

## **Le paradoxe de l'incarnation face au pluralisme religieux**

Le pluralisme religieux est sans doute le grand défi que doit affronter le christianisme au début du troisième millénaire. Il s'agit d'un défi plus radical que l'athéisme car il met directement en cause l'identité chrétienne. Même si le mot semble trop fort pour désigner les grandes mutations à l'intérieur de la pensée chrétienne, il me semble légitime de parler du pluralisme religieux comme d'un nouveau *paradigme* en théologie. C'est la réponse à un moment historique qui n'est plus seulement sous le signe, comme au siècle dernier, de l'indifférence religieuse et d'une sécularisation toujours triomphante, mais de la vitalité des grandes traditions religieuses.

Le christianisme demeure la première religion du monde avec plus de deux milliards de fidèles. Mais l'islam compte déjà plus d'un milliard de croyants et les grandes religions de l'Orient comme l'hindouisme et le bouddhisme qui coexistent harmonieusement avec la modernité technique maintiennent leur emprise sur des millions d'asiatiques. Et il se trouve qu'elles exercent une séduction croissante sur les populations d'Amérique du Nord et d'Europe. Du fait de la mondialisation, de la performance du réseau de communication, de la multiplicité des flux migratoires, les religions non chrétiennes sont de mieux en mieux connues et nous avons une conscience beaucoup plus vive de la relativité historique du christianisme.

Mais on peut aussi interpréter la crise de l'identité chrétienne comme une conséquence de la révolution doctrinale opérée par le concile Vatican II quand celui-ci a porté un jugement positif sur les religions du monde. Faute d'un approfondissement doctrinal, c'est l'ensemble du peuple chrétien qui a commencé à s'interroger sur l'enseignement traditionnel concernant l'identité chrétienne. Même si le texte de *Nostra aetate* ne parle pas explicitement des valeurs salutaires des autres religions, il reconnaît en elles des semences de vérité et de bonté. Alors, comment continuer à considérer le christianisme comme la seule religion vraie parmi les religions du monde ? Et si *Dieu seul sauve*, pourquoi tellement insister sur l'unicité de la médiation du Christ pour le salut de tous les êtres humains dans le temps et l'espace ? Et enfin si les hommes et les femmes de bonne volonté peuvent faire leur salut dans la fidélité à leurs propres traditions religieuses, comment faire de l'appartenance à l'Église la condition du salut éternel ?

A l'âge du dialogue interreligieux, la prétention chrétienne à l'unicité et à l'universalité semble exorbitante. Nous commencerons par prendre conscience de *l'état d'exception* du christianisme dans le concert des religions du monde. Il semble échapper aux conditions générales de tout dialogue. Et c'est pourquoi, en vue de favoriser un vrai dialogue, certains théologiens sont tentés de remettre en cause l'unicité de la médiation du Christ et d'opter pour un *théocentrisme*. Tout mon propos dans cet exposé sera de montrer que c'est la fidélité à la théologie de l'incarnation, c'est-à-dire au paradoxe du Christ comme homme-Dieu qui permet justement d'assurer le caractère dialogal du christianisme parmi les religions du monde. En un mot, contrairement à la tentation permanente du christianisme historique, il ne faut pas confondre l'universalité du mystère du Christ et l'universalité de la religion chrétienne.

### *L'état d'exception du christianisme*

Le dialogue interreligieux n'échappe pas aux conditions générales de tout dialogue authentique. La première règle, c'est de respecter l'autre dans sa différence. Depuis que la mission de l'Église n'est plus étroitement liée à l'expansion coloniale de l'Occident, on assiste à une meilleure reconnaissance des valeurs culturelles et religieuses des autres civilisations dans le respect de leur altérité. La seconde règle, c'est la fidélité à sa propre identité, c'est-à-dire à son engagement de foi à l'intérieur de sa propre tradition religieuse. Il n'est pas nécessaire de mettre sa foi entre parenthèses pour mieux dialoguer avec des partenaires qui se réclament d'une conviction différente. On évoque par là le paradoxe même du dialogue interreligieux. Il y a une tension inévitable entre la déontologie inhérente à tout dialogue et la conviction intime pour le sujet religieux de posséder déjà la vérité. Il s'agit de concilier la part d'inconditionnalité que comporte toute foi religieuse avec une attitude d'ouverture et de dialogue face aux convictions des autres.

La troisième règle à laquelle doit obéir le dialogue interreligieux, c'est l'*égalité* entre les partenaires du dialogue. C'est là où le dialogue entre le christianisme et les autres religions semble se heurter à une difficulté impossible à surmonter. Comme toute autre religion, le christianisme se réfère à une particularité historique. Mais en fait, parmi les religions du monde, le christianisme revendique tout de suite une situation d'*exception* dans la mesure où son message est tout entier relatif à une médiation historique qui coïncide avec l'irruption de l'absolu même qui est Dieu. Aucune autre religion n'a la prétention de se réclamer d'un fondateur qui n'est pas seulement un prophète, en envoyé de Dieu ou un médiateur, mais le Fils même de Dieu. C'est là une

difficulté permanente dans le dialogue du christianisme avec les membres des autres religions. Du fait de l'unicité de la médiation du Christ pour le salut, comment réinterpréter cette singularité chrétienne sans que le christianisme apparaisse immédiatement comme supérieur à toute autre religion ? Il serait facile de montrer combien les partenaires non chrétiens du dialogue font souvent l'expérience d'une certaine condescendance ou d'un impérialisme secret de la part du christianisme. On peut le vérifier dans le cas du dialogue judéo-chrétien et dans le dialogue avec les musulmans. Mais c'est vrai aussi dans le dialogue avec les religions de l'Orient, en particulier avec l'hindouisme.

Même si la théologie catholique a procédé à une révision décisive de son anti-judaïsme et si elle accepte que la dualité Église-Israël constitue une dualité irréductible, nous avons beaucoup de mal à accepter la dissymétrie fondamentale des deux religions issues d'Abraham. Alors que le christianisme ne peut se concevoir en dehors de ses racines juives, le judaïsme post-chrétien se pense fort bien en dehors de sa relation à Jésus Christ et au christianisme. De même, dans le dialogue avec l'islam, nos interlocuteurs musulmans ont le sentiment que le dialogue est inégal dès le départ. En effet, même si l'islam n reconnaît pas la filiation divine de Jésus, celui-ci est une figure tout à fait fondamentale de la foi musulmane. Il est un très grand prophète, le « sceau de la sainteté » comme il est dit dans la tradition, et les musulmans sont prêts à accueillir son message comme la Parole même de Dieu. A l'inverse, beaucoup de théologiens chrétiens ne consentent pas à reconnaître la prophétie de Mohammed comme celle d'un envoyé de Dieu.

Enfin, s'il s'agit des grandes religions de l'Orient, en particulier de l'hindouisme, leurs fidèles ont beaucoup de mal à accepter l'idée que leur tradition religieuse a une valeur positive dans la seule mesure où elle a un lien secret avec le mystère du Christ qui est l'unique sauveur de tous les hommes. Comment prendre au sérieux une expérience spirituelle dans sa différence même si elle n'a de valeur salutaire que pour autant qu'elle est déjà implicitement chrétienne ? Certes, l'adhésion explicite au mystère du Christ n'est pas essentielle au salut. Mais comment parler encore d'un dialogue sur un plan d'égalité si par exemple les hindous les plus fidèles à leur tradition religieuse dans ce qu'elle a de plus positif sont considérés comme des chrétiens qui s'ignorent ?

### *Du christocentrisme au théocentrisme*

Déjà avant le concile de Vatican II, la théologie catholique avait dépassé un *ecclésiocentrisme* étroit quand elle s'interrogeait sur le salut de ceux qui sont en dehors de l'Église. Si l'on excepte quelques théologiens proches d'un traditionalisme pré-conciliaire ou encore certains représentants des Églises évangéliques, la plupart des théologiens ont rejeté cet *ecclésiocentrisme* qui coïncidait aussi avec un *exclusivisme* christologique. Ils adoptent en général un *inclusivisme* christologique qui est d'ailleurs sous-jacent à e nombreux textes de Vatican II. Il s'agit là d'une théologie de l'*accomplissement* au sens où le christianisme assume en les portant à leur perfection les valeurs positives des autres traditions religieuses. Or aujourd'hui, en fonction d'une rencontre mieux informée et plus réaliste des richesses contenues dans les autres traditions religieuses, c'est cette *inclusivisme* christologique qui est remis en question. Le défaut majeur de la théologie de l'accomplissement, c'est de ne pas respecter l'*altérité* des autres religions en les considérant soit comme des préparations lointaines, soit comme des dégradations de la seule vraie religion qu'est le christianisme.

Surtout en Inde, où la citoyenneté indienne est indissociable de l'appartenance religieuse à l'hindouisme, certains théologiens cherchent à prendre leur distance à l'égard d'un *christianocentrisme* trop affirmé. Pour favoriser un dialogue sur un plan d'égalité, ils sont donc tentés d'adopter une position dite *pluraliste* qui coïncide avec un *théocentrisme* indéterminé en vertu duquel toutes les religions y compris le christianisme tournent autour de ce soleil qu'est la Réalité dernière de l'univers. On reconnaît là la fameuse « révolution copernicienne » que veut opérer le théologien britannique, John Hick. A l'âge d'un pluralisme religieux apparemment insurmontable, le dialogue du christianisme avec les autres religions n'est possible que si l'on rejette tout impérialisme chrétien et donc si la théologie des religions est sous le signe du théocentrisme et non du christocentrisme.

Sans partager totalement l'option pluraliste de John Hick, un certain nombre de théologiens catholiques indiens ou américains proposent une version très incertaine de l'*inclusivisme* christologique ou encore de la médiation du Christ pour le salut. Ils parleront volontiers d'un *inclusivisme normatif* mais non *constitutif*. C'est le cas en particulier du Père Roger Haight s.j. Dans son ouvrage *Jesus as Symbol of God*, il considère bien Jésus comme le symbole de la médiation parfaite entre Dieu et les hommes. Il reste la norme de la vérité religieuse sur Dieu, l'homme et le monde, mais il n'est pas la cause exclusive du salut puisqu'il faut tenir compte des autres médiations de

salut dont les autres religions sont porteuses. Il souligne à juste titre que *Dieu seul sauve* et puisqu'il y a de fait d'autres médiations de salut en dehors de Jésus, il ne peut faire de Jésus Christ la cause exclusive et constitutive du salut de tous les hommes dans tous les temps et lieux. Il voit mal en particulier comment on peut rendre compte de l'action salutaire du Christ dans toute l'histoire humaine avant la venue de Jésus comme Verbe incarné. C'est l'action de Dieu comme unique sauveur qui est à l'œuvre dans les autres traditions religieuses. Selon lui, il faut donc réinterpréter la foi traditionnelle de l'Église en fonction de ce qu'il désigne toujours comme notre âge *postmoderne* sous le signe de la conscience historique et de la fin de la métaphysique. Jésus est la manifestation et l'incarnation de l'amour absolu de Dieu.

On doit noter que sa critique de l'inclusivisme christologique est en lien étroit avec son rejet d'une christologie haute qu'il repousse comme une christologie abstraite. Il prend ses distances à l'égard d'une christologie du *Logos* qui insiste avant tout sur la consubstantialité de Jésus avec Dieu et il développe une christologie d'en bas ou encore ce qu'il appelle une christologie *pneumatique* surtout soucieuse de manifester la consubstantialité de Jésus avec tout homme. Tout en sachant les limites inévitables de la formule du concile de Chalcédoine, je ne suis pas sûr qu'il faille instaurer une opposition insurmontable entre une christologie haute et une christologie d'en bas si l'on veut prendre en compte la totalité des témoignages scripturaires. En tout cas, je ne vois pas pourquoi il faudrait récuser toute christologie haute par qu'ontologique. S'il est vrai que le langage de l'incarnation est encore un langage métaphorique, il est incontestable que le Nouveau Testament témoigne sans ambiguïté de l'unique filiation divine de Jésus. Et en dépit de tous les débats exégétiques sur Jésus *Fils de l'homme* et *Jésus Fils de Dieu*, les évangiles nous attestent que la présence de Dieu en Jésus est une revendication de Jésus lui-même. Il a conscience en effet que le Royaume eschatologique est advenu en lui.

A la suite du Père Jacques Dupuis, je crois donc possible de concilier un inclusivisme christologique *constitutif* et ce que l'on peut appeler un *pluralisme inclusif* au sens où l'on reconnaît les valeurs positives des autres religions. En théologie chrétienne, on doit sûrement dépasser une fausse opposition entre christocentrisme et théocentrisme. On a raison de rappeler que c'est toujours Dieu qui sauve. Mais selon le dessein éternel de Dieu qui nous a été révélé dans les derniers temps, c'est en tant qu'il est le Fils bien aimé du Père que Jésus est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Selon 1 Tim 2,4, « il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme Jésus Christ qui s'est donné en rançon pour tous ». La médiation de

Jésus n'est pas exclusive d'autres médiations et certaines traditions religieuses peuvent être elles-mêmes porteuses d'une valeur salutaire. Mais c'est toujours en lien avec l'événement Jésus Christ dans son mystère de mort et de résurrection. C'est l'enseignement même de l'encyclique *Redemptoris missio* : « Le concours de médiations de type et d'ordre divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ et ne peuvent être considérées comme parallèles et complémentaires » (N° 5).

J'accepte donc avec toute la tradition de considérer Jésus Christ comme la cause constitutive et pas seulement normative du salut et comme Jacques Dupuis je cherche à concilier cet inclusivisme christologique avec un pluralisme inclusif, c'est-à-dire la prise au sérieux des « éléments de grâce et de vérité » présents dans les autres religions du monde. Mais pour éviter l'impérialisme d'une sorte de *christianocentrisme*, il s'agit de réinterpréter l'unicité du Christ comme Verbe incarné et l'unicité du christianisme comme religion historique. A cette fin, Jacques Dupuis fait appel, comme clé herméneutique, à une christologie *trinitaire*. Selon lui, l'action du Verbe et de l'Esprit est toujours à l'œuvre dans l'histoire et elle vient en quelque manière compenser la particularité historique de l'événement Jésus de Nazareth. Je préfère quant à moi tirer toutes les conséquences du *paradoxe de l'incarnation*, c'est-à-dire la manifestation de l'Absolu dans et par une particularité historique, qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme une voie de salut exclusive de toutes les autres.

### ***Le paradoxe de l'incarnation***

Pour écarter toute tentation totalitaire et favoriser le dialogue du christianisme avec les religions du monde, il semble donc préférable de revenir au centre même de la foi chrétienne, c'est-à-dire au mystère de l'incarnation dans son sens le plus réaliste. Pour reprendre la formule de Nicolas de Cuse, il s'agirait de déployer toutes les implications du mystère du Christ compris comme *Universel concret*. Depuis les origines chrétiennes, l'Église confesse Jésus comme Christ. Cela veut dire que Jésus nous a révélé l'amour universel de Dieu pour tous les hommes et toutes les femmes non seulement par son message mais par et dans son humanité concrète. Cette identification de Dieu comme mystère transcendant à partir de l'humanité de Jésus de Nazareth est le trait distinctif du christianisme. Selon l'affirmation très réaliste de Paul : « En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2, 9). Jésus se révèle à nous comme la figure de l'amour absolu de Dieu. Mais Dieu ne peut se manifester aux hommes qu'en termes non

divins, c'est-à-dire dans l'humanité d'un homme particulier. Nous confessons que la plénitude de Dieu habite en Jésus. Mais cette identification nous renvoie au mystère même de Dieu qui échappe à toute identification. Selon notre manière humaine de connaître, l'humanité particulière de Jésus ne peut être la traduction adéquate des richesses contenues dans la plénitude du mystère du Christ. C'est une autre manière d'exprimer l'avertissement de Chalcédoine, *sans confusion ni séparation*.

Ainsi, conformément à la vision traditionnelle des Pères de l'Église, il est permis de considérer l'économie du Verbe incarné comme le sacrement d'une économie plus vaste, celle du Verbe éternel de Dieu qui coïncide avec l'histoire religieuse de l'humanité. Selon le titre suggestif en français d'un ouvrage d'Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, « l'histoire des hommes raconte Dieu ». C'est aussi l'intuition fondamentale d'E. Jünger dans son grand livre *Dieu mystère du monde*. Jésus est bien pour la foi chrétienne l'identification du Dieu personnel. Mais comme on l'a dit, cette identification renvoie à un mystère transcendant qui dépasse toute identification. Jésus n'est donc pas exclusif d'autres figures historiques qui identifient autrement la Réalité dernière de l'univers. La tâche d'une théologie des religions n'est donc pas d'édulcorer le scandale de l'incarnation sous prétexte de rendre plus facile le dialogue interreligieux, mais de manifester que c'est le paradoxe même de l'incarnation, à savoir la présence de l'Absolu dans une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme une religion exclusive de toutes les autres. Pour emprunter un vocabulaire cher à Stanislas Breton, on doit éviter de parler de l'unicité du christianisme comme d'une unicité *exclusive* ou même *inclusive* mais en parler plutôt en termes d'*unicité relative*.

J'ai déjà insisté sur la situation d'exception du christianisme parmi les religions du monde. Or paradoxalement, c'est en insistant sur la *différence* de la religion chrétienne qu'on se trouve en meilleure position pour contribuer à sa dé-absolutisation. Déjà dans sa *Dogmatik* de 1925, le théologien Paul Tillich se livrait à une critique de l'absoluité du christianisme, non pas seulement comme Ernst Troeltsch au nom de l'histoire des religions mais au nom de la foi elle-même et du principe de la justification. La loi du paradoxe absolu consiste dans le « non » absolu et le « oui » absolu que Dieu prononce sur la même personne humaine. Cette loi se vérifie à propos du christianisme comme religion de la révélation finale sur Dieu car au moment où il affiche cette prétention il doit accepter le « non » qui est prononcé sur lui par cet inconditionné qu'est Dieu.

Or la loi du paradoxe absolu se vérifie dans le mystère du Christ, inséparablement homme et Dieu. La personne de Jésus comme manifestation historique du *Logos* invisible et universel réalise l'identité entre l'absolument universel et l'absolument concret. Il faudrait se référer ici à la doctrine tillichienne du Christ comme « Être nouveau » (*New Being*). Le paradoxe consiste en ce que le Christ comme être pleinement historique est dans une union indéfectible avec Dieu alors que l'histoire est sous le signe de la chute et de la séparation avec Dieu. Le Christ comme événement historique qui coïncide avec l'irruption de la Révélation finale de la part de Dieu remporte la victoire sur l'ambiguïté de tout ce qui est historique. L'intérêt de cette vision audacieuse est de montrer que loin d'être contraire à sa portée universelle, la particularité historique de l'événement Jésus Christ en est la condition de possibilité. Non seulement le Christ donne sens à l'histoire, mais il la porte et en est le centre comme événement de salut.

Une christologie comme celle de Tillich ne spéculé pas sur l'union des deux natures dans la personne du Christ selon le schème de pensée instauré par Chalcédoine. Il prend délibérément ses distances à l'égard du vocabulaire de l'*incarnation* qui n'appartient pas au langage du Nouveau Testament. Mais il 'n'accepterait pas de dire que la filiation divine de Jésus n'est qu'une manière métaphorique de parler. Ce serait compromettre l'identité de Jésus et du Christ et la christologie deviendrait une *Jésuologie*. Si Jésus est confessé comme Christ, alors il s'identifie au *Logos* et il est le lieu de l'identification entre l'absolument concret et l'absolument universel. La doctrine du Christ comme *New Being* a l'ambition d'être un commentaire du « Verbe fait chair » de saint Jean. Et Tillich pense lui trouver un fondement scripturaire dans l'enseignement de saint Paul sur notre nouvel être dans le Christ (2 Co 5, 17).

### ***La kénose de Dieu***

Il semble donc légitime de voir dans le paradoxe christologique la clé herméneutique du dialogue interreligieux. C'est en tout cas dans cette ligne qu'il faut chercher à résoudre la question cruciale de toute théologie des religions qui doit faire droit aux requêtes du pluralisme religieux sans transiger avec la confession de foi au Christ reconnu dans son unicité salvifique.

Mais pour aller jusqu'au bout des conséquences du paradoxe christologique pour l'intelligence du dialogue interreligieux, il faut ajouter que la doctrine du Christ comme Être nouveau qui réalise l'unité de l'absolument universel et de l'absolument concret ne prend toute sa signification qu'à la lumière d'une théologie de la Croix. La mort est la

condition de la vie, la croix est la condition de la gloire, le renoncement à une particularité est la condition d'une universalité concrète. On peut citer ici la formule paradoxale de Tillich : « Le Christ est Jésus et la négation de Jésus ». Selon sa conception de l'événement Jésus Christ comme irruption de l'Absolu ou de l'Inconditionnel dans l'histoire, il faut bien comprendre que le Christ n'est le Christ que dans la mesure où il a en quelque manière sacrifié son existence historique. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un groupe particulier, celui de la première communauté des disciples. Depuis longtemps, la figure spatiale de la croix a revêtu une valeur universelle. Elle est le symbole d'une universalité toujours liée au sacrifice d'une particularité. C'est comme si Jésus mourait à sa particularité historique pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ.

C'est en référence au mystère de la kénose du Christ que nous constatons que le christianisme porte en lui-même ses propres principes de limitation. Il est alors permis d'exorciser tout venin totalitaire dans le christianisme et de mesurer la portée exacte de sa prétention à l'universel. Loin d'être une religion impérialiste et englobante, le christianisme n'est fidèle à sa propre singularité que lorsqu'il se définit par un certain *manque* et une relation à ce qu'il n'est pas. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui *permet* la résurrection au sens le plus large du mot (cf. Phil 2, 6-8). Mais c'est aussi le tombeau vide, l'absence du corps du fondateur qui est la condition d'avènement du corps de l'Église et du corpus scripturaire. Comme aimait dire Michel de Certeau, le christianisme est fondé sur une Absence originaire. De même qu'il n'y a pas d'expérience spirituelle profonde sans conscience d'une origine absente, de même il n'y a pas de pratique chrétienne sans conscience d'un *manque*, qui est la condition du rapport à l'autre, à l'étranger, au différent.

Je pense que nous disposons là d'une ressource de pensée fort précieuse pour comprendre comment le christianisme peut entreprendre in dialogue avec les autres religions sans compromettre son identité propre. Il ne suffit pas de compenser comme de l'extérieur la prétention du christianisme à témoigner de la Révélation parfaite sur Dieu, mais de montrer comment il détient en lui-même ses principes d'auto-limitation. On peut alors donner un sens à l'expression d'*unicité relative* que j'appliquais plus haut au christianisme à la suite de Stanislas Breton. Il cherchait ainsi à prendre ses distances vis-à-vis d'une *unicité d'intégration ou d'excellence*. A condition évidemment de comprendre *relatif* non pas au sens du contraire de l'absolu mais au sens de *relationnel*. A l'âge du

pluralisme religieux, il est important de ressaisir l'originalité du christianisme en cherchant à le définir comme une religion dialogale.

L'identité chrétienne est de l'ordre du devenir et du consentement à l'autre dans sa différence. On serait tenté d'en parler comme d'une *existence pascalle* qui a l'encontre de tout impérialisme dans l'ordre du savoir ou de la pratique doit témoigner de ce qui lui manque. On sait que l'expérience chrétienne ne fait pas nombre avec des expériences humaines authentiques, qu'elles soient religieuses ou non, mais elle instaure quelque chose d'inédit. Il s'agit d'une rupture « instauratrice » d'un sens nouveau. On devine les conséquences d'une telle perspective dès que l'on réfléchit aux exigences de l'inculturation du christianisme dans des cultures qui lui sont étrangères. L'Évangile a une vocation universelle et il peut devenir le bien de tout être humain. Mais dans la confrontation avec des cultures et des religions différentes, un christianisme auto-suffisant qui ne témoignerait pas d'un certain *manque*, serait incapable d'accueillir la part d'irréductible des autres manifestations de l'Esprit au travail dans l'histoire.

#### ***Universalité du Christ et universalité du christianisme***

Au terme de ces quelques réflexions, nous constatons que la tâche difficile d'une théologie des religions est de chercher à penser la multiplicité des voies vers Dieu sans compromettre l'unicité de la médiation du Christ et sans brader le privilège du christianisme comme religion de la Révélation finale et plénière du mystère de Dieu. On a pu interpréter la Déclaration *Dominus Jesus* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi en août 2000 comme un coup d'arrêt porté aux recherches les plus prometteuses de la théologie catholique des religions. Il faut seulement la recevoir comme un avertissement très sérieux adressé à certains théologiens qui pour favoriser le dialogue interreligieux sont tentés de remettre en cause l'unicité salvifique du Christ. Comme on l'a vu, c'est bien plutôt l'approfondissement du *paradoxe de l'incarnation* qui nous permet de respecter la valeur irréductible des autres traditions religieuses sans sacrifier en rien l'unicité du mystère du Christ et du christianisme.

C'est en insistant sur le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire l'union de l'absolument universel et de l'absolument concret qu'on est en mesure de dés-absolutiser le christianisme comme religion historique et de vérifier son caractère dialogal. Depuis vingt siècles, aucun des christianismes historiques ne peut avoir la prétention d'incarner l'essence de la religion chrétienne comme religion de la Révélation finale. On ne doit donc pas confondre l'universalité du Christ comme Verbe incarné et l'universalité du

christianisme comme religion historique. Il est en effet coextensif à toute l'histoire humaine. En revanche, le christianisme partage la relativité de tout ce qui est historique. Contre certaines dérives actuelles, le magistère rappelle le caractère complet et définitif de la Révélation chrétienne. Mais la Révélation dont témoigne le Nouveau Testament n'épuise pas la plénitude des richesses du mystère du Christ et c'est Jésus lui-même qui insiste sur la dimension eschatologique de son message quand il annonce que c'est l'Esprit qui conduira ses disciples à la connaissance de la vérité toute entière (Jn 16,13). Il est alors permis d dire que la vérité chrétienne n'est ni exclusive ni même inclusive de toute autre vérité d'ordre religieux. Elle est *singulière* et relative à la part de vérité dont les autres religions peuvent être porteuses.

C'est suggérer que les germes de vérité et de bonté disséminés dans les autres religions peuvent être la manifestation de l'Esprit du Christ toujours au travail dans l'histoire et dans le cœur des hommes. Il est donc abusif de parler de valeurs *implicitement chrétiennes* selon la simple logique de la préparation et de l'accomplissement. Je préfère parler de valeurs *christiques*. Et j'entends par là des germes ou semences de vérité, de bonté et même de sainteté qui ont un lien secret avec la *christianité* de tout être humain pour autant qu'il est créé non seulement à l'image de Dieu mais à l'image du Christ comme nouvel Adam. Et c'est dans leur différence même qu'elles trouveront au dernier jour leur accomplissement en Jésus Christ même si elles ne trouvent pas leur explicitation dans le christianisme historique.

Les théologiens de l'avenir devront de plus en plus endurer l'énigme d'une pluralité de traditions religieuses dans leur différence irréductible. Elles ne se laissent pas facilement harmoniser avec les richesses du christianisme et ce serait méconnaître le prix de l'identité chrétienne que de chercher à la compléter à partir des vérités incomplètes des autres religions. Mais mieux nous connaissons les richesses des autres religions et plus nous sommes en mesure de procéder à une réinterprétation créatrice des vérités sur Dieu et la relation à Dieu qui relèvent de la singularité chrétienne. Selon la pédagogie même de Dieu dans l'histoire du salut, il y a une fonction prophétique de l'*étranger* pour une meilleure intelligence de sa propre identité.

Claude Geffré o.p.