NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

126 N° 1 Gennaio-Marzo 2004

La théologie des religions entre création et révélation: Jacques Dupuis et Christoph Theobald

Yves LABBÉ

p. 106 - 129

https://www.nrt.be/it/articoli/la-theologie-des-religions-entre-creation-et-revelation-jacques-dupuis-et-christoph-theobald-591

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

NRT 126 (2004) 106-129
Y. Labbé

La théologie des religions entre création et révélation: Jacques Dupuis et Christoph Theobald

La signification de la pluralité des religions pour la destinée ultime des hommes a suscité de nombreuses recherches au cours du dernier quart de siècle. Engagés dans des dialogues interreligieux, parfois depuis longtemps, des théologiens catholiques ont cherché à circonscrire les innovations apportées par le concile Vatican II ainsi qu'à caractériser, souvent au-delà, différentes manières de comprendre les religions au milieu de l'histoire humaine et en regard de l'événement chrétien. Ces théologiens, avec d'autres, rappellent que la théologie des religions constitue, plus qu'une discipline nouvelle, une dimension nouvelle de l'intelligence critique de la foi chrétienne. Ils ajoutent qu'il faut d'abord choisir entre une compréhension chrétienne et une compréhension universelle des religions.

Je ne reviendrai sur aucune de ces questions, ni sur l'abondante littérature qui continue à les examiner. Je m'arrêterai sur le lien de la pluralité des religions avec la relation qu'une théologie chrétienne pose nécessairement entre création et révélation. La création rapporte à Dieu l'autonomie de l'univers en même temps que sa destinée. La révélation inscrit dans l'histoire les signes d'une libre communication de Dieu vers les hommes. La première apparaît immédiatement universelle, la seconde particulière. Laquelle permettrait donc de rendre meilleure raison, selon la foi chrétienne, d'une fonction positive des religions dans l'accomplissement en Dieu de l'humanité? La question s'annonce trop générale et les concepts peu définis. Je me propose simplement de l'instruire à partir d'une confrontation entre deux auteurs: J. Dupuis et Ch. Theobald.

Les deux théologiens jésuites semblent habités par des préoccupations différentes. Voici plus d'une quinzaine d'années que Dupuis s'est employé à construire une théologie des religions qui légitime aujourd'hui, à partir d'une christologie intégrale, une diversité différenciée de révélations. Appartenant à la génération suivante, Theobald est surtout connu pour avoir étudié le concept

de révélation suivant une perspective à la fois historique et systématique. Alors, qui parle donc de création et quel en serait l'effet sur une théologie des religions? Un récent livre de Theobald confirme qu'il interprète la révélation par la création, avec pour conséquence de rendre caduque la justification d'une pluralité ordonnée de révélations à partir du dessein divin de salut réalisé pleinement en Jésus Christ. Inversement, la sobriété de Dupuis sur la création ne servirait-elle pas son souci de qualifier les traditions religieuses de l'humanité en tant que médiations voulues par Dieu pour le salut de leurs membres?

Nous commencerons par étudier successivement les deux approches, pour ensuite les comparer, les évaluer, enfin conclure sur les rapports qu'une théologie chrétienne des religions entretiendrait avec la création et la révélation. Notre lecture devra rester dirigée sur le sujet ainsi que demeurer bienveillante envers les auteurs, sans pouvoir ni vouloir échapper au risque encouru à les interpréter. Respecter une œuvre n'exige pas de la reproduire dans ses termes mêmes[1].

I. – Une pluralité de révélations

L'apport de Dupuis à la théologie des religions s'attache à son livre jusqu'à maintenant le plus discuté: *Vers une théologie*

---

1. Pour J. DUPUIS, je m'appuie sur les titres suivants: *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989; *Homme de Dieu, Dieu des hommes*. Introduction à la christologie, Paris, Cerf, 1995; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997 (désormais abrégé en *VTC*); *La Rencontre du christianisme et des religions*. De l'affrontement au dialogue, Paris, Cerf, 2002; «Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», dans *La Vie Spirituelle* 724 (1997) 573-580; «Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions», dans *NRT* 123 (2001) 529-546. Pour Ch. THEOBALD, sur les titres suivants: avec B. SESBOÜÉ, *La Parole du salut*, Paris, Desclée, 1996; *La Révélation*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2001 (désormais abrégé en *Rév*); «La 'théologie spirituelle'. Point critique pour la théologie», dans *NRT* 117 (1995) 178-198; «Une manière ignatienne de faire de la théologie. La théologie comme discernement de la vie authentique», dans *NRT* 119 (1997) 375-396; «Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique?», dans *La Responsabilité des théologiens*. Mélanges offerts à Joseph Doré, éd. Fr. BOUSQUET e.a., Paris, Desclée, 2002, p. 663-683; «Résister au mal», dans *Recherches de Science Religieuse* 90 (2002) 83-120. J'ai eu d'heureuses occasions, dans une période encore récente, de m'entretenir avec les deux théologiens.

NDLR: le dernier livre du P. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions*, est recensé *infra*, p. 131.

chrétienne du pluralisme religieux (1997). Le livre qui l'a suivi en rend la thèse plus accessible, en la rectifiant, semble-t-il, sur un seul point: si la complémentarité entre le christianisme et les religions apparaît toujours réciproque, elle devient aussi asymétrique. Pour les livres qui ont précédé, le premier défendait une thèse plus timide ou moins audacieuse sur les religions alors que le second établissait les bases christologiques de la thèse à venir, sans pourtant en retirer toutes les conséquences ultérieures. L'ouvrage de 1995 se conclut en effet sur l'urgence «de montrer qu'un christocentrisme inclusif et ouvert reste possible et qu'il représente même la seule voie praticable pour une théologie chrétienne des religions vraiment digne de ce nom»[2]. Celui de 1997 introduira une nouvelle possibilité, un paradigme inédit en théologie chrétienne des religions: un pluralisme de droit, mais soumis à une norme christologique qui sépare clairement son interprétation chrétienne d'interprétations transcendantale ou culturelle. Si la pluralité historique des religions est dite de principe, ce n'est pas en fonction de leur unité métahistorique ni seulement de la diversité des cultures, mais de la volonté divine de salut qui s'est réalisée en plénitude avec Jésus le Christ. En défendant désormais une théologie théocentrique, Dupuis n'entend nullement se soustraire à la christologie. Il cherche au contraire à fonder le pluralisme religieux dans une histoire divine du salut qui à la fois s'identifie à l'histoire du monde et passe par une action du Verbe divin, aussi inséparable de son incarnation qu'il lui demeure irréductible.

Il n'y a pas à parcourir l'ouvrage de référence. Le problème central en a été indiqué: rendre à Dieu, Père, Fils et Esprit, la diversité des traditions religieuses de l'humanité, depuis la nuit des temps. Nous avons maintenant à distinguer la thèse majeure de Dupuis et ses arguments principaux, en vue de découvrir comment s'y articulent révélation et création. Le sujet en cours justifie qu'on parte du résultat atteint. L'histoire de l'alliance de Dieu avec l'humanité apparaît une et multiple. Le chrétien peut et doit reconnaître l'unité de la révélation, c'est-à-dire de l'auto-communication de Dieu, dans une multitude de révélations, c'est-à-dire de médiations instituées. Les termes d'alliance et de révélation se montrent légitimement équivalents. Le premier terme renvoie toutefois à une histoire orientée vers la communion des hommes avec Dieu ainsi qu'à ses nombreuses attestations bibliques, tandis

2. DUPUIS J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, p. 239.

que le second terme s'ouvre à la pluralité des moyens de grâce dispensés dans les religions, en particulier dans leurs Écritures, non dépourvues d'inspiration divine, qu'elles soient prophétiques ou sapientielles.

S'appropriant la représentation d'une convergence universelle des religions, y compris du christianisme, où revient l'image de chemins divers menant finalement au même sommet, notre auteur ne manque jamais de répéter, avec une égale et forte conviction, que cette convergence n'accède à sa plénitude qu'en Jésus le Christ (*VTC* 378-379). Celui-ci est «constitutif du salut de tous» (*VTC* 588), sans exclure ni inclure aucune autre figure du salut. Or, le schème de la convergence, avec sa sollicitation christologique, en appelle, pour se fonder, à l'autorévélation de Dieu et, pour se vérifier, à une complémentarité des traditions. D'un côté, Celui qui aspire à lui toutes les voies les projette d'abord dans l'existence. «Les voies de salut sont tracées par Dieu, déclare Dupuis, et non par les êtres humains pour eux-mêmes» (*VTC* 463). Ailleurs il écrira que «le principe de la pluralité trouve son fondement premier dans la surabondante richesse et dans la variété des automanifestations de Dieu à l'humanité»[3]. Accorder une valeur de salut aux religions exige d'admettre non seulement qu'elles conduisent à Dieu mais encore qu'elles proviennent de Dieu, Celui qui s'est communiqué en plénitude dans l'identité personnelle de Jésus Christ en tant que Fils de Dieu fait homme. D'un autre côté, la convergence des religions doit être vérifiable dans les faits pour être maintenue dans son droit. C'est pourquoi Dupuis s'emploie à montrer des correspondances et, au-delà, des complémentarités, entre le christianisme, religion prophétique, et l'hindouisme, religion sapientielle. Les deux traditions se rendront mutuellement sensibles, soit à l'histoire, soit à l'intériorité[4]. En ajoutant plus tard, comme on l'a dit, que la complémentarité demeure «asymétrique», l'auteur voudra sauvegarder que «la reconnaissance de valeurs supplémentaires et autonomes de vérité et de grâce dans les autres traditions n'efface pas la transcendance insurpassable»[5] de l'autocommunication de Dieu en Jésus Christ.

---

3. DUPUIS J., *La Rencontre du christianisme et des religions*, p. 388.

4. Rapporté dans l'ouvrage de référence à une comparaison entre la conscience filiale de Jésus et l'éveil à la non-dualité du soi et de l'absolu (cf. p. 406-420), le thème avait été déjà traité, sous un mode plus réservé, plus problématique, dans *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (cf. p. 97-110).

5. DUPUIS J., *La Rencontre du christianisme et des religions*, p. 391-392.

Puisqu'il faut justifier l'unité plurielle de l'autorévélation de Dieu, pas uniquement l'affirmer, Dupuis avance deux arguments majeurs, le premier «économique», le second christologique. L'argument «économique» paraît d'abord faire fond sur l'interprétation patristique, en vérité isolée, d'une quadruple alliance dans l'histoire du salut depuis la création: successivement avec Adam, Noé, Abraham et Moïse, enfin Jésus. S'il y a eu des alliances avant l'Alliance, n'y en aurait-il pas également d'autres à sa suite? Le rapport des alliances à l'Alliance ne se laisse pas réduire à la chronologie. Les alliances sont destinées aux nations. À cet endroit, l'alliance avec Noé, dite cosmique, garde une valeur exemplaire. Elle symbolise «un événement de grâce pour tous les peuples», «un engagement personnel de Dieu envers les nations» (*VTC* 344), dont les traditions religieuses de l'humanité restent à jamais les témoins privilégiés. La permanence d'une alliance de Dieu avec les nations et leurs religions exige toutefois davantage qu'un recours aléatoire depuis Moïse jusqu'à Noé. Un appui biblique plus solide, le seul qui selon nous serait déterminant, lui est apporté par une extension analogique de la relation entre la première Alliance, avec Moïse, et la seconde Alliance, en Jésus Christ. Loin de supprimer la première, la seconde l'a dévoilée. On n'hésite plus à parler d'une seule Alliance en deux voies, par élargissement, en de multiples voies de salut. C'est sur cette ressemblance, croisée de dissemblance, que Dupuis achevait une présentation publique de son maître-ouvrage, au moment de sa parution: «Les diverses traditions religieuses représentent en effet les diverses façons dont 'à bien des reprises et de bien des manières' (He 1,1) Dieu a parlé et s'est prodigué aux hommes à travers l'histoire»[6].

L'argument «économique», comme il s'est confirmé à l'instant, s'insère lui-même dans un argument christologique. C'est le rapport de Jésus à Israël qui se trouve étendu au rapport de Jésus aux nations. Or, l'argument christologique a pour foyer une distinction sans séparation entre l'action du Verbe éternel et l'action de son humanité glorifiée. Cette distinction définit la norme christologique qui légitime en définitive un pluralisme de principe. Elle circonscrit aussi l'élément discuté ou récusé en priorité par les critiques. Dans *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, le théologien discernait dans la christologie une règle constante de continuité dans la discontinuité. Celle-ci le conduisait à insister

6. DUPUIS J., dans *La Vie Spirituelle*, p. 580.

sur la nécessité, devant Jésus, de «rendre compte à la fois de la réalité de sa condition humaine historique et de son identité personnelle de Fils de Dieu»[7]. À la suite des contestations soulevées par sa nouvelle théologie des religions, le même cherche avant tout à rendre compte, autant qu'il se peut, d'une distinction à maintenir entre l'identité filiale de Jésus, fondement de son action universelle, et les limites historiques de son humanité, même ressuscitée. «L'événement historique de Jésus-Christ, écrit-il, constitutif du salut, et l'efficacité universelle du Verbe divin ne constituent donc pas deux économies diverses et parallèles du salut; ils représentent au contraire des aspects complémentaires et inséparables dans un plan divin unique mais diversifié pour toute l'humanité»[8].

L'examen annoncé de la relation entre création et révélation nous reporte, pour finir, vers la relation entre l'alliance cosmique et l'alliance historique, celle qui, selon une théologie commune, commence avec Abraham pour s'accomplir en Jésus. Or, lorsque Dupuis s'y arrête dans son ouvrage majeur, c'est toujours en se référant aux études de J. Daniélou sur l'histoire du salut (*VTC* 56-58 et 201-206). Une première fois, à la suite d'une exégèse de l'alliance de Dieu avec Noé, il s'accorde avec Daniélou pour identifier la restauration des lois naturelles à une œuvre de la grâce divine dans une histoire unique du salut. Cependant, il s'en détache déjà en y reconnaissant davantage qu'une révélation universelle de Dieu à travers le cosmos. Si elle est en effet universelle, c'est parce que Dieu entre lui-même en communication avec tous les peuples et par la médiation de leurs religions[9]. Une seconde fois, Dupuis cherche à montrer l'insuffisance de la théologie de l'accomplissement dont Daniélou aurait été le représentant le plus écouté jusqu'à l'intérieur du concile Vatican II. Cette théologie en serait restée à appliquer l'adage classique selon lequel la grâce ne détruit pas la nature mais l'achève. Ici, la révélation divine apparue dans l'histoire avec Israël serait seule à pouvoir accomplir la religion naturelle, celle qui ne peut connaître Dieu qu'à travers ses signes dans le cosmos. Dans la révélation divine,

---

7. DUPUIS J., *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, p. 165.

8. DUPUIS J., *La Rencontre du christianisme et des religions*, p. 250. C'est aussi l'objet de l'article publié dans cette Revue.

9. Parlant de l'alliance avec Noé, Dupuis conclut: «Elle concerne une intervention personnelle et universelle de Dieu dans l'histoire des nations, antérieure à l'alliance avec le peuple *élu* qui viendra après. Les traditions religieuses de l'humanité sont les témoins *choisis* de cette alliance avec les nations» (*VTC* 57 — je souligne).

c'est Dieu qui vient vers l'homme tandis que dans la religion naturelle, fondement unique des religions en dehors d'Israël et de l'Église, c'est l'homme qui aspire à Dieu à partir de ses traces dans la nature. À l'inverse de cette théologie, Dupuis entend maintenir une révélation de Dieu qui soit unique quoique différenciée, pour l'ensemble des peuples et grâce à leurs religions respectives. Par l'alliance cosmique, la Bible signifiait la totalité des alliances historiques qui en font en définitive une seule, celle qui a atteint sa plénitude en Jésus Christ. Pour cette raison, la création réalise l'universalisation de la révélation dans une histoire du monde qui s'identifie à une histoire des religions.

II. – L'autonomie de la création

Le livre de Theobald, *La Révélation* (2001), semble immédiatement peu comparable à la somme produite par Dupuis. Il ne montre pas une amplitude égale. Il parle surtout assez peu des religions. Si celles-ci apparaissent aussi régulièrement que positivement, c'est de manière toujours incidente, parmi les possibilités inouïes abandonnées aux hommes de donner eux-mêmes sens à leur existence. L'ouvrage vise «tout simplement», selon le nom de la collection, à élucider la signification du mot «révélation» qui, avec l'époque moderne, en est venu à signifier l'essentiel du christianisme. En fait, nous sommes mis en présence d'une définition neuve de l'autorévélation de Dieu, qui cherche à surmonter la dualité où l'aurait maintenue Vatican II en ajoutant à la communication de Dieu la transmission d'une doctrine. Aussi longtemps que ce blocage persistera, l'obéissance continuera à l'emporter sur la liberté, le pouvoir sur l'expérience, perpétuant une incompréhension foncière entre les disciples de Jésus et les hommes de ce temps. Mais avant de montrer comment la thèse centrale de Theobald affecte la théologie des religions, en limitant celle-ci à une application parmi d'autres, il faut la suivre dans sa formation qui s'établit autour d'une corrélation étroite entre révélation et création. La révélation s'accomplit dans la découverte des possibilités inouïes ou insoupçonnées de la création, c'est-à-dire de la liberté et de l'histoire humaines. Les deux adjectifs «inouï» et «insoupçonné» reviennent plusieurs fois, associés aux mêmes substantifs, non seulement dans l'ouvrage de référence mais dans les quelques articles précités. N'est-il pas significatif que l'accomplissement de la révélation se trouve constamment réuni à l'inattendu de la création?

Si l'écriture de notre second auteur manifeste beaucoup de virtuosité, sa pensée n'est pas en retard. Il reste donc difficile d'en rendre compte sans l'arrêter, ni en solidifier la fluidité, particulièrement quand il est impossible d'en suivre l'exposé. On relèvera d'abord la priorité accordée à la foi sur la révélation et au discernement sur la doctrine. Le maître-mot est l'expérience. L'homme d'aujourd'hui entend mettre à l'épreuve ce qu'il croit, ce qui lui est présenté. L'anthropologie engage la théologie. C'est dans la foi qu'advient la révélation. Il faut aller de la foi vers la révélation et non l'inverse. Le croyant ne commence plus par s'en remettre, se soumettre lui-même, à une présentation de Dieu. Il s'abandonne au mystère qu'il découvre en lui-même, lorsqu'il entre en relation avec les autres, et c'est dans ce mystère, qui le renvoie à une insondable origine, que Dieu se révèle lui-même mais pour s'en remettre aux hommes. «Son auto-révélation, écrit Theobald, représente donc un véritable aboutissement qui ne peut être suivi que par le silence bienveillant de Celui qui s'est totalement livré à notre histoire et par le déploiement auto-nome de nos propositions de sens» (*Rév* 69). Dès lors, la parole entendue était déjà portée en soi. Le témoignage extérieur rejoint le témoignage intérieur. Le caractère social et historique de l'existence implique toutefois que celui-ci n'exclue pas celui-là. «Quelle serait d'ailleurs la force de conviction d'une parole que je m'entendrais *dire* à moi-même sans *l'entendre* en même temps dite *par un autre*?» (*Rév* 133), est-il demandé plus loin. Cet échange entre l'autorévélation divine et l'autonomie humaine appelle nécessairement une intelligence nouvelle de la théologie. Celle-ci a été définie ailleurs en termes de «théologie spirituelle» ou, équivalemment, de «discernement de la vie authentique». Le discernement se distingue de la doctrine, la théologie spirituelle de la théologie dogmatique, comme l'autorévélation de Dieu se distingue de la transmission d'un message. Si le spirituel, «un autre Christ», «se met plutôt à la recherche des traces d'une expérience spirituelle ou mystique à l'intérieur et au-delà des frontières constituées du christianisme»[10], il présuppose une certaine théologie des religions, où la diversité des croyances s'accorde à l'unité de la spiritualité.

Lorsque la théologie se convertit sans réserve au discernement, elle opère un tel dépassement en largeur et profondeur de la

10. THEOBALD Ch., dans *NRT* 1995, p. 186. On reliera tout cet article à celui de l'année 1997.

doctrine que le lecteur redoute pour lui-même le malentendu. Les contours de ce qu'il tenait pour normatif en christianisme lui apparaissent non pas tant se déplacer que s'effacer. Il me semble toutefois qu'on puisse parler d'un échange incessant entre, d'un côté révélation et création, de l'autre côté liberté et histoire. L'autorévélation fait découvrir au croyant, celui qui cherche à discerner la vie authentique, les potentialités insoupçonnables cachées dans la création. Mais, inversement, celui qui accède à cette découverte, inscrivant la liberté dans l'histoire, n'offre-t-il pas à l'autorévélation ce qu'elle attend pour se vérifier ou se réaliser? Celle-ci ne connaît en effet aucune autre trace que la conversion de l'homme à une vie authentique, de même qu'elle s'accomplit seulement dans cette trace. «Recevoir l'univers comme création, écrit Theobald, c'est comprendre de l'intérieur que l'auto-révélation de Dieu consiste à nous laisser accéder par nous-mêmes à cette béatitude qui est la sienne» (*Rév* 211).

L'autorévélation de Dieu ne passerait pas ainsi dans l'autonomie humaine si elle n'était pas d'abord découverte du sens de la création en tant que don radical et définitif. Par création, tout nous est donné, rien ne se trouve retenu. Il n'y a pas de sens imposé ni préalable. La seule réponse possible demeure celle de notre liberté: aussi radicale et définitive que le don de Dieu. Celui-ci reste silencieux dans la création. Il appartient à nous seuls de donner sens à la vie. Dieu «donne *tout* en laissant sa création se restaurer à partir des forces de vie cachées *en elle*»[11]. C'est toujours en nous et par nous que se produit l'inouï, ce mot si souvent repris — comme il a été dit —, répété jusqu'à saturation. On ne s'étonnera donc pas que, dans une contribution sur la souffrance, le théologien mette en avant la résistance, les forces inouïes dont l'homme dispose dans ses luttes, et qu'il mette au contraire en cause une espérance qui ne respecterait pas la loi de la révélation comme création, soit le silence de Dieu. «Il nous a *tout* donné, relève-t-il, au point que nous puissions accéder par *nous-mêmes* à ce qu'il est en lui-même»[12]. Là aussi, il s'agit de devenir *Alter Christus*, un «souffrant-résistant».

Confirmant la création comme ouverture à l'autonomie de l'homme et du monde, la révélation ne saurait être séparée de sa réception dans l'histoire. Par-delà ce propos qui serait trop commun, il convient d'entendre que c'est dans l'histoire,

11. *Ibid.*, p. 109.
12. THEOBALD Ch., dans *Recherches de Science Religieuse*, p. 113.

l'histoire universelle, que l'homme discernera le caractère toujours inédit de la révélation. L'auteur distingue alors trois «fins» de l'histoire dans la période contemporaine, qu'il qualifie de post-moderne mais qui, selon ce qu'il en dit, le serait mieux d'ultra-moderne, dans la mesure où elle intensifie la revendication d'autonomie portée par les Lumières. Le croyant reconnaît une fin de l'histoire là où quelque chose se clôt pour l'essentiel alors que quelque chose de neuf advient. Or, si la période contemporaine a connu successivement trois fins, la sécularisation, le totalitarisme et la mondialisation, chacune ne renvoie-t-elle pas à la fois au silence de Dieu dans son autorévélation et à l'énergie de l'homme dans la création? «'Dieu' nous aurait-il tout livré dans son auto-révélation, y compris Lui-même, sa propre sainteté, affirme Theobald sous couvert d'une interrogation, pour que nous puissions — grâce à son silence — accéder *en nous et par nous-mêmes* à la source de sa béatitude?» (*Rév* 168). En recueillant cette conclusion dans une expression singulière, «l'imminence de l'immanence de Dieu», il scelle l'unité entre une histoire où se signifie la liberté humaine et une révélation qui s'accomplit dans le silence divin.

Notre parcours de *La Révélation* se termine avec la question du pluralisme religieux, qui mobilisera désormais notre attention. Si la question apparaît tout juste évoquée et en de rares occasions, ce ne peut être l'effet d'un oubli, pour un livre aussi élaboré et réservé à un thème qui l'exigeait. En vérité, la pluralité des traditions religieuses s'inscrit simplement dans la pluralité des expériences humaines, reconnue aujourd'hui de manière positive et devant l'être au nom d'une révélation définitivement accomplie dans la foi, qui proscrit même de parler, proprement ou communément, d'une pluralité de révélations[13]. Les engagements du bouddhiste et du chrétien croisent celui de l'agnostique au milieu des «multiples manifestations de la production humaine de sens». «Celui qui, par la foi, est réellement admis dans l'intimité de Dieu, poursuit Theobald, ne peut que se réjouir de cette prodigieuse fécondité» (*Rév* 68). S'il est permis d'attribuer à cet auteur la défense d'un pluralisme religieux de principe, ce pluralisme déborde les seules religions et son principe se confond avec l'approfondissement accordé à la révélation: l'effacement de Dieu au profit d'une liberté qui donne sens à l'existence dans l'univers et dans l'histoire. Chacun peut, en relation avec les autres, revenir à

13. Cf. *Rév* 57-58. Manifestement, Theobald n'a pas souhaité citer Dupuis.

la source de lui-même aussi bien en dehors de toute tradition que dans les limites de l'une d'elles. Le silence de la révélation, ouvert à l'inattendu de la création, conduit jusque là. Si tout n'apparaît pas sensé dans une existence, ni dans une tradition, le sens veut toujours la multiplicité. Pour la foi, «sa capacité inouïe de laisser d'autres accéder à leur unicité» constitue «la marque *ultime et définitive* de la Révélation d'un Dieu qui donne à l'homme de le faire advenir *ainsi* dans son histoire» (*Rév* 69). L'unicité de la révélation, celle qui s'accomplit ici et maintenant dans l'histoire du monde, ne peut connaître qu'une multiplicité de manifestations, religieuses ou non.

On comprend aisément qu'il suffise d'affirmer, sans justification particulière, que l'expérience de révélation «déjà inscrite dans la création et accessible à partir d'elle» s'étend «bien au-delà des frontières tracées par le monde juif» (*Rév* 105). Aucune représentation ne saurait se prévaloir d'un avantage sur la foi. Les manifestations de la révélation ou représentations de la foi se soumettent à un unique critère formel: «Rendent-elles possibles le *travail* du désir et l'expérience d'*ouverture du 'réel'*?» (*Rév* 195). Devant cette question, le théologien convoque les traditions bouddhiste et chrétienne, équivalemment les cultures orientale et occidentale. Alors que la part chrétienne et occidentale a identifié la vérité du désir à la capacité de donner librement sens à la vie, la part bouddhiste et orientale a cherché à éteindre le désir en renonçant aux illusions qu'il engendre. Ne faut-il pas alors conclure que l'échange poursuivi entre révélation, création, liberté et histoire ne serait lui-même intelligible que dans le registre occidental du désir et des représentations qui s'y attachent?

III. – À la source du pluralisme

Les deux théologiens convoqués laissent apparaître entre eux quelque ressemblance. Ils justifient un pluralisme de principe des engagements de sens ou des traditions de salut à partir de l'auto-révélation de Dieu, une définition de la révélation sur laquelle s'était ouverte la constitution conciliaire *Dei Verbum*. On objectera encore que les ouvrages de référence se montrent peu comparables, la théologie des religions étant centrale dans le premier, marginalisée à l'extrême dans le second. Le souci de comprendre théologiquement le pluralisme demeure pourtant commun alors que chacun soumet ce dernier à une thèse nettement dessinée et

fortement charpentée. Pour Dupuis, Dieu se communique lui-même dans l'histoire grâce à une diversité de révélations, dont témoignent les religions. Pour Theobald, c'est grâce au silence de Dieu dans sa révélation qu'une multiplicité de sens advient librement dans l'histoire. Cependant, la comparaison ne gagne-t-elle pas un surcroît d'intérêt lorsque s'impose ainsi un surplus de dissemblance? Les écarts deviennent significatifs quand il a été vérifié que les auteurs parlent également, sinon de religion, au moins de pluralisme, de révélation et même de création, dans une situation qu'ils s'accordent à reconnaître nouvelle. Leur divergence sur la qualification religieuse ou non de la pluralité méritera toute notre attention. Elle trahit leur différence aussi bien sur l'intelligence chrétienne de la révélation que sur la vision du monde présent. Donc, après avoir comparé puis évalué les deux théologies, je proposerai quelques conclusions sur la théologie des religions.

1. Comparaisons: volonté divine et liberté humaine

Dupuis et Theobald posent une même question: quelle est la source d'un pluralisme devenu l'objet d'un jugement positif généralisé? En y répondant par une compréhension différente de l'autorévélation de Dieu et de son lien avec la création, ils assignent une place tout autre aux religions à l'intérieur de leur pluralisme de principe.

Les deux auteurs entendent faire passer le pluralisme du fait au droit. Il apparaît légitime, pour un chrétien, que les hommes puissent et même doivent accéder par des voies diverses à une vie authentique ou à la vraie vie. Pour Dupuis, il faut en reconnaître l'unique source dans le dessein ou le plan de salut de Dieu, Père, Fils et Esprit. Celui-ci veut offrir à tous les hommes d'entrer en communion avec lui. Ainsi, pour se révéler ou se communiquer lui-même universellement, Dieu est à l'origine d'une diversité de révélations ou d'alliances, d'une multitude de manifestations ou de médiations, qui correspondent aux différentes religions du monde. Si l'autorévélation de Dieu n'accède à sa plénitude qu'en Jésus Christ, son ouverture aux nations et à leurs religions s'appuie, d'un côté sur une extension analogique de la première alliance, qui n'a jamais été dénoncée, de l'autre côté sur un écart maintenu entre le Verbe éternel de Dieu et son humanité même glorifiée. Si la création sauvegarde alors dès l'origine la destination universelle de la révélation, il faut veiller à ce qu'elle ne la referme pas en réduisant les traditions religieuses à un accès

naturel à Dieu: chemins des hommes vers Dieu qui ne seraient pas chemins de Dieu vers les hommes. Elles ne sont pas seulement aspirations humaines mais bienveillances divines. L'alliance avec Noé a semblé plus apte à le représenter que l'alliance avec Adam. En identifiant l'histoire du monde à l'histoire du salut, Dupuis élargit donc une théologie qui s'était esquissée avant le dernier Concile. Si l'histoire du salut ne se laisse plus limiter par la littérature biblique, elle continue à imposer ses références. Pour justifier le pluralisme, Dupuis renvoie vers Dieu qui ne cesse de parler et d'agir dans les religions. Il le fait en les interprétant à partir d'une notion biblique d'alliance. Pour user d'une distinction de Theobald, nous sommes en présence d'une théologie dogmatique, d'une appréhension doctrinale du pluralisme, même si elle se recommande d'une méthode herméneutique, d'une approche inductive aussi bien que déductive.

Avec Theobald, on quitte une doctrine de l'histoire du salut pour un discernement de la vie authentique. Il s'agit de révéler l'expérience humaine à elle-même, découvrir comment chacun peut accéder à son étonnante unicité en lien fraternel avec les autres. Si, pour le chrétien, ce chemin passe par les Écritures, celles-ci tirent leur autorité de leur correspondance avec la lecture de l'expérience. On le vérifierait au mieux en revenant vers les éléments de christologie dispersés à travers *La Révélation*. Dans les récits de guérison, Jésus apparaît comme un «passeur» parce qu'il s'agit toujours de passer le seuil de l'intériorité, «'espace' où le sujet est subitement confronté à sa propre unicité incomparable» (*Rév* 63). De même, les récits d'apparition du Ressuscité découvrent «sa 'réception' progressive dans l'intériorité des croyants, fondant désormais chacun *en son unicité et dans son lien avec tous*» (*Rév* 138). L'expression ici distinguée de la vie authentique, dans sa double dimension d'intériorité et d'universalité, rend possible une multiplicité de sens de l'existence ou d'engagements de la vie. Si toute existence n'est pas sensée, il y a place pour une pluralité de sens présentant chacun une égale dignité. Or, la fondation chrétienne de ce pluralisme de principe repose sur une unité dialectique de la révélation et de la création: Celui qui a tout donné ne peut que se taire. Ainsi, les seules traces de la révélation en demeurent les effets de réception dans la création. C'est seulement en «réalisant», selon le double sens de ce verbe, ses capacités extraordinaires de production de sens que l'homme répondra authentiquement à la révélation. On ne négligera donc pas le rapprochement opéré par Theobald entre

«auto-révélation» et «auto-nomie», chacun des deux termes étant régulièrement écrit avec un tiret. C'est grâce à l'unicité de leur liberté que les hommes, là où ils agissent et parlent, en habitant les ruptures de l'histoire, offrent à Dieu l'achèvement de sa silencieuse communication. Bien qu'il reste hasardeux d'opposer un auteur à l'autre, en se substituant à chacun, ne s'impose-t-il pas de confronter la démarche de Theobald à l'alternative posée par Dupuis entre une théologie chrétienne et une théologie universelle du pluralisme? Si ce sont là les termes d'un choix primordial, la «théologie spirituelle» de Theobald ne conduit-elle pas à peser le pluralisme en fonction d'un critère universel, celui de la vie authentique? Vérifier que la révélation, en laquelle se récapitule le christianisme, traverse positivement l'épreuve de ce critère ne satisferait probablement pas aux exigences d'une théologie chrétienne du pluralisme, telle qu'elle est comprise ailleurs dans sa détermination proprement chrétienne.

Je ne m'arrêterai pas à comparer les aspects christologiques. D'un côté, le nœud christologique a été suffisamment identifié: la relation du Verbe éternel à son existence historique. De l'autre côté, il y aurait à élucider la constellation formée par la désignation du croyant comme un autre Christ. L'expression n'est certainement pas anodine. Nous nous arrêterons donc, pour finir, sur une double comparaison: entre pluralisme et religions, entre révélation et création. Il est apparu clairement que Dupuis concentre le pluralisme sur les peuples et leurs traditions religieuses alors que Theobald l'ouvre sur les individus et leurs propositions de sens. Or, cette dissemblance massive demanderait d'être analysée à plusieurs niveaux: selon le regard central qui est porté sur le monde, la responsabilité fondamentale que s'attribue la théologie, enfin les tâches essentielles qui lui incombent. Au premier niveau, la dissemblance se montre éclatante: Dupuis voit un monde religieux, Theobald un monde séculier. Au second niveau, la dissemblance n'est pas moins vive: Dupuis élargit l'histoire chrétienne du salut à l'histoire des traditions religieuses; Theobald rejoint l'univers des hommes, religieux ou non, à partir d'un discernement d'une vie authentique, d'une existence sensée, d'une individualité unique. Cet écart explique que le rapport entre les deux Alliances assure chez le premier une fonction analogiquement déterminante alors qu'elle ne gardera chez le second qu'une place très relative. Manifester la dissemblance à son troisième niveau attendrait qu'on décrivît le travail du théologien. Une convergence des religions vers Dieu, fondée sur leur provenance de Dieu, oblige Dupuis à rechercher des correspondances et même

des complémentarités entre elles et le christianisme. Sans retenir les précisions formelles apportées à ce sujet, il faut noter l'importance acquise par le dialogue ou la comparaison entre doctrines, particulièrement sur le mystère divin[14]. La seule fois où Theobald esquisse une comparaison interreligieuse, c'est pour relever un écart primordial sur le désir entre christianisme et bouddhisme. Il y a là un indice. Comparer les doctrines risque de faire oublier la seule tâche essentielle: les rapporter à l'épure de toute expérience sensée. Au théologien de devenir ensuite un passeur, pour ne pas dire un médiateur, celui qui accompagnera ses frères dans les passages qu'ils ont eux-mêmes à effectuer au milieu des différents registres d'activité et de langage où se joue ici et maintenant, dans la société et dans l'histoire, une existence en quête d'elle-même avec d'autres existences[15].

Malgré un danger de répétition, il faut revenir sur l'articulation qui s'opère de part et d'autre entre révélation et création, en vue d'accréditer théologiquement un pluralisme de droit. En parlant de création et de potentialités humaines là où Dupuis parlait de révélation et de traditions religieuses, Theobald laisse entendre qu'une théologie du pluralisme existentiel, s'il est permis de le désigner ainsi, aurait à se substituer à un pluralisme religieux. Celui-ci manquerait à la fois de largeur et de profondeur. La théologie de Dupuis se résume dans la pensée d'une autorévélation de Dieu à la fois une et multiple. Communiqué en plénitude dans son Verbe incarné, Dieu n'a jamais cessé et ne cesse pas aujourd'hui de se communiquer à tous les peuples à travers leurs religions. Si la création contribue à universaliser la révélation, à condition de ne pas être réduite à un simple préalable, c'est bien la révélation ou l'alliance, dans sa forme plurielle, qui confère une place centrale, en théologie chrétienne, au pluralisme religieux. Bien qu'il soit plus aléatoire de la définir, la théologie de Theobald me semble identifier l'accomplissement de l'autorévélation divine à la manifestation de l'autonomie humaine, un émerveillement devant les capacités insoupçonnables de la création. La création y devient la clé herméneutique de la révélation.

---

14. Voir la comparaison instruite entre mystique hindoue et mystère chrétien, en particulier sur le caractère «trinitaire» de ce qui, de part et d'autre, se présente comme ultime: DUPUIS J., *VTC*, p. 414-420.

15. Voir les chantiers ouverts à la théologie sur lesquels Ch. THEOBALD conclut sa contribution à l'ouvrage collectif, *La Responsabilité du théologien*, p. 678-683.

En elle se lisent les traces de la révélation. Le silence de la révélation s'y achève en actes et paroles de liberté humaine. C'est pourquoi le lexique de l'inouï, réservé habituellement à la révélation, se trouve transféré avec profusion sur la création. Il en ressort qu'une théologie des religions devra s'effacer devant ou, au moins, dans une théologie du pluralisme des créations de la liberté humaine.

2. Évaluations: transparence de la révélation, effacement dans la création

Après avoir traversé, séparément puis conjointement, les théologies de Dupuis et de Theobald, il me semble qu'à un pluralisme différent répond une source différente. Alors que l'un relie un pluralisme religieux à la révélation, l'autre relie un pluralisme existentiel à la création. Certes, révélation et création ne sont jamais coupées l'une de l'autre et chacune se trouve déterminée par sa relation à l'autre. Les comparaisons ne seront toutefois pas menées plus loin, afin de laisser place aux évaluations des rapports entretenus ici et là entre le pluralisme et sa source. Il ne s'agit aucunement de procéder à une critique générale des deux théologies. Je n'en ai pas réuni les moyens. Je n'en ai pas même formé l'intention.

Si la théologie des religions de Dupuis apparaît novatrice, quand elle vise à justifier un pluralisme religieux de principe, elle se révèle en même temps classique, dans la mesure où elle se fonde sur une théologie biblique de l'histoire du salut. C'est peut-être ce caractère classique, une qualification nullement péjorative, qui l'a exposée plus que d'autres aux critiques et davantage qu'à des critiques. Pour la question en cause, je me limiterai naturellement à deux interrogations. Un pluralisme religieux de principe offre-t-il une réponse adaptée à l'universalité du salut voulue par Dieu? Une universalisation de l'histoire biblique du salut peut-elle, comme il se doit, se fonder à partir d'elle-même?

La mondialisation des échanges a rendu plus visible, à des échelles différentes, le poids social et historique des religions. Pour le monde occidental, leur pluralité s'est rapprochée, rendant plus incertaine la solidarité entre religions et cultures. Les changements de religion sont devenus moins rares alors qu'une part importante de la population mondiale participe d'une identité religieuse. Cependant, le pluralisme religieux de principe mis en avant par Dupuis affecte des traditions religieuses analogiquement définies à partir du christianisme sous la catégorie

d'alliance. En supposant que ces traditions rassemblent au-delà des religions mondialisées, islam, hindouisme, bouddhisme, etc., ne laissent-elles pas au dehors beaucoup de religions et de nombreux individus? Quant aux sociétés occidentales, elles connaissent une foule d'individus qui se maintiennent de fait à l'écart de toute médiation religieuse. Ainsi, de diverses façons, le pluralisme religieux de principe se montre incapable d'atteindre l'univers humain tel qu'il nous apparaît. Il serait hasardeux de combler ce vide en comptant un humanisme areligieux parmi les religions. Si une théologie du pluralisme religieux repousse les limites des médiations du salut, elle ne les supprime pas et, par là, ne répond que partiellement à sa question.

En outre, cette théologie apporte-t-elle la preuve de sa légitimité biblique? Elle se montre fidèle, lucide et généreuse. Mais ne manque-t-elle pas à la discrétion? Ne cède-t-elle pas à la sollicitation? Qu'est-ce qui justifie d'étendre universellement l'histoire du salut telle qu'elle se dessine dans la littérature biblique? Qu'est-ce qui autorise à parler d'une multiplicité de révélations, manifestations ou communications de Dieu dans sa volonté, son dessein, son plan de sauver tous les hommes? Nous avons souligné en son temps la place occupée dans l'argumentation par l'Alliance avec Israël. Ici, l'on dispose avec Paul d'un appui biblique notoire. Dieu ne s'est pas repenti. La première Alliance n'a pas été abolie. Mais rien ne permet d'élargir aux autres religions, même analogiquement, le lien que le christianisme garde théologiquement avec le judaïsme. Au contraire, respecter le caractère unique de ce lien devrait en dissuader[16]. Un attachement scrupuleux au chemin effectué par Vatican II en direction du peuple de la première Alliance, qui est maintenue, conduit à refuser que cette alliance devienne un cas, aussi éminent soit-il, d'une multitude d'alliances.

Les réserves énoncées face aux propos de Dupuis trouveraient aisément un renfort auprès du discours de Theobald. D'un côté, le pluralisme religieux se montrerait trop étroit en cette fin d'une histoire où l'individu s'est affranchi de la soumission aux traditions, où la foi ne peut plus se comprendre comme obéissance à une révélation. Seule vaut désormais la pluralité des existences. De l'autre côté, l'unité de la révélation dans une diversité de

16. Ce fut la première objection de C. GEFFRÉ lors de la présentation de *VTC*, si l'on en croit sa reprise écrite: «Le pluralisme religieux comme question théologique», dans *La Vie Spirituelle* 724 (1997) 582.

révélations méconnaît le silence de Dieu dans l'autonomie de la création, requiert une théologie formellement doctrinale, excessivement haute. Malgré ce qu'elle accorde à une proximité des traditions dans leurs interprétations mystiques, elle écraserait l'expérience de l'individu en quête à la fois d'unicité et d'universalité. En retour, les propositions de Theobald suscitent en nous une double interrogation. Le pluralisme existentiel ne réduit-il pas indûment la charge des héritages historiques? L'autonomie de la création n'éclipse-t-elle pas la nouveauté de la révélation? La transparence antérieure de Dieu dans la révélation s'inverserait maintenant en son effacement dans la création.

Les sociétés occidentales sont réputées plus séculières que religieuses. Là même où une identité religieuse se trouve revendiquée, elle peut être tenue pour essentiellement culturelle. Ailleurs, les échanges entre chrétiens et autres croyants apparaissent souvent davantage occupés par les problèmes sociaux que par les questions doctrinales. Ce qu'on appelle généreusement dialogue interreligieux implique rarement la recherche d'un consensus entre traditions. Cependant, ces traditions ne définiraient-elles qu'une situation parmi d'autres pour un dialogue existentiel ou spirituel? Auraient-elles pour seule valeur de faire place à des passeurs qui éveilleraient chacun à se fonder dans son unicité et son lien avec les autres? L'anthropologie analytique soulignait hier l'efficacité des communautés symboliques pour l'accès des individus à leur identité. Or, seraient-elles donc destinées à s'effacer aujourd'hui au bénéfice d'une communication entre des individus sans attache? Une réponse positive confirmerait que la post-modernité s'inscrit dans le sillage de la modernité en suscitant toujours plus d'autonomie. Qu'il en soit ainsi et que ce ne soit pas un malheur n'interdisent pas d'en reconnaître les limites et, parfois, les illusions.

À la source de la pluralité des existences, déliées non pas d'elles-mêmes mais des traditions qui les avaient soutenues, Theobald introduit l'autonomie de la création. L'inouï de la révélation s'accomplit dans l'inouï de la création. Or, ce déplacement ne suscite-t-il pas quelques difficultés théologiques? D'une part, le lecteur n'échappe pas au sentiment d'un foisonnement d'expressions admiratives à l'égard des possibilités de la liberté humaine. On ne les soupçonnerait pas. Mais n'est-ce pas dissimuler le poids de la servitude et de la souffrance? Même «l'heureuse limite de la mort» n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Sous le motif de respecter l'altérité de Dieu, son retrait du monde, ne

négligerait-on pas la charge de salut de la révélation en tant que libération de l'homme par Dieu? D'autre part, même si le théologien se défend d'opposer l'extériorité de l'expérience de révélation à son intériorité, le caractère essentiellement pratique attribué à la théologie ne l'achemine-t-elle pas très près d'une philosophie qui accepterait d'être aussi une sagesse? L'éveil d'un sens au sens, source de la pluralité des existences, ne s'apparente-t-il pas au projet d'une théologie mondiale des religions? Il y a ici et là conversion du particulier à l'universel. L'unicité de l'existant comme autre Christ préservera-t-elle l'unicité de Jésus le Christ? Détacher l'inouï de l'incarnation du Verbe n'excède-t-il pas l'écart maintenu par Dupuis entre le Verbe et son incarnation?

3. Propositions: un double don de Dieu

Assurément, aucun des deux théologiens n'hésite à reconnaître la source ultime de la pluralité en Dieu qui crée et se révèle. Ni la création ni la révélation ne sont source, seulement Dieu lui-même. À la suite de cette confirmation, il me reste à proposer une unité différenciée de la création et de la révélation. Ni l'autonomie de la création, ni la diversité de la révélation ne m'ont convaincu devant un pluralisme lui-même dispersé, irréductible aux religions, en outre solidement implanté, peu susceptible de disparaître. Si je ne promets pas un propos aussi ample que les précédents, je le dois moins à une modestie de convenance ou de nécessité qu'à un parti arrêté de discrétion. La diversité de la pluralité humaine mais surtout la réserve des sources chrétiennes pressent d'en dire peu. Par unité différenciée, j'entends qu'avec la création le monde est donné à lui-même par Dieu et qu'avec la révélation Dieu se donne lui-même au monde. Le don de Dieu constitue la création et la révélation dans leur unité et leur différence.

Que Dieu donne le monde à lui-même offre une expression qui, dans sa concision, paraît définir correctement la création. D'abord, elle distingue la création de la révélation, sans les dissocier puisqu'elles relèvent ensemble du don de Dieu. Ensuite, elle permet de signifier à la fois l'autonomie d'un monde de liberté et l'efficience de la grâce de Dieu, «dès la fondation du monde». L'autonomie du monde inclut que la liberté prend toujours corps dans une culture. L'efficience de la grâce certifie qu'un monde donné à lui-même n'est pas abandonné à lui-même. Donner l'homme à lui-même est l'établir dans sa liberté, non dans une liberté absolue, pas même radicale. Il reste libre de ne pas se

reconnaître comme une liberté reçue. Pourtant, dans l'horizon de la création, c'est Dieu qui rend l'homme capable aussi bien de se donner inconditionnellement aux autres que de se déterminer ultimement lui-même. Cet homme ne cesse pas d'être confié ni ramené à lui-même dans le temps où il exerce sa liberté, en condition non seulement limitée par la société et l'histoire mais encore affectée par toutes formes de déchéance. Dès lors, les possibilités de sens, dont il est juste de créditer l'homme, ne resteraient pas étrangères à Dieu qui donne l'homme à lui-même; qui lui donne de devenir vraiment homme, malgré toutes les manifestations du mal; qui lui ouvre l'accès à l'unicité de son être aussi bien qu'à l'universalité de son agir. S'il en est ainsi, ces capacités d'humanisation, jamais délaissées par Dieu, ne laisseraient-elles pas certaines marques spirituelles et culturelles? Elles seraient discernables à la fois dans une éthique séculière et dans une symbolique religieuse, dans un retour vers soi de l'homme et dans son appartenance à une culture.

Celui qui crée est le même que Celui qui se révèle. Il est Père, Fils et Esprit. En retour, quand Dieu se donne lui-même aux hommes, on ne parlera plus de création mais de recréation. La seconde n'annule pas la première, au contraire, elle l'accomplit. L'homme a pour unique destinée la communion avec Dieu. On parlera surtout d'autorévélation, là où le dernier Concile, au début de *Dei Verbum*, déclarait que Dieu se communique lui-même et se manifeste lui-même. Cependant, en quel sens pourrions-nous encore rapporter la pluralité des religions, voire des existences, à l'autorévélation de Dieu? L'autorévélation de Dieu *au monde*, identifiable à l'histoire universelle du salut, a déjà été écartée. Elle sollicitait trop les écrits bibliques. Mais si Dieu est en lui-même ce qu'il est pour nous, suivant une règle ancienne de la théologie trinitaire, n'aurions-nous pas à relier la pluralité des religions à l'autorévélation de Dieu *à lui-même*? En termes d'école, on passerait de la «Trinité économique» à la «Trinité immanente». Or, si la première ouvre l'accès à la seconde, elle ne saurait inversement être déterminée par elle. L'axiome fondamental de la théologie trinitaire n'est pas réciproque et cette absence de réciprocité crée l'obligation de discrétion évoquée plus haut. Alors que la «Trinité économique» fondait, abusivement selon nous, un pluralisme religieux de principe, la «Trinité immanente» perd cette capacité, sauf à transgresser la règle de non-réciprocité. Cette autre théologie se limitera à discerner dans l'autorévélation de Dieu *à lui-même* ce que, faute de mieux, de façon embarrassée,

je qualifierai d'indices favorables à une accréditation divine de la pluralité des chemins de l'accomplissement humain.

Ces indices croiseront ce qui, chez Dupuis, apparaissait plutôt comme des preuves. Ils seront également retirés d'une christologie trinitaire. Mais si prouver revenait à assurer comment la pluralité des traditions religieuses procédait effectivement de Dieu, indiquer cherchera seulement à montrer qu'elle pourrait finalement être tournée vers Dieu. Suivant une démarche inaugurée avec mon *Essai sur le monothéisme trinitaire* (1987), j'irai de l'Esprit au Père par le Fils[17], pour m'en tenir à des conclusions. Le chrétien reconnaît en l'Esprit Saint Dieu Donné, *Dieu en échange avec lui-même*: le fond de Dieu, qui unit en lui-même le fond de l'homme, en deçà et au-delà de toute forme ou détermination. Ne serait-ce pas l'indice d'un témoignage qui puisse devenir celui de l'Esprit de Dieu et du Christ, sans passer toutefois par la forme ou la détermination que le Christ offre de Dieu? Le chrétien reconnaît justement dans le Christ la forme de Dieu, telle qu'elle se présente en histoire humaine et en filiation éternelle. Le Christ demeure éternellement comme historiquement l'identité d'une différence. Ne serait-il pas alors indiqué que l'écart des formes de vie renvoie vers la détermination à laquelle Dieu accède dans le Christ: *Dieu dit* maintenant et depuis toujours *entre Dieu et Dieu*? Le chrétien reconnaît enfin dans le Père Dieu à l'origine de son autorévélation à lui-même: *Dieu dans son mystère*, son secret, l'absolu de la liberté. S'il n'est pas inconnu, Il demeure caché. On recueillera ici un dernier indice. Si le Père est Celui vers qui se tournent le Christ et l'Esprit, ceux qui s'adressent au Dieu unique, dans quelque tradition que ce soit, ne prient-ils pas, même obscurément, Celui qui est à l'origine de sa révélation au monde et à lui-même? En raison de sa brièveté, notre propos s'est enfermé dans une formalité extrême. Il souhaite pourtant avoir posé une utile distinction. S'il n'est pas possible de légitimer que Dieu inspire les multiples traditions religieuses, il le serait de signifier qu'elles peuvent être aspirées vers lui.

La pluralité des traditions religieuses et, au delà, des possibilités de sens apparaît désormais indépassable. Or, si la création enracine cette condition de pluralité dans l'affirmation de la liberté ainsi que dans la contingence de l'histoire, c'est par référence à Dieu qui ne cesse de donner le monde à lui-même. Mais quand,

---

17. Je renvoie immédiatement à un livre plus récent: *La Foi et la Raison*. Sur le christianisme, les religions et la mystique, Paris, Salvator, 2000, p. 220-225.

par la révélation, Dieu se donne lui-même aux hommes, on ne soutiendra pas que le pluralisme religieux vient de la «volonté» de Dieu. On maintiendra seulement qu'il peut être tourné vers l'«être» de Dieu. Ce déplacement suppose d'avoir reconduit l'autorévélation de Dieu *au monde* vers son autorévélation *à lui-même*.

IV. – Conclusion

Cette étude s'est attachée à examiner deux trajets théologiques de grande qualité et de vaste portée puisqu'ils ont cherché à comprendre, d'une manière neuve, le rapport de la foi chrétienne en Jésus avec une pluralité irréductible des religions ou des existences. En déterminant ainsi différemment une pluralité de droit, Dupuis et Theobald se sont engagés sur des chemins étrangers. Le premier relie la multiplicité des religions à une multiplicité de révélations dans l'unique autorévélation de Dieu culminant en Jésus Christ. Il le justifie essentiellement en universalisant le lien entre les deux Alliances nouées à l'intérieur de l'histoire biblique du salut. Le second renvoie l'univers des propositions de sens à la mise à l'épreuve d'une liberté humaine radicale, quand elle s'unit à elle-même et se réunit à toutes les autres. Il s'en explique théologiquement en identifiant l'autonomie de la création à l'accomplissement de l'autorévélation.

Nos deux théologiens ont donc apporté des réponses à la fois proches et lointaines à la question posée dans la culture et la conscience modernes et post-modernes par un pluralisme irréversible. Elles sont proches par leur intégration du pluralisme dans l'autorévélation de Dieu. Elles restent lointaines par leur analyse du monde et davantage par leur conception de la théologie. Chez Dupuis, celle-ci demeure doctrine de l'histoire du salut. Chez Theobald, elle devient discernement de la vie authentique. Réduire leur écart à une définition différente de la pluralité, religieuse ou existentielle, empêcherait de les comprendre. Elles se séparent par leur projet théologique. Pour le signifier par image, une théologie légère succède à une théologie lourde. Theobald récuse une pluralité de révélations au nom du caractère définitif en christianisme de l'autorévélation de Dieu. Mais cette autorévélation passe alors dans la pluralité des possibilités de sens ou des engagements de vie qui l'accomplissent dans l'autonomie de la création. Finalement, le discernement de l'authenticité, rapport du sujet à lui-même et aux autres, opère une relève de la théologie

des religions. Elle l'achève et la supprime, en apportant une intelligence du pluralisme qui assume et dépasse le pluralisme religieux. Le dialogue s'alourdirait en se fixant de comparer des doctrines opposées. Au contraire, il s'allégera en se prêtant à un discernement de la vie authentique. Il y deviendra unique et universel, tourné en même temps vers soi et vers tous.

Avoir partagé initialement la théologie des religions entre deux foyers, la révélation et la création, constituait un raccourci. Les deux œuvres interrogées ne parlent que de l'autorévélation de Dieu selon la foi chrétienne. Pourtant, le rapport de la révélation à la création occupe en chacune une place significative, sinon déterminante, pour la réception d'une théologie des religions. Chez Dupuis, la création se fond dans une révélation cosmique qui, reliée à la révélation historique, identifie les traditions religieuses à des médiations ou voies voulues par Dieu dans son plan universel de salut. Chez Theobald, la création se détache comme achèvement de la révélation dans la mesure où les immenses potentialités de la liberté humaine réalisent la seule réponse possible au silence de Dieu. Ainsi, suivant que la création se présente en arrière ou en avant de la révélation, c'est le pluralisme religieux ou au contraire un pluralisme existentiel qui retient l'attention la plus vive du théologien. Si ce n'est pas là une règle générale, il s'y esquisse une ligne de partage entre deux horizons de la théologie, le premier religieux, le second séculier. Qui agit et parle dans la révélation? Nous l'avons vu, les réponses diffèrent.

Je ne reprends pas les réserves formulées à l'égard des deux trajets théologiques sur l'autorévélation de Dieu. En retour, il me semble avoir à redire que le théologien ne doit pas s'arrêter au seul pluralisme religieux. On regrette parfois l'oubli de ceux qui furent appelés «les hommes de bonne volonté». En même temps, il ne faudrait pas méconnaître la part prise, à l'échelle mondiale, par les traditions symboliques, en particulier religieuses, dans la formation des identités. Un excès d'individualisme se paie peut-être dès maintenant d'un débordement de tribalisme. C'est donc dans et pour un horizon humain diversifié et mobile que l'étude s'est achevée sur une articulation entre création et révélation. Un monde donné à lui-même par Dieu constitue un monde de la liberté et aussi déjà de la grâce, pour tous les hommes, qu'ils soient ou non religieux. Mais quand Dieu se donne lui-même aux hommes en Jésus Christ, nous ne pouvons pas dire comment il se donne à travers les traditions religieuses. Nous pouvons toutefois penser qu'il se donne au terme d'une christologie trinitaire non

plus descendante mais ascendante. En nous élevant à partir de ce que Dieu est pour nous vers ce qu'il est en lui-même, nous atteignons non des preuves mais des indices d'une présence possible de Dieu aux religions: dans le fond de l'Esprit, selon la forme du Christ, à l'origine insondable du Père.

F - 67100 Strasbourg
12, rue d'Ensisheim

Yves LABBÉ
Université Marc Bloch
(Théologie catholique)

Sommaire. — La théologie catholique contemporaine cherche à justifier un pluralisme de droit des traditions de salut et des engagements de vie à partir de l'autorévélation de Dieu. Cette étude en suit deux exemples: Jacques Dupuis et Christoph Theobald. Elle montre leurs écarts en se réglant sur la relation entre révélation et création. D'un côté, la création ouvre la révélation sur une multiplicité de révélations ou alliances voulues par Dieu. De l'autre côté, c'est dans l'autonomie radicale de la création que s'accomplit le caractère définitif de la révélation. Après avoir élucidé les avancées et les limites des deux modèles, on suggère une unité différenciée de la création et de la révélation qui permette de respecter un monde devenu séculier et d'aborder avec discrétion une présence de Dieu aux religions.

Summary. — Contemporary Catholic theology seeks to justify a *de jure* pluralism of traditions of salvation and of life commitments from the perspective of God's self-revelation. The present study follows two examples of this approach: those of Jacques Dupuis and Christoph Theobald. It indicates their differences by reference to the relation between revelation and creation. On the one hand, creation opens revelation to a multitude of revelations or covenants willed by God; on the other, it is in the radical autonomy of creation that revelation takes on a definite identity. Having brought to light the interest as well as the limits of the two models, a differential unity of creation and revelation is suggested, one which enables us to respect a secularised world and to take up discreetly the presence of God in religions.