NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 3 1981

# «Tout l'homme et tous les hommes». Réflexions théologiques sur le salut etson universalité

Pierre EYT

p. 321 - 329

https://www.nrt.be/fr/articles/tout-l-homme-et-tous-les-hommes-reflexions-theologiques-sur-le-salut-etson-universalite-971

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# « Tout l'homme et tous les hommes »

## RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES SUR LE SALUT ET SON UNIVERSALITÉ *

### I. — QU'EST-CE QUE LE SALUT ?

Adressée sous cette forme au Nouveau Testament, une telle question risque de ne pas recueillir de réponse exactement proportionnée à notre attente. En fait, les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Tradition et les théologiens ont proposé, de cette notion centrale pour la compréhension du christianisme, de multiples approches, toujours relatives à un milieu et à une situation.

Le mot « salut » et ses voisins « sauver, sauveur . . . » expriment soit une action *positive* de type « maintenir en bonne santé », « conserver », « garder », « guérir », « restaurer », « épanouir », « conduire à destination », « diviniser » . . . , soit une action s'exprimant en termes négatifs à partir du danger, de la tempête, de la persécution, de l'esclavage, de l'exil, du malheur, des puissances du mal et de la mort . . . L'action de sauver présente donc deux aspects intrinsèquement liés : un aspect positif et dynamique et un aspect négatif de délivrance et de libération qui est son envers. On peut noter également que le « salut » vise non seulement l'aujourd'hui et le maintenant, mais également l'avenir et l'autre vie à travers la mort [1]. Observons encore que, pour le Nouveau Testament, le salut est essentiellement la libération du péché, comme envers de la vie en Dieu. L'œuvre du créateur est bonne, mais elle est au pouvoir du Mauvais. Jésus vient fonder une création nouvelle, un monde nouveau libéré du péché. Le Nouveau Testament se tient

---

* Etude suscitée par la Lettre de l'épiscopat d'Afrique du Nord *Chrétiens au Maghreb. Le sens de nos rencontres* (dans *Doc. Cath.*, n° 1775, 2 déc. 1979, 1032-1044), ainsi que par les sessions diocésaines d'Alger et de Tunis, juin-septembre 1980. — Cf. P. Eyt, « *Catholique* », *un qualificatif en forme d'appel*, dans *Christus* 27, n° 108 (oct. 1980) 434-444.

1 Cf. J. Pépin, art. *Salut*, dans *Encyclopaedia universalis*, vol. 14, p. 643

à distance par rapport aux perspectives de libération temporelle de l'Ancien Testament, au bénéfice d'Israël. En effet, l'Ancien Testament met l'accent sur les aspects de libération historique : l'avènement de la justice, du droit et de l'autonomie dans une cité tout entière placée sous la loi de Yahweh.

Or la notion de salut est l'une des plus critiquées aujourd'hui. Cette contestation constitue même le cœur de la critique marxiste de la religion. En effet, cette notion reporte hors de l'histoire la plénitude du Bonheur et n'implique donc pas l'exigence que tout soit mis en œuvre pour le Bonheur par la justice ici et maintenant. De plus, elle dispense les hommes d'assumer personnellement leur condition de finitude et de mort en s'en remettant à un autre, ce qui constitue une conduite infantile.

De telles critiques conduisent les chrétiens à réexaminer la notion de « salut », qui n'avait peut-être pas fait l'objet d'une réelle mise en cause jusqu'à l'époque moderne. Ainsi les théologies de la libération ont-elles cherché à resituer cette question dans le contexte actuel de l'anthropologie politique et de l'histoire. Nous pouvons systématiser ces divers apports sous la forme suivante :

— Ne pas se tenir d'emblée et exclusivement au plan du Nouveau Testament, en arguant d'une vision désincarnée de l'Evangile, indûment rattachée à la parole de Jésus mal comprise : « mon Royaume n'est pas de ce monde ». « Celui qui veut être et sentir trop vite et trop directement sur le mode du Nouveau Testament n'est pas, selon moi, chrétien ... On ne peut ni ne doit prononcer le dernier mot avant l'avant-dernier. Nous vivons dans les réalités avant-dernières et nous croyons aux réalités dernières [2]. »

— Passer par les cheminements de l'Exode et des Prophètes que suppose le Nouveau Testament et qui concernent la justice économique ou politique ou les rapports de servitude et de liberté.

— Reconnaître dans les « pauvres » la figure centrale de l'anthropologie théologique des deux Testaments.

— Ressaisir la globalité de l'homme, telle que Paul VI l'a définie dans *Populorum progressio* : « Tout l'homme et tous les hommes ».

Or l'homme et tous les hommes vivent et s'expriment à travers l'économique, le politique, le culturel, qui sont autant de champs dans lesquels se déroulent des luttes pour le pouvoir, autour des privilèges de l'éducation, de l'avoir, de la race, du sexe, etc. Sous l'influence de la pensée « libérale » ou bourgeoise occidentale, la théologie récente a eu tendance à dissocier le salut de ses composantes humaines, économiques, politiques et culturelles, pour ne

2. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (*Résistance et Soumission*), 6e éd., Munich, Chr. Kaiser, p. 112s.

l'envisager que sous l'angle étroitement religieux. Toutefois, il est bien clair que l'Evangile est pour le salut de tout l'homme et de tous les hommes. Donc *aussi* pour la libération économique, politique et culturelle et pour la promotion d'un homme « debout ». Mais, et c'est là le cœur du message anthropologique de la révélation biblique, une telle libération et une telle promotion sont étroitement liées à un changement plus profond encore, intervenant en l'homme à un niveau dépassant l'économique, le politique ou le culturel.

En effet, l'Evangile révèle en l'homme le désir qui le porte et le divise. Car ce à quoi (ou à qui) il aspire reste toujours au-delà de la satisfaction momentanée de ses besoins physiques, affectifs, économiques, culturels, politiques, etc. D'où une contradiction fondamentale : ce n'est qu'en mourant à lui-même que l'homme se rejoint. Ce n'est qu'en sortant de soi qu'il peut vivre. L'Evangile éclaire ce mouvement constitutif de toute humanité en lui donnant sa signification dans la croix du Christ, condition de la vie nouvelle dans l'Esprit. La croix du Christ inaugure et définit le « commandement » de l'Amour. Ce qui va à l'encontre de la prétention de l'homme à son autosuffisance.

Le salut est donc une libération intégrale, qui prend en charge non seulement tel ou tel aspect, mais *tous* les aspects de la condition humaine. D'où, pour les disciples du Christ, « le devoir d'annoncer et d'aider à consolider la libération de millions d'êtres humains avec le devoir correspondant de proclamer la libération dans sa signification intégrale et profonde, telle que Jésus l'a annoncée et réalisée » (Jean-Paul II à Puebla).

Ce qui nous conduit à retrouver dans l'Evangile la figure centrale du « pauvre », toujours en regard de la figure du « salut ». Il y aurait une ambiguïté à ne voir dans les pauvres de l'évangile que des pauvres d'un point de vue religieux. La pauvreté signifiée là va de la pauvreté économique, sociale, physique, psychologique, morale, à la pauvreté religieuse. En conséquence, « se faire pauvre pour le Royaume » revient à choisir la solidarité avec les pauvres et la protestation contre la pauvreté sous toutes ses formes, d'après les termes mêmes de G. Gutierrez.

## II. — RÉALISATION DU SALUT

Le salut se réalise *historiquement*. C'est dans le temps et les événements que le salut se déploie. Il n'y a pas une maquette préétablie dont l'histoire ne serait que la répétition. A travers l'engagement des personnes, les appels qu'elles reçoivent, les réponses

qu'elles donnent, Dieu accomplit son œuvre ; rien n'est automatique. C'est la liberté des personnes qui étend l'action salvifique du Créateur et Sauveur. Le concile Vatican II a fortement illustré ce thème à partir de la « théologie de l'histoire du salut ».

Le salut se réalise *collectivement*. C'est ici encore un autre point d'insistance de Vatican II. Toute la théologie de l'Eglise « peuple de Dieu » s'y rattache. Car, si l'Eglise est le sacrement de l'union de l'homme avec Dieu, elle est aussi, et simultanément, le sacrement de l'union des hommes entre eux. La réalité humaine est indissociablement individuelle et collective. L'importance constitutive pour les personnes, des groupes, des ensembles, des communautés historiques, des « nations » (comme le rappelait Jean-Paul II à l'Unesco) est l'un des leitmotive de l'observation historique ou sociologique.

En fait, c'est l'ensemble de l'humanité qui est « destinataire » du projet de salut voulu par Dieu. L'humanité et son cadre cosmique constituent le champ global dans lequel se déploie l'œuvre du salut. Que cela soit exprimé dès l'origine, à la création, ou fasse l'objet des promesses concernant le terme de l'histoire, l'humanité et le monde sont vus par les livres bibliques comme un ensemble à l'unique destinée. Ainsi l'élection de quelques-uns ne vise que le salut de tous et l'alliance privilégiée avec un peuple n'a pour but que la réconciliation universelle. Dans son célèbre ouvrage *Christ et le temps*, O. Cullmann a parfaitement illustré la perspective biblique de substitution grâce à laquelle une partie de l'humanité devient bénéficiaire et responsable temporaire des promesses qui sont, à terme, adressées et destinées à tous. « Pars pro toto », tel est Adam au sein de la création, Noé au milieu de l'humanité pécheresse, Abraham, qui par la foi deviendra le Père des croyants, Moïse, David, le « petit reste », Jésus enfin ... « qui accomplit à la fois la mission du serviteur souffrant de Yahweh et celle du Fils de l'homme dont parle Daniel et qui, par sa mort substitutive, accomplit l'œuvre pour laquelle Dieu avait élu Israël » [3]. Toutefois, le mot « élection » a un sens ambigu. Les trois religions abrahamiques, Israël, le christianisme et l'Islam, attribuent leur fonction dans le monde et l'humanité à l'élection de Dieu. Or l'Histoire nous apprend les conséquences négatives de cette conception. Le risque est grand de confondre la légitime certitude de l'élection spirituelle en vue de la réconciliation de la totalité avec un ethnocentrisme religieux pouvant ouvrir sur le fanatisme et l'expansionnisme militant. L'actualité la plus pressante en Palestine

3. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947, p. 82.

ou en Iran ne doit pas nous faire oublier les prétentions à la conquête longtemps défendues par l'Eglise au nom de sa mission parmi les « infidèles ». « J'ai aimé Jacob et haï Esaü » (*Ml 1, 2-3*, cité par *Rm 9, 13*). L'Eglise, dans sa réalité historique, n'est guère séparable des effets induits par le sentiment d'élection. Etre élu, c'est d'abord se différencier d'autrui par un privilège auquel l'autre n'a pas l'honneur de participer. C'est, à la limite, exclure l'autre du monde dans lequel introduit l'élection. Or celle-ci ne porte pas sur un privilège bénin, elle vise la participation au bonheur total dont, par hypothèse, les non-élus sont exclus. Ainsi le non-élu devient le réprouvé [4].

### III. — COMMENT LES HOMMES SONT-ILS ASSOCIÉS AU SALUT DE DIEU ?

La perspective universaliste du salut offert par Dieu à l'homme est suffisamment attestée pour qu'on n'en souligne pas les innombrables témoignages. Si le salut n'avait pas une telle portée, on verrait mal le sens de la création, de l'Incarnation et de l'eschatologie. Dieu dans son amour s'ouvre par la mission du Christ et l'envoi de l'Esprit pour une histoire avec l'homme. Le mystère de la filiation de l'homme (être fils de Dieu) dépasse le petit groupe des chrétiens et concerne la totalité des temps et des lieux. « Depuis le commencement, en effet, le Fils présent à l'ouvrage, par lui modelé, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut, comme le Père le veut et quand il le veut [5]. » Dans l'amour de Dieu manifesté à la croix, tous les hommes et le monde entier ont leur place non pas seulement comme destinataires de l'amour, mais comme participants, à leur tour, à cet amour actif et créateur. C'est ici qu'il nous faut situer « l'image et ressemblance de Dieu » mise en l'homme. Elle est précisément constituée par *l'Amour* en quoi consiste le fond de l'être humain et sa marque propre dans la création tout entière. « Quel est l'homme qui consciemment oserait refuser (à l'amour fraternel) son rôle prépondérant ? *Cet homme, par là même, refuserait d'être homme* [6]. » Avant même que telle civilisation, telle culture, oriente dans tel ou tel sens les valeurs vécues par les personnes ou les groupes, il y a cet appel à l'amour s'exprimant dans la réciprocité, le partage, le sens profond de la justice et du droit, le sacrifice... Ainsi la théologie classique parlait de « la charité, forme de toutes les vertus ».

4. Cf. Chr. Duquoc, *Le christianisme et la prétention à l'universalité*, dans *Concilium*, n° 155, 76.
5. Saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 6, 7.
6. Cardinal Duval, *Présence fraternelle*, Lettre pastorale du Carême 1980, p. 3.

Qu'il y ait une dimension universelle de l'amour et de ses gestes pratiques, le texte si discuté de *Mt 25* en porte témoignage. Il nous fait contempler la fin de l'histoire de l'humanité entière : que les hommes soient ou ne soient pas devenus disciples du Christ, ils sont examinés par le Juge divin sous l'angle de *l'exercice de la charité* à l'endroit de leur prochain malheureux ; si cette obligation est donnée comme valant pour tous les hommes, c'est que tous ont été atteints par l'amour rédempteur du Christ et que le Christ est mystérieusement présent en tous ceux qui souffrent [7]. Le théologien allemand J. Moltmann commente à son tour le texte de saint Matthieu en écrivant : « La formule d'identification du juge du monde avec les plus petits est remarquablement parallèle à l'identification du Christ avec la communauté des croyants. S'il est dit dans le premier cas : « Qui vous écoute, m'écoute », il est dit dans le deuxième : « Qui les visite, me visite ». Dans les deux cas, il se présente une identification en vertu de laquelle un homme est présent dans les autres. Dans le cas de l'apostolat cependant, une identification a lieu avec la *mission* active. Mais dans le cas des plus petits, une identification a lieu avec l'*attente* souffrante [8]. » Le Christ apocalyptique, juge du monde, s'identifie aux pauvres. Là où les pauvres sont visités, nourris, désaltérés, le Christ est présent et son salut actif. L'attente du Christ dans « les plus petits » est universelle et c'est là une autre façon de comprendre notre « catholicité » de disciples du Christ à partir de l'universalité du salut mystérieusement offert en Jésus-Christ.

Il est très difficile, quand on essaie de réfléchir au salut des non-chrétiens, de ne pas tomber dans le travers de la « récupération ». Même si les perspectives d'exclusion ne sont plus retenues, la tendance demeure de l'englobement à partir du centre occupé par les chrétiens. Seuls la rencontre et le dialogue avec des non-chrétiens peuvent révéler la profondeur du problème. Car les explications chrétiennes du salut des non-chrétiens n'échappent jamais à un certain ecclésio-centrisme. C'est ce que souligne un théologien indien : « Du point de vue des non-chrétiens, presque toutes les positions chrétiennes sont réductrices et « intégristes ». Ils ont finalement le sentiment légitime que le christianisme ne peut réellement accorder le *droit* au pluralisme religieux. Attendu que le christianisme se conçoit fondamentalement lui-même comme le salut du monde dans le Christ, les autres religions en tant que réalités socio-historiques doivent accepter Jésus-Christ. La théologie ne peut,

7. Cf. André FEUILLET, *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en* Mt *25, 31-46,* dans *NRT,* 1980, 195s.

8. J. MOLTMANN, *L'Eglise dans la force de l'Esprit,* coll. *Cogitatio fidei,* 102, Paris, Cerf, 1980, p. 168.

étant donné ses principes et ses sources, trouver un fondement réel au droit des différentes religions à exister et à être des partenaires égales avec le christianisme dans le dialogue [9]. »

A cet égard, le balancement de la théologie catholique est remarquable. Dans un article récent, Karl Lehmann [10] reconnaît que « qui ne peut comprendre les autres religions que comme incroyance, idolâtrie et démesure orgueilleuse, s'isole lui-même, rend tout dialogue impossible et perd la largeur universelle de la rencontre qui est le propre de la foi catholique ». Ceci dit, il se hâte toutefois d'ajouter : « Sans un complément critique, ce qui vient d'être dit ne serait même pas à moitié vrai. » Et, reprenant les thèses de Barth et de Bonhoeffer sur la religion, il accorde à la théologie « dialectique » d'avoir vu « quelque chose de central pour le christianisme », à savoir « que le phénomène religieux est déterminé aussi par la tendance de l'homme au repli sur soi et au péché ». Lehmann va donc faire sienne la remarque de J. Ratzinger selon laquelle « dans sa théologie de l'histoire des religions, le christianisme ne prend pas simplement parti pour l'homme religieux, pour le conservateur qui s'en tient aux règles du jeu des institutions reçues en héritage ; le « non » du chrétien aux dieux implique plutôt une option en faveur du rebelle qui ose briser l'enclos de l'habituel au nom de la conscience. Ce côté révolutionnaire du christianisme a peut-être été trop longtemps recouvert par des principes conservateurs ». Les remarques de J. Ratzinger sont d'abord vraies des formes historiques concrètes du christianisme lui-même et personne, qu'il soit chrétien ou non, ne pourra le contester. Mais tout le problème consiste en ce que, chrétiens, nous cherchions à établir, de notre point de vue, une théologie des non-chrétiens sans voir quelle prétention peut se cacher parfois sous un tel projet : celle assurément de savoir plus et mieux que les autres — et finalement à leur place — ce qui les touche de plus près : la vérité de leur tradition et l'espérance de leur salut. A vrai dire, la théologie catholique paraît avoir accompli un pas décisif en reconnaissant le sujet non chrétien, non seulement dans son identité physique puis dans son identité culturelle, mais encore dans son identité religieuse. Il s'agit donc d'envisager que l'homme religieux non chrétien est mis en présence du Dieu Sauveur à l'intérieur de sa propre expérience religieuse, et il faut envisager celle-ci comme une globalité dynamique, non seulement dans ses affinités et ressemblances avec le christianisme, mais également dans ses différences ou dans les

9. I. PUTHIADAM, *La Foi chrétienne et la vie dans un monde de pluralisme religieux*, dans *Concilium*, n° 155, 136s.

10. *Foi de l'Eglise et religiosité non-chrétienne*, dans *Communio* V (1980) n° 4, 17.

éléments qu'il nous est encore difficile de comprendre et de situer en regard de l'Evangile [11].

Toutefois, un tel pas ne peut être effectué que si la théologie chrétienne choisit dans cette question de se mettre sous la garde du mystère de Dieu, et de renoncer à toute expérience d'un savoir objectif et instrumental sur le mode que Dieu aurait choisi pour associer les non-chrétiens à son action salvifique. Le concile Vatican II ne nous suggère-t-il pas une telle « réserve » quand il déclare : « Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, l'Esprit Saint offre à tous, *d'une façon que Dieu connaît,* la possibilité d'être associé au mystère pascal » (*Gaudium et Spes,* 22). « *Modo Deo cognito* », c'est-à-dire d'une façon sur laquelle l'homme, quant à lui, ne peut se prononcer. En conséquence, le chrétien ne peut faire dériver de sa foi quelque savoir ou quelque pouvoir que ce soit en assignant à l'« autre » une place déterminée dans une stratégie de récupération idéologique et institutionnelle. La rencontre et le dialogue avec les autres religions indiquent l'importance décisive de ce point. « Dire à quelqu'un : « je possède la vérité sur toi » n'informe pas seulement sur la nature de mes connaissances mais instaure entre nous un rapport où « je » domine et l'autre est dominé. Comprendre signifie à la fois, et pour cause, « interpréter » et « inclure » ; qu'elle soit de forme passive (la compréhension) ou active (la représentation), la connaissance permet toujours à celui qui la détient la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court [12]. »

« Modo Deo cognito » . . . En se situant sous la « réserve » du mystère même de Dieu, la théologie chrétienne ne peut qu'abandonner toute prétention à savoir et à imposer ce savoir — de quelque manière que ce soit. Il y a là une exigence qui se présente à la fois comme constitutive de la mission propre de la théologie et comme essentielle à la rencontre des autres traditions religieuses. Plus on ira, et plus cette rencontre, ainsi que les conséquences qu'elle entraînera pour les chrétiens, deviendront centrales pour l'expérience de la foi elle-même. Le temps semble venu, pour beaucoup de raisons, où le christianisme n'existe plus désormais en dehors de l'expérience de la rencontre avec les autres religions, tout comme avec l'athéisme d'ailleurs. Il fut une époque où l'on pouvait imaginer une foi chrétienne existant préalablement à de telles rencontres et confrontations, et s'y prêtant sans sortir

11. Cf. P. Rossano, « Problème théologique du dialogue », dans *Religions africaines et christianisme,* Kinshasa, CERA, 1978, t. I, p. 178.

12. T. Todorov, Préface à E. Saïd, *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident,* Paris, Seuil, 1980, p. 8.

véritablement de ses points de vue initiaux. L'époque de mondialisation que nous connaissons place la foi chrétienne d'emblée dans la situation où elle ne peut se définir et se comprendre que dans la rencontre avec des partenaires qui, pour la première fois, sont des partenaires égaux, le temps de la domination occidentale étant en passe de s'achever.

Est-ce là une condition de vie qui va faire perdre à la foi chrétienne son identité ? Bien au contraire, c'est dans l'expérience de la différence et la rencontre de l'altérité que s'approfondit l'identité. En tout cas, un tel approfondissement ne pourra plus se confondre avec le retranchement sur la différence spécifique et les mécanismes de défense qu'il ne manquait pas d'engendrer. La connaissance de la présence salvifique de Dieu dans les autres traditions religieuses ne conduit pas au relativisme mais à une exigeante mise-en-relation. D'ailleurs l'Evangile n'est pas un en-soi existant préalablement à la rencontre de l'autre. Il est pour cette relation, et l'identité chrétienne se construit dans l'expérience de cette relation vécue dans l'Amour, comme dans la Trinité, l'identité du Fils trouve sa source dans sa relation au Père. C'est en effet dans le mystère même de la Trinité qu'il faut situer le lieu herméneutique du don et de l'être, de la relation et de la substance et par conséquent du dialogue et de l'identité. A cet égard, les recherches « fondamentales » de Klaus Hemmerle pourraient faire déboucher notre propos sur l'une des perspectives qui s'ouvrent au terme de ses « Thèses pour une ontologie trinitaire ». Nous sommes fondés en effet à trouver dans le mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit « une mesure de la pensée, une prise au sérieux de l'analogie de la pensée et de l'être, telle qu'elle est transmise au créé par le Don-de-soi du mystère trinitaire fondateur . . . ». Aussi la théologie doit-elle, « avec Dieu regarder là où son Amour regarde, là où il se donne et veut se donner : *A ces hommes-ci, à ce monde-ci* » [13].

*F 31068 Toulouse Cedex*
31, rue de la Fonderie

Pierre EYT
Recteur
de l'Institut Catholique

13. Cf. J.-Y. LACOSTE, *Ontologie et mystère chrétien*, dans *NRT*, 1980, 707-715.