Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 3-4

Artikel: Particularité et universalité en théologie chrétienne des religions
Autor: Chalamet, Christophe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787306

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 341-354

PARTICULARITE ET UNIVERSALITE EN THEOLOGIE CHRÉTIENNE DES RELIGIONS [1]

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

Les modernes décèlent souvent un risque d'intolérance et de violence chez les traditions monothéistes, alors que les polythéismes, eux, sont perçus comme respectueux de la pluralité. Cette lecture est trop simple. Si l'on prend l'exemple du christianisme, on trouve, assurément, un accent fort sur certains traits spécifiques à la foi chrétienne, mais ce qui semble bel et bien relever d'une forme d'exclusivisme est en fait irréductiblement lié à une perspective qui voit, dans cette spécificité, un horizon universel. La foi chrétienne est traversée par une tension, que beaucoup cherchent vainement à éliminer, entre la particularité et l'universalité.

Pour Pierre Bühler, en témoignage d'amitié et de reconnaissance

> « Lorsque la révélation des différents peuples nous étonne, et ce qui est encore plus important, nous instruit, nous participons sans mélange à ce souffle de l'Esprit de Dieu dans les grandes religions historiques ; et il ne faudrait point que cela nous fît trembler d'une vaine crainte pour la singularité et la vérité de notre révélation. »
>
> Serge Boulgakov [2]

En Europe occidentale, nous vivons à une époque qui se méfie souvent, et dans bien des cas à juste titre, de diverses formes d'« exclusivisme », c'est-à-dire des manifestations diverses d'un certain esprit d'exclusion. Les religions et les théologies qui prétendent avoir ou donner accès à une vérité exclusive sont vite déclarées suspectes. Cela n'est pas nouveau bien sûr. Déjà dans l'*Émile* (1762), Jean-Jacques Rousseau dénonçait l'idée selon laquelle une *seule* tradition religieuse, en l'occurrence le christianisme, est salvifique – comme si le salut dépendait de l'adhésion à cette tradition religieuse particulière. Aux yeux de Rousseau, la notion de tolérance est le cœur même de la religion protestante.

[1] Version remaniée d'une conférence donnée le 10 octobre 2013 à l'Université de Lausanne lors de la réunion annuelle de la Société vaudoise de théologie.

[2] S. BOULGAKOV, *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946, p. 231.

Mais cette notion de tolérance, qui bannit toute exclusivisme, ne signife pas l'absence de « préférence », chez Rousseau, pour la religion chrétienne. Dans la *Deuxième lettre de la montagne*, où il fait l'apologie de l'*Émile*, Rousseau écrit :

> [D]ans un livre [l'*Émile*] où la vérité, l'utilité, la nécessité de la religion en général est établie avec la plus grande force, où, sans donner aucune exclusion, l'auteur préfère la religion chrétienne à tout autre culte, et la Réformation évangélique à toute autre secte, comment se peut-il que cette même Réformation soit attaquée ?[3]

« Préférence », donc, mais « sans donner aucune exclusion ». Serait-ce là le chemin à suivre pour nous aujourd'hui encore ?

On le voit, la tolérance dont Rousseau fait l'éloge n'est nullement un relativisme où « tous les chats sont gris » : « La religion protestante est tolérante par principe, elle est tolérante essentiellement, elle l'est autant qu'il est possible de l'être, puisque le seul dogme qu'elle ne tolère pas est celui de l'intolérance. »[4] Il est intéressant de noter que, dès qu'elle est posée, la question de la tolérance soulève immédiatement celle de l'intolérance. Faut-il la tolérer ? Y a-t-il une « limite » à la tolérance ? Y a-t-il de l'intolérable ? Bien entendu qu'il y a de l'intolérable, et c'est l'un des grands risques d'un certain relativisme ambiant, perceptible en Europe occidentale, de ne pas être, de ne plus être au clair là-dessus[5]. La question n'est pas celle de la tolérance de l'intolérance, car certaines intolérances sont de fait intolérables ; elle est plutôt dans la manière de *gérer* cet intolérable, du recours à la violence, et surtout à quel type de violence (à quel type de peine), mais aussi à quel type de prévention.

Rousseau n'est pas le seul philosophe déiste du XVIIIe à parler de ces thématiques, bien entendu. David Hume, qui par ailleurs parle des bénéfices de la foi monothéiste, exprime les choses comme suit dans la 9e section de son *Histoire naturelle de la religion*, parue en anglais en 1757, traduite en français deux ans plus tard : le « théisme », c'est-à-dire le monothéisme, qui

[3] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, R. Trousson, F. S. Eigeldinger (éds), t. 6, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 2012, p. 263.

[4] *Ibid.*, p. 259. Rousseau écrit par ailleurs : « Je tolère tout, hors l'intolérance ; mais toute inquisition m'est odieuse. Je regarde tous les inquisiteurs comme autant de satellites du diable. Par cette raison, je ne voudrais pas plus vivre à Genève qu'à Goa. » Lettre de Jean-Jacques Rousseau à Paul-Claude Moultou le 17 février 1763, cité dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. 6, p. 258, n. 19.

[5] « Le moderne est celui qui, dans la mesure où il ôtait au christianisme toute prétention idéologique (métaphysique) à la supériorité de son culte sur tous les autres, s'est livré corps et âme à l'égale légitimité véritative de tous les cultes. [...] Piété devenue sans contenu, désormais célébrée pour elle-même par une pensée qui ne se mêle plus de l'emplir. [...] Le sceptico-fidéisme, en tant qu'il fait reculer le dogmatisme métaphysique, ne cesse de renforcer l'obscurantisme religieux. [...] La critique victorieuse des idéologies s'est transmuée en l'argumentaire renouvelé de la croyance aveugle. » Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p. 66-68.

se caractérise par sa reconnaissance d'«un unique objet de dévotion», tend naturellement à considérer tout autre culte comme «absurde et impie»[6]:

> Car, comme chaque secte affirme avec assurance que sa propre foi et son propre culte font l'entier agrément de la divinité, et comme personne ne peut concevoir que le même être puisse se plaire à des rites et des principes différents et opposés, les divers partis s'animent mutuellement les uns contre les autres et déchargent sur l'adversaire cette rancœur et ce zèle sacrés qui constituent les plus furieuses et les plus implacables des passions humaines.[7]

À l'inverse, selon Hume, toutes les personnes qui ont lu les ouvrages des historiens ou des voyageurs anciens comme modernes ne peuvent qu'avoir été frappé par l'«esprit tolérant des idolâtres»: «L'intolérance de presque toutes les religions qui ont professé un Dieu unique, est aussi remarquable que le principe contraire des polythéistes»[8]. «Si sociable est le polythéisme que les fureurs et les noirceurs, même les plus extrêmes, qu'il rencontre dans une religion adverse, ne suffisent pas à le dégoûter et à le tenir à distance»[9].

Qui dit monothéisme dit exclusivisme; qui dit exclusivisme dit intolérance et violence. Voilà la thèse, simpliste et sans nuances, que l'on voit régulièrement défendue en modernité, et ce jusqu'à nos jours. L'ancienne thèse de Hume a en effet été reprise à divers moments au long du XXe siècle, et elle a retrouvé certaines couleurs ces dernières années avec les travaux de Jan Assmann, un égyptologue allemand, professeur à l'Université de Heidelberg, qui, dans l'un de ses ouvrages, a affirmé que les religions monothéistes ont «introduit une nouvelle forme de haine dans le monde: la haine dirigée contre les païens, les hérétiques, les idolâtres et leurs temples, leurs rites et leurs dieux». Selon Assmann, les «religions secondaires», c'est-à-dire les religions monothéistes, qu'il distingue des religions «primaires» païennes, «*ne peuvent qu'être* intolérantes»[10].

À leurs manières, Rousseau et Hume annoncent plus ou moins une position en théologie chrétienne des religions qu'on appelle, depuis quarante ans environ, la position «pluraliste». Elle consiste à dire que *toutes* les religions sont des chemins vers le salut – on ne peut plus dire d'une seule qu'elle est

[6] D. Hume, *Essais et traités sur plusieurs sujets*, t. IV: *Enquête sur les principes de la morale. L'histoire naturelle de la religion*, trad. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2002, p. 218.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*, p. 218-219.

[9] *Ibid.* p. 219.

[10] J. Assmann, *Le prix du monothéisme*, trad. L. Bernardi, Paris, Aubier, 2007, p. 29 et 26. Assmann a infléchi ses thèses depuis lors. *Cf.* également M. Augé, selon qui «il faudrait opposer le paganisme au christianisme comme la tolérance à l'intolérance», la «croyance aux dieux païens» étant «moins exclusive» et «moins littérale». «Le paganisme polythéiste ne connaît pas les affres de la foi et de l'engagement; il ignore le lien exclusif et réciproque de l'individu à Dieu qu'a tissé la tradition judéo-chrétienne [...].» *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 79 et 315. *Cf.* enfin l'ouvrage récent (parution italienne en 2014) de M. Bettini, *Éloge du polythéisme*, trad. V. Pirenne-Delforge, Paris, Les Belles-Lettres, 2016.

«salvifique». Les traditions religieuses sont autant de voies vers la réalité ultime, vers le sommet d'une seule et même montagne.

C'est une très belle vision, une vision très moderne, qui convainc nombre de nos contemporains en Europe occidentale qui se posent ce genre de questions – ainsi que celles et ceux qui se posent rarement ce genre de questions. Il y a un pluralisme réfléchi ; il y a, également, un pluralisme quasi instinctif.

Tout indique que cette vision généreuse a «dépassé» l'exclusivisme en matière religieuse. Il reste néanmoins des traces d'un certain exclusivisme, même dans cette position, du simple fait que «toute détermination est une négation» (*omnis determinatio est negatio*). En affirmant cette position pluraliste, qui tend à situer toutes les religieux au même niveau, on dit encore «non» à quelque chose, à savoir aux autres approches : bien entendu à l'exclusivisme, qui est l'«ennemi», mais aussi à la position «inclusiviste» catholique-romaine et souvent aussi protestante, une position qui est très souvent celle des confessions protestantes «historiques» – où l'on cherche à tenir ensemble une affirmation sur la spécificité du message chrétien et une autre sur l'horizon universel de ce message. L'affirmation sur la spécificité du message chrétien est, elle encore, de type «exclusif», dans les documents du concile Vatican II (1962-1965) mais aussi dans les affirmations récentes des Églises protestantes. La position médiane inclusiviste, comme celle de Karl Rahner, qui fut reprise à Vatican II, contient un élément de type exclusiviste lorsqu'elle affirme, par exemple, que Jésus-Christ est non pas *un* mais *le* sauveur du monde, qu'il est non pas *un* mais *le* Seigneur ou *kyrios*.

La figure la plus importante du côté du pluralisme est incontestablement celle de John Hick (1922-2012), un pasteur et un théologien qui a longtemps été membre de l'Église réformée unie (*United Reformed Church*) en Angleterre, avant de devenir membre des Quakers en 2009. Hick se présente lui-même à la fois comme un philosophe de la religion et comme un théologien.

On remarque à quel point tout le cheminement intellectuel de Hick vise à inclure, sans jamais exclure, lorsqu'on constate que Hick, qui parle de Dieu dans ses premiers ouvrages, en vint à un certain moment de sa vie à parler du «Réel» ou de la «Réalité», pour la simple raison qu'il avait mieux pris conscience du fait que certaines traditions religieuses du monde ne sont pas théistes – non qu'elles soient «a-thées», au sens d'une opposition ; elles sont plutôt «non-théistes».

L'œuvre de Hick tend à envisager une religion universelle qui inclurait toutes les traditions du monde en quelque sorte réduites à leur dénominateur commun. Pour parvenir à cette réduction, qui n'est pas sans rappeler le diagnostic et les remèdes proposés par les penseurs déistes du XVIIIe siècle évoqués plus haut (Hume, Rousseau), il importe de maintenir à tout moment un écart entre les créatures et le Créateur. Fort heureusement, la tradition chrétienne, en continuité avec la tradition juive, offre d'importantes ressources pour maintenir cet écart. En christianisme, une des principales ressources n'est autre que la tradition apophatique ou négative. Si la Réalité ultime est en fin de compte inconnaissable, alors on peut commencer à envisager que cette Réalité

ultime soit celle vers laquelle pointent les diverses traditions religieuses de l'humanité. Si par contre cette Réalité ultime se donne à connaître de manière plus parfaite qu'ailleurs, en telle ou telle figure historique, alors le projet pluraliste risque de s'effondrer.

Dans le domaine de la théologie chrétienne des religions, l'enjeu est donc bel et bien christo-logique, à savoir: que disons-nous de Jésus-Christ ? Que confessons-nous à son sujet ? Plus précisément: est-il possible de défendre l'option pluraliste tout en continuant de parler d'une «incarnation» de Dieu dans la chair ? Pour Hick, cela n'est pas possible. Il s'agit donc de réviser cette doctrine. Voici ce que Hick propose: «[...] le véritable sens, la véritable importance de la doctrine de l'incarnation [telle qu'elle fut définie au concile de Chalcédoine] n'est pas indicative mais expressive, elle ne soutient pas un fait métaphysique, elle exprime plutôt une évaluation et évoque une attitude.»[11] Il s'agit d'un récit mythologique, et non ontologique, qui doit être interprété métaphoriquement plutôt que littéralement[12]. Jésus est «celui en qui, à sa suite, nous nous sommes trouvés en présence de Dieu et en qui nous avons trouvé le sens de Dieu pour nos vies. Il est le modèle suffisant d'une vraie humanité dans une parfaite relation à Dieu.»[13] Ce qu'en théologie chrétienne on appelle l'«unicité» de Jésus-Christ, mais également le «réseau de théories au sujet de l'incarnation, de la trinité et de la réconciliation»[14], est de fait éliminé, et ce pour les raisons suivantes:

> [S]i Jésus était littéralement Dieu incarné, si c'est dans sa mort seule que les hommes [*men*!] peuvent être sauvés, et si c'est seulement au travers de leurs réponses par rapport à lui, Jésus, qu'ils peuvent recevoir ce salut, alors le seul chemin vers la vie

[11] «[...] the real point and value of the incarnational doctrine [la doctrine de Chalcédoine] is not indicative but expressive, not to assert a metaphysical fact but to express a valuation and evoke an attitude. [...] I suggest that its character is best expressed by saying that the idea of divine incarnation is a mythological idea.» J. Hick, *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, Londres-Basingstoke, MacMillan, 1980, p. 71-72. *Cf.* aussi Id., *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Lousville, Westminster-John Knox Press, 1993, p. 12, mais aussi p. ix, où Hick ajoute: «All this [c'est-à-dire sa réinterprétation christologique «non-traditionnelle», «non-traditional»] is inevitably controversial [...].»

[12] J. Hick définit le terme «mythe» ainsi: «And I am using the term 'myth' in the following sense: a myth is a story which is applied to someone or something but which does not literally apply, but which invites a particular attitude in its hearers.» J. Hick, *God Has Many Names*, *op. cit.*, p. 72) Voilà une conception relativement «plate», si on l'a compare à celle de Rudolf Bultmann, pour qui le mythe «objective» et «mondanise» ce qui n'est pas «mondain» et qui toutefois rencontre le monde.

[13] «He is the one in following whom we have found ourselves in God's presence and have found God's meaning for our lives. He is our sufficient model of true humanity in a perfect relationship to God.» *Ibid.*

[14] La christologie doit être «libérée» de ces théories. «If it [la tradition chrétienne] can be liberated from the network of theories – about Incarnation, Trinity and Atonement – which served once to focus but now serve only to obscure its significance, that lived teaching can continue to be a major source of inspiration for human life.» Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, *op. cit.*, p. 12-13.

> éternelle, c'est la foi chrétienne. Cela signifierait que la majeure partie de l'humanité ayant vécue jusqu'à présent n'a pas été sauvée. Mais peut-on croire que le Dieu aimant et Père de tous les hommes [*men*!] a décrété que seuls ceux qui sont nés au sein d'une branche de l'histoire humaine seront sauvés ?[15]

Il y a beaucoup de « si » dans cette phrase… La question posée par Hick contient divers « si » et se déploie dans une gradation toujours plus accentuée. Y a-t-il vraiment des personnes qui croient ces choses et qui correspondent à ce que Hick décrit ici ? Il faut bien voir que la question de Hick ne concerne que l'aile la plus conservatrice, et très minoritaire (sauf peut-être dans certaines régions des États-Unis), de la théologie chrétienne occidentale contemporaine, et nullement le christianisme traditionnel, catholique, orthodoxe ou protestant. En effet, très tôt, la théologie chrétienne ne s'est pas contentée de ce genre de positions extrémistes, et encore aujourd'hui les personnes engagées dans la théologie chrétienne des religions se fondent sur ces ouvertures, très anciennes, et en fait déjà bibliques, pour éviter l'écueil de l'exclusivisme le plus étroit, que Hick et le courant pluraliste dénoncent à juste titre.

L'un des problèmes avec la dénonciation de Hick, c'est qu'elle ne vise pas la théologie chrétienne majoritaire, mais seulement une minorité de chrétiens ultra-conservateurs. Le problème est plus sérieux si on ôte certains de ses « si ». Plutôt que de se focaliser sur la nécessité d'une confession explicite du Christ comme sauveur, confession que, si je vois bien, la majeure partie des théologiens protestants et catholiques modérés ne posent pas (ou ne posent plus) comme une condition nécessaire au salut, il vaut mieux se concentrer sur la question, bien plus intéressante, de la personne de Jésus en tant que Fils de Dieu et de sa relation au Père (et à l'Esprit).

L'autre problème, dans la position de Hick, c'est que malgré ce qui peut donner l'impression d'être de « bonnes » intentions, à savoir le dépassement de tout exclusivisme, il y a une contradiction intrinsèque entre cette intention et le fait que, pour la réaliser, il ne peut pas ne pas passer par un moment… d'exclusion ! Hick lui aussi « exclut » une certaine position, ou certaines positions. Ce fait-là doit nous alerter : même les positions les plus tolérantes qui soient, qui sont convaincues d'avoir dépassé l'exclusion, recèlent en fait toujours elles aussi, de manière plus ou moins subtile, un élément exclusif. Or cette contradiction, entre une certaine intention (le dépassement de l'exclusion) et la réalisation concrète de cette intention (la présence, encore et toujours, d'une dimension exclusive), est un problème dans la position de Hick. Cela contredit en effet ce vers quoi tend son œuvre. Pour le dire autrement : même le

[15] « […] if Jesus was literally God incarnate, and if it is by his death alone that men can be saved, and by their response to him alone that they can appropriate that salvation, then the only doorway to eternal life is Christian faith. It would follow from this that the large majority of the human race so far have not been saved. But is it credible that the loving God and Father of all men has decreed that only those born within one particular thread of human history shall be saved ? » J. Hick, *God Has Many Names*, *op. cit.*, p. 74.

plus tolérant des êtres humains, à moins d'être totalement aveugle éthiquement, politiquement, socialement et religieusement, doit être conscient du fait que l'intolérance, à un moment donné, s'impose – non pas l'intolérance tout court, mais l'intolérance qui ne tolère pas l'intolérance. Peut-on transposer cette dernière phrase et affirmer: même le plus inclusif des êtres humains doit être conscient du fait qu'un moment d'exclusion, à un moment donné, s'impose (non pas l'exclusion tout court, mais l'exclusion de ce qui est ultimement exclusif) ?

Mais peut-être est-ce là précisément ce que souhaite Hick en «excluant» ou, comme il préfère le dire, «en libérant» certains énoncés «traditionnels» ? Peut-être est-ce là simplement sa manière de ne pas tolérer l'intolérance ? Mais si tel est le cas, alors il s'agit de montrer en quoi la christologie «traditionnelle» (et pas seulement des positions extrémistes contemporaines) est «intolérante» ! Or le problème n'est pas tant l'«intolérance» de ces énoncés que l'impression de «supériorité» et d'«arrogance» qui s'en dégage aux yeux de Hick et de nombreuses personnes aujourd'hui en Occident[16].

Dans un dialogue critique avec la position pluraliste de Hick et d'autres, la proposition que je souhaite avancer est la suivante: c'est précisément en raison d'une dimension «exclusive» au cœur de la tradition chrétienne que la foi chrétienne peut et doit dépasser tout «exclusivisme», qu'elle doit être «inclusive» et aller dans la direction d'une théologie de la pluralité des religions. La foi chrétienne est inclusive non pas *en dépit* du fait qu'elle contient un moment exclusif, mais bien *en raison* de la présence de ce moment-là[17]. Supprimer ce moment exclusif revient à supprimer le ressort même – ou le nerf – de la foi chrétienne.

Cette proposition repose sur un usage différencié du terme «exclusion»/ «exclusif», et sur la distinction entre «exclusif» et «exclusivisme». Par «exclusif», j'entends un aspect «unique», irréductible, hors du commun, et donc une délimitation, qu'il ne faut pas confondre avec le mot «exclusivisme», qui, lui, dénote une logique et une idéologie d'exclusion pure et simple de certaines traditions, de certaines histoires, et par là d'êtres humains, contemporains ou non. S'il y a de la violence derrières tous ces mots, il n'y a pas du tout le même degré de violence, et l'objet de cette violence n'est pas du tout le même. Exclure telle ou telle proposition ou interprétation, comme le fait Hick, n'a pas grand-chose à voir avec l'exclusion de tel ou tel être humain, ou groupe d'êtres humains, d'une société. Ne confondons pas les idées et les êtres humains, même s'il nous faut bien voir qu'il y a parfois porosité entre

[16] Selon Hick, l'incarnation conçue ontologiquement (et non métaphoriquement) implique nécessairement la «supériorité» du christianisme vis-à-vis des autres traditions religieuses. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, *op. cit.*, p. ix.

[17] Jan Assman cite Klaus Koch, qui écrit: «[...] un monothéisme conséquent présuppose une divinité qui s'adresse à chaque homme, accessible depuis tout endroit. Ce qui implique une éthique valable pour tous d'une même manière, si une société fermée d'élus ne vient pas rétrécir l'horizon monothéiste. Plus la divinité est exclusive, plus l'humanité est inclusive.» J. Assman, *Le prix du monothéisme*, *op. cit.*, p. 30.

les deux et que l'exclusion de certaines idées débouche parfois sur des formes d'exclusion qui atteignent des êtres humains en chair et en os.

Le problème que je perçois dans la position de Hick n'est pas tant son refus de l'exclusivisme que sa difficulté à envisager des « délimitations » et donc la possibilité d'imaginer une conception positive de l'exclusion. Or, sans délimitations, qui sont intrinsèquement exclusives (là encore : *omnis determinatio est negatio*), il n'y a pas de vie. Pas de vie sociale, mais en fait pas de vie tout court. « L'absence de limites crée le non-ordre, et le non-ordre ne signifie pas la fin de l'exclusion, mais la fin de la vie. »[18]. Le philosophe Harry G. Frankfurt dit la même chose comme suit : « Ce qui n'a pas de limites n'a pas de forme. »[19] Quant à Eberhard Jüngel, il a osé écrire un « éloge de la limite », principalement de la limite propre à l'être humain[20]. Imaginer que nous pouvons vivre sans limites, sans délimitations, mais aussi sans intolérance, est un leurre. Jan Assmann, qui est particulièrement sensible à ces questions, écrit : « Le savoir scientifique est bel et bien 'intolérant', si l'on veut le formuler ainsi. Il est constitué de vérités qui sont en grande partie relatives et susceptibles d'être amendées, mais qui n'en sont pas pour autant compatibles avec tout et n'importe quoi, et qui doivent satisfaire aux critères de la démonstrabilité, de la vérifiabilité et de la réfutabilité. »[21] Si cela est vrai de la science moderne, qu'en sera-t-il alors des grandes religions du monde, qui charrient tant d'éléments prémodernes et précritiques ? Nous retrouvons ici la question christologique, car la réponse de Hick et d'autres penseurs à cette question est limpide : il faut précisément réviser ces éléments prémodernes, qui conçoivent l'identité du Christ en termes ontologiques, interprétés de manière littérale, et reconnaître leurs aspects mythologiques.

L'élimination pure et simple de « l'exclusion » n'est pas si simple. Même Hick, qui appelle de ses vœux le pluralisme le plus large possible, ne parvient pas à s'en dépêtrer tout à fait. Mais, même si elle était possible, elle ne serait pas forcément souhaitable, car « interdire l'interdit », ou « exclure l'exclusion », ne mène pas très loin. Là encore, il s'agit de bien clarifier quel type d'exclusion peut être admis, et quel autre mérite d'être… exclu ![22]

La foi chrétienne, dans sa version protestante, s'exprime historiquement au moyen de plusieurs expressions qui, toutes, sont « exclusives », comme le

[18] M. Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 63.

[19] « What has no boundaries has no shape. » « Preface » to *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1998, ix.

[20] E. Jüngel, « Lob der Grenze », *in* : Id., *Entsprechungen* : *Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, Münich, Chr. Kaiser, 1986, p. 371-377.

[21] J. Assman, *Le prix du monothéisme*, p. 25.

[22] Sarah Coakley opère de la même manière avec les notions d'« ordre » et de « hiérarchie », qui suscitent souvent des réactions épidermiques, S. Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay "on the Trinity"*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 318-321.

reconnaît, en tout cas pour ce qui concerne la foi et les œuvres, la «Formule de Concorde» (1577): *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura*[23]. Voilà l'une des manières dont le protestantisme a rendu compte de sa spécificité parmi les diverses confessions chrétiennes. Mais, comme le rappelle André Dumas, le mot «seulement» peut, et doit, être complété par le mot «pleinement» («seulement, mais pleinement»). Le mot «pleinement», à son tour, perd son sens si le mot «seulement» est éliminé:

> Un «pleinement», que ne précède aucun «seulement», n'a rien à voir avec le choix et la croix de l'Évangile. C'est soit le paganisme, qui se nourrit de l'exaltation de la vie en tous ses états, soit la sécularisation, qui s'adapte à tout, parce qu'elle ne croit plus à rien. Mais à l'inverse, un «seulement» qui ne débouche sur aucun «pleinement», c'est une ascèse intramondaine, qui n'est plus, comme l'ancien monachisme, un dépouillement joyeusement annonciateur du Royaume, mais une austérité sans joie.[24]

Entre homogénéisation des traditions religieuses, c'est-à-dire l'élimination des particularités, et le repli identitaire motivé par la peur de l'autre, entre un christianisme *soit* du «pleinement», *soit* du «seulement», entre un christianisme qui «vide» le sens de la croix (1 Co 1,17; κενωθη), faisant de Jésus un crucifié parmi tant d'autres, et un christianisme *incurvatus in se* (recroquevillé sur lui-même et «sa» vérité»; un recroquevillement signe par excellence du péché dans la tradition augustinienne), il convient de rechercher une troisième voie, qui articule la spécificité de la foi en l'Évangile avec la pluralité des grandes traditions religieuses de l'humanité[25]. L'intégrité de chaque chemin, de chaque tradition doit être préservée et non pas subsumée dans un système ou dans une vision totalisant où les particularités de chacun de ces chemins sont gommées ou éludées[26]. On le voit, toute la question tourne autour de l'interprétation «légitime» des particularités (et de l'universalité). Que ces particularités nécessitent une «interprétation» sans fin, toujours à reprendre et à prolonger, au-delà de toute repristination et de tout «statisme», me paraît évident. S'il y a des éléments «exclusifs» dans la tradition chrétienne, c'est-à-dire des éléments spécifiques à la foi chrétienne et qui ont une prétention à dépasser leur particularité, ces éléments «exclusifs» tendent, lorsqu'ils sont correctement interprétés, à une vision qui, loin d'exclure l'autre, promeut l'inclusion, sans

[23] «[...] il faut avoir soin de maintenir les *particulas exclusivas*, c'est-à-dire les expressions par lesquelles l'apôtre Paul sépare absolument le mérite du Christ d'avec nos œuvres [...].» *Formule de Concorde*, *Épitomé III*, *in*: *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, A. Birmelé et M. Lienhard éd., Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991, p. 427-428.

[24] A. Dumas, *Protestants*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997, p. 18.

[25] T. R. Thompson parle d'une «ecclesia incurvata in se» dans T. R. Thompson, «Ungrasping Ourselves: A Kenotic Model of Multicultural Encounter», *in*: Id. (éd.), *The One in the Many: Christian Identity in a Multicultural World*, Lanham *et al.*, Calvin Center Studies-University Press of America, 1998, p. 12.

[26] *Cf.* A. Yong, «The Spirit Bears Witness. Pneumatology, Truth, and the Religions», *Scottish Journal of Theology* 57/1 (2004), p. 32.

forcément ramener l'autre à soi, sans annihiler l'altérité de l'autre, sans non plus « imposer » cette inclusion à tout prix, dans une reprise plus ou moins violente du « compelle intrare » de Lc 14,23 (« force-les à entrer »). Le « moment » exclusif, en théologie chrétienne, ne porte pas sur l'horizon sotériologique, mais sur l'événement du salut lui-même dans son enracinement historique spécifique, lié à la figure de Jésus de Nazareth, celui que la foi chrétienne confesse comme le Christ. Mieux encore, la foi chrétienne est inclusive, à l'horizon universel, précisément en ce qu'elle est centrée, en son cœur, sur un événement particulier et « exclusif » : la confession selon laquelle « Dieu était en Christ, réconciliant le monde » (2 Co 5,19)[27]. Comme l'a affirmé Jürgen Moltmann, la théologie de la croix, qui fait partie de ce qui se trouve au cœur de la foi chrétienne, est « le véritable universalisme chrétien », qui dévoile tant l'universalité du péché que l'universalité de la grâce[28].

Cela ne signifie pas que « nous irons tous au paradis », car une telle affirmation, comme son contraire (« seuls certains – les chrétiens bien sûr ! – iront au paradis »), ne relève pas de ce que la théologie chrétienne peut et doit affirmer : ce que la théologie appelle « le dernier jugement » n'est pas entre nos mains, il ne nous revient pas de le prononcer[29]. Mais cela signifie que l'espérance chrétienne s'oriente vers la présence de Dieu qui sera « tout en tous » (1 Co 15,28).

La foi chrétienne peut et doit se réjouir de la pluralité, y compris bien sûr de la pluralité des interprétations théologiques (une pluralité déjà présente, relevons-le, dans les Écritures). De très nombreux aspects des sources de la théologie chrétienne pointent en direction de la pluralité, comme l'a montré le jésuite Jacques Dupuis dans un ouvrage marquant, dont le titre et le contenu indique le chemin à suivre : *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Dupuis montre le chemin en ce qu'il cherche à dépasser les trois « voies » bien connues en théologie des religions que sont l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme. Aucune des trois n'est satisfaisante, *in fine*. On ne peut se contenter d'une *ou* l'autre d'entre elles. Dupuis a raison de penser

[27] Dans un article récent, Troels Engberg-Pederson montre comment Paul, loin d'être « le fondateur de l'universalisme » (Badiou), articule un certain universalisme (bien plus limité que celui que perçoit Badiou) à partir d'une position « qui est elle-même avant tout exclusiviste et particulariste ». T. Engberg-Pederson, « Paul and Universalism », *in* : Ward Blanton, Hent de Vries (éds.), *Paul and the Philosophers*, New York, Fordham University Press, p. 103. Dans ce même ouvrage, Slavoj Žižek écrit : « [...] the true universality and partiality do not exclude each other, but [...] *universal truth is accessible only from a partial, engaged subjective position.* » S. Žižek, « The Necessity of a Dead Bird. Paul's Communism », *in* : *ibid.*, p. 184.

[28] « La théologie de la croix est [...] le véritable universalisme chrétien. Il n'y a ici aucune différence et il ne peut plus y en avoir. Tous sont pécheurs sans distinction et tous sont justifiés sans mérite par la grâce qui est advenue en Jésus-Christ (Rm 3,24). [...] Dans la croix du Fils de Dieu, dans son abandon par Dieu, le 'Dieu crucifié' est le Dieu humain de tous les hommes impies et abandonnés par Dieu. » J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 222.

[29] *Cf.* l'ouvrage de M. Balmary et D. Marguerat, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*, Paris, Albin Michel, 2013.

que l'avenir de la théologie des religions se trouve dans la mise en dialogue des perspectives inclusivistes et pluralistes : pluralistes afin d'éviter toute condescendance, encore trop présente dans l'inclusivisme (*cf.* la notion de « chrétiens anonymes » de K. Rahner, qui, malgré la bonne intention de départ, ramène encore trop l'autre à soi et ne respecte donc pas suffisamment l'altérité de l'autre) ; inclusiviste pour ne pas tomber dans le relativisme et l'orientation vers le plus petit commun dénominateur pour soi-disant faciliter le dialogue (le dialogue y paraît facilité, mais en fait il s'en trouve surtout appauvri)[30].

On peut comprendre l'immense attrait de la position pluraliste, après tant de siècles de profonde méfiance, de violence et d'intolérance, non seulement entre les religions, mais aussi entre les diverses confessions chrétiennes elles-mêmes. Et pourtant, pour les raisons indiquées plus haut, l'approche pluraliste à elle seule ne me paraît pas prometteuse pour l'avenir du dialogue entre les religions et pour l'avenir de la théologie chrétienne des religions.

S'agit-il pour autant de se « cramponner » à des énoncés christologiques traditionnels « orthodoxes », et dès lors perdre de vue l'écart qui existe entre les énoncés dogmatiques des IVe et Ve siècles et le témoignage biblique ? Pour le dire avec K. Rahner : les affirmations dogmatiques de Nicée et de Chalcédoine peuvent-elles être considérées comme le point final de la réflexion théologique ou christologique ? Ne doivent-elles pas plutôt servir de point de départ, ou plutôt de point de référence, mais une référence qui possède une autorité relative et non ultime, pour la réflexion théologique contemporaine ?[31]

Nous pouvons affirmer tout ce que nous voulons sur « l'absoluité » (c'est-à-dire le caractère « absolu ») du christianisme. Tout cela revient à une sorte d'idolâtrie qui confond la religion avec l'histoire et l'événement qui fondent la foi chrétienne. Y a-t-il quoi que ce soit d'« absolu », c'est-à-dire, étymologiquement, quelque chose d'absolument délié de tout le reste, dans notre monde ? Tout est relié dans un *nexus*, et le sens final de l'histoire, comme Wolfhart Pannenberg l'a souvent rappelé, n'est pas à notre disposition, même si l'événement proleptique de la résurrection de Jésus de Nazareth indique, en perspective chrétienne, ce vers quoi l'histoire est orientée. En rappelant l'ouverture foncière de l'histoire vers l'avenir, et le fait que le sens profond de l'histoire ne sera compris qu'au terme de cette histoire, et nullement durant son déroulement, Pannenberg rejoint

[30] « Dialogue with other religions is not helped if Christians relativize that which is distinctively Christian and give it up in favour of a general pluralism. » J. Moltmann, *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*, J. Bowden (trad.), Londres, SCM Press, 1991, p. xi. *Cf.* aussi la vision du « Pluralism Project », dirigée par D. L. Eck, à Harvard : « The new paradigm of pluralism does not require us to leave our identities and our commitments behind, for pluralism is the encounter of commitments. It means holding our deepest differences, even our religious differences, not in isolation, but in relationship to one another. » http://www.pluralism.org/pluralism/what_is_pluralism (dernier accès le 5 juin 2017).

[31] K. Rahner, « Problèmes actuels de Christologie », *in* : *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, p. 115-181.

l'un des plus grands théologiens chrétiens, Grégoire de Nysse, qui écrivait ceci dans sa 11e homélie sur le Cantique des cantiques :

> Supposons que quelqu'un s'approche de cette source dont l'Écriture dit qu'elle a jailli de la terre au commencement de manière si abondante qu'elle s'est répandue sur la terre toute entière [*cf.* Gn 2,6]. La personne qui s'approche de la source admirera cette eau infinie qui ne cesse de jaillir et de s'écouler, mais il ne saurait dire qu'il a vu toute l'eau (comment pourrait-il en effet voir ce qui est encore caché dans le sein de la terre ? Aussi longtemps, par suite, qu'il reste près de la source, il en sera toujours aux commencements de sa contemplation de l'eau, car l'eau ne cesse de se répandre et de toujours recommencer à jaillir). Ainsi en est-il de qui regarde vers la beauté divine et sans limite : ce qu'il découvre sans cesse se manifeste à lui comme étant absolument nouveau et étonnant par rapport à ce qu'il a déjà saisi ; aussi admire-t-il ce qui, à chaque instant, se révèle à lui, mais son désir de voir ne disparaît jamais, car ce qu'il attend est encore plus magnifique et plus divin que ce qu'il a vu.[32]

L'exclusivisme chrétien tend à « chosifier » la foi chrétienne, alors qu'il s'agit de se souvenir que nous sommes « toujours aux commencements de [notre] contemplation » de la « source originelle ». Loin de nous donner des réponses toutes faites, valables une fois pour toutes, cette « source » creuse toujours plus notre désir, au moment même où elle l'assouvit, au point où l'on « ne cesse [...] jamais de désirer davantage ». Voilà la fraîcheur, la saveur toujours nouvelle de cette « source » jaillissante. Une certaine « gauche » théologique serait plus intéressante si elle réfléchissait de manière critique sur sa tendance à aplatir les choses dans le sens d'un certain relativisme qui relève en fait du dogmatisme (un dogmatisme moderne non sans accents exclusivistes, comme nous l'avons vu)[33]. La « droite » théologique sera plus intéressante, et plus fidèle à l'Évangile, si elle cesse de subordonner la narration biblique vis-à-vis des promulgations doctrinales de l'Église ancienne et si elle cesse de confondre vérité du Christ et vérité chrétienne, autrement dit le Christ lui-même et le christianisme, si elle cesse de « chosifier » le Christ dans des énoncés dogmatiques, perdant de vue la « source originelle », source vive qui « ne cesse de se répandre et de toujours recommencer à jaillir », si elle cesse d'être obsédée par les questions d'essence et de substance du Christ pour prendre en considération le ministère tout à fait concret du galiléen Jésus.

[32] PG 44/997C-1000C ; cité par M. Corbin, art. « Trinité », *in* : J.-Y. Lacoste (éd.) et O. Riaudel (coll.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 2007³, p. 1437. Traduction modifiée à partir de Grégoire de Nysse, *Homilies on the Song of Songs,* Richard A. Norris Jr. (trad.), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012, p. 338-339.

[33] Comme exemple d'une bonne « gauche » théologique, je mentionnerai C. Helmer, qui enseigne la religion et la théologie à Northwestern University (Illinois). *Cf.* son dernier ouvrage, *Theology and the End of Doctrine* (Westminster/John Knox Press, 2014), où elle écrit (p. 137) : « Theological assumptions for an adequate epistemic orientation are derived from the central Christian confession concerning Christ's unequivocally unique work of salvation that emanates from Christ's unequivocally unique person. »

Un autre Père de l'Église, Théophile d'Antioche, nous rappelle l'écart qui existe entre Dieu et toutes les réalités de notre monde. Il écrit ces mots (remplaçons par le mot « empereur » par « christianisme ») :

> Tu vas me dire : « Pourquoi n'adores-tu pas l'empereur ? » Parce qu'il n'est pas fait pour être adoré, mais pour être entouré d'un légitime respect ; ce n'est pas un Dieu, c'est un homme à qui Dieu a confié la charge, non pas d'être adoré – mais de juger selon la justice. Si j'ose dire, c'est Dieu qui lui a confié la charge du gouvernement. Or lui-même, quand il a des sous-ordres, ne veut pas qu'ils prennent le nom d'empereur : « empereur », c'est son nom à lui, et il n'est pas permis à un autre de le porter. De la même façon, il n'est permis d'adorer que Dieu seul.[34]

Pas plus que l'empereur dont parle Théophile d'Antioche, le christianisme n'est fait pour être adoré. « [I]l n'est permis d'adorer que Dieu seul ». L'exclusivisme chrétien, lorsqu'il élève le christianisme à une niveau d'absoluité, oublie cette mise en garde que Tillich appelait le « principe protestant » – principe critique par excellence, principe qui en fait n'a rien de protestant, même si le protestantisme y tient beaucoup, et à raison. Le christianisme, comme les autres traditions religieuses de ce monde, se trouve sous le jugement de Dieu. Une des spécificités du christianisme consiste dans le fait que le christianisme est jugé « en premier » par Celui que le christianisme confesse, mais qu'il n'a pas à sa disposition, malgré toutes ses velléités de manipulation et de contrôle.

La question qui se pose, aujourd'hui encore, n'est autre que la question formulée par Bonhoeffer à l'été 1933, en pleine « révolution nationale » brune : « qui est Jésus-Christ pour nous aujourd'hui ? » À cette question, nous ferions bien d'ajouter la question suivante : « qui est Jésus-Christ pour le monde aujourd'hui ? »[35] Est-il « porteur de la Parole », comme d'autres l'ont été avant lui ? « Dit-il » la Parole ? Ce serait limiter son ministère à la dimension « prophétique », à l'image de la tradition prophétique hébraïque. Plusieurs propositions ont été faites dans ce sens ces dernières années. Mais la théologie chrétienne confesse le Christ comme « la » Parole de Dieu, le *logos* en qui Dieu était pour réconcilier le monde. Il est celui qui, selon l'expression johannique, « sorti de Dieu », « va vers Dieu » (Jn 13,3). Mais entre cette « sortie » et ce « retour », il y a une vie humaine, un ministère, émaillé de rencontres, d'un accueil tous azimuts, mais aussi de jugements très durs vis-à-vis des représentants de l'orthodoxie religieuse et des défenseurs des traditions religieuses[36]. Et c'est

[34] Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, J. Sender (trad.), Paris, Cerf, 1948, livre 1 : *Le Dieu des chrétiens* I, 11, p. 83-85.

[35] *Cf.* C. Green, « Eberhard Bethge in der englischsprachigen Welt », *in* : M. Hüneke et H. Bedford-Strohm (éds), *Eberhard Bethge. Weggenosse, Gesprächspartner und Interpret Dietrich Bonhoeffers*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011, p. 142.

[36] « One of the tragic paradoxes of Christian history (and far too often of present Christian actuality) is the employment of Acts 4:12 as the justification of a fierce Christian exclusivism. It is perennially tempting to make this (once again) an "abstract" statement : only in Jesus is there salvation. But, as we have seen, the Jesus who is here preached as the sole source of salvation is the particular victim of that court. If any

précisément parce que l'autorité de Jésus-Christ comme Parole n'est pas une autorité limitée que la foi chrétienne a pu, et pourra encore à l'avenir, s'élever contre toutes les formes d'absolutisation de réalités de ce monde, y compris la réalité du pouvoir humain. C'est ce que fit Dietrich Bonhoeffer, dès le 1er février 1933, lorsqu'il annonçait qu'un *Führer* qui refuse de limiter sa propre autorité la dévoie du même coup et devient un *Verführer*, un séducteur[37]. La place est en quelque sorte «déjà occupée»: prétendre la prendre pour soi ou pour un autre n'a plus aucune légitimité, dans le contexte de la foi chrétienne comme dans celui des deux autres principales religions monothéistes[38].

L'horizon de la foi chrétienne représente un dépassement, dans l'espérance, de l'exclusion. Nous qui voyons les choses de manière fragmentaire, comme dans un miroir (1 Co 13,12), nous n'avons pas d'accès direct à la vérité, ou à une vision totalisante de la réalité. Nous ne savons pas si toutes les religions du monde sont voulues par Dieu, nous ne savons pas si la pluralité des religions est légitime non seulement *de facto* mais aussi *de jure*, comme le pensait généreusement, mais hâtivement, Jacques Dupuis. Nous sommes *in via*, et non au terme du cheminement. L'espérance chrétienne, néanmoins, porte sur un au-delà de la vision fragmentaire de la réalité, où Dieu sera «tout en tous», deux termes, «tout» et «tous», qui disent bien l'espérance d'un au-delà de l'exclusion; deux termes qui font signe vers la possible «inclusion» de la réalité tout entière.

Le défi qui est posé à la théologie chrétienne est de convaincre nos nombreux contemporains pour qui la «passion» de la «conviction» ne peut que déboucher sur l'intolérance et la violence. Cette vision trop formelle de la «conviction», où l'on ne s'attarde pas un seul instant à ce qui suscite et ce qui fait l'objet de cette conviction, doit être critiquée. Il s'agit de montrer que la foi religieuse non seulement peut et doit être ouverte et pacifique, non pas «malgré» le fait qu'elle est enracinée dans une tradition spécifique, mais bien «parce qu'elle» s'enracine là. Alors un jour on pourra rêver de détromper la petite phrase de William Butler Yeats, pour qui «les meilleurs n'ont aucune conviction, alors que les pires / sont emplis d'intensité passionnée»[39].

insight may be generalized out of this saying, it is that salvation does not bypass the history and memory of guilt, but rather builds upon and from it. It is a distortion to read it away from this context, as a legitimation of oppressive and condemnatory strategies towards the unbeliever.» R. Williams, *Resurrection. Interpreting the Easter Gospel*, Londres, Darton, Longman and Todd, 2002 (1982[1]), p. 6.

[37] *Cf.* D. Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ – Cours de christologie à Berlin – 1933*, trad. J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 36 (note 20). Bonhoeffer écrit (p. 36-37): «Même les prophètes sont seulement des porteurs [de la Parole], et non la Parole elle-même. [...] Là, ce n'est plus le saint, le réformateur, le prophète, mais le Fils lui-même.» *Cf.* aussi p. 50, sur la différence entre «dire» la Parole et «être» la Parole.

[38] *Cf.* K. Tanner, *Christ the Key*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 209.

[39] «The best lack all conviction, while the worst / are full of passionate intensity.» Fin de la première strophe de son poème *The Second Coming* (1919).