NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 6 1991

Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux

Jacques DUPUIS (s.j.)

p. 853 - 863

https://www.nrt.be/fr/articles/le-debat-christologique-dans-le-contexte-du-pluralisme-religieux-141

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux *

Le problème du Christ a toujours été au centre des discussions sur la théologie des religions. Il en va de même aujourd'hui. En fait le contexte actuel, pluralisme des religions et pratique du dialogue interreligieux, donne à la question du Christ une importance et une urgence accrues. On admet généralement que le Nouveau Testament porte un témoignage sans équivoque sur le rôle final de Jésus-Christ comme Sauveur universel de l'humanité. Mais cependant, dans le présent contexte de dialogue, on se demande si une affirmation massive de ce genre ne doit pas être examinée à nouveau et réinterprétée: appartient-elle à la substance du message révélé ou est-elle due à une sémantique culturelle selon laquelle l'expérience des premiers chrétiens a été exprimée? À la lumière de ce que nous savons aujourd'hui sur les fidèles des autres traditions religieuses et sur ces traditions elles-mêmes, est-il encore possible de faire dépendre leur salut de l'événement historique particulier de Jésus de Nazareth, un événement dont souvent ils n'ont même pas entendu parler ou dont, par ailleurs, ils ne sont pas arrivés à percevoir le sens? Jésus-Christ est-il le Sauveur unique et universel? Et, s'il en est ainsi, comment peut-on rendre compte du salut en lui de millions de personnes qui ne le reconnaissent pas?

Il est important de noter que la question soulevée est posée à propos de Jésus-Christ lui-même, non à propos de l'Église ou des Églises du Christ. C'est le Christ, non l'Église, qui est au cœur du débat; de quelque façon que la théologie puisse concevoir la relation entre Jésus-Christ et l'Église, on ne peut jamais mettre celui-là et celle-ci sur le même pied, au même niveau de nécessité. C'est de Jésus-Christ que Jean a dit: il est «la Voie, la Vérité et la Vie» (*Jn 14*, 6). C'est du seul homme Jésus-Christ que Paul affirme: «Il est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes» (*1 Tm 2*, 5) et que Pierre dit: «Il n'y a pas d'autre nom donné aux

* Nous présentons ici la traduction de l'article paru dans la revue du C.O.E., *Current Dialogue* n° 19 (1991) 18-24. Il s'agit d'une communication à une consultation organisée à Baar (Suisse) en janvier 1990 par la commission pour le dialogue interreligieux du Conseil Oecuménique des Églises.

hommes sous le ciel, par lequel nous puissions être sauvés» (*Ac 4*, 12). Une théologie des religions qui se centre sur le Christ doit être clairement distinguée d'une théologie qui se centre sur l'Église.

Les diverses positions théologiques sur le sujet ont été classées de diverses façons par les théologiens. Une de ces classifications distingue quatre opinions principales: 1. un univers ecclésiocentrique et une christologie exclusive; 2. un univers christocentrique et une christologie inclusive; 3. un univers théocentrique et une christologie normative; 4. un univers théocentrique et une christologie non normative[1]. Dans une intention de simplification, d'autres auteurs répartissent les opinions seulement en trois groupes: ecclésiocentrisme, christocentrisme, théocentrisme; ou, de façon équivalente, en exclusivisme, inclusivisme et pluralisme[2].

La première opinion tient qu'une connaissance explicite de Jésus-Christ et l'appartenance à l'Église sont requises pour le salut; elle maintient dans son interprétation la plus rigide l'antique axiome: «Hors de l'Église, pas de salut». La seconde essaie de combiner la double affirmation du Nouveau Testament sur la volonté salvifique de Dieu, concrète et universelle, et le rôle final de Jésus-Christ comme Sauveur universel; elle affirme que le mystère de Jésus-Christ et de son Esprit est présent et opère au-delà des limites visibles de l'Église, à la fois dans la vie individuelle des personnes et dans les traditions religieuses auxquelles ces personnes appartiennent et qu'elles pratiquent sincèrement. La troisième opinion affirme que Dieu s'est manifesté et révélé lui-même de diverses manières aux divers peuples selon leurs situations respectives. Selon cette opinion, on ne peut maintenir un rôle final de Jésus-Christ dans l'ordre du salut, car Dieu sauve les personnes à travers leur propre tradition, de la même manière qu'il sauve les chrétiens par Jésus-Christ.

Bref, pour la première opinion, exclusive, Jésus-Christ et l'Église sont la voie nécessaire du salut; pour la seconde, inclusive, Jésus-Christ est cette voie pour tous; pour la troisième, pluraliste, Jésus-Christ est bien la voie pour les chrétiens, tandis que, pour les autres, leur voie, c'est leur propre tradition.

1. Cf. J.P. SCHINELLER, *Christ and Church. A Spectrum of Views*, dans *Theological Studies* 37 (1976) 545-566.

2. Cf. p.ex. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, S.C.M. Press, 1983; H. COWARD, *Pluralism, Challenge to Other Religions*, Oxford, Blackwell, 1986.

Notons cependant que les trois catégories décrites n'ont qu'une valeur indicative: il ne faut pas les prendre de façon rigide. Elles comportent maintes nuances d'opinion parmi les théologiens[3]. Si on les prenait de façon trop rigide, elles «gèleraient» les opinions théologiques dans les catégories de «systèmes» préconçus. Mais elles ont du moins le mérite de montrer clairement que le caractère universel de la médiation du Christ dans l'ordre du salut est au centre du débat.

Dans le contexte de la discussion œcuménique sur la théologie des religions, il importe de noter que les opinions signalées, plutôt que de représenter des positions propres de telle ou telle Église, traversent les frontières ecclésiales[4]. Certes le modèle exclusif est retenu surtout par des protestants de tradition évangélique; cependant les attitudes concrètes de beaucoup de missionnaires appartenant à diverses Églises pourraient sembler assez souvent refléter une position théologique semblable, nonobstant — du côté catholique — le désaveu officiel de l'interprétation rigide de l'axiome «Hors de l'Église, pas de salut»[5]. Par ailleurs, le modèle inclusif, s'il a été proposé par bon nombre de théologiens catholiques, n'est pas davantage leur monopole que le modèle pluraliste n'est celui des protestants libéraux. L'un et l'autre de ces deux modèles, proposés du reste avec des variantes notables, sont tenus par des auteurs appartenant à des traditions ecclésiales différentes. Il s'ensuit que la théologie des religions ne devrait pas être regardée comme un facteur précis de division entre les Églises. Elle offre plutôt l'occasion pour un large consensus — à l'intérieur même d'une variété d'opinions —, lorsque des membres des diverses Églises réfléchissent ensemble sur leur identité chrétienne commune dans le contexte de la pluralité des religions.

---

3. Pour un exposé plus détaillé des diverses opinions, on peut voir notre livre récent, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, spécialement les p. 133-141.

4. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to the World Religions*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985, adopte une division en quatre groupes, distinguant le «modèle évangélique conservateur: une seule vraie religion», le «modèle protestant principal: le salut dans le Christ seul», le «modèle catholique: plusieurs voies, une norme», et le «modèle théocentrique: plusieurs voies vers le centre».

5. Voir la lettre du Saint-Office (du 8 août 1949) à l'Archevêque de Boston (U.S.A.) désapprouvant l'opinion de L. Feeney, selon lequel l'appartenance explicite à l'Église, ou le désir explicite d'y entrer, est absolument nécessaire pour le salut individuel (cf. DZ-SCH 1965, 3866-3873).

Cet article a pour but de présenter brièvement l'état de la question dans une perspective catholique. Il peut donc être utile de montrer succinctement quelles directions l'autorité enseignante de l'Église catholique a prises dans ces dernières décennies au sujet des autres religions et de leur relation avec le christianisme. J'ai déjà souligné comment elle a désavoué l'opinion exclusive; on doit donc considérer comme possible le salut réalisé hors de l'Église. Pour sa part, Vatican II a réaffirmé cette position en des termes indubitables dans la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 16-17, comme dans sa Déclaration *Nostra aetate* sur l'attitude de l'Église envers les religions non chrétiennes, dans le Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, et dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde moderne. Un passage fameux de ce dernier document, après avoir établi comment les chrétiens viennent en contact avec le mystère pascal de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, affirme clairement que la même doctrine s'applique aussi «d'une façon que Dieu connaît» aux fidèles des autres traditions religieuses:

> Et cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal (*GS*, 22).

Dans ce texte, il faut relever divers points. Tout d'abord le Concile ne regarde pas la volonté salvifique universelle de Dieu comme une simple possibilité théorique, mais comme une réalité concrète, actuellement en action dans les personnes. Deuxièmement, la possibilité concrète de salut existant pour tous les hommes et femmes de bonne volonté est bien le salut par Jésus-Christ et son mystère pascal. Troisièmement, ce salut les atteint par l'action universelle de l'Esprit Saint. Quatrièmement, la façon dont le salut peut être atteint hors de l'Église par l'action du Saint-Esprit reste pour nous mystérieuse. Cette dernière affirmation ne signifie pas que le «comment» du salut hors de l'Église demeure absolument en dehors de l'objet de la recherche théologique; cependant une explication théologique, quelle qu'elle soit, doit préserver la référence au Christ et à l'Esprit Saint. La grâce salvatrice de Dieu, ou la foi qui justifie, conserve toujours, même en dehors de l'Église, une dimension christologique et pneumatologique.

On peut se demander si Vatican II est allé au-delà de l'affirmation que le salut en Jésus-Christ peut être atteint par des personnes hors de l'Église. Considère-t-il les autres traditions religieuses comme constituant véritablement des voies de salut pour leurs fidèles? Il est certain que, dans la longue histoire conciliaire, Vatican II est le premier concile à parler de façon positive des autres religions. Il reconnaît des éléments positifs non seulement dans les personnes individuelles appartenant à ces traditions, mais dans ces traditions elles-mêmes. Il parle d'«éléments de vérité et de grâce» (*AG*, 9), de «semences du Verbe» (*AG*, 11; 15), de «rayons de cette vérité qui éclaire tous les hommes» (*NA*, 2) et qui sont cachés en eux. Mais il laisse sans réponse la question de savoir comment le mystère sauveur de Jésus-Christ opère dans les membres des autres religions par le Saint-Esprit. Il est clair cependant pour le Concile que ces traditions ne peuvent être considérées comme canaux de salut pour leurs membres hors d'une référence au mystère de Jésus-Christ, sans qui il n'est pas de salut.

Ici apparaît le point où les théories «inclusive» et «pluraliste» se séparent nettement. Le modèle inclusif, qui existe d'ailleurs sous diverses formes, affirme tenir fermement à la signification universelle du mystère de Jésus-Christ, constitutif du salut, comme l'affirme le Nouveau Testament. Cependant, alors que ce mystère sauveur parvient aux chrétiens dans et par l'Église, il atteint les fidèles des autres traditions religieuses d'une façon mystérieuse à travers ces traditions elles-mêmes. Donc il n'y a bien qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Jésus-Christ, mais il existe différents canaux par lesquels l'action de salut du médiateur unique atteint les personnes dans et hors de l'Église par son Esprit. Bien sûr, l'Église en tant que communauté eschatologique représente d'une manière sacramentelle le mystère du salut; elle en représente donc une médiation éminente. Mais elle n'en n'est pas le seul canal. Le même mystère atteint des personnes en dehors de l'Église dans leurs situations concrètes, c'est-à-dire dans et à travers les traditions religieuses auxquelles elles appartiennent, qui inspirent leur foi en Dieu et dans lesquelles cette réponse de foi trouve une expression vécue. Pour la théorie inclusive, donc, la tâche à accomplir par une théologie des religions, c'est de montrer que l'événement Christ, malgré son caractère particulier, quant au temps et à l'espace, a une valeur universelle et des conséquences cosmiques, de telle façon que le mystère du salut en Jésus-Christ est partout présent et opérant par l'Esprit.

Mais, de son côté, la théorie pluraliste juge la théologie inclusive impraticable et inutile. Elle critique le modèle inclusif comme présupposant le caractère unique et final de Jésus-Christ et, par voie de conséquence, comme affirmant *a priori* la supériorité du christianisme sur les autres traditions religieuses. Les pluralistes accusent aussi la théorie inclusive de ne pas évaluer les autres traditions religieuses pour elles-mêmes, mais par référence au christianisme; de ne pas les voir comme elles se voient elles-mêmes, mais comme des réalisations pâles et incomplètes de ce que le christianisme renferme en plénitude. Dans le contexte actuel du pluralisme religieux et du dialogue interreligieux, une telle position leur semblerait intenable, car elle suppose que le christianisme est l'unité de mesure avec laquelle toutes les traditions religieuses doivent être théologiquement évaluées, et elle ferme la porte par avance à un dialogue interreligieux basé sur l'égalité. Selon les pluralistes, il faut donc nécessairement changer de paradigme.

Le «changement de paradigme» consiste à substituer à la perspective christocentrique une perspective théocentrique. Selon cette dernière, Jésus-Christ et son mystère de salut ne se trouvent plus au centre du dessein sauveur de Dieu sur l'ensemble de l'humanité. Cette place ne revient qu'à Dieu seul, vers lequel convergent, comme vers leur fin, toutes les traditions religieuses, y compris le christianisme. Il faut dès lors reconnaître que Dieu, qui n'a pas de préférences (*Ac 10,* 34), s'est manifesté et révélé de diverses façons aux divers peuples en diverses cultures et que les diverses traditions religieuses du monde renferment, chacune à leur manière, une autorévélation de Dieu. Il s'ensuit que, malgré des oppositions partielles, les traditions religieuses se complètent mutuellement en leurs différences mêmes. Ce qui est requis d'elles, ce n'est ni l'exclusion réciproque, ni l'inclusion de toutes les religions dans une seule, mais un enrichissement réciproque par une interaction ouverte et un dialogue sincère.

Le modèle pluraliste, qu'on vient de décrire, ne constitue cependant pas une théorie monolithique; il couvre des positions théologiques différentes, qu'il faut maintenant mentionner brièvement. En sa forme extrême, à laquelle on attribue le nom de «révolution copernicienne»[6], le pluralisme demande au christianisme de cesser

6. Cette position est exprimée surtout par J. HICK, en plusieurs livres, particulièrement *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion,* London, Macmillan, 1973.

de revendiquer pour Jésus-Christ tout caractère d'unicité et finalité en ce qui concerne la relation entre Dieu et l'humanité. Selon cette forme extrême de pluralisme, on ne peut parler d'universalité que dans le sens où la personne de Jésus-Christ et son message sont capables — comme le sont d'autres figures de sauveurs — de constituer pour les hommes un appel universel, d'éveiller en eux une réponse à Dieu et à ce qui est vraiment humain. Mais un tel appel universel n'est nullement un caractère distinctif ni un monopole du christianisme.

D'autres versions du pluralisme sont plus modérées. Une fois abandonnée la prétention que la médiation de Jésus-Christ est constitutive et universelle, elles tiennent, de façon peut-être illogique, que, parmi les diverses voies, toutes valides en elles-mêmes et de plein droit, Jésus-Christ garde une prééminence relative; quand on le compare aux autres figures de sauveurs, il demeure le symbole idéal de la manière dont Dieu a traité avec l'humanité pour la sauver. Dans ce sens, le Christ peut être appelé «normatif»[7]. Selon certaines théories, le christianisme doit renoncer à prétendre à l'unicité de Jésus-Christ, et cela une fois pour toutes[8]. D'autres au contraire demandent plutôt au christianisme de mettre provisoirement cette prétention «entre parenthèses» dans le but de permettre un dialogue sincère avec les autres traditions religieuses; la pratique même du dialogue aidera peut-être à redécouvrir que Jésus est en effet unique[9].

Bien que rapide et incomplet, ce panorama permet de faire deux observations. D'abord, ce qui est en question dans le débat christologique mené dans le contexte du pluralisme des religions, c'est le christocentrisme traditionnel d'une vaste part de la théologie chrétienne. Un nombre croissant de théologiens suggèrent qu'une perspective christocentrique n'est plus tenable dans le contexte actuel et qu'il faut lui substituer un modèle théocentrique. Mais cette affirmation demande cependant quelques éclaircissements. D'abord il faut se demander si théocentrisme et christocentrisme sont réellement opposés. L'affirmer, c'est déjà, de soi, faire une option théologique et christologique. En réalité le christocentrisme de la tradition chrétienne n'est pas opposé au théocentrisme. Jamais il ne place Jésus-Christ à la place de Dieu, il affirme seulement que Dieu l'a

7. Voir p.ex. H. KÜNG, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978; ID., *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, Seuil, 1986.
8. Cf. A. RACE, *Christians...*, cité n. 2.
9. Cf. P.F. KNITTER, *No Other Name?...*, cité n. 4.

placé au centre de son plan de salut pour l'humanité, non comme la fin ultime mais comme la voie, non comme le but de toute recherche humaine de Dieu, mais comme le médiateur universel de l'action salvatrice de Dieu envers l'humanité. La théologie chrétienne ne se trouve donc pas face à un dilemme: être christocentrique ou théocentrique. Elle est théocentrique en étant christocentrique et vice versa. Cela veut dire que Jésus-Christ est le sacrement de la rencontre de Dieu avec les hommes. L'homme Jésus appartient indubitablement à l'ordre des signes et des symboles, mais en lui, constitué Christ par Dieu qui l'a ressuscité des morts (*Ac 2, 36*), l'action salvatrice de Dieu parvient aux personnes de diverses façons; certains le connaissent, d'autres ne le connaissent pas.

Notre seconde observation regarde le genre de christologie qui soutient les modèles appelés christocentrique et théocentrique. Si l'on a recours à la distinction souvent faite entre christologie «d'en haut» et christologie «d'en bas», il est clair qu'en théologie des religions le modèle christologique «inclusif» ou christocentrique s'harmonise à une christologie «d'en haut», dans laquelle l'identité personnelle de Jésus-Christ comme Fils de Dieu est reconnue sans ambiguïté. Par contre le modèle appelé théocentrique ou pluraliste s'harmonise à une christologie «d'en bas», qui met en question ou laisse de côté de pareilles affirmations ontologiques sur Jésus-Christ. Ce n'est pas un hasard si le protagoniste principal de la «révolution copernicienne» en théologie, dans le contexte d'une théologie des religions avait précédemment préconisé la «démythologisation» du mystère de Jésus-Christ comme Fils de Dieu[10]. De ce point de vue, chacun des deux modèles est cohérent avec lui-même. Le présupposé impliqué ici est — comme la tradition chrétienne en témoigne — que le seul fondement adéquat sur lequel on puisse baser le caractère unique et final de Jésus-Christ est son identité de Fils de Dieu fait homme, de Verbe de Dieu incarné. En dernière analyse, aucune autre christologie ne peut rendre compte de façon convaincante de la médiation universelle de Jésus-Christ dans l'ordre du salut.

Concrètement, le choix entre le modèle christocentrique et le modèle théocentrique dans une théologie des religions dépend du choix préalable entre une christologie d'en haut, ontologique, et une christologie d'en bas, qui demeure délibérément à un niveau fonctionnel.

10. Cf. J. HICK, *The Myth of God Incarnate*, London, S.C.M. Press, 1977.

Il reste maintenant à se demander si d'autres «changements de paradigme» sont possibles, qui permettent de se départir du modèle christocentrique, et à examiner quelques suggestions avancées en ce sens durant ces dernières années.

En voici une première; elle propose de substituer une perspective eschatologique au christocentrisme traditionnel. Ce «changement de paradigme» nouveau consisterait à centrer la théologie des religions non plus sur l'événement historique du Christ, mais sur le Règne de Dieu, qui se bâtit à travers l'histoire et est destiné à atteindre son accomplissement aux derniers temps. Dans cette nouvelle perspective, le regard ne porterait plus sur le passé, mais sur l'avenir: Dieu et son Règne sont le but de l'histoire, vers lequel toutes les religions, y compris le christianisme, tendent ensemble comme vers leur commune destinée.

Le modèle du Règne de Dieu constitue en fait une nouvelle version du modèle théocentrique. Il a le mérite de montrer que les membres des autres traditions religieuses sont déjà membres du Règne de Dieu dans l'histoire et que, avec les chrétiens, ils sont destinés à se rencontrer en Dieu à la fin des temps. Cependant, on peut se demander si ce nouveau modèle représente vraiment un changement de paradigme par rapport au modèle christocentrique. L'affirmer serait oublier que le Règne de Dieu a pénétré dans l'histoire en Jésus-Christ et par l'événement Christ, que c'est par l'action combinée du Christ ressuscité et de son Esprit que les membres des autres traditions religieuses font partie du Règne de Dieu historiquement présent, et enfin que le royaume eschatologique auquel sont conviés ensemble les membres de toutes les traditions religieuses est à la fois le Règne de Dieu et celui de Jésus-Christ Seigneur. Une fois de plus, théocentrisme et christocentrisme paraissent aller la main dans la main, comme deux aspects d'une même réalité; ils ne constituent pas deux paradigmes distincts. Cependant, dans le contexte actuel du dialogue, le modèle du Règne de Dieu a l'avantage de montrer comment les chrétiens et les membres des autres traditions religieuses sont copèlerins dans l'histoire, faisant route ensemble vers la plénitude eschatologique.

Une autre suggestion consiste à baser la théologie des religions sur la présence et l'action universelle du Saint-Esprit. L'Esprit de Dieu a été universellement présent tout au long de l'histoire de l'humanité; il reste actif aujourd'hui au-delà des frontières du peuple chrétien. C'est lui qui «inspire» aux personnes qui appartiennent

aux autres traditions religieuses l'obéissance de la foi qui les sauve et, dans les traditions religieuses elles-mêmes, une parole dite par Dieu lui-même à leurs membres. En bref, le Saint-Esprit est le «point d'insertion» de Dieu dans la vie des personnes et des peuples; en conséquence, son action immédiate ouvre la voie à un modèle différent de théologie chrétienne des religions, un modèle non plus christocentrique mais pneumatocentrique.

Que le Saint-Esprit constitue le «point d'insertion» partout et à chaque moment où Dieu se révèle et se communique aux personnes dans l'histoire, rien de plus certain. En fait, il en est ainsi à cause de la nécessaire correspondance qui existe entre le mystère du Dieu Trinitaire, tel qu'il existe en lui-même, et celui de sa manifestation dans le monde. Hors de l'Église comme en elle, la présence immanente du Saint-Esprit constitue la réalité de la grâce salvatrice de Dieu. Cependant on se demande à nouveau si un modèle ainsi centré sur le Saint-Esprit représente pour la théologie des religions un changement de paradigme par rapport au modèle christocentrique. Il semble que non; en effet, la perspective pneumatologique n'est que partiellement distincte de la perspective christologique. En fait, dans le mystère chrétien, les deux sont inséparables, dans la mesure où l'influence cosmique de l'Esprit Saint est essentiellement liée à l'action universelle du Christ ressuscité. L'Esprit de Dieu, dont la présence permanente confère le salut, c'est en même temps l'Esprit du Christ, communiqué par le Seigneur ressuscité. La fonction de salut de l'Esprit Saint consiste précisément à centrer les hommes sur le Christ, que Dieu a établi comme le médiateur et la voie conduisant vers lui. C'est le Christ, non l'Esprit, qui est au centre. En conséquence christocentrisme et pneumatologie ne doivent pas être considérés en opposition, comme deux économies distinctes du salut; ils sont les deux aspects inséparables d'une seule et même économie. Néanmoins, le rôle spécifique joué par l'Esprit Saint dans le salut, que ce soit dans ou hors de l'Église, et le caractère immédiat de son action permettent de reconnaître sa marque personnelle partout où le salut est à l'œuvre. L'influence de l'Esprit manifeste la présence opérative de l'action salvatrice de Dieu en Jésus-Christ.

L'examen des différents modèles théologiques applicables dans une théologie chrétienne des religions semble finalement conduire aux conclusions suivantes.

Le modèle ecclésiocentrique offre une perspective trop étroite

pour expliquer la présence de Dieu et de sa grâce de salut hors de l'Église. Un changement de paradigme est requis, de la perspective ecclésiocentrique à la perspective christocentrique. Mais est-ce qu'à son tour le modèle christocentrique ne se révèle pas inférieur à la tâche? Un changement ultérieur n'est-il pas requis pour passer au théocentrisme? C'est là une question centrale débattue en christologie. La christologie «d'en bas» tend à l'affirmer; mais la christologie «d'en haut» souligne au contraire qu'une perspective théocentrique est déjà intrinsèquement présente dans le modèle christocentrique et ne doit donc pas être regardée comme un paradigme distinct.

Mais si une théologie chrétienne des religions doit être christocentrique, il faut qu'elle mette fortement en relief l'amplitude du mystère de Jésus-Christ, qu'elle en souligne la signification cosmique. En particulier, une théologie chrétienne des religions doit montrer que les membres des autres traditions religieuses ont part, avec les chrétiens, au Règne que Dieu a établi dans l'histoire par Jésus-Christ et que l'Esprit du Christ est présent parmi les membres des autres traditions religieuses et opère en eux.

I-00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Jacques DUPUIS, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — L'article indique quels sont, dans le débat actuel sur la théologie chrétienne des religions, les trois modèles fondamentaux qui se disputent la faveur des théologiens, catholiques ou non. Il montre que la perspective ecclésiocentrique est trop étroite et qu'il faut lui substituer une perspective christocentrique. Mais celle-ci ne doit-elle pas à son tour céder le pas à un modèle théocentrique? Contre cette thèse l'article montre qu'il n'y a pas de théocentrisme chrétien qui ne soit à la fois christocentrique. Centrer la théologie des religions sur le Règne de Dieu ou sur l'action universelle de l'Esprit Saint ne dispense pas non plus du christocentrisme chrétien.