



N° BLE/86 - 24 juin 1977

VERS UNE THEOLOGIE CHRETIENNE DES RELIGIONS NON CHRETIENNES

J. Gelot

Cet article a paru dans Islamochristiana n° 2, Institut Pontifical d'Études Arabes, Rome, 1976. On en reproduit ici substantiellement le texte, sans les notes. Seules sont indiquées les références des citations explicites.

FONDEMENTS ET TENDANCES

Le pluralisme religieux pose une question à la théologie chrétienne, celle de la signification pour le Christianisme des autres religions. Dans les années qui précédèrent le Concile de Vatican II, certains théologiens avaient entrepris d'y réfléchir. Si, du point de vue catholique, Vatican II a entériné d'importants résultats de cette réflexion, on ne peut dire qu'il l'ait conduite à son terme. Il n'est pas question de pousser ici plus avant cette recherche. On tentera simplement d'en rendre compte à grands traits.

Avant d'offrir un panorama rapide de quatre tendances théologiques principalement discernables dans l'interprétation chrétienne des religions non chrétiennes, il conviendrait d'abord de dégager les fondements sur lesquels repose une telle interprétation : données essentielles de la foi chrétienne sur le salut, possibilité et modalités du salut des non chrétiens, sources auxquelles une théologie chrétienne des religions non chrétiennes doit recourir, données de base qu'elle utilise. On se contentera sur ce point de quelques brèves notations.

FONDEMENTS

L'auto-communication gratuite de Dieu à l'homme en Jésus-Christ, reçue dans l'Église, accueillie par la foi, telles sont les données essentielles de la doctrine chrétienne sur le salut telle qu'elle le conçoit, et qu'elle considère comme étant offert à tout homme.

Très tôt ont surgi à ce propos deux problèmes : ceux qui ne peuvent pas recevoir de l'Église la doctrine sur Jésus-Christ dont elle est la dépositaire ont-ils la possibilité d'accéder à la foi qui accueille le salut de Dieu en Jésus-Christ ? S'ils ont cette possibilité, comment s'opère en eux cet accès à la foi qui sauve ?

La tradition théologique chrétienne, mises à part certaines hésitations marginales, a répondu positivement à la première question. Qu'il suffise d'évoquer l'enseignement de Vatican II (1), qui doit être évidemment compris selon la logique propre à la doctrine chrétienne. Affirmant la possibilité pour

les non chrétiens d'accéder au salut, le Concile se réfère au salut qui ne peut se réaliser indépendamment de la grâce de Dieu (auto-communication gratuite de Dieu lui-même), indépendamment de Jésus-Christ, indépendamment de l'Église, indépendamment de la foi. Cela signifie, pour le Concile et pour la théologie chrétienne, que le cœur sincère des non chrétiens qui accèdent au salut en accomplissant la volonté de Dieu que leur conscience leur révèle et leur dicte est, par une foi reçue gratuitement de Dieu, mis en contact avec Jésus-Christ l'unique Sauveur et avec l'Église dépositaire des moyens qui actualisent sa présence dans le monde. Le vrai problème de la théologie chrétienne n'est pas le fait ainsi affirmé, puisqu'il constitue une donnée de la révélation, mais le comment de sa réalisation.

Une réflexion plus approfondie sur la nature de la foi semble avoir mis fin désormais aux tâtonnements théologiques du passé. En conformité avec Vatican II, on considère désormais que l'essentiel de la foi réside dans l'action secrète de Dieu au fond des cœurs, action capable de les mouvoir et de les tourner vers Lui. L'adhésion à la vérité est le fruit de ce mouvement du cœur, de cette soumission à Dieu de toute la personne à laquelle Il s'offre. Cette conception dynamique et-personnelle de la foi a permis de retrouver le sens profond d'un des enseignements les plus insistants de la révélation biblique (2).

Tout un courant de pensée serait ici à décrire, auquel Jacques Maritain donna l'élan par sa réflexion sur la "dialectique immanente du premier acte de liberté" (3). Partant de l'étude d'un texte où Thomas d'Aquin (4) affirme que l'homme, dans l'accomplissement même de son premier acte de liberté, ou bien est "justifié", ou bien commet un péché mortel, Jacques Maritain en déduit que la révélation de Dieu et la réponse de la foi qui sauve peuvent, à la limite, se passer d'un contenu notionnel explicite ou peuvent coexister avec des conceptions religieuses ou philosophiques plus ou moins incompatibles avec le contenu notionnel normal de la foi chrétienne. Cette analyse a été, par la suite, reprise et enrichie de données bibliques et théologiques plus élaborées sur la foi et l'action de la grâce dans l'homme. On peut la considérer comme étant à l'origine de la réponse - qui semble désormais commune - de la théologie chrétienne au comment du salut en Jésus-Christ (ou de la perte !) des non chrétiens, fréquemment désignée sous le nom d'"option fondamentale", et qui constitue l'un des points cardinaux de la théologie chrétienne des religions non chrétiennes.

Considérée sous son aspect subjectif, l'option fondamentale est, en tout homme, l'horizon dominant de sa pensée, de ses choix, de ses activités. Elle est son orientation profonde, son intérêt suprême. L'option fondamentale à laquelle pense ici la théologie chrétienne est très précisément celle par laquelle la personne humaine joue sa vie sur ce qui est, réellement et en soi, suprême et définitif par rapport à la destinée de l'homme. Il ne s'agit pas d'abord d'une question de jugement concernant le vrai et le faux, bien que l'élément conceptuel ait un rôle important. Il s'agit avant tout d'une question d'authenticité ou d'inauthenticité humaine.

La théologie rejoint ici les données qui se dégagent de plus en plus des sciences humaines, pour indiquer deux critères fondamentaux de cette authenticité : l'ouverture au réel et le dépassement de soi.

L'ouverture au réel est en premier lieu recherche et accueil de la vérité comme valeur absolue, éliminant tout narcissisme refermant l'homme sur ces préjugés, ses craintes, ses appétits, son besoin de sécurité, etc. Elle est offrande de soi à l'objectivité. Comme telle, elle est intimement liée à l'accueil d'autrui, tel qu'il est en réalité, non pas tel qu'on voudrait qu'il soit. Elle est, en bref, la porte qui ouvre sur le dépassement de soi, second critère de l'authenticité.

On peut se dépasser soi-même à différents niveaux, qui d'ailleurs ne sont guère isolables les uns des autres. Il y a le dépassement de soi nécessaire à toute vraie connaissance, le dépassement de soi sans lequel aucune vie morale digne de l'homme n'est possible, le dépassement de soi de l'amour, de l'amitié, de la fraternité humaine. Si, à ces divers niveaux, l'homme a choisi de chercher à vaincre son égoïsme, de sortir de soi pour aller au vrai et aux autres, il débouche très vite sur un horizon qu'il perçoit comme un au-delà de lui-même, d'autrui et du monde, sur un horizon qui est la négation même des limites du vrai et du bien tels qu'ils sont accessibles à sa connaissance et à son amour. Il rencontre la transcendance, à vrai dire le Transcendant.

Cette rencontre - et ceci est un trait essentiel de l'option fondamentale dont il s'agit ici - n'est point le produit, le résultat de la seule recherche vécue du vrai et du bien dans l'ouverture au réel et l'exercice de l'amour authentique. C'est très exactement la prise de conscience, souvent non formulable, de ce que cette recherche n'a été et ne reste possible qu'en raison même de la présence au plus intime de soi du Transcendant. On ne rencontre pas le Transcendant comme le résultat d'une

recherche, on le rencontre comme le Don Premier dans lequel toute recherche du vrai et du bien trouve son sens, c'est-à-dire son point de départ et son terme. Car le Transcendant - Dieu qui aime, qui crée et qui sauve - n'est pas un objet qu'on finit par se donner, il est le Sujet qui se donne et dont l'accueil dans l'intimité profonde du moi ouvre à tous les dépassements de soi.

Dans l'option fondamentale ainsi réalisée (5), la théologie chrétienne voit l'accueil de Dieu par l'homme, l'homme répondant à la sollicitation de Dieu. Cet homme a retourné son cœur. Il n'a pu le faire seul et, fût-ce obscurément, il en a conscience. Dans le secret de son cœur, un dévoilement s'est produit, équivalent mystérieux d'une révélation, à laquelle répond sa foi, don de Dieu qui le conduit. Ce don, selon la doctrine chrétienne, lui est fait en considération de Jésus-Christ et n'est pas étranger à la médiation de l'Église. Aussi la théologie considère-t-elle cet homme comme adopté par Dieu en Jésus-Christ, comme faisant partie du Royaume de Dieu, de la famille spirituelle du Christ, comme étant ordonné à son "corps mystique" qui est l'Église pour qu'il communie aux biens spirituels dont elle est dépositaire et dispensatrice.

Cette vision théologique aide profondément le chrétien à se trouver très proche de tout homme droit qui ne partage pas sa foi et à ne jamais, du seul fait qu'il est chrétien, s'estimer supérieur à lui. Elle doit être comprise comme une expression proprement chrétienne de la foi en la présence de Jésus-Christ à tout homme, en l'action universelle de la grâce de Dieu, non comme une sorte d'annexion au Christianisme de ceux qui n'ont ni l'intention, ni la conscience d'être chrétiens. Parler, à propos de cette vision théologie - comme on l'a fait abondamment ces dernières années -, de "foi chrétienne implicite", de "christianisme anonyme", de "chrétiens anonymes" ou "qui s'ignorent", est au moins un abus de langage et un manque de respect pour quiconque, en fait, n'est pas chrétien. Cette terminologie doit être résolument rejetée, comme une sorte de projection indue, de la part du chrétien, de sa propre conscience de foi sur la conscience de ceux qui ne la partagent pas. Bien plus, elle nie dans les mots ce que la vision théologique dont elle est issue veut affirmer : que, selon la foi chrétienne, la grâce du Christ est présente à tous ceux qui ne se réclament pas de son nom. Il y va du respect pour la condition que les non chrétiens estiment être la leur, et qui est vraiment la leur, celle d'être, par exemple, musulmans, bouddhistes, hindouistes, incroyants ou athées.

Nous voici précisément à pied d'œuvre pour poser le problème d'une théologie chrétienne des religions non chrétiennes. Cette condition, en effet, de musulmans, de bouddhistes etc. n'aurait-elle aucun impact, selon la foi chrétienne, par rapport au salut en Jésus-Christ ? La conscience humaine, sanctuaire ultime et inviolable de la rencontre de Dieu en Jésus-Christ, serait-elle une demeure perdue dans un désert d'abstraction ? La logique même de la conception chrétienne de l'option fondamentale suppose que celle-ci surgisse dans un contenu, dans un contexte de représentations mentales, affectives et sociales, au premier rang desquelles se situent les représentations religieuses ou leurs succédanés. Ces représentations peuvent n'être pas celles de la foi chrétienne. C'est dans leur contexte cependant que la grâce du Christ fait son chemin et rencontre l'homme. Et c'est dans ce même contexte, selon ce même contenu, que l'homme de son côté répond par un abandon ou par son refus à l'appel de Dieu.

La théologie chrétienne se trouve face à la question : quel rôle attribuer à ce contenu et à ce contexte ? Obstacle à la grâce du Christ ? Ou contribution ? Ou support ? Et puisqu'il s'agit ici, non pas des représentations qui relèvent de l'incroyance ou de l'athéisme, mais des religions non chrétiennes, la question à leur égard peut se poser de la façon suivante : les croyants de ces religions rencontrent-ils le salut dans le Christ "malgré leur religion, dans leur religion, par leur religion ? Ou peut-être malgré elle, en elle et par elle tout à la fois" (6) ? Quel rôle jouent-elles pour le salut de leurs fidèles ? Quelle place ont-elles en conséquences dans le plan divin du salut ?

Aucune élaboration scientifique vraiment complète des données bibliques, théologiques, anthropologiques et historiques n'existe encore en ce domaine, si tant est qu'elle soit possible. Surtout, la théologie dépend de ses sources, la Bible et la Tradition. Elle ne peut que réfléchir sur ce que Dieu révèle du jugement qu'Il porte sur les religions. Les possibilités de cette réflexion, a-t-on fait remarquer justement, sont "en leur source même atténuées doublement : la connaissance que Dieu en possède est et demeurera éternellement pour nous mystérieuse, au sens le plus sain du terme ; ensuite, Dieu ne nous a révélé que ce qu'Il a bien voulu librement. Tel est le point de départ, modeste, d'une théologie des religions. Une théologie des religions ne donne donc pas, en vertu de je ne sais quelle illumination, l'assurance de supprimer le mystère. Elle n'est donc pas a priori optimiste ou pessimiste. Elle sera l'une ou l'autre après que les données de la révélation et de la foi chrétienne auront montré qu'il existe des raisons divines de l'être. Élaborer une théologie des religions, c'est interroger la révélation, sans préjuger en aucune façon des résultats de cette enquête" (7).

Mais ici la difficulté rebondit. Cette interrogation des sources de la révélation suppose toute une herméneutique, et celle-ci, à son tour, ne peut-être déterminée, au plan théologique, qu'à partir de principes théologiques tenant rigoureusement compte des résultats de l'exégèse scientifique. D'où la possibilité et le fait d'interprétation divergentes, sur lesquelles le Magistère de l'Église ne s'est pas prononcé.

Et puis, il y a les multiples concepts qu'on se fait de la religion, les divergences de vues sur le rapport entre foi et religion, sur le péché et la justification, sur l'histoire du salut, et il y a la variété des religions. Toutes peuvent-elles avoir, aux yeux de la foi chrétienne, le même statut ?

On comprendra que, même s'ils progressent substantiellement, les énoncés théologiques chrétiens sur les religions non chrétiennes ne puissent représenter qu'une "ébauche", et non point une "solution de tout point satisfaisante" (8). Les antinomies ne sont pas toutes résolues, les discussions entre théologiens ne sont pas toutes éteintes, même si, parfois, elles ne proviennent que de malentendus.

TENDANCES

En fait, on peut discerner, concernant la vision chrétienne des religions non chrétiennes, quatre tendances ou courants, auxquels on pourrait attribuer les qualifications suivantes.

La théologie dialectique protestante, pour laquelle foi et religion s'opposent, le péché pervertit radicalement l'homme et les religions sont le refus du salut, ou tout au moins radicalement impuissantes à y contribuer. Dans le sillage de ce courant s'inscrit de façon originale la pensée du théologien catholique Jean Daniélou.

La théologie de l'"accomplissement", pour laquelle les religions non chrétiennes ne sont pas médiations de salut, mais peuvent être préparation à accueillir la révélation de l'unique histoire du salut, et trouver dans cet accueil leur accomplissement.

La théologie de l'histoire générale et spéciale du salut, pour laquelle les religions non chrétiennes sont un élément fondamental de l'histoire générale du salut et sont, en tant que telles et par elles-mêmes, médiations de salut.

La théologie de la "sacramentalité", pour laquelle les religions non chrétiennes ne font pas, ou pas pleinement, partie de l'unique histoire du salut, mais peuvent être médiations de salut en vertu des dispositions personnelles de leurs fidèles, non par elles-mêmes.

Distinguer, de façon certes approximative (9), ces quatre courants ne signifie nullement les opposer en tous points. Les convergences sont essentielles. La distinction souligne néanmoins d'importantes divergences d'accent dans la réflexion chrétienne sur les religions non chrétiennes.

Dialectique.

- Karl Barth.

Karl Barth a beaucoup contribué à rendre au Christianisme "le sens de la Parole vivante de Dieu" (10). Mais on peut penser qu'il en accentue trop l'unilatéralité, au point d'en conclure, pourrait-on dire, que si Dieu parle à l'homme, celui-ci n'a plus qu'à se taire, c'est-à-dire à imposer silence à la religion par laquelle il tente d'exprimer sa relation à Dieu. D'où la formule lapidaire : "La révélation de Dieu est l'abolition de la religion".

Il faut s'entendre. Barth ne prétend pas éliminer la religion. Il veut la soumettre au jugement de la Parole de Dieu. Le problème pour lui est celui du jugement à porter "sur ce qui, du point de vue de la révélation et de la foi, se présente comme religion dans la réalité humaine" (11). Or la religion humaine, à la lumière de la révélation, est démasquée comme étant "non-foi" (unglaube). Pareille affirmation ne manque pas apparemment d'appuis bibliques, surtout s'ils sont interprétés à la lumière d'une théologie de la grâce qui oppose religion d'une part, révélation et foi d'autre part, et qui considère l'homme comme radicalement perverti par le péché.

Dans la religion, Barth ne voit qu'"un effort de l'homme "pour mettre la main sur Dieu", pour "capter à son profit" les forces et les fatalités de l'univers, une tendance de l'homme à se justifier et à se sanctifier lui-même" (12).

La révélation au contraire est l'acte souverainement gratuit par lequel Dieu s'adresse à l'homme sans qu'il y ait, en ce dernier, aucune possibilité d'accueillir sa Parole. Non seulement il n'y a rien dans l'homme qui attende la Parole de Dieu, mais, par lui-même, il ne peut parvenir à l'entendre. Si donc il l'entend, s'il parvient à la foi, cette foi sera en lui exclusivement acte de Dieu. Tout ici est pur don de Dieu : l'objet de la révélation, c'est-à-dire Jésus-Christ ; l'acte de la révélation ; l'acte même de l'homme qui, en l'accueillant, croit.

Définir ainsi religion et révélation revient à définir leur opposition radicale. L'acte de l'homme (religion) doit s'effacer devant l'acte de Dieu (révélation) pour faire place à la foi, elle-même acte de Dieu dans l'homme.

La foi révélera à l'homme que sa religion n'est au fond qu'une résistance à la Vérité, parce que, de son mouvement même, elle s'oppose au mouvement de la révélation divine, étant effort de l'homme pour se justifier lui-même devant Dieu. La foi lui fait comprendre son erreur et lui fait percevoir sa religion comme une volonté blasphématoire d'auto-justification.

Pour Barth dès lors aucune religion ne peut à aucun titre contribuer au salut de l'homme. "Au jugement de la révélation divine, toutes les religions apparaissent comme des manifestations de l'idolâtrie et de la propre justice. Le Christianisme ne fait pas exception" (13).

Le Christianisme pourtant est la vraie, l'unique vraie religion, parce qu'il possède le privilège de connaître le "jugement de la révélation". Celle-ci condamne, en lui comme en toute autre religion, tout ce qui est tentative humaine d'auto-justification, tout ce qui est pure religiosité. Le Christianisme ne subsiste que par Jésus-Christ et par le don qu'il fait de lui-même aux chrétiens. Si l'Église chrétienne subsiste, si les chrétiens sont chrétiens, "c'est parce qu'ils sont grâce, et pure grâce, exclusivement et absolument" (14).

Barth ne nie pas cependant une action de la grâce de Dieu en dehors du Christianisme, et la possibilité du salut pour tous en Jésus-Christ. Mais, selon sa doctrine, les religions, quelles qu'elles soient, n'y sont pour rien.

Dans ses derniers écrits toutefois il nuance sa pensée, sans pourtant renier sa théologie, et reconnaît une certaine valeur aux cultures humaines, et donc aux religions non chrétiennes, en raison de l'"humanité de Dieu" : Jésus, Dieu fait Homme, assume ce qu'elles ont de valeurs comme prémisses "historicosalvifiques" du salut.

Les disciples de Barth eux-mêmes n'ont pas accueilli sans réserves ses positions à l'égard des religions, tel Henri Kraemer déclarant que "la façon monolithique que Barth a de poser les problèmes ne laisse aucune possibilité de faire ressortir la signification positive de la grandeur des religions humaines - que pourtant il reconnaît" (15).

- Jean Daniélou.

De la théologie dialectique de Karl Barth, Jean Daniélou retient la distinction radicale entre religion et révélation-foi, car elle lui paraît indispensable pour éviter tout syncrétisme en ce qui concerne le rapport du Christianisme aux autres religions. Mais, en théologien catholique, il ne peut accepter la conception barthienne d'une nature humaine totalement pervertie par le péché. Viciée, oui, "mais non totalement pervertie" (16). A ces données s'ajoute une conception extrinséciste de l'action salvifique de Dieu envers les non chrétiens, découlant d'une théologie de la grâce qui en privilégie la transcendance au détriment de son immanence, et qui incline à qualifier de syncrétisme ce qu'une autre théologie croit pouvoir affirmer.

Telles sont - autant qu'on puisse en juger, car J. Daniélou explicite peu sa théologie fondamentale - les bases sur lesquelles il construit sa vision des religions non chrétiennes, dont on peut dire qu'elle est une variante en optique optimiste de la théologie dialectique barthienne.

Les religions non chrétiennes, mis à part le Judaïsme et l'Islam, sont identifiées avec le paganisme, "forme première et générale de la religion" (17). Le paganisme, dès lors qu'il est "en

dehors de la révélation historique" (18), est la religion naturelle concrètement réalisée. S'il affirme "l'existence d'un monde éternel qui s'oppose au monde du temps", il ignore par contre "le fait d'une irruption de l'éternel dans le temps" (19).

La religion apparaît ainsi comme l'expression d'une "dimension fondamentale de la nature humaine". Le fait religieux est "un élément constitutif de ce monde" (20). "Dieu fait partie de la civilisation" (21), et "les religions font partie de la richesse de la création" (22).

Leur unité profonde provient de ce qu'elles correspondent "à un même niveau d'expérience" (23). De cette unité découle leur diversité, chacune étant "l'expression du génie religieux d'un peuple" (24). Religion, race, culture, toutes ces réalités sont du même niveau et se compénétrant étroitement. "La religion fait partie de l'héritage d'un peuple. On ne peut pas plus trahir sa religion que trahir sa race" (25).

Réalisations concrètes de l'unique religion naturelle, les divers paganismes ou religions le sont selon une double déformation : elles élaborent la révélation que Dieu fait de lui-même dans l'univers et, en l'élaborant, la dénaturent en raison du péché introduit dès l'origine dans le monde. Elles égarent ainsi l'humanité sans toutefois la pervertir totalement, car ce qu'elles ont d'essentiellement valable, c'est qu'elles "attestent le mouvement de l'homme vers Dieu" (26).

C'est à ce niveau que se situe le problème théologique des religions. Définir leur "statut théologique", ou plus exactement définir le "statut théologique de l'histoire des religions", la "place" de celles-ci "dans l'histoire du salut", consiste en définitive à trouver une explication aux "valeurs" des religions païennes.

Ces valeurs, d'ordre purement humaine et culturel, sont des "résidus de la révélation première" (27) qui, grâce "à l'assistance que Dieu ne refuse jamais à l'homme" (28), ont réussi à se maintenir dans les traditions et les mythes religieux de l'humanité malgré leurs nombreuses aberrances.

N'étant pas un fait d'histoire distinct du fait de la création, cette révélation première s'identifie, encore une fois, avec "la religion naturelle où l'homme se tourne vers Dieu" (29) qui se manifeste à lui sous une double forme : "par sa Providence dans le monde de la nature", c'est la "révélation cosmique" (30) ; et par la voix de la conscience morale, c'est-à-dire par le truchement de l'expérience religieuse.

A travers la révélation cosmique, les religions païennes ont pu connaître ce que la raison humaine laissée à elle-même peut atteindre, "à savoir l'extérieur de Dieu, son existence et ses perfections telles qu'elles se manifestent par son action dans le monde" (31), particulièrement "à travers la régularité des cycles cosmiques" (32). Dans cette perspective, prenant appui sur les études de phénoménologie de Mircea Eliade et de Van der Leeuw, J. Daniélou étudie longuement les hiérophanies, les symboles, les mythes et les rites du paganisme, pour en faire ressortir ce qu'ils ont de religieusement valable.

Abordant ensuite le domaine de l'expérience religieuse individuelle, il souligne avec force l'existence, en dehors du Christianisme, de grands génies religieux qu'on peut considérer comme la "suprême expression des aptitudes religieuses de la nature humaine" (33).

Mais, si haut qu'il parvienne, si pur qu'il puisse devenir, les plus belles expressions du sentiment religieux restent impuissantes à sauver l'homme. Elles ne comportent pas la foi. Seule la révélation biblique de l'événement du salut peut faire que l'acte essentiel de la religion deviennent la foi.

Ce privilège est réservé au Christianisme, en tant qu'il est le fruit de la révélation judéo-chrétienne. En lui seul, foi et religion, quoique d'ordre différent, peuvent trouver leur harmonie. En tant que religion, le Christianisme est, lui aussi, tributaire du paganisme naturel de l'homme s'efforçant d'exprimer son mouvement vers Dieu. Mais, plus que religion, le Christianisme "est essentiellement la foi à un événement", qui est "irruption de Dieu dans l'histoire" (34). A ce titre, il "est le mouvement de Dieu vers l'homme qui en Jésus-Christ vient le saisir pour le conduire à Lui" (35). Religion, oui, mais surtout foi qui accueille de la révélation biblique la vérité et le salut. La foi chrétienne a pu parvenir à s'exprimer culturellement en purifiant et en transformant la religion païenne toujours vivante, et toujours nécessaire, en Occident. Elle est susceptible de s'exprimer à travers les formes culturelles du paganisme de n'importe quelle race, en y opérant la même œuvre de purification.

Car, encore une fois, si "les religions sont un geste de l'homme vers Dieu, la révélation est le témoignage d'un geste de Dieu vers l'homme". La religion (y compris dans le Christianisme) exprime le désir que l'homme a de Dieu. Elle ne sauve pas. La révélation biblique témoigne que Dieu a répondu à ce désir, en Jésus-Christ qui donne le salut.

La foi en la révélation historique de Jésus-Christ, qui seule sauve, lorsqu'elle advient, ne détruit pas les richesses de l'âme religieuse. Elle les assume, les purifie, en même temps qu'elle balaie les déformations radicales dans lesquelles, par l'erreur et la faute de l'homme, elles sont enchâssées. En un mot, la foi, née de la révélation biblique, fait s'épanouir les valeurs authentiques du paganisme inhérent à tout homme, à toute race, à toute culture. Elle en détruit les décevantes perversions et le met au service de la Vérité qui sauve.

Accomplissement.

On reconnaîtra à Jean Daniélou le grand mérite d'avoir été, parmi les catholiques contemporains, l'un des tout premiers à tenter, d'un point de vue théologique, une valorisation des religions non chrétiennes. On peut certes le considérer comme l'un des initiateurs de la théologie que H. R. Schlette caractérise sous le titre de théologie de l'accomplissement. Chez lui, comme par exemple chez Henri de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Dournes, le mouvement fondamental de pensée est identique. Les hautes valeurs des religions non chrétiennes sont pleinement reconnues comme orientées de soi vers leur accomplissement dans la révélation chrétienne. Mais H. de Lubac, H. Urs von Balthasar, J. Dournes donnent en fait de ces valeurs une interprétation différente, exempte de l'extrincésisme théologique qu'on a relevé chez J. Daniélou. C'est à partir de leur interprétation qu'on dégagera les grandes lignes de la théologie de l'accomplissement.

Puisque tous les hommes sont appelés au salut en Jésus-Christ, tous reçoivent la grâce qui les oriente réellement vers lui. Certes le péché existe, mais jamais la foi catholique n'a pensé qu'il fût capable d'arracher à l'homme "ce quelque chose que constitue en lui - encore sans lui - comme un appel secret à l'objet de la révélation, pleine et surnaturelle, apportée par Jésus-Christ" (36). Il y a donc, partout dans l'humanité, dans tous les temps et dans toutes les cultures, en dehors du Christianisme, des hommes qui répondent à cet appel par la sincérité de leur cœur et de leur recherche du transcendant. De cette recherche jaillissent les religions humaines. Celles-ci ne sont pas abandonnées à elles-mêmes. Elles sont éclairées par "ce rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes" (37). On peut donc dire que, dans la genèse de leurs valeurs, elles sont "une expression profonde de la grâce du Christ" (38).

Mais cet effort religieux n'est pas soutenu par la révélation explicite que Dieu a faite de Lui-même dans le Christ. L'homme en est, pour ainsi dire, l'interprète. D'où la floraison des religions humaines s'efforçant, sous la poussée de la grâce divine, de situer l'homme par rapport à Dieu. L'intuition première dont elles sont nées, fruit de la grâce de Dieu, s'exprime en des données culturelles, philosophiques, sociales qui portent la marque de l'homme, de sa diversité, de ses limites, comme aussi de son péché. "La grâce de Dieu, adaptant tout homme à la situation à laquelle il est appelé, est pure et sans équivoque aucune ; ainsi les préparations divines. Autres sont les valeurs humaines au sein desquelles des semences du Verbe, qui les conservent et les éclairent de l'intérieur, attendent la manifestation. Ainsi le sens du sacré est éminemment don de Dieu (...), mais la représentation que l'homme se fait du sacré et la façon dont il l'exprime sont ambiguës" (39). Mais cette ambiguïté même n'élimine pas le "noyau de sainteté" (40), d'authentique grâce de Dieu, qui continue à soutenir les religions dans leurs recherches spirituelles. On en conclura donc, avec H. Urs von Balthasar, que "les formes sociales des religions extra-biblique de l'humanité, mais aussi de ces conceptions du monde qui - d'une manière pseudo ou crypto-religieuse - réclament des hommes quelque engagement éthique suprême, restent comme telles ambivalentes et polyvalentes à l'égard de la révélation définitive de Dieu dans le Christ" (41).

On ne peut donc pas juger, d'un point de vue chrétien, les religions non chrétiennes selon la dialectique du "vrai" ou du "faux". Il faut faire œuvre de discernement.

Il s'agira d'abord d'identifier les valeurs des religions non chrétiennes. De nombreux auteurs chrétiens s'y sont employés. Quel sens leur donne la théologie de l'accomplissement ?

Celui-là même que Vatican II a recueilli de l'enseignement des Pères de l'Église : ou bien ces valeurs "concordent avec la foi chrétienne", ou elles "peuvent leur servir de préparation" (42). On parlera de "préparation divine", de "pédagogie divine", de "pierre d'attente", de "préparation

évangélique". La perspective est donc celle d'une orientation vers l'accueil de la révélation chrétienne. Les "pierres d'attente" sont destinées à trouver "dans la Pierre d'angle (le Christ) le principe de leur coordination architectonique" (43). "Les préparations divines" sont, dans les religions non chrétiennes, "une énergie actuelle attendant une manifestation - révélation du Message et réponse de l'homme - pour amener le non chrétien à l'incorporation au Christ" (44).

Les valeurs ainsi reconnues des religions doivent être respectées par le Christianisme. Dans la ligne indiquée par Vatican II, ce ne sera pas "pour la religion chrétienne abandonner sa vocation propre de réunir tous les hommes dans le Christ que de travailler à la promotion des valeurs religieuses non chrétiennes. (...) La conversion au Christ ne se fera (...) pas sur la ruine des autres religions, mais à partir de leur mûrissement" (45).

Ce mûrissement est à la fois rupture et accomplissement, un accomplissement qui s'opère "dans le dynamisme d'une conversion, d'une Pâque qui ne peut se faire qu'avec la rédemption de la Croix" (46). C'est là, fait remarquer H. de Lubac, la position constante des Pères de l'Église, selon lesquels l'Église du Christ "doit, dans sa foi au Christ, intégrer en le convertissant tout l'effort religieux de l'humanité" (47). Intégration qui comporte "deux aspects solidaires : l'un de purification, de combat même et d'élimination, car tout est d'abord plus ou moins mêlé d'erreur et de mal ; l'autre, d'assomption, d'assimilation, de transfiguration" (48).

Puisque seule l'Église du Christ "a pour mission d'intégrer et de sauver, c'est donc en fonction d'elle que la foi chrétienne doit juger les religions non chrétiennes. Dès lors, il ne pourrait plus être question d'envisager les diverses religions non chrétiennes d'un point de vue statique, comme des totalités indépendantes. Ce qu'il y a de bon en elles, dirons-nous, c'est ce qui est intégrable dans le Christ. Finalement, tout ce qui est objectivement sauvable a donc un rapport avec l'Église. En toute hypothèse, la recherche essentielle à l'homme dont témoigne le fait religieux, même en ses pires égarements, doit rencontrer enfin son véritable objet dans la révélation que l'Église annonce au monde" (49).

On le voit, pour la théologie de l'accomplissement, les valeurs contenues dans les religions non chrétiennes sont destinées à conduire à la pleine connaissance qu'apporte du Christ la révélation dont l'Église est la dépositaire. Ces valeurs se réfèrent authentiquement au salut en Jésus-Christ, mais la théologie chrétienne ne saurait s'autoriser de leur présence dans les religions pour considérer celles-ci comme "salvifiques", c'est-à-dire comme porteuses par elles-mêmes du salut en Jésus-Christ. Ce qui, en elles, peut conduire au salut n'est pas, en définitive, leur bien propre, mais don de Dieu accordé aux hommes pour les ordonner à l'Église du Christ. Car le plan de Dieu est unique, unique aussi l'axe "suivant lequel le genre humain doit être conduit au salut définitif, lequel consiste dans son unification en Dieu, grâce à la pénétration de l'Évangile au fond des cœurs" (50). Comment d'ailleurs concevoir que "des systèmes religieux divers, qui peut-être se contredisent entre eux sur l'essentiel", puissent être "par eux-mêmes porteurs de salut", "voulus et donnés par Dieu comme tels" (51) ? "Même sans contradiction formelle, s'il existe objectivement plusieurs voies de salut, parallèles en quelque sorte, nous voici en face d'un éparpillement, non d'une convergence spirituelle, et ce qu'on appelle alors indûment "plan de Dieu" est sans unité" (52).

Considérée comme essai d'expression de la foi chrétienne, la théologie de l'accomplissement est, ainsi que le constate lui-même H. de Lubac, "très exclusive et très large, très étroite et très généreuse" (53). "Large" et "généreuse", car elle dispose le chrétien à s'ouvrir à toutes les valeurs des religions comme à un don de Dieu fait dans le Christ à ceux qui ne partagent pas sa foi, et comme une richesse qui s'offre à la catholicité de l'Église. "Exclusive" et "stricte", car en définitive l'accueil même de ces valeurs n'aboutit pas à la reconnaissance d'un rôle joué par les religions non chrétiennes comme telles dans le salut de leurs fidèles : ce bien qu'on leur reconnaît n'est pas le leur, mais bien de l'Église, fruit de la grâce du Christ destinée à s'épanouir en elle.

De nombreux théologiens ne pensent pas qu'on puisse aboutir, si on s'en tient là, à une théologie des religions non chrétiennes, c'est-à-dire à une vision organique du rôle joué par les religions dans le plan divin du salut en Jésus-Christ.

Et ceci d'autant plus que la théologie de l'accomplissement, au jugement même de ceux qui la proposent, constitue, en tant qu'elle est appliquée aux grandes religions actuelles de l'humanité, une vue a priori, une vue prophétique, dont nul ne peut dire si et comment elle se réalisera. Après coup, la foi chrétienne peut constater qu'elle "accomplit" toute la pédagogie divine à l'œuvre dans l'Israël de l'Ancien Testament. Après coup aussi, les Pères de l'Église ont pu penser, analogiquement, la même chose des religions païennes grecques et romaines, dont ils intégraient eux-mêmes les valeurs, à une

époque et dans une région du globe où le monde culturel et religieux était en voie de conversion au Christianisme. Mais un tel a posteriori n'existe pas pour la théologie chrétienne réfléchissant sur l'Islam, sur le Bouddhisme, sur l'Hindouisme. La convergence, telle que la comprend la théologie de l'accomplissement, entre ces grandes religions et le Christianisme, se réalisera-t-elle un jour et comment ? On peut se réfugier à bon droit dans le mystère du plan de Dieu sur l'histoire. Mais cela permet-il nécessairement "de présupposer de façon trop optimiste le fait d'une préparation éducative en vue du Christ dans les religions, comme s'il s'agissait d'une donnée fondamentale de l'histoire du salut" (54) ? Certains théologiens chrétiens, vivant au contact des grandes religions, ont dû constater que leur recherche en elles de valeurs chrétiennes, ou que leur interprétation chrétienne des valeurs découvertes, finissait par se heurter à une "homogénéité intrinsèque propre" et à une "altérité spécifique" (55).

Peut-on penser enfin que la théologie de l'accomplissement soit la plus favorable pour engager le dialogue entre le Christianisme et les religions non chrétiennes ? Un regard chrétien plus global sur ces religions, les considérant comme grandes entités historiques synthétisant autour de leurs intuitions fondamentales leurs richesses culturelles et culturelles, et non plus seulement comme un "conglomérat d'éléments justes et faux" (56), ne serait-il pas plus respectueux de la réalité et donc, au fond, du plan de Dieu pour le salut du monde ? Ne serait-il pas plus conforme aussi à une juste notion chrétienne de la catholicité de l'Église ?

Histoire spéciale et générale du salut.

Ne serait-ce pas en effet un "ecclésiocentrisme" trop marqué qui empêcherait la théologie de l'accomplissement de reconnaître aux religions non chrétiennes une valeur salvifique ? Le plan divin du salut, dans lequel l'Église tient une place certes fondamentale et unique, doit-il être considéré surtout à partir d'elle ? Les religions non chrétiennes doivent-elles être appréciées uniquement sous l'angle de leur rapport possible à l'Église ? Ne convient-il pas de modifier la perspective et de les envisager non pas d'abord en fonction de celle-ci, mais d'abord en fonction de la Volonté universelle que Dieu a de sauver tous les hommes ? Le Dieu des religions est ce même Dieu : puisque sa volonté de salut englobe tous les hommes, elle englobe par le fait même toutes les religions du monde. Pourquoi celles-ci ne seraient-elles pas, à certaines conditions, porteuses du salut en Jésus-Christ ?

Les théologiens qui soutiennent cette vision globale n'ont point l'intention de favoriser un syncrétisme quelconque. Ils se refusent à considérer l'universalisme chrétien comme une sorte d'indifférentisme qui mettrait toutes les religions sur le même pied. Mais cet universalisme, précisément parce qu'il est chrétien, doit être, pensent-ils, celui-là même du regard que Dieu porte sur toutes les religions : comment ce regard les situe-t-il par rapport au salut en Jésus-Christ ? La question que doit poser une théologie chrétienne des religions est celle du sens à leur donner "en tant que phénomènes objectifs, historiques et sociaux de l'humanité, en tant qu'elle est reliée au mystère transcendant" (57).

On ne peut ici qu'esquisser le mouvement de la pensée de ces théologiens, tributaires pour un certain nombre des intuitions de Karl Rahner. Il suffira de dégager les points majeurs des thèses de ce dernier, d'un abord peu facile, car de facture fort abstraite.

Pour la foi chrétienne, la seule religion valide et "légitime" (58) est celle qui a Dieu lui-même pour fondateur, celle qui est son œuvre pour le salut de l'homme. Prenant Lui-même l'initiative de se donner à l'humanité et de se révéler à elle dans son mystère, le rapport de grâce qu'Il établit ainsi entre Lui et tous les hommes est fondamentalement toujours le même. Il a pour unique médiation l'incarnation, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Si le Christianisme se considère comme la religion absolue - c'est-à-dire comme l'unique vraie et "légitime" religion qui soit destinée à tous les hommes - c'est précisément parce qu'il est l'interprétation officielle et explicite faite par Dieu Lui-même dans sa Parole incarnée de ce rapport qu'Il a institué dans le Christ avec tous les hommes quels qu'ils soient. C'est à ce titre que Jésus-Christ et sa présence mystérieusement et historiquement continuée par l'Église, sont la religion absolue qui relie l'homme à Dieu.

Mais le Christianisme, ainsi défini comme manifestation et point de convergence du rapport de grâce établi par Dieu entre l'homme et Lui, n'a commencé à exister qu'à un point précis de l'histoire. De cette constatation, confrontée avec la volonté salvifique universelle de Dieu, découlent deux conséquences intimement connexes. En premier lieu, le Christianisme, en tant que réalité historique, tangible, ecclésiale et sociologique, n'a pas été partout et toujours la seule voie du salut. En second lieu, le Christianisme historique ne devient pour un individu donné l'unique religion absolue et obligatoire qu'au moment où celui-ci est en mesure de le reconnaître comme tel.

Tant que ce moment n'est pas arrivé, toute religion non chrétienne peut être, pour ceux qui en vivent, bien qu'à des degrés divers, une religion "légitime". C'est-à-dire une religion dont l'utilisation par le non chrétien peut être considérée, dans son ensemble, comme un moyen positif apte à le mettre en rapport avec Dieu et donc à le conduire au salut dans le Christ. A ce titre, on peut affirmer de toute religion non chrétienne qu'elle est positivement incluse dans le dessein salvifique de Dieu.

Reconnaître en effet une valeur salvifique aux religions n'est-ce pas tout simplement, pour le théologien chrétien, prendre au sérieux la volonté universelle de Dieu de sauver tous les hommes dans le Christ ? Dieu veut le salut de tous, à toute époque et en tout lieu du monde. A tous en conséquence sa grâce est sans cesse présente. L'offre et la possibilité du salut dans le Christ sont totalement coextensives "au champ historique du libre arbitre de l'homme" (59).

Il en résulte que l'une et l'autre sont inscrites par Dieu au plus profond de l'être humain. Elles constituent ce que K. Rahner appelle l'"existential surnaturel", c'est-à-dire l'horizon transcendantal dans lequel se meut la conscience libre de l'homme. Tout acte pleinement libre est accompli soit en conformité soit en opposition à cet "horizon" du salut offert en Jésus-Christ. Pour quiconque, agir dans la ligne de cet "horizon", c'est accueillir déjà l'auto-communication de Dieu, destinée à s'épanouir dans l'au-delà en vision de Dieu. Agir contre cet "horizon", c'est refuser la grâce et se maintenir délibérément dans le péché.

Or le chrétien peut-il penser, s'il se souvient de la rédemption accomplie par le Christ, que l'offre miséricordieuse de Dieu soit toujours vaincue par le refus de l'homme ? Ce serait aller contre le témoignage même de la Bible affirmant que "là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché avait régné par la mort, ainsi, par la justice, la grâce règne pour la vie éternelle par Jésus-Christ Notre-Seigneur" (60).

Le chrétien est donc invité à penser que l'histoire du salut, faite du don de Dieu et de son accueil par l'homme, unique de par la médiation du Christ et culminant en sa personne, déborde l'histoire du Christianisme. Qu'en même temps que l'histoire spéciale du salut - celle de la révélation explicite de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament, la personne historique de Jésus et l'Église -, se déroule une histoire générale du salut constituée par tout ce qui, dans l'humanité non chrétienne, est grâce de Dieu accueillie par l'homme.

En constante interférence avec l'histoire profane, quoique non confondue avec elle, cette histoire générale du salut ne peut exister, certes, que parce qu'il y a une histoire spéciale du salut. Mais elle a son entité et sa structure propres. Elle est faite, encore une fois, de tout ce qui, dans l'histoire des non chrétiens, est la résultante, certes chez eux tout comme chez les chrétiens difficilement identifiable, de leur fidélité à l'"horizon transcendantal" de leur conscience libre. Tout acte, toute manifestation de vie qui résulte de cette fidélité baigne dans une foi surnaturelle en une révélation dite "générale", qui n'est autre, au fond, que la modification positive dans le sens du vrai et du bien de la conscience profonde de l'homme.

Il est dès lors impossible que les religions non chrétiennes, considérées dans leurs manifestations objectives, ne portent aucune trace de cette action de la grâce sur tous les hommes. Car l'homme ne vit pas seul le rapport que Dieu établit avec lui dans le Christ. Il le vit en société, en inter-communion avec les hommes de son temps, de sa race, de sa culture, de son pays.

C'est précisément cette expression communautaire du rapport vécu avec Dieu qui constitue les religions non chrétiennes. Elles sont la mise en commun d'une interprétation de ce rapport. Peut-on penser que cette interprétation ne soit pas guidée, en quelque manière, par Dieu ? Qu'il n'exerce aucune influence de grâce, en particulier, sur les grands génies religieux et les prophètes inspirateurs de ces synthèses totales, souvent condensées en des livres sacrés, que sont les grandes religions mondiales ?

Puisque l'homme concret ne peut vivre sa relation à Dieu de façon pleinement humaine que d'une manière socialement organisée, il la vit donc, normalement, tant que l'Évangile n'entre pas vitalemment dans son optique, dans le cadre des structures religio-sociales qui lui sont offertes par la situation historique où il se trouve. Le Christianisme historique n'est donc pas la seule voie de salut pour tous les hommes.

En quel sens, dès lors, les religions non chrétiennes, bien qu'aucune d'entre elles ne puisse être reconnue par le Christianisme comme religion absolue, sont-elles voies de salut ? En ce sens que Dieu

les veut comme moyens de ce salut pour leurs fidèles (61). Tant que ceux-ci ne découvrent pas le Christianisme comme obligatoire pour eux, elles sont la "voie" que Dieu "leur assigne" (62). Elles prennent rang dans l'histoire générale du salut en Jésus-Christ comme moyens d'ouvrir les non chrétiens à son accueil "anonyme". Moyens voulus par Dieu dans tout ce qui fait leur authentique valeur religieuse. Moyens disposés par une action permanente de sa grâce sans laquelle aucune valeur religieuse ne saurait exister dans l'humanité.

Sacramentalité.

Avec les théologiens de l'histoire spéciale et générale du salut, ceux de la sacramentalité reconnaissent que les religions non chrétiennes "sont de fait (...) des médiations de salut pour ceux qui, de bonne foi, cherchent à rejoindre Dieu en elles et par elles" (63) ; que, à ce titre, elles "ont représenté et représentent encore la médiation ordinaire de référence à Dieu pour des groupes entiers avec la culture traditionnelle et la vie sociale desquels elles ont été et sont liées", et que, en conséquence, "les dites religions ne peuvent pas ne pas avoir une place dans le plan du salut de Dieu" (64).

Cependant, de cette fonction médiatrice des religions et de leur place dans le plan du salut, ils donnent une explication théologique différente. Y. Congar la résume d'un mot : si les religions non chrétiennes sont de réelles médiations du salut en Jésus-Christ, elles ne le sont pas cependant en raison d'elles-mêmes, par elles-mêmes, comme telles, mais en raison de la sincérité et de la droiture de leurs fidèles, fruit elles-mêmes de l'action de Dieu en eux (65).

Ces théologiens ne pensent pas, en général, qu'il soit nécessaire de se référer aux concepts d'histoire générale et spéciale du salut et ils estiment qu'"on ne peut déduire immédiatement de la possibilité universelle du salut l'affirmation de la légitimité des religions comme telles" (66).

Leur point de départ est l'unité absolue du plan de Dieu qui crée pour sauver, qui crée l'humanité pour lui offrir l'auto-communication de Lui-même. Entre l'œuvre de Dieu créateur et l'œuvre du Dieu sauveur, il n'y a aucune disjonction. Les réalités de la création sont toutes ordonnées, de par la volonté de Dieu, au salut, en tant qu'elles sont offertes à l'humanité toute entière comme lieu et médiation possible de la rencontre de Dieu avec l'homme.

Celle-ci est en effet de nature essentiellement sacramentelle. L'homme ne peut ici-bas accéder à la rencontre de Dieu que par la médiation des signes qu'Il lui fait de Lui-même, de son action, de sa présence, de son amour. Le signe suprême, celui vers lequel tous quels qu'ils soient convergent et de qui tous reçoivent, bien qu'à des degrés divers, leur valeur de médiation, est le Christ Jésus, Verbe de Dieu incarné, mort et ressuscité. En sa personne, il réalise la plénitude de la notion chrétienne de sacrement, c'est-à-dire de signe qui en même temps révèle et donne l'auto-communication de Dieu. Continuant mystérieusement dans l'histoire la présence du Christ, son Église est également, dans le même sens et en dépendance absolue de lui sans qu'elle n'est rien, le sacrement universel du salut.

En vertu même de l'absolue unité du plan de Dieu, où création et rédemption sont ordonnées l'une à l'autre, le Christ, comme l'Église, ne sont pas un au-dessus ou un à-côté des réalités de la création, qu'il s'agisse des personnes ou des choses (67). Le Christ et - par ce en quoi elle en est le sacrement universel - l'Église se sont présents mystérieusement à tous dans leur condition existentielle. En tout homme sa rencontre des personnes, sa décision pour se situer par rapport aux réalités de l'existence sont constamment sollicitées par la grâce de Dieu. Personnes et choses deviennent ainsi pour lui signes de la présence et de l'invitation de Dieu qui crée et qui sauve. De par la miséricorde de Dieu elles sont ordonnées au salut en Jésus-Christ.

Cependant, à la différence du sacrement universel, elles ne sont pas par elles-mêmes porteuses de salut. Elles ne le sont que par le biais des dispositions intimes de l'homme qui use des réalités terrestres ou qui rencontre son frère l'homme. Celui qui sincèrement, sous la pression de la grâce qui ne manque jamais à quiconque, et quel que soit le contenu réflexe de sa pensée, cherche Dieu, fût-ce sans le reconnaître, fait de par son comportement droit dans l'usage des réalités terrestres et dans la rencontre de ses frères les hommes, que cet usage et cette rencontre deviennent pour lui lieu et moyen de la rencontre de Dieu.

C'est donc en raison de son option fondamentale que l'homme, chrétien ou non, qualifie le sens de la rencontre de ses frères et de son comportement envers les réalités terrestres, parce que c'est par elle et par elle seulement qu'il accepte ou refuse l'offre que Dieu lui fait de son auto-communication.

Lorsque l'option fondamentale est droite, parce que fidèle à la sollicitation de Dieu, tout peut devenir lieu et médiation de salut. Lorsque par contre elle renferme l'homme sur soi, elle est infidélité à l'appel divin, et tout alors pour l'homme peut devenir lieu et médiation de sa perte. En ce sens on peut dire que "l'existence humaine concrète est une grâce offerte, non par l'existence humaine, mais en vertu de la volonté de salut de Dieu, absolument libre mais réelle, qui s'étend à tous les hommes sans exception" (68).

C'est en ce sens que les religions non chrétiennes peuvent être médiations privilégiées de salut.

Elles sont de l'ordre de la création, mais d'une création comprise comme habitée de façon permanente par l'offre de salut que Dieu fait à tous. Elles sont de facture humaine, fruits de la pensée et de la vie religieuses collectives des hommes, mais d'une pensée et d'une vie religieuse qu'ils ne peuvent exercer sainement que sous l'action de la grâce du salut qui de soi est puissante, quoique l'homme ait toujours pouvoir de la refuser. "Tout nous porte (...) à reconnaître que les efforts des hommes pour "chercher la divinité et l'atteindre, si possible, comme à tâtons" (69), bénéficie du secours de Dieu : grâces actuelles, communication du Saint Esprit, éventuellement même dons de connaissance qu'on peut rattacher au charisme prophétique" (70).

Ainsi les religions non chrétiennes sont à ranger parmi les médiations suscitées par Dieu Créateur et Sauveur qui ordonne tout au salut. Elles entrent, en un rang de privilège, dans l'ordre sacramental des réalités de la création. Tout ce que, dans leurs doctrines, leur culte, leurs exigences morales et sociales, elles apportent de juste et de saint, bien que pouvant être mêlé à des erreurs ou à des non valeurs, est providentiellement disposé par la grâce de Dieu et peut devenir, non de soi, mais en raison de la foi de leurs fidèles, un sacrement du salut en Jésus-Christ au sens qui vient d'être exposé.

On retrouve ainsi une très ancienne tradition doctrinale chrétienne, jadis particulièrement élaborée par Thomas d'Aquin, mais que celui-ci ne songeait à appliquer qu'aux religions historiquement antérieures au Christ. Pourquoi cette doctrine ne pourrait-elle aussi valoir pour les religions qui ont persisté ou qui sont nées après son avènement historique ? Certains théologiens thomistes, non des moindres il est vrai, tel Charles Journet, ne le pensent pas. D'autres le pensent (71), estimant que l'avènement historique du Christ, il y a vingt siècles, ne devient pour l'humanité événement de salut pénétrant dans son histoire consciente que lorsqu'il lui est annoncé, de telle sorte qu'elle soit en mesure de le reconnaître, subjectivement et librement, pour ce que, selon la foi chrétienne, il est : l'unique source du salut.

Comparée à la théologie de l'accomplissement et à celle de l'histoire générale et spéciale du salut, la théologie de la sacramentalité se situe dans un moyen terme. A la différence de la première, dont elle accepte toute la substance, elle ne refuse pas de voir dans les religions non chrétiennes des médiations de salut. A la différence de la seconde, elle ne leur reconnaît cette qualité que dans la mesure où les hommes qui en vivent droitement et sincèrement font, par grâce de Dieu, qu'elles deviennent effectivement pour eux des médiations de salut.

On peut d'ailleurs se demander si la divergence sur ce point précis entre les théologiens du courant Karl Rahner et ceux dont on vient de résumer la pensée ne se réduit pas, en fait, à une question de terminologie et à une différence d'approche théologique. H. R. Schlette, par exemple, qui considère les religions non chrétiennes comme "voies ordinaires de salut", formule sa conclusion définitive en des termes que, semble-t-il, un Y. Congar pourrait signer "Dans les actes religieux sincères du non chrétien (...) une relation constitutive pour le salut s'établit entre cet homme et le Dieu vivant" (72). Si cette hypothèse est juste, la critique fondamentale des théologiens de la sacramentalité à ceux de l'histoire spéciale et générale du salut, surtout dans la ligne de K. Rahner, demeure celle que formule Y. Congar : "De la possibilité du salut pour tout homme, on ne peut passer immédiatement à une justification des religions en elles-mêmes, et comme telles" (73).

CONCLUSION

Les tendances qu'on vient de résumer n'apportent pas le dernier mot d'une théologie chrétienne des religions non chrétiennes. Et ceci pour deux raisons. D'abord, parce qu'elles ne sont encore, de l'avis même de leurs tenants, que la première ébauche d'une réflexion qui doit encore être poussée et sur le plan de la recherche exégétique dans les sources bibliques et sur celui de la théologie dogmatique.

Ensuite, et surtout peut-être, parce qu'elles en restent délibérément à une vue globale des religions non chrétiennes, auxquelles elles appliquent de façon générale quelques principes théologiques fondamentaux.

Certains ont tenté un pas de plus et se sont appliqués à dégager la théologie chrétienne de l'une ou l'autre des grandes religions mondiales. Le travail devient ici plus délicat, car il doit tenir compte de l'histoire et de la phénoménologie propres à chaque religion. On s'engage alors "dans une historiosophie, domaine d'interprétations qui supposent une large et authentique information, une grande puissance de réflexion religieuse, mais qui dépasseraient difficilement le plan des hypothèses et des vues personnelles suggestives, parfois profondes" (74).

En ce qui concerne particulièrement l'Islam, est-il permis, en terminant, d'exprimer modestement un vœu ? Les essais déjà tentés d'une vision chrétienne de l'Islam, sur lesquels il est impossible de s'arrêter dans le cadre de cet article, bien que souvent ils mettent en œuvre une profonde connaissance de la religion musulmane, ne se réfèrent que de façon partielle aux données qui se dégagent de plus en plus d'une théologie chrétienne des religions. C'est sans doute un des motifs pour lesquels ils peuvent paraître, à première vue, s'opposer les uns aux autres. Une reprise approfondie de ces pistes de réflexion, à la lumière du climat qui se développe dans la théologie chrétienne, permettrait sans doute de mieux dégager dans la compréhension de l'Islam par la foi chrétienne les "éléments du Sacrement positif et historique du salut issu de l'initiative positive révélatrice de Dieu" (75), qu'indubitablement il contient.

Ne peut-on espérer qu'un sérieux rapprochement puisse alors s'opérer entre les différentes vues exprimées, à la fois par complémentarité et par mise au point d'intuitions sans doute justes, mais dont la mise en œuvre est parfois théologiquement discutable ? Un tel effort de synthèse ouvrirait à la théologie chrétienne la voie d'une saisie encore plus bénéfique pour les chrétiens des richesses de l'Islam tel qu'il se comprend lui-même dans sa référence vitale au Coran et au Prophète Muhammad.

Le dialogue entre les croyants des deux religions n'en serait que plus vrai dans la mutuelle rencontre de leur foi, par laquelle ils se soumettent ensemble à Dieu "Tout-Puissant", le "Parfait Connaissant" et le "Rassembleur", et dont ils attendent de Lui la définitive consécration.

Joseph GELOT

NOTES

1. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 16.
2. Par exemple Rom. , 2, 3-16 ; Jn. 3, 21.
3. J. MARITAIN, La dialectique immanente du premier acte de liberté, in *Nova et Vetera*, 1945, p. 218-235.
4. Sum. théol. , Ia-IIae, q. 89, art. 6.
5. On ne veut pas dire par là, comme le note J. ALFARO, "que toute réponse de l'homme à l'appel de Dieu atteint le niveau profond de l'option fondamentale. Le processus normal de la conversion se réalise progressivement en décisions initiales imparfaites, qui ne rejoignent pas la profondeur d'un oui radical de l'amour, mais qui représentent une disposition croissante à l'option authentique et totale de la conversion", Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne, in *Nouv. Rev. Théol.* , t. 95 (1973), p. 729-730, note (66).
6. G. THILS, *Propos et Problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris, Castermann, 1966, p. 131.
7. ID. , op. cit. , p. 32.
8. H. R. SCHLETTE, *Pour une "théologie des religions"*, Paris, DDB, 1971, p. 69.
9. Qualifications approximatives, en ce sens qu'elles cherchent seulement à mettre en relief l'angle de vision propre à chaque courant. Tous, par exemple, admettent que les religions non chrétiennes ne peuvent trouver leur accomplissement que dans le Christ. La théologie de l'histoire spéciale et générale du salut ne nie en rien la sacramentalité, mais elle ne construit pas directement sur elle sa vision de la valeur salvifique des religions non chrétiennes. Ce que fait la théologie de la "sacramentalité", qui par contre adopte en général une conception de l'histoire du salut différente de la précédente.
10. M. DOMINICE, in *Hommage et Reconnaissance*, Neuchâtel, 1946, p. 187, cité par G. THILS, *Christianisme sans religion ?*, Paris, Castermann, 1968, p. 13.

11. K. BARTH, *Dogmatique*, vol. 1, t. 2, p. 88.
12. G. THILS, op. cit. , p. 16 ; cf. K. BARTH, op. cit. , p. 99.
13. K. BARTH, op. cit. , p. 140.
14. G. THILS, op. cit. , p. 18.
15. H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, p. 80.
16. J. DANIELOU, *Dieu et nous*, Paris, Grasset, 1956, p. 15.
17. ID. , op. cit. , p. 13.
18. ID. , *L'oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965, p. 83-84.
19. ID. , *Essai sur le mystère de l'Histoire*, Paris, Seuil, 1953, p. 107.
20. ID. , *L'oraison, problème politique*, p. 84.
21. Ibid. , p. 84-85.
22. Ibid. , p. 87.
23. Ibid.
24. Ibid.
25. Ibid.
26. ID. , *Essai sur le mystère de l'Histoire*, p. 116.
27. Ibid. , p. 117.
28. ID. , *Dieu et nous*, p. 16.
29. ID. , *Essai sur le mystère de l'Histoire*, p. 116.
30. ID. , *Dieu et nous*, p. 21 ; *Essai sur le mystère de l'Histoire*, p. 116.
31. ID. , *Essai sur le mystère de l'Histoire*, p. 115.
32. Ibid. , p. 116.
33. ID. , *L'oraison, problème politique*, p. 86-87 ; *Dieu et nous*, p. 38.
34. ID. , *Essai sur le mystère de l'Histoire*, p. 107.
35. Ibid. , p. 116.
36. H. de LUBAC, Les religions humaines d'après les Pères de l'Église, in *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 127.
37. Vatican II, *Déclaration sur les religions non chrétiennes*, n° 2.
38. B. STOECKLE, Théologie de l'histoire de l'humanité avant le Christ, in *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, vol. 8, Paris, Cerf, 1970, p. 291.
39. J. DOURNES, Lecture de la Déclaration (sur les Rel. non chrét.) par un missionnaire d'Asie, in A. M. HENRY (éd.), *Vatican II. Les Relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1966, p. 92-93.
40. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960, p. 17.
41. H. URS VON BALTHASAR, L'accès à Dieu, in *Mysterium Salutis, Dogmatique de l'Histoire du Salut*, vol. 5, Paris, Cerf, 1970, p. 57-58.
42. H. de LUBAC, op. cit. , p. 122.
43. E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1965, p. 7.
44. J. DOURNES, op. cit. , p. 91.
45. H. MAURIER, Lecture de la Déclaration (sur les rel. non chrét.) par un missionnaire d'Afrique, in A. M. HENRY (éd.), op. cit. , p. 137.
46. R. GIRAULT, *Évangile et Religions aujourd'hui*, Paris, Ed. ouvrières, 1969, p. 39-41.
47. H. de LUBAC, op. cit. , p. 130.
48. Ibid.
49. ID. , op. cit. , p. 134.
50. ID. , op. cit. , p. 148.

51. Ibid.
52. ID. , op. cit. , p. 148-149.
53. ID. , op. cit. , p. 131.
54. H. SCHLETTE, op. cit. , p. 113.
55. ID. , op. cit. , p. 114.
56. Ibid.
57. ID. , op. cit. , p. 70-71.
58. Ce terme de K. RAHNER est à interpréter théologiquement, comme signifiant la capacité donnée par Dieu à une religion de contribuer au salut de ses fidèles.
59. K. RAHNER, Storia del Mondo e Storia della Salvezza, in *Saggi di Antropologia soprannaturale*, Rome, Ed. Paoline, 1969, p. 509.
60. Rom. , 5, 20-21.
61. H. R. SCHLETTE, op. cit. , p. 89.
62. ID. , op. cit. , p. 16.
63. Yves CONGAR, Les religions non bibliques sont-elles des médiations de salut ? in *Year Book* (Annales, Jahrbuch) 1972/1973, Ecumenical Institute for advanced theological studies, Tantur/Jerusalem, p. 94-95.
64. Ibid. , p. 96.
65. Ibid. , p. 87-88, 91, 96-97.
66. Ibid. , p. 95-96.
67. E. SCHILLEBEECKX, L'Église et l'Humanité, in *Concilium*, n° 1, 1965, p. 57-78.
68. B. WILLEMS, La nécessité de l'Église pour le salut, in *Concilium*, n° 1, 1965, p. 113-114.
69. Actes des Apôtres, 17, 27.
70. Y. CONGAR, op. cit. , p. 91.
71. ID. , op. cit. , p. 96.
72. H. R. SCHLETTE, op. cit. , p. 115. Je souligne.
73. Y. CONGAR, op. cit. , p. 87.
74. ID. , op. cit. , p. 101.
75. ID. , op. cit. , p. 77.



<p>S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74</p>
