d'une « chrétienté » qui n'était guère qu'une caricature du dessein évangélique, l'universalité dont se réclame l'Église au sens décrit ci-dessus n'a, par essence, rien de discriminatoire, mais s'exprime dans son agir efficace en vue de la libération de tous les hommes.

SIXIÈME THÈSE : *L'universalité de Jésus doit être vue dans son rapport avec la question humaine, générale, du sens universel de l'histoire.*

Afin de n'avoir pas à me répéter, je me réfère pour cette thèse à ce que j'ai écrit à ce sujet dans mon livre *L'histoire des hommes, récit de Dieu*⁴. Je me limiterai ici à mettre en relief quelques points essentiels qui éclairent notre problème, ainsi qu'à l'équilibre à maintenir entre divers aspects si l'on veut parvenir à une solution.

4. *Ibid.*, p. 262-272.

Ce dont il s'agit, c'est de la foi chrétienne en un sens ultime de l'existence humaine et de toute l'histoire, en dépit des innombrables formes de mal et de non-sens dont sont tissées nos expériences. Cette foi s'oriente donc vers un sens encore caché, qui ne se révélera qu'eschatologiquement « au jour du jugement ». J'ai voulu montrer dans cet ouvrage, à partir d'une brève analyse de l'interrelation entre théorie et pratique (« orthopraxis »), que la tradition chrétienne n'anticipe pas, au plan théorique, le sens ultime et universel de l'histoire (nous n'avons à présent aucune vue globale sur le champ intégral de la vérité et en outre l'histoire est inachevée et, en ce sens « ouverte »), mais que dans sa praxis elle prélude au sens final, précisément en travaillant à réaliser — toujours historiquement et fragmentairement, il est vrai — un avenir venant de Dieu et destiné à tous les hommes : son Royaume. La vérité ne peut être qu'universelle, c'est-à-dire valable pour tous, sans aucune différence ; à défaut de cette portée générale elle cesse d'être « vérité ». Dans la pratique sociale, politique et économique de notre monde, dans notre situation courante, nous constatons que la vérité ne vaut nullement pour tous : elle demeure dans la pratique le privilège quasi exclusif d'un petit nombre. C'est pourquoi ce qui est souvent proclamé « vérité » doit d'abord devenir universellement valable, de sorte que tous en aient la jouissance. Or le salut promis à tous, qui a pour fondement le Dieu de l'histoire, advient, en raison de son efficience cognitive, critique et salvifique, dans et par une praxis conséquente du Royaume de Dieu, tel que Jésus l'a prêchée et vécue. Pour qu'il devienne vérité, et donc universel, il faut qu'il soit constamment *médiatisé par une pratique* au sein d'un monde déficient, pécheur. Le « vrai » est à faire.

SEPTIÈME THÈSE : *Au sein même du christianisme, la tension demeure présente entre l'identification de Dieu par Jésus et l'identité propre à Dieu.*

Les traditions religieuses de l'Asie, et plus généralement tous les courants mystiques, aussi en Occident, insistent sur le caractère invisible et ineffable du divin : il n'est pas identifiable. Le christianisme a élaboré sa propre « théologie négative » : « Dieu est au-dessus de tout nom, car il habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6, 16). La théologie patristique et médiévale n'a cessé de thématiser l'inaccessibilité et l'inexpressibilité de Dieu et cette position demeure accentuée par la tradition mystique de l'occident chrétien, dans tous ses courants.

Cependant, il est propre au christianisme, dans sa spécificité, de confesser que Dieu a dévoilé en l'homme Jésus sa face véritable. En lui, le Dieu de tous a montré *qui* il est, à savoir : amour envers tous sans exception, et en cela (voire, à cause de cela même) amour préférentiel à l'égard des laissés-pour-compte, les pauvres, les marginaux, les exclus. L'amour préférentiel envers les exclus est, selon la foi chrétienne, la voie privilégiée pour parvenir à un amour universel envers tous les hommes, la forme concrètement perceptible d'un amour réel de Dieu. Et d'un tel amour universel, donc envers tous les hommes, médiatisé par un amour préférentiel envers ceux qui souffrent, qui sont sans voix et opprimés, Jésus de Nazareth est, selon la tradition de foi chrétienne, l'expression, il est vrai, culturellement située et donc limitée, mais choisie par Dieu pour qu'elle atteigne tous les hommes.

L'évangile chrétien prétend donc vraiment identifier Dieu ; cela me paraît une des marques de sa spécificité. Car, pour les chrétiens, *Dieu s'est défini en Jésus* — sinon la christologie perd son sens. Néanmoins cette façon de définir Dieu, conformément à la conception chrétienne, a lieu en termes finis, non divins mais humains, créés. Il s'agit donc de la manifestation de l'essence divine dans et par l'être-homme réel, historique de Jésus. La définition de Dieu qui apparaît en Jésus renvoie par conséquent à « *autre* » que soi, à un « *quelqu'un* » qui échappe à toute identification historique, y compris celle de Jésus, confessé comme étant le Christ. S'il n'en était pas ainsi, la mystique chrétienne, qui fait elle aussi partie intégrante de la tradition confessante, perdrait son sens.

Faut-il que la christologie s'efface devant la mystique ? Ou faut-il que la mystique doive s'effacer devant la christologie, quelle que soit la forme qu'elle prenne ? Ou s'agit-il d'un faux dilemme ? En tout cas, un dilemme exprimé en ces termes porterait à considérer le christianisme et les autres religions comme des particularisations historiques d'un même donné religieux, métaphysique, invariable et a-historique, soustrait aux vicissitudes historiques dont ils seraient les avatars aléatoires. Le chrétien ne peut cependant abandonner l'apparition dans l'histoire humaine de ce qui en Jésus identifie Dieu, pour une transcendance abstraite, issue de la philosophie des Lumières, qui se dérobe à toute identification et demeure par conséquent sans impact historique.

Plus j'étudie les vicissitudes de la tradition de foi chrétienne au cours des siècles, plus grande devient ma conviction que (à travers toutes les déviances, falsifications, et trahisons de beaucoup de chrétiens et de la « chrétienté » elle-même) l'essence divine s'y découvre en tant que *liberté absolue*. Ceci exclut qu'il puisse s'agir d'une sorte de mystère métaphysique, perdu dans la contemplation de son aséité, qui fait « *distrainment* » exister une création, sans se soucier de l'aventure des humains. C'est là une conception hellénistique, à laquelle s'oppose le fait que, selon la tradition judéo-chrétienne, Dieu de toute éternité détermine en toute liberté quelle est son essence : *ce qu'est Dieu, qui est Dieu*. Il se détermine soi-même en son divin vouloir, sans quoi Dieu ne serait pas Dieu. Mais également, selon la tradition de foi chrétienne, l'homme historiquement contingent, Jésus, un « *fil d'Abraham* », est la forme révélatrice finale, définitive, dans l'histoire, de cette libre auto-identification de Dieu. Ce qui signifie que tel que les chrétiens le racontent dans leur récit de et à propos de Jésus de Nazareth (si peu conforme que soit mille fois leur vie à ce récit), Dieu se veut, de toute éternité, un Dieu qui veut le salut et le vrai bonheur des hommes.

Cependant, même selon cette révélation historique, même dans l'offre à tous qu'elle comporte, le mystère divin demeure impénétrable, insaisissable et ineffable. Sur la croix, le Dieu qui a permis et voulu « *décliner* » son identité par la vie de Jésus, s'est finalement révélé comme le Dieu incompréhensible, indicible, jamais directement identifiable dans son essence divine. Alors que Dieu, selon la tradition d'expérience chrétienne, est amour, amour des hommes — car c'est bien là l'identification par Jésus de son Dieu — Dieu semble (selon ce qui apparaît aux hommes, mais qui est aussi en même temps réalité pour eux) manquer d'égard envers l'homme, même envers Jésus son bien-aimé, crucifié. Le Dieu de Jésus se tait, alors que Jésus souffre et meurt en croix. En dépit de tout cela (et quel cela !) la tradition chrétienne déclare :

Dieu est amour. Comment cela se peut-il ? Le chrétien ne le sait pas, il y croit et l'espère. La « théologie négative » n'en est pas pour autant réduite au silence, même le Dieu qui épelle son identité en Jésus échappe à toute identification par sa créature. Et n'est-ce pas justement dans ce silence de Dieu, maintenu jusqu'à l'heure de la crucifixion de son bien-aimé Jésus, que la crédibilité divine du Jésus qui l'identifie prend tous ses droits ?

Il me semble qu'on peut l'affirmer sans réserve : oui, c'est là le cœur du message chrétien. Et c'est pourquoi, selon moi, la tension demeure entre l'identification de Dieu en Jésus et l'identité propre à Dieu. C'est dans ce champ de tension que se joue la problématique christologique, depuis vingt siècles, car déjà dans le Nouveau Testament cette tension, inhérente au christianisme, s'exprime clairement dans les textes comme : « Père, que ta volonté se fasse, pas la mienne » (Lc 22, 42) et « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28).

La foi chrétienne persiste néanmoins dans sa confession (et cette confession a tout à voir avec l'authentique identification de Dieu) que le nom du Dieu de Jésus est indéniablement lié à l'utopie évangélique de justice et d'amour, au rêve de libération des hommes, au sens d'une humanité toujours plus vraie, plus sublime et plus profonde. Et ce même nom de Dieu est profané lorsqu'on s'en sert pour légitimer, activement ou passivement, des systèmes socio-économiques et des attitudes humaines qui blessent et humilient des masses de gens. C'est pourquoi le prophétisme chrétien, jusque dans ses aspects critiques, même « agressifs » envers l'homme et la société, n'est pas séparable de la mystique d'inspiration divine qui la nourrit et la stimule. L'*abandon* mystique de Jésus au cours de la crucifixion était perçu précisément dans le cadre d'un monde inhumain et pécheur, la conséquence interne de son opposition radicale à notre monde inhumain. La mystique de Jésus rejette donc toute fuite définitive du monde, toute façon de se détourner du monde des hommes et de ses problèmes. La mystique chrétienne telle que je la découvre au cœur du Nouveau Testament, est, par essence, *présence au monde* : présence à l'histoire humaine de souffrances, présence à l'œuvre libératrice de Dieu.

HUITIÈME THÈSE : *La conséquence de cette conception est que mission et évangélisation sont de nature dialogale et reçoivent leur impulsion de la diaconie chrétienne.*

L'action missionnaire, en tant que conséquence de la perception croyante de la portée universellement humaine de l'évangile de Jésus, ne peut émaner d'un sentiment de supériorité chrétienne ou d'une attitude néo-colonialiste, sous quelque forme que ce soit. Évangéliser est en fait dialoguer. L'évangile se dit chaque fois que deux hommes se rencontrent et laissent parler leur cœur. Ceci explique ce qui anime le missionnaire : parlant de l'abondance de son cœur, il proclame l'évangile avec la conviction que cette proclamation contribue au règne de justice et d'amour dans le monde entier ou, autrement dit, lorsque l'évangile est annoncé authentiquement, de manière vraie, l'humanité entière en recueille le profit et en devient plus humaine.

Mais même lorsque les missionnaires chrétiens partent de là, ils doivent savoir que le pouvoir salutaire de Dieu est sans cesse à l'œuvre jusque dans les régions où le christianisme est absent. La démarche missionnaire n'a pas lieu dans un vide religieux, ce qui limite son mode d'action. Il ne s'agit pas de « faire des convertis » ou de « sauver des âmes ». C'est pourquoi la tâche première de la mission ne consiste pas en une inculturation programmée sur le plan liturgique, catéchétique et théologique. Sa tâche première consiste en la recherche de traces du Royaume de Dieu discernables dans la vie sociale, culturelle et religieuse déjà présente. Pas d'inculturation unilatérale, mais une authentique rencontre de cultures différentes, ce qui implique une inculturation mutuelle. Tout comme, quand il s'agit de la propre tradition de foi chrétienne historique, l'herméneutique est une affaire de rencontres et de chocs entre diverses périodes culturelles⁵, *a fortiori*, la compréhension mutuelle et l'enrichissement réciproque entre différentes religions du monde est une affaire de rencontres dans le contexte de cultures différentes. Seule une expérience herméneutique commune est capable, après de longues années d'efforts, d'établir un fondement légitime pour parvenir à une possible adhésion personnelle à différentes religions. Il y a déjà des années que Paul Ricœur, dans un de ses essais sur l'herméneutique, a dit qu'un dialogue de nature purement scientifique est insuffisant : il faut parvenir au partage d'une expérience commune, base d'une saisie herméneutique commune, et il ne voyait encore rien de cela poindre à l'horizon⁶. Il y a trente ans déjà, Étienne Cornelis, dans son ouvrage intitulé *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes* avait perçu cette possibilité, sans cependant se faire d'illusions quant à sa reconnaissance prochaine par les autorités religieuses⁷. La possibilité d'une double appartenance religieuse est fondée sur la thèse développée ci-dessus que toutes les religions sont centrées sur un même point, inaccessible à la raison et impossible à thématiser par et dans le cours historique des événements. Elles sont issues d'une même source d'expériences religieuses possibles qui, d'une part, ne peuvent se présenter ou être thématisées dans le christianisme comme tel et qui, d'autre part, peuvent néanmoins enrichir de leur apport l'expérience chrétienne. Une condition doit en outre être posée (elle doit en effet être réalisée, si l'on ne veut pas manquer à son engagement envers sa propre tradition) pour pouvoir parler de double appartenance : il ne peut exister de contradiction insurmontable entre ce qui caractérise essentiellement le christianisme et ce qui caractérise l'autre religion (j'ai pris à ce sujet comme exemple dans mon livre le cas où une autre religion, à supposer qu'elle existe, engagerait ses fidèles à pratiquer une spiritualité de « *fuga mundi* » radicale et effective, ce qui serait incompatible avec la spiritualité chrétienne, orientée vers le salut du monde). De telles difficultés surgissent déjà au sein de l'œcuménisme interchrétien en matière de double appartenance confessionnelle, sans cependant, sous certaines conditions, en récuser la possibilité (mais même cela reste encore problématique pour certains). De telles difficultés, déjà pré-

5. *Ibid.*, p. 74-80.

6. Voir notamment : P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1964³, p. 300 ; p. 59-60 ; « Approche philosophique du concept de liberté religieuse », dans *L'herméneutique de la liberté religieuse* (Cahiers E. Castelli), Paris, 1968, p. 248-249, dans ses trois réponses aux objections de participants au Congrès.

7. É. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Paris, 1965.

sentes entre chrétiens de confessions diverses, se présentent *a fortiori*, entre religions différentes. Reste donc, dans toute sa force critique, la question de juger si, devant de tels cas de symbiose, cela ne mènerait pas d'une part à une certaine infidélité aux accents de notre propre tradition religieuse et, si d'autre part, on ne manquerait pas par là de respect pour ce qui est propre à l'identité de l'autre religion, en la relativisant. Je n'ai que rarement perçu, dans les approches missiologiques prématurément optimistes de ce problème, une prise de conscience suffisante de sa gravité. À mon sens, le vrai problème se présente de façon beaucoup plus cruciale et complexe que le pensent la plupart de ceux qui pratiquent la science des religions selon la méthode analytique et comparative.

Le fait que la situation dialogale est le lieu où peut être trouvée la vérité du rapport entre religions m'a conduit à me référer à l'action diaconale de nature socio-politique menée à partir de la foi chrétienne. Je veux à présent situer cette question dans la perspective de ce que d'autres ont appelé « le privilège herméneutique des personnes et des groupes opprimés⁸ ». Ceci ne signifie pas que cette vérité interreligieuse doit être cherchée, *a priori*, chez ceux qui sont opprimés et sans voix. Ce privilège herméneutique implique cependant une contrainte limitative au pluralisme dans toutes ses formes (y compris le pluralisme des religions) et trace par conséquent des limites aussi à la tolérance libéralisante. D'autre part, c'est à juste titre qu'on parle d'un privilège, compte tenu du rôle déterminant que le sort des opprimés et des sans-voix peut jouer dans le dialogue, en tant que lieu de recherche de la vérité. C'est pourquoi, dans le contexte de la mission chrétienne, j'accorde une importance considérable à la diaconie chrétienne, tant dans sa dimension caritative interpersonnelle que dans son engagement socio-politique. Il s'agit là, en effet, de la forme *éthique*, intersubjective et structurelle de l'évangile chrétien d'inspiration *mystique*. Cette praxis évangélique peut, par la lumière qu'elle projette sur lui en cours d'action, porter l'évangile à l'exercice de sa fonction kérygmatique, confessante, en tant qu'offerte à l'homme qui désire voir et entendre, en toute liberté.

8. Voir notamment : L. CORNIE, « The Hermeneutical Privilege of the Oppressed », *Proceedings* (of the Catholic Theological Society of America), 33 (1978), p. 155-181 ; voir aussi H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, surtout les pages 329-337.