



HAL
open science

Pour ne pas se tromper d'unique et d'universel

Sylvie Robert

► **To cite this version:**

| Sylvie Robert. Pour ne pas se tromper d'unique et d'universel. Théophilyon, 1997. hal-03875536

HAL Id: hal-03875536

<https://hal.science/hal-03875536>

Submitted on 28 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Théophilyon, 1997

Pour ne pas se tromper d'unique et d'universel

S'il est une démarche théologique féconde, c'est bien celle qui consiste à entendre les interrogations que les situations suscitent, non pour se contenter de se défendre mais pour découvrir et mettre au jour des potentialités nouvelles de la foi elle-même. Une meilleure connaissance mutuelle des religions et plus encore leur coexistence sont aujourd'hui une provocation pour la pratique comme pour la pensée. L'abondance des productions concernant le dialogue interreligieux, le déploiement d'expériences de rencontre des religions, les multiples signes de la force actuelle de cette préoccupation d'un dialogue entre religions disent assez la vive conscience de l'importance de la pratique en la matière. Toutefois, ce ne saurait être au seul dialogue que nous convoque la situation présente. C'est aussi à penser plus avant le christianisme lui-même, en un lieu qui est pour lui central.

En effet, que des hommes et des femmes se réclament d'autres chemins que la foi au Christ dans leur quête religieuse, ne serait-ce pas un flagrant démenti, de fait, à l'unicité et à l'universalité du Christ ? Est-ce à dire que lorsque les chrétiens affirment Christ unique et universel, ils n'auraient pas pris la mesure de cette évidence ? Leur faudrait-il, dès lors, renoncer, sous peine de crispation, de fermeture ou d'une exorbitante prétention, à reconnaître en Jésus-Christ l'unique médiateur de salut pour tous ? Ou bien, conscients que cette affirmation est centrale et décisive en christianisme, ils se heurtent alors à une interrogation sur la validité de ces chemins autres que le leur, s'interrogent sur les rapports entretenus par les autres voies religieuses avec le christianisme et se préoccupent du sort des hommes et des femmes qui, dans leur quête de Dieu, les empruntent. La théologie, confrontée il y a déjà plusieurs siècles à la question du "salut des infidèles", se sent invitée à développer désormais une théologie des religions, qui lui fait en particulier reconsidérer sa conception du salut comme de la mission. Un légitime souci d'ouverture aux autres religions peut conduire à s'intéresser surtout au sort des autres... Mais, entendue jusqu'en sa profondeur, la question ne saurait concerner seulement "les autres" ou le rapport que l'Eglise ou le christianisme entretiennent avec les religions : c'est au fond l'unicité et l'universalité du Christ qui sont elles-mêmes mises à la question et qu'il s'agit de penser davantage. C'est donc sur ce terrain,

proprement christologique, que je me tiendrai, bénéficiant de l'avancée considérable que représente dans la réflexion une saine distinction en la matière entre Christ, Eglise et christianisme¹. Il y a là, déjà, une façon de ne pas se tromper d'unique et d'universel !

C'est bien en effet de cela qu'il peut s'agir, et notre réflexion ne saurait se déployer sans prendre acte d'abord de la difficulté d'une affirmation qui reconnaît Jésus Christ comme unique et universel. Mais c'est parfois la difficulté elle-même qui ouvre un chemin lorsqu'elle est entendue jusqu'au bout : face aux risques de mécompréhensions de l'unicité et de l'universalité dans le cas du Christ, ne faut-il pas au contraire se laisser conduire jusqu'à redécouvrir comment le christianisme lui-même possède des ressources pour ne pas se tromper d'unique et d'universel : ne nous ouvrirait-il pas des voies renouvelées pour penser sainement l'universel ? La reconnaissance de la médiation de Jésus-Christ ne retrouverait-elle pas une place et un rôle théologiques de premier plan ?

I. Christ unique et universel : une affirmation difficile

Devant la coexistence de religions diverses, qui plus est lorsque l'on découvre, en les connaissant davantage, qu'il n'est plus possible de se contenter de porter un regard négatif sur les religions autres que le christianisme, l'affirmation chrétienne d'un Christ unique et universel découvre sa difficulté. L'unicité ne tend-elle pas en effet de redoutables pièges ? Ces pièges comme les tentatives pour y échapper la n'entraînent-ils pas dans des impasses pour comprendre l'universalité ou pour concilier unicité et universalité ? Enfin, ces difficultés, qui pourraient s'appliquer à toute figure de l'unique, semblent renforcées lorsque l'unique dont il s'agit est le Christ Jésus : la particularité qui est celle de l'homme Jésus ne serait-elle pas en contradiction avec l'universalité ?

1. Les difficultés de l'unique dans sa relation à autrui

D'une manière qui reste indépassable et à laquelle la réflexion se réfère volontiers ou même semble ne pouvoir échapper, Stanislas BRETON a su naguère mettre en évidence, dans sa réflexion sur le monothéisme, les pièges de l'unicité. S'interrogeant en effet

¹ Cf par exemple les travaux de Jacques DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1986 et Michel FEDOU, "Le christianisme parmi les religions", *Etudes*, Nov. 1991, p. 525-535.

sur les compréhensions habituelles de l'unique², il fait apparaître comment, considéré dans son rapport à l'autre, l'unique est tenté de se situer en position soit d'exclusion, soit d'inclusion, soit d'indifférence.

Poser un "unique", voilà qui peut en effet être facteur d'exclusion : celui qui est l'unique peut-il tolérer un autre que lui ? Le Dieu unique n'exclurait-il pas tout autre dieu, lui déniait même l'existence ? Ainsi comprise, comme unicité d'exclusion, l'unicité de Jésus-Christ interdirait ou invaliderait toute manifestation ou révélation de Dieu qui ne serait pas localisée en la personne de Jésus-Christ.

Sa radicalité, la violence qu'elle exerce sur autrui peuvent lui faire préférer une unicité d'inclusion, qui semble procéder à l'inverse : loin de refuser ou de nier l'autre, celle-ci comprend l'unique comme l'intégrale qui recueille la vérité de l'autre, la purifie, la pousse à bout et même la dévoile. Unique, Jésus-Christ le serait alors comme la figure en qui se retrouvent, mais à l'état pur et dans leur vérité la plus haute, ces éclats de la lumière divine qui brillent imparfaitement en d'autres figures, celle de Krishna par exemple.

Enfin, un troisième modèle situe l'unique comme hors de tout rapport avec quelque figure autre que ce soit. La distinction entre religion et foi, qui situe la foi chrétienne dans un ordre radicalement autre que toute religion, soutient cette unicité d'indifférence selon laquelle le Dieu unique du christianisme n'aurait strictement rien à voir avec les autres idées de Dieu. En matière de christologie, une telle unicité d'indifférence conduit à mettre totalement à part la révélation de Dieu et l'offre du salut en Jésus-Christ ; elle revient, pour une part mais cette fois-ci sans violence, à une attitude d'exclusion à l'égard de toute autre figure du divin.

Dans ces trois cas, auxquels une première lecture du monothéisme ou de la figure christologique ne peut facilement échapper, la pensée de l'unique ne parvient pas à se défaire d'une collusion avec privilège, monopole, excellence. Comment l'unique peut-il alors non seulement respecter véritablement ce qui n'est pas lui mais même lui laisser la moindre place ? Quelle peut être la cohérence d'une telle vision avec un unique qui prend la figure du messie humilié ?

² *Unicité et Monothéisme*, Paris, Cerf, 1981.

Une tentative théologique comme celle de Raimundo PANIKKAR s'efforce d'échapper à ce piège d'un unique assorti d'un monopole : "A quelques exceptions près le Christ a été considéré comme le monopole des chrétiens", tel est le regret formulé par le théologien³, qui manifeste avec netteté son désir de se situer tout autrement : "Je ne puis personnellement souscrire à une opinion, quelle qu'elle soit, qui monopolise Dieu, le *logos*, et même Jésus, et qui pose les règles nécessaires au fonctionnement du Royaume de Dieu."⁴ Une fois écartés exclusivisme comme inclusivisme, deux attitudes fondamentales lui semblent permettre de se situer autrement.

La première attitude consiste à "admettre que toutes les religions sont des professions de foi différentes qui, malgré les tours et les détours, suivent en fait des voies parallèles pour se rejoindre dans le final, dans l'*eschaton*, au terme même du pèlerinage humain"⁵. PANIKKAR n'est pas très loin d'une telle attitude lorsqu'il affirme par exemple que "seule l'eschatologie historique peut, de manière adéquate, nous dire si le Christ accomplit Krishna ou si Krishna accomplit le Christ ou si aucun des deux ne prédomine sur l'autre"⁶. Cette attitude, que PANIKKAR critique, mais non en raison de la conception de l'unique dont elle est solidaire, fait quitter à l'unique sa position dominante, de monopole. Mais n'est-ce pas au prix d'un affaiblissement considérable de l'unicité ? L'unicité de Jésus Christ ne se trouve-t-elle pas alors rigoureusement semblable à celle de Krishna, au moins dans l'histoire ? Faut-il, peut-on alors véritablement parler d'unicité ? Ne s'agirait-il pas plutôt de deux singularités parallèles et équivalentes, bref d'une forme de relativisme ?

A ce "parallélisme" entre les religions, PANIKKAR préfère le schéma qui voit les religions "en relation les unes avec les autres", n'existant que dans et par leur confrontation mutuelle : "Nous sommes en quelque sorte interdépendants les uns des autres ; en d'autres termes, ma propre religion me serait incompréhensible, voire même impossible si ces liens religieux particuliers n'existaient pas."⁷ Là encore, les pièges du monopole et de

³ *Le Dialogue intra-religieux*, p. 124.

⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 68.

⁷ *Ibidem*, p. 27.

l'excellence sont évités. Mais une fois ce bénéfice enregistré, on n'échappe pas à la déception : l'unique se trouve alors réduit, plus encore que dans le cas précédent. Car une telle "interpénétration mutuelle qui ne porte pas atteinte aux particularités propres à chaque religiosité"⁸ brise, certes, l'isolement de chacune des traditions qui marquait l'attitude précédente dite de "parallélisme", mais aucune d'entre les religions ne peut être en ce cas considérée véritablement comme unique, ou bien toutes le sont, chacune en son genre. L'unicité est alors affaiblie, à moins qu'elle ne se perde même totalement dans un relativisme total. L'expérience de PANIKKAR, qui affirme : "Je suis parti chrétien, je me suis 'trouvé' hindou et je suis 'revenu' bouddhiste, sans jamais avoir cessé d'être chrétien"⁹, le laisse bien entendre. De plus, à supposer que déjà une telle affirmation ne suscite pas une interrogation sur la possibilité d'une réelle appartenance à diverses traditions en même temps, on ne voit pas comment l'interpénétration pourrait s'effectuer entre les diverses figures centrales de ces traditions religieuses : comment pourrait-on parler d'une interpénétration entre le Christ et Mohammed par exemple, ou d'un apport mutuel de l'un à l'autre ? Quand bien même l'interpénétration et la croissance mutuelle qui en résulterait permettraient d'arrêter la domination des traditions religieuses les unes sur les autres et conduiraient le christianisme à ne pas se revêtir d'une unicité d'excellence écrasante, elles ne résoudraient toutefois rien de la question posée par l'unicité du Christ lui-même.

L'unique pose donc question, dès lors que l'on s'interroge sur son rapport à ce qui n'est pas lui ; marqué d'excellence et jouissant d'un monopole, il laisse bien peu de place à un autre - peut-il en être ainsi du Christ ? Mais chercher à prendre ses distances par rapport à ces pièges confronte au risque, alors, d'affaiblir, voire d'abolir l'unicité - le christianisme peut-il, sous peine de ne plus être lui-même, rayer de ses Ecritures et de sa foi la reconnaissance d'un seul Seigneur Jésus-Christ ? Lorsque l'on s'avise que cet unique est, en christianisme, universel, de nouvelles difficultés se présentent : est-il si facile de penser une universalité au plein sens du terme ?

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 50.

2. Un universel bien faible ?

Exclure, inclure ou se situer dans la distante indifférence, dans un contexte où l'unicité reste marquée d'excellence, cela permet-il une réelle universalité ? L'universalité liée à une unicité ainsi comprise ne serait-elle pas comme tronquée ? Quant au parallélisme ou à l'interpénétration, qui tentent de parer au danger d'un unique monopolisateur et écrasant, parviennent-ils à fournir une compréhension suffisamment forte de l'universalité ?

Si l'unique tend en effet à prétendre à un monopole, son universalité ne peut que se présenter sous la forme d'une contrainte : l'unique serait alors le passage obligé pour tous. Tel est bien ce que fait de lui l'unicité d'excellence, qu'elle soit d'exclusion, d'inclusion ou d'indifférence : sous des formes diverses, elle ne reconnaît d'existence et de validité qu'à ce qui peut explicitement passer par elle. Est-ce ainsi qu'il convient de comprendre "la voie, la vérité, la vie" qu'est le Christ ? La notion de "passage obligé" est abusive et dangereuse si elle se laisse assimiler à une forme de reconnaissance et d'adhésion explicites, qui souvent glisse insensiblement, dans une obscure assimilation, du Christ à l'Eglise¹⁰ ou au christianisme. Si le rapport à tous est pensé en termes de contrainte, l'universalité est alors affectée d'une connotation de totalitarisme, à moins qu'elle n'en soit une forme déguisée. Mais l'universel ne serait-il que ce qui exerce son autoritarisme sur tous ? Le voir ainsi lorsqu'il s'agit du Christ, n'est-ce pas aujourd'hui se condamner à devoir affirmer, envers et contre l'évidence, une universalité que la réalité dément puisque, de fait, tous ne passent pas explicitement par la reconnaissance du Christ, y compris dans leur recherche de Dieu ? Plus grave encore, un universel de la contrainte s'accorde bien mal avec le Dieu qui appelle et invite, avec le Fils d'un Dieu qui fait lever son soleil sur les méchants comme sur les bons...

Plus en douceur, mais non moins dangereusement, l'universel qui découle d'une unicité d'exclusion ou d'inclusion s'affadit à force de travailler uniquement dans le domaine de la ressemblance, du "même". La tentation est forte aujourd'hui où bien des réactions spontanées justifient une pâle forme de tolérance, prise pour du respect, à l'aide de l'exclamation : "C'est le même Dieu !" Elle est tout aussi présente dans des réflexions plus élaborées. Car un unique qui exclut tout ce qui n'est pas lui ou traque ce qui, ailleurs, lui

¹⁰ Les mécompréhensions de "Hors de l'Eglise, pas de salut !" et leur usage abusif en sont une illustration manifeste.

ressemble reste prisonnier de cet univers du "même" dans lequel seuls les rapprochements possibles entre les figures disent quelque chose de l'universalité qui les unit. Avouons que les tentatives les plus légitimes et louables d'ouverture aux religions autres ont souvent quelque difficulté à résister à cette emprise du "même". S'intéresser par exemple aux *avatara* de l'hindouisme en cherchant à permettre à partir de là une vision hindoue du Christ relève d'un mécanisme de pensée commandé par le "même" : c'est en effet la notion de l'hindouisme qui paraît la plus proche d'une affirmation chrétienne que l'on va privilégier, pour procéder à une étude qui tente de mettre en lumière les ressemblances qu'elle entretient avec l'incarnation. D'une certaine manière, le recours si précieux à la théologie selon laquelle il est possible de découvrir hors du christianisme des "pierres d'attente" de la révélation chrétienne procède encore par rapprochement entre des ressemblances ; le Concile Vatican II y a trouvé un appui indispensable pour ouvrir à une attitude positive à l'égard des religions autres que le christianisme¹¹ : c'est assez dire la fécondité d'une telle voie, qui a l'immense avantage de ne pas emprunter le chemin de l'exclusion. Toutefois, lorsqu'il s'agit non plus de parler d'attitudes à avoir vis-à-vis des croyants de religions autres ou de leurs croyances et pratiques, comme c'est le cas dans les textes conciliaires, mais d'élaborer une réflexion sur l'universalité de Jésus Christ, la théologie des "pierres d'attente" montre ses limites. En effet, même lorsque l'on a pris soin de vérifier que des rapprochements sont possibles dans un respect réel des traditions religieuses, et quand bien même on est conscient que l'opération qui consiste à isoler tel ou tel élément d'une religion de l'ensemble du contexte qui le porte est périlleuse, une question demeure : un universel qui serait pensé sur la base de ce qui est commun, semblable, analogue ne serait-il pas trop faible ? Est-ce seulement pour ce qui, dans l'existence humaine et dans les traditions religieuses, peut se rapprocher de Lui que le Christ est universel ? L'universel n'est-il pas autrement plus fort lorsqu'il est véritablement pour tous, quelles que soient les ressemblances que les uns ou les autres peuvent éventuellement présenter avec lui et même si aucune ne se donne à repérer ? *Nostra Aetate* le laisse discrètement entrevoir lorsque l'Eglise

¹¹ Cela permet d'affirmer que dans les traditions religieuses non chrétiennes, "il y a du vrai et du bon" (*LG* 16), des "éléments précieux, religieux et humains" (*GS* 92), des traditions contemplatives" et "des éléments de vérité et de grâce", les "semences du Verbe" (*AG* 9, 11, 15), "un rayon de cette vérité qui illumine tous les hommes" (*NA* 2).

y est invitée à considérer "avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, cependant apportent souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes."¹²

Cet important décret de Vatican II ne suffit pourtant pas à penser l'universalité du Christ en plénitude - une fois encore, là n'était pas son objectif et il n'y a donc pas lieu de s'en étonner, encore moins de le lui reprocher. L'image du rayon de vérité présent dans les religions autres que le christianisme tandis que la plénitude de la vérité éclate en Jésus-Christ ne peut rendre compte de l'universalité du Christ à moins d'en restreindre la compréhension. De même, l'unicité d'inclusion, lorsqu'elle induit une représentation de l'universel comme une sorte d'englobant, de totalité, de perfection en laquelle se trouve enclose la somme de toutes les vérités susceptibles de trouver place aussi ailleurs que dans le christianisme, reste liée à un universel faible parce qu'il demeure sélectif et ne parvient pas à dépasser le niveau de l'accumulation en lui des richesses présentes ailleurs. Quiconque veut en effet approfondir la compréhension de l'universalité du Christ ne peut se contenter pour cela d'une telle représentation : non seulement elle aurait partie liée avec une conception de la vérité quelque peu discutable - l'addition de vérités partielles et divisibles -, mais elle conduirait, au mieux, à reconnaître que les parcelles de vérité décelables en d'autres figures que celle du Christ se retrouvent, portées à leur perfection et regroupées, en Lui : en quoi y a-t-il là véritablement universalité, qui concerne effectivement tout ce qui existe ?

Dans ces deux derniers cas, demeure une question plus radicale encore. Procéder en effet en recherchant des éléments proches, des correspondances ou convergences entre d'autres figures religieuses et le Christ, considérer qu'en lui se trouvent rassemblés tous les éléments valables susceptibles de se présenter en ces autres figures, c'est s'exposer à comprendre l'universalité du Christ en termes de valeurs ou d'aspirations communes à toute l'humanité. L'universel serait-il seulement un fonds commun de valeurs ? Quand bien même il serait légitime d'extraire ainsi de leurs contextes de telles valeurs repérables dans les autres traditions religieuses, n'est-ce pas rabaisser considérablement l'universalité du Christ que de la chercher du côté de "valeurs" que lui-même aurait prônées, enseignées, voire incarnées ?

¹² N° 2. C'est moi qui souligne.

N'est-ce pas également enfermer l'universalité du Christ dans les limites d'une localisation ? D'une part, une telle universalité est-elle suffisamment celle de la personne du Christ ? C'est bien cette personne du Christ qui est centrale en christianisme, plus que des valeurs, fussent celles que lui-même a prêchées : ce ne sont pas les valeurs qui sauvent, c'est Lui ! D'autre part, il convient de ne pas méconnaître les pièges d'une pensée qui reste prisonnière d'un schème de localisation, y compris en Jésus : elle ne permettra jamais de sortir d'un jeu de comparaison entre le Christ et les autres figures religieuses ; localiser ne peut libérer de la logique du même, dont j'ai noté déjà plus haut la faiblesse en matière d'universalité ; en outre, n'est-ce pas une conception bien réductrice de la révélation de Dieu en Jésus-Christ ? Enfin, une telle manière d'envisager l'universalité du Christ souffre d'un autre défaut, plus grave encore : en quoi cette universalité de la comparaison entre des éléments localisés en diverses figures, même lorsqu'elle reconnaît en Jésus-Christ la totalité des éléments de vérité disséminés ailleurs, est-elle pensée véritablement à partir du Christ lui-même ? Peut-elle être dans ces conditions l'universalité du Christ ? Les théologies qui ont servi à ouvrir les consciences chrétiennes à un regard positif sur les autres religions, que ce soit celle des pierres d'attente ou celle des "chrétiens anonymes", restent marquées par cette insuffisance qui leur fait envisager l'universalité du Christ moins à partir du Christ lui-même qu'à partir des points de comparaison possibles entre les autres figures religieuses et Lui.

Qu'elle soit d'exclusion, d'inclusion ou d'indifférence, l'unicité risque donc d'entraîner dans les impasses d'une universalité trop faible. Mais cette universalité nous est apparue liée à une conception de l'unicité marquée par une excellence aux allures de monopole : serait-ce qu'en faisant délibérément son deuil du monopole, il serait possible de trouver une conception plus satisfaisante de l'universalité ?

A vrai dire, les deux attitudes fondamentales qui, une fois écartés exclusivisme comme inclusivisme, visent selon PANIKKAR à sortir d'une vision par trop "provinciale", ne parviennent pas à honorer l'universel dans toute sa force.

La première attitude considère que les religions suivent "des voies parallèles pour se rejoindre dans le final, dans l'*eschaton*, au terme même du pèlerinage humain" : voici

donc l'universel renvoyé à l'*eschaton*. Le recours à l'eschatologie - qui ne tente pas en la matière le seul PANIKKAR¹³ - est certes indispensable en christianisme ; cependant, il n'est pas sans poser question ici : l'*eschaton* n'est-il pas trop facilement compris comme le "final", au terme de l'histoire, et non comme ce ferment qui travaille déjà d'au-delà l'histoire elle-même ? N'apparaît-il pas comme le remède à une paresse de pensée, l'universel se trouvant ainsi renvoyé à ce dont nous ne pouvons avoir une idée tant que nous sommes dans le déroulement de l'histoire et non à son terme ? En quoi la figure du Christ y est-elle réellement centrale ? A supposer que l'universalité du Christ ne soit pas amoindrie, ce n'est en tout cas pas le recours à l'eschatologie ainsi comprise qui permet de la penser.

Affirmer l'interdépendance entre les religions pour une croissance mutuelle est certes une heureuse manière d'échapper à l'universel du même pour s'ouvrir à un universel de la communication qui ne réduit ni ne méconnaît les différences. Mais là encore une difficulté importante se présente : si universel il y a, c'est plus sur le mode de ce "grand tout" des recherches religieuses au sein duquel s'effectue une communication : que devient l'unique ?

Si l'unique est difficile à désolidariser d'une position de monopole, l'universel est donc, en ce cas comme lorsque, au risque d'affaiblir l'unicité, on prend ses distances par rapport à une telle position dominante, bien souvent pensé trop faiblement, comme en-dessous de lui-même. Mais le christianisme n'ajouterait-il pas encore une difficulté dans la mesure où c'est de Jésus-Christ qu'il proclame l'unicité et l'universalité ? Là où déjà le monothéisme faisait rencontrer les difficultés de l'unicité et de l'universalité, la figure particulière de ce Jésus proclamé Christ semble rendre encore plus périlleuse la profession de foi.

3. Lorsque l'unique et l'universel croisent la particularité

En Jésus-Christ se présente une difficulté supplémentaire que la théologie des religions rencontre de plein fouet : Celui qui est dit l'unique médiateur pour tous, c'est ce

¹³ Claude GEFRE y recourt, sous un autre mode et non pas en empruntant la voie du parallélisme entre traditions religieuses dont parle ici Panikkar, lorsqu'il invite le chrétien à "renoncer à toute prétention de vérité absolue parce qu'il confesse Jésus-Christ comme absolu, c'est-à-dire comme plénitude eschatologique qui ne sera jamais adéquatement révélé dans l'histoire" ("La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, *in Penser la Foi*, Mélanges offerts à Joseph MOINGT, sous la direction de J. DORE et Ch. THEOBALD, Paris, Cerf-Assas Editions, 1993, p. 363).

Jésus confessé Christ et qui a vécu sa vie terrestre en la particularité d'un temps et d'un lieu. Dès lors comment peut-il être unique s'il entre dans la particularité qui est celle de toute humanité ? Comment peut-il être universel, à moins d'absolutiser sa particularité ou de s'en défaire ?

Il est clair que toute affirmation de l'universalité du Christ qui conduirait à absolutiser la particularité de Jésus serait contradictoire dans les termes, dangereuse et théologiquement insuffisante. Par définition en effet le particulier n'est pas l'universel. S'il se prend ou est pris pour tel, il tue l'universel et s'arroge un pouvoir d'autant plus écrasant qu'il est indû. Une telle voie de domination que l'on s'attribue soi-même ne peut en aucun cas convenir à la figure du messie humilié dont l'autorité ne vient ni de lui-même ni de ce monde. Qui plus est, absolutiser la particularité de Jésus - et donc lui faire perdre les limites de sa particularité - c'est affaiblir l'événement de l'incarnation dans lequel Dieu prend précisément le risque de faire de son Fils l'un de nous, inséré comme nous dans la particularité d'un temps et d'un lieu. En ce sens, il nous faut souscrire pleinement à la réflexion de Claude GEFRE : "Aucune manifestation historique de Dieu, même l'événement Jésus de Nazareth, ne peut être absolutisé. Seul le Dieu de Jésus est l'Absolu alors même que la foi chrétienne atteste qu'en Jésus, et en lui seul, l'Absolu s'est manifesté d'une manière unique et définitive."¹⁴

Faut-il alors, pour penser l'universalité du Christ, la délier de la particularité de l'homme Jésus pour la lier exclusivement à une "fonction christique" ? Telle est la voie qu'emprunte PANIKKAR : "Le Christ est le Seigneur ; mais le Seigneur n'est pas Jésus, pas plus que ma compréhension n'épuise la signification du mot", écrit-il¹⁵. Les théologies qui prônent un théocentrisme visant à recentrer le christianisme sur Dieu et à désenclaver de la particularité de Jésus de Nazareth la figure du Christ et sa fonction de révélation vont dans ce sens. Elles invitent à découvrir le Christ, qui déborde Jésus comme chacune de ses manifestations, en Jésus si l'on est chrétien, en un autre nom si l'on appartient à une autre tradition religieuse. "Christ est transhistorique", certes. Mais d'une part il n'y a pas, en

¹⁴ "La place des religions dans le plan du salut", *Spiritus*, Fév. 1995, p. 88-89.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 91.

christianisme, de théocentrisme qui ne soit en même temps christocentré¹⁶... D'autre part et surtout, parler d'une fonction christique qu'il serait possible de détacher de la figure de Jésus de Nazareth serait transformer par le fait-même cette fonction christique en autre chose que ce qu'elle est : c'est de Jésus que le kérygme a proclamé qu'il est Christ.

Est-ce qu'en se fixant précisément sur la figure de Jésus, sur sa mort en croix, on ne serait pas conduit à découvrir le secret d'une universalité qui serait comme autorisée sinon même conviée à prendre ses distances par rapport à la particularité elle-même ? En référence à Paul TILLICH, Claude GEFRE voit dans la croix "le symbole d'une universalité toujours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à la particularité pour renaître en figure d'universalité concrète, en figure de Christ."¹⁷ Cette interprétation de la mort de Jésus me paraît problématique : Jésus meurt en assumant jusqu'au bout la condition humaine en sa particularité mais il ne meurt pas à sa particularité, sinon sa mort n'affronte pas le destin humain - notre mort est-elle "sacrifice d'une particularité" ? Le recours au "paradoxe absolu" de Tillich, selon lequel "le Christ est bien l'élément concret à travers lequel les croyants ont accès à l'Absolu, mais il est soumis lui-même au jugement de l'inconditionné pour autant qu'il prétendrait s'identifier à l'Absolu¹⁸", a l'avantage de montrer à partir du Christ lui-même la radicale impossibilité d'une absolutisation de la particularité de l'homme Jésus. Toutefois rester dans une perspective paradoxale pose une réelle question : comment le paradoxe peut-il éviter de faire penser une incarnation malgré l'humanité et comme à regret ?

Si déjà l'universalité de l'unique est difficile à penser, lorsque intervient la particularité, la question devient donc plus redoutable encore. "Toute la difficulté d'une herméneutique du dialogue interreligieux vient justement de la difficulté à accorder ensemble deux principes irrécusables, à la fois la volonté universelle de salut de Dieu et l'unicité de la médiation du Christ." Ainsi s'exprime Claude GEFRE¹⁹. Mais la difficulté ne concerne pas le seul dialogue interreligieux et son herméneutique ; ou plutôt si elle se manifeste en ce lieu, c'est qu'elle est présente en l'affirmation fondamentale de la foi chrétienne.

¹⁶ Cf les réflexions de Jacques DUPUIS, *op. cit.*, et de Michel FEDOU, "La théologie des religions à l'heure du pluralisme", *Etudes*, Janv. 1987 et *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1996.

¹⁷ "La place des religions..." p. 95.

¹⁸ Claude GEFRE, "La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux", p. 367

¹⁹ *Ibid.*, p. 354.

On a pu le voir, c'est bien dès l'instant que l'on considère sa relation à autrui, à tous, que l'unique pose problème : comment peut-il ne pas réduire à néant tout autrui ? Comment peut-il échapper à une universalité faible ? Et si cet unique a partie liée à une particularité, comment l'universel peut-il rencontrer le particulier ? Ne serait-ce qu'au prix d'une usurpation ? De fait, le rapport de un à tous est un rapport dangereux ; il est le lieu même du Tentateur, si l'on en croit Paul BEAUCHAMP : "Le jaloux, déchiré entre l'autre et le semblable, se veut, sans médiation, un avec tout. Il dit : 'Moi comme tous, personne comme moi.'"²⁰ Redoutable exemple d'une volonté qui cumule inclusion, exclusion et indifférence et qui annule l'existence de quiconque en la captant à son profit ou en la niant dans sa différence... Dangereuse particularité qui se prend pour l'universel...

La figure de Satan est particulièrement intéressante : n'indiquerait-elle pas le risque d'une unicité et d'une universalité qui se trompent et qui trompent ? Ne conduirait-elle pas alors à voir comment, en ce lieu même de la tentation suprême, Jésus-Christ vient ouvrir une autre voie ? Devant les risques d'une unicité pensée en termes d'excellence, c'est à la tradition chrétienne elle-même que Stanislas BRETON demandait "des éléments ou des ferments qui permettraient de retourner la situation, de rompre le cercle de l'autosuffisance, d'honorer, plus que ce ne fut le cas dans le passé, l'universalisme dont on se glorifie"²¹. La méthode a montré sa fécondité ; qui plus est, elle est théologiquement satisfaisante dès lors que, loin de se contenter d'étudier la révélation chrétienne à la lumière de ce qui est déjà connu en dehors d'elle, on attend d'elle qu'elle dise quelque chose de neuf. Il est donc temps désormais de repérer les éléments qui, en christianisme, conduisent à comprendre autrement unicité et universalité du Christ.

II. Se laisser convertir à l'unique et universel chrétien

Quelle est en effet la gestion de l'unicité et de l'universalité propres à une tradition dans laquelle l'élection - mise en scène éclatante de l'unique - occupe une place de choix, qui tient à ne rien perdre de la particularité du crucifié de Nazareth alors même qu'elle

²⁰ *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Paris, Cerf, 1982, p. 206.

²¹ *Op. cit.* p.

le proclame Christ et Seigneur, et qui reconnaît en Jésus-Christ l'accomplissement des Ecritures ?

1. L'élection et sa valeur éducative

Il n'est pas dû au hasard que PANIKKAR se déclare choqué par l'idée d'élection²², si centrale en judéo-christianisme... Laissons-nous choquer avec lui ! Car l'élection donne une place unique à un peuple ou à un individu ; qui plus est, elle fait reposer cette unicité sur un choix de Dieu. Comment, dans ces conditions, l'élection ne fomenterait-elle pas la jalousie de ceux qui ne sont pas élus ? Comme l'écrit Paul BEAUCHAMP, sur la base d'un constat qui est tout à la fois scripturaire et d'expérience humaine, "le rapport entre l'élu et les autres commencera par un conflit, au moins ne peut-il pas ne pas y avoir conflit"²³. Cela ne veut cependant pas dire que l'idée d'élection enfonce le christianisme dans les ornières de l'unique que nous avons repérées. Au contraire ! Ce sont précisément les recherches de Paul BEAUCHAMP en la matière qui nous permettent de le comprendre : loin de l'attiser, l'élection est le seul remède véritable à la jalousie, un "remède homéopathique"²⁴ : parce qu'elle prend en compte la jalousie, parce qu'elle "épouse la forme du mal", elle éduque à un universel plus riche, qui sait ne pas s'enfermer dans une opposition avec l'unique. Mais cela ne va pas sans renoncement aux facilités qui peuvent tenter l'universel, l'unique et leur relation.

En l'élection en effet, l'aspiration humaine à l'universalité est d'emblée appelée à renoncer à une immédiateté. Dans la mesure où "le bénéficiaire de l'élection peut être soit 'un seul', soit 'quelques-uns', mais il ne peut jamais être 'tous'²⁵ », nous voici mis devant l'impossibilité radicale de prétendre à quelque universalité que ce soit, sans commencer par accepter le "détour" par un ou par quelques-uns. L'élection construit une figure où l'universalité n'existe pas sans une forme de renoncement à l'immédiateté du "tous". Ce renoncement est d'autant plus fortement marqué lorsque l'élu n'est plus seulement un peuple face à tous les peuples, mais, comme c'est le cas du Christ, un "unique" au sein d'un

²² *Op. cit.*, p. 54.

²³ "Election et universalité dans la Bible", *Etudes*, Mars 1995, p. 376.

²⁴ *Le récit, la Lettre et le Corps*, p. 208.

²⁵ *Art. cit.* p. 373.

peuple et au sein de l'humanité tout entière. Le "Fils unique" radicalise ce qui se joue déjà dans toute élection. A cause de la conversion qu'elle impose, l'élection éduque à un universalisme affiné, aux antipodes des conceptions imaginaires de l'universel englobant ou d'assimilation.

Babel avait fait apparaître au grand jour la tentation humaine de l'universel conquérant, travaillé par une obsession du même, réducteur des différences et particularités, constructeur d'une humanité monolithique. L'élection, elle, loin d'abolir les différences, les instaure, en les fondant de manière radicale : non sur l'ordre naturel des choses mais sur un choix et un appel, non sur une initiative humaine, mais sur celle de Dieu : "L'élection est conçue comme une différence où l' élu fait face à l'universel. Et il le sait. [...] Plutôt que d'effacer les différences, le Dieu de la Bible instaure la principale d'entre elles avec l'élection. Ayant choisi Abraham, il décide que, si tous bénissent l'unique, ils seront bénis : Gn 12, 3."²⁶

Ce premier renoncement, qui affecte autant l' élu que tous les autres dans leur aspiration à l'universel, met l' élu plus fortement en position d'unique, et donc en tentation de s'arroger un privilège et un monopole. Or l'élection vient également guérir ce mal. Car elle n'arrache pas l' élu à l'ensemble plus vaste auquel il appartient. En conséquence, l' élu ne saurait être, seul, l'objet de l'attention de Dieu. "On peut être homme en plénitude sans être juif et les concepts d'Homme et de Juif ne se superposent pas. Tous les fils d'Adam ne sont pas fils d'Abraham, mais tous les fils d'Abraham sont fils d'Adam."²⁷ C'est assez dire que l'élection ne confisque pas au profit du seul élu la relation à Dieu.

A qui risque de l'oublier et d'être "tenté, par l'élection même, de se vouloir égal à tous sans que personne lui soit égal"²⁸, il est alors rappelé que son élection n'est ni privilège ni monopole. De fait, l'universalisme prophétique, si étroitement lié à leur invitation pressante à pratiquer la justice, s'emploie à empêcher une compréhension par trop restrictive de l'élection et de l'alliance : celles-ci ne sont pas des privilèges qui excluent les autres

²⁶ *Op. cit.* p. 205 ; 208.

²⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁸ *Ibid.*, p. 208. La proximité de cette formulation avec celle qui a servi à décrire le comportement de Satan, le jaloux, est évidente.

nations, mais elles sont au service de la reconnaissance de Dieu par tous et de l'offre du salut à tous.

Mais cette ouverture à tous n'est pas une nouveauté prophétique ; elle est inscrite dans l'élection elle-même ; en effet, les récits qui la rapportent ou en suivent le parcours au long de l'histoire d'Israël ont pour enjeu, dans la promesse qui est faite au peuple, des biens qui, comme la nourriture, intéressent tous, tant ils ont rapport aux enjeux fondamentaux de toute vie humaine. Quant à la Loi, qui permet que l'élection se vive au quotidien, elle "exige que l'origine du bien soit reconnue en Dieu, que son universalité soit rendue effective dans le partage du bien nommé, nommé par le récit"²⁹. Si donc l'élection établit une différence entre le peuple élu et les autres, ce n'est point pour que ce peuple se ferme sur le don qui lui est fait et dont tous ont besoin, c'est pour que, reconnaissant que le bien dont il jouit est don du Dieu de tous et donc qu'il ne saurait se l'approprier pour lui seul sans le dénaturer, il s'ouvre à tous. Certes, l'élection éveille la jalousie, mais cette "jalousie n'est que l'envers d'un don : tous ne sont pas élus, mais tous sont attirés vers l'élection et peut-être y pressentent-ils une promesse pour eux"³⁰. De même que, dans sa découverte du monothéisme, Israël est conduit peu à peu à comprendre que son Dieu, parce qu'Il est l'Unique, est le Dieu de tous, de même l'élection, loin d'être privilège qui referme sur soi, est au contraire ouverture à l'universel.

Mais voilà qui rend attentif au troisième renoncement auquel convie l'élection : l'élu, l'unique, doit renoncer à comprendre son unicité en opposition à l'universel. Les compréhensions trop faibles de l'universel comme les sacrifices imposés à l'unique souffraient tous d'une telle opposition fâcheuse. Or l'histoire d'Abraham montre déjà l'élu en relation avec le non-élu : Sara, la femme de ce "fils d'Adam" que Dieu a élu, est à la fois "d'Israël et des Nations", par Pharaon et Abimélek interposés³¹. Melchisédek, Balam, la reine de Saba sont figures des Nations qui bénissent l'unique. La Royauté conjugue affirmation et

²⁹ *Ibid.*, p. 188. Je renvoie ici, pour une explicitation plus complète et précise à l'ensemble du chapitre VIII de l'ouvrage, intitulé "L'universel et l'unique dans l'alliance".

³⁰ *Art. cit.*, p. 376.

³¹ Cf Gn 12 et 20.

instauration de l'unique d'une part et d'autre part rencontre, par lui, de la multitude. Et, bien sûr, plus éclatante encore sera la réconciliation de l'unique et de l'universel en Jésus-Christ, le Fils unique qui meurt "pour la multitude".

Au prix de ces renoncements, l'universel se trouve libéré de l'emprise du même comme du totalitarisme. Il se comprend en termes d'ouverture à tous, de partage, de réconciliation face à la jalousie récurrente et à la violence qu'elle entraîne parce qu'il se réfère au Dieu qui est l'origine de tout bien et de tout être. Telle est la leçon de l'élection. Elle ouvre la voie à une compréhension du rapport entre particularité et universalité, sur lequel la figure de Jésus-Christ va projeter une lumière nouvelle.

2. L'universel, non sans le particulier

De fait, si "la culture d'Israël, que la notion d'élection marque si délibérément comme particulière au plus haut point, porte à l'intérieur d'elle-même sa propre relation à l'universel"³², elle est l'indice que le rapport entre particulier et universel, malmené voire éludé lorsque la particularité de Jésus est absolutisée ou, au contraire, évacuée ou pour le moins minimisée, doit être approfondi. L'élection est précieuse pour mieux découvrir comment, dans une humanité qui est inéluctablement soumise à la particularité, il est possible de désigner l'universel. Mais la figure de Jésus-Christ requiert une investigation propre sur la manière dont elle gère ce rapport.

Dans l'élection en effet, comme cela apparaît fortement lorsque l'élu est un peuple, le rapport "quelques-uns - tous" fait intervenir la particularité d'un groupe humain, d'une culture. Or c'est précisément là que surgit l'universel, ainsi que le remarque encore Paul BEAUCHAMP à propos du sabbat dans le Décalogue du Deutéronome : "Une histoire particulière (celle de la libération de l'esclavage égyptien) fonde un rite particulier [le sabbat]. Dans le même moment l'universel surgit : seront destinataires de la libération à chaque sabbat, non seulement les membres de la famille du sujet de la loi mais 'l'étranger qui est avec toi'. "³³ Le rapport de fait ainsi établi incite à chercher pourquoi c'est au lieu même de la particularité

³² *Op. cit.*, p. 185.

³³ *Ibid.*, p. 191.

qu'Israël s'ouvre à l'universel. Un détour par la formation du monothéisme peut ici être éclairant : la découverte du monothéisme au sens strict s'est faite pour Israël sur la base d'une expérience douloureuse, celle de l'exil, qui a pour lui ruiné la représentation de son Dieu comme Dieu national. Israël découvre son Dieu comme le Dieu de toutes les nations à partir du moment où il fait l'expérience de l'échec qui le conduit à ne plus accorder sa confiance au nationalisme. Or le nationalisme n'est pas la particularité, il en est une certaine gestion, qui ferme à autrui. Sortir du nationalisme, c'est s'ouvrir à l'existence d'autrui. Cela ne peut se faire sans reconnaissance et de sa propre particularité et de celle d'autrui comme particularités et seulement comme particularités. Faute d'une telle reconnaissance, une particularité s'absolutise et, par voie de conséquence, se ferme à l'universel, à moins de ne le concevoir que sur un mode totalitaire. Or l'élection, du fait de sa composante de choix, qui distingue un peuple parmi tous les autres, qui établit une différence entre les fils d'Abraham et les fils d'Adam, dit par le fait-même que ce peuple n'est pas l'universel, le renvoie à sa particularité³⁴. La marque de l'élection, loin de faire de l' élu l'unique qui pourrait se prendre pour l'universel, le rappelle à plus de modestie.

C'est qu'en effet, au rebours de tous les rêves comme de tous les totalitarismes, "signifier que 'ceci est' et que 'ceci n'est pas l'universel', c'est la seule manière humaine de signifier que 'l'universel est'"³⁵. C'est dire que faute d'intégrer et de reconnaître comme telle une particularité, toute prétention à rejoindre une universalité est illusoire. On peut le comprendre : en humanité, nous ne pouvons exister que dans la particularité ; dès lors que se fait jour une recherche de l'universel, quelles voies sont possibles ? Se prendre soi-même pour l'universel - l'unicité d'exclusion ou d'inclusion n'en est pas loin - c'est d'emblée, par une autosuffisance qui ne laisse aucune place réelle à autrui ou par un englobement qui fait perdre à chacun sa particularité, manquer l'universel. Prendre un autre pour l'universel, c'est faire endosser à cet autre la même opération. Tenter de désigner un universel sans rapport aucun avec soi-même ou avec autrui, c'est s'exposer à ne pouvoir rien dire de lui. En

³⁴ Cf *Ibid.*, p. 206.

³⁵ *Ibid.*, p. 177.

conséquence, la seule manière humaine de signifier l'universel est bien de désigner une particularité comme particularité. BEAUCHAMP donne un exemple de cette difficulté à traiter humainement de l'universel en considérant précisément ce qui pourrait en être la figure la plus claire et accessible, "l'universel humain que nous appelons humanité" : celui-ci, écrit-il, "reste une limite et sa vérité est négative. Ce négatif est un manque, un appel, une aspiration à être un peuple. La vérité de l'humanité en tant qu'elle est 'tous' consiste en son aspiration à être un peuple, à recevoir un autre nom que celui de 'tous'. Ce qui manque à l'universel, c'est un *nom propre*."³⁶

S'il en est ainsi, d'une part se confirme l'impossibilité d'absolutiser la particularité de Jésus tout comme d'en faire fi, d'autre part il apparaît urgent de voir de plus près comment la reconnaissance de Jésus comme Christ gère ce rapport d'un unique universel qui a partie liée avec la particularité d'une existence humaine.

L'annonce de la résurrection est en ce point la référence indispensable. Or elle contredit formellement les interprétations qui, sous l'effet d'une crainte légitime d'absolutiser la particularité de Jésus, lient l'universalité du Christ au sacrifice de la particularité de Jésus au profit d'une "fonction christique" qui se trouverait ainsi libérée. Dès le kérygme, en effet, la résurrection est proclamée comme résurrection du crucifié Jésus de Nazareth. C'est ce Jésus qui est confessé Christ. Et il est fort significatif que la célébration de la présence du ressuscité ait conduit les communautés à rappeler le souvenir de Jésus en faisant le récit des événements de sa mort puis de toute sa vie terrestre. La juste reconnaissance de l'universalité de Jésus-Christ n'a pu se faire dans l'oubli de sa particularité ; au contraire, elle a suscité des récits qui rappelaient cette particularité, sous forme de distance maintenue entre la communauté célébrant la présence de son Seigneur et les faits vécus "dans les jours de sa chair"³⁷. Tout récit met en scène explicitement une particularité, qu'il ne délie ni de son temps ni de son lieu. En même temps qu'il la donne à percevoir, il la dit comme passée, vécue en un autre lieu et un autre temps que l'ici et maintenant. Ainsi, il ne l'absolutise en

³⁶ *Ibid.*, p. 381.

³⁷ Voir à ce sujet les réflexions de Charles PERROT, dans son ouvrage *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1981.

aucun cas. Mais il ne l'abolit pas non plus, ni ne la réduit à l'insignifiance. Les passages évangéliques qui mettent en scène les manifestations du ressuscité en y intégrant une reconnaissance le font à leur manière comprendre : s'il y a reconnaissance possible, c'est bien que le ressuscité est ce Jésus que les témoins ont connu et suivi avant la résurrection ; s'il y a reconnaissance nécessaire, c'est bien que la particularité de ce Jésus n'est plus immédiatement accessible comme auparavant. Ni dans sa mort ni dans sa résurrection, Jésus ne meurt à sa particularité, pas plus que les témoins n'ont à renoncer à cette particularité ou encore à la déclarer caduque. Mais la résurrection établit le Christ Seigneur en interdisant de prétendre à un accès immédiat à lui, à une universalité trop facile et faible qui n'aurait pas à se référer à une particularité à jamais insaisissable et inaccessible, et reconnue comme telle, mais pourtant indispensable. Loin de s'opposer à l'universalité - ce que le schéma du sacrifice de la particularité sous-entend - la particularité de Jésus sauve de l'imaginaire l'universalité de Jésus-Christ. Peut-être serait-il fécond, d'un point de vue de théologie dogmatique, d'interroger en ce sens le fameux "secret messianique" : n'aurait-il pas pour fonction possible d'interdire de parler d'universalité tant que l'on est en contact immédiat avec la particularité de Jésus, afin de ne pas absolutiser cette particularité, tout en manifestant - et tel serait le contenu du secret - que c'est bien ce Jésus qui est le Christ et Seigneur de tous ?

Or ce n'est qu'à ce prix que l'incarnation prend toute sa force théologique. Certes, je souscris à l'affirmation de Claude GEFRE déjà citée en partie : "Dieu a choisi de se manifester dans la particularité contingente de cet homme Jésus. En d'autres termes, aucune manifestation historique de Dieu, même l'événement Jésus de Nazareth, ne peut être absolutisé. [...] Seul le Dieu de Jésus est l'Absolu alors même que la foi chrétienne atteste qu'en Jésus, et en lui seul, l'Absolu s'est manifesté d'une manière unique et définitive."³⁸ Toutefois je n'en tirerais pas les mêmes conclusions que l'auteur, pour qui découle de cette observation que la figure de Jésus est soumise, comme toute autre particularité, à une exigence de critique radicale, car aucune particularité ne peut être révélatrice de l'absolu de Dieu. Il s'agit moins, à mon sens, d'exercer une fonction critique sur cette particularité afin de l'empêcher de s'absolutiser que de la resituer vraiment et positivement pour ce qu'elle est - une

³⁸ "La place des religions...", p. 88-89.

particularité - et ainsi de ne pas être tenté de l'absolutiser, mais de maintenir alors l'inouï de l'incarnation : le fait que Dieu puisse se manifester en la contingence de l'homme Jésus de Nazareth sans que ce soit malgré elle ni en la faisant sortir de sa particularité, sans que ce soit en se perdant lui-même.

En effet, ce n'est pas à la particularité que renonce le Christ, c'est à l'unicité sous sa forme écrasante. Et précisément croire qu'il renonce à la particularité de Jésus, loin de le rendre plus largement universel dans le respect de tous, pourrait conduire à le rendre plus écrasant encore - partout présent, d'une présence inévitable et récupératrice. Comprendre sa mort comme renoncement à la particularité, c'est affaiblir cet abaissement dont témoigne l'hymne aux Philippiens. Au contraire, en sa mort, Jésus assume jusqu'au bout la particularité. Non seulement, la figure du crucifié interdit, avec la part de déception qu'elle comporte par rapport aux attentes d'un messie triomphant, de comprendre l'unicité du Fils comme dominatrice puisque ce Fils se laisse clouer au bois, mais, dans la manière même dont il vit sa mort, Jésus renonce au privilège de la singularité absolue pour s'enfoncer dans la particularité de son peuple ; son cri en croix en est l'indice : "L'unique le plus unique, l'élus parmi les élus, prend sur lui les paroles qui étaient devenues celles de tous : 'Pourquoi m'as-tu abandonné ?' (Mc 15, 34 ; cf Ps 22, 2) Peu de chrétiens savent reconnaître ce paradoxe : une parole de Jésus si marquée par l'unicité du moment est un emprunt. L'élus abandonne ce qu'il a d'unique, s'en dessaisit."³⁹ Sans cesser d'être l'élus, il redéfinit alors l'unicité selon lui : loin d'être monopole et privilège, elle est effectivement ouverture à tous en se coulant dans les paroles d'un peuple qui pourront être reprises par tous les peuples. L'attitude est exactement l'inverse de celle du Jaloux qui ne veut laisser aucune place à autrui - "tous comme moi" - tout en sauvegardant sa place unique - "moi comme personne" : il s'agit ici que Celui qui est l'Unique se fasse l'un de nous et ne vive jamais cette unicité contre nous.

Un tel choix en faveur de la particularité au moment de la croix conduit à prendre résolument distance d'avec une théologie qui met l'accent sur une "fonction christique" que l'on pourrait, après la résurrection, délier de la figure de Jésus ou qui permettrait de s'en affranchir. S'il y a, certes, fonction du Christ, et si la résurrection permet

³⁹ Paul BEAUCHAMP, *art. cit.*, p. 374.

que ne soit pas limité à ceux qui ont vécu à ses côtés au long de son parcours terrestre d'en être les bénéficiaires, cette fonction ne peut se comprendre de manière incohérente avec le kérygme et la résurrection qu'il annonce. Si c'est le crucifié de Nazareth qui est ressuscité, si cette résurrection n'abolit ni n'absolutise sa particularité, il est impossible de parler d'une fonction christique en scindant l'universalité du Christ de la particularité de Jésus. La figure de l'Esprit est ici d'un apport décisif. L'universalité du Christ est en effet inséparable du don de l'Esprit du Christ. L'intervention de cette figure, autre que celle du Christ, atteste qu'il ne s'agit pas simplement avec la résurrection d'un remplacement de la particularité de Jésus par l'universalité du Christ ni de l'épanouissement d'une "fonction christique". L'Esprit, dont la tradition découvrira et affirmera en théologie trinitaire la consistance, n'aurait tout simplement aucun rôle s'il s'agissait seulement à la résurrection de la libération d'une fonction christique. Il n'est pas sans signification que lorsque l'on fait intervenir la fonction christique on lui attribue une puissance de diffusion et une présence diffuse en toute chose qui est précisément celle de l'Esprit, dont la place, pourtant si fortement marquée dans la résurrection et ses effets, se trouve alors gommée ou dépourvue d'importance et d'originalité. Réserver réellement à l'Esprit sa place, c'est sortir de l'impasse qui, en parlant d'une fonction christique, fait perdre à l'universalité du Christ son lien essentiel avec la particularité de Jésus. C'est l'Esprit qui assure ce lien. Là encore, une évocation de Paul BEAUCHAMP est précieuse : mettant en évidence comment le Fils du Dieu unique auquel rien n'est comparable, en entrant dans l'humanité, épouse l'unicité qui est celle de tout être humain - "un seulement un" -, BEAUCHAMP indique comment le lien entre ces deux formes d'unicité ne peut se faire, étant donné l'abîme qui les sépare, que sur l'initiative de Dieu lui-même, par l'Esprit de Dieu. "Le Un inaccessible de l'origine se communique à l'unique venu occuper l'autre extrême de la limite humaine pour mourir dans une chair semblable à celle du péché ; l'Esprit est le lien d'unité entre l'un monarchique et le 'seulement un' qui nous représente."⁴⁰ C'est l'Esprit qui permet que le Seigneur de tous s'ouvre à tous non pas malgré la particularité de celui qui s'est fait l'un seulement un' mais à travers ce geste même.

⁴⁰ *Le récit, la Lettre et le Corps*, p. 133.

La figure de l'Eglise joue elle aussi un rôle déterminant pour qu'apparaisse combien l'universel chrétien ne fuit pas la particularité mais l'appelle. D'une part, l'Eglise est le peuple de ceux qui se réfèrent explicitement à cette particularité de Jésus alors même qu'ils proclament son universalité. L'universalité de Jésus-Christ que professe l'Eglise s'étend au-delà de ses seules frontières. Mais l'Eglise n'affirme cette universalité qu'en se référant, elle, à Jésus dans sa particularité. Et elle seule peut affirmer cette universalité. C'est dire que, pour pouvoir proclamer une universalité du Christ qui n'oblige pas autrui à passer par la lecture du parcours particulier de Jésus, il faut néanmoins soi-même être référé à cette particularité. D'autre part, l'Eglise elle-même est figure de particularité : elle joue un rôle analogue à celui d'Israël dans l'élection et son ouverture à tous : pas d'ouverture à tous s'il n'y a élection de quelques-uns.

Ainsi, loin d'être un obstacle à l'universalité du Christ, la particularité de Jésus est-elle essentielle pour éviter un universel imaginaire. Parler de Jésus comme Christ sans perdre Jésus en sa particularité, c'est ouvrir à une autre compréhension de l'universel, non pas contre la particularité mais en l'honorant comme telle. De même que l'élection et dans son sillage, la particularité de Jésus est éducatrice d'un universel fort parce qu'il n'évite pas son défi. Mais, cette universalité est celle où l'Un inaccessible se communique à l'un seulement un', "l'un de majesté" à "l'un humilié" : il y a là une figure d'abaissement, essentielle en christianisme, et qui, elle aussi, joue, de l'intérieur de notre tradition, comme puissant correctif contre une caricature d'universalité liée à une unicité d'excellence. L'unicité peut-elle alors blesser le rapport à l'autre ? Tel est ce que la manière dont le Christ accomplit les Ecritures permet de mieux découvrir.

3. L'accomplissement, ou l'unique qui n'est pas sans l'autre

"Israël représente un irréductible qui ne se laisse pas intégrer dans l'Eglise historique", note Claude GEFRE⁴¹. Il poursuit : "C'est à partir de l'*irréductible* d'Israël qu'il faut chercher à penser l'*irréductible* des autres traditions religieuses de l'humanité. Il est permis de penser à une homologie structurelle entre le rapport que le christianisme primitif

⁴¹ "La singularité du christianisme...", p. 360.

soutenait avec le judaïsme et le rapport que le christianisme entretient avec les religions du monde."⁴² Pour ce faire, il propose de "réinterpréter la théologie dite de l'*accomplissement* dans un sens non possessif et non totalitaire"⁴³. Certes, assimiler l'irréductible d'Israël et celui des autres traditions religieuses, même en parlant seulement d'"homologie structurelle", est pour le moins problématique : Jésus est né dans la particularité de la tradition juive, il entretient de ce fait un rapport unique avec cette tradition, et le christianisme à sa suite. Il ne saurait être question d'homologuer le rapport du christianisme avec quelque autre religion que ce soit sur ce rapport du christianisme primitif avec la religion dont il est issu. Cependant, que Jésus-Christ, l'unique sauveur de tous, accomplisse les promesses et les Ecritures d'une religion qui le précède et façonne la particularité dans laquelle il s'est inscrit peut enseigner sur la manière dont nous sommes de ce fait invités à comprendre son unicité et son universalité.

Parler d'accomplissement en Jésus-Christ, en effet, c'est bien une manière éminente de marquer et de respecter l'unicité du Christ. Ni les pensées du parallélisme entre voies religieuses ni celles de l'interdépendance, qui toutes deux affaiblissent l'unicité du Christ en voulant éviter les pièges de l'excellence et le monopole qui peut lui être attaché n'autorisent à prendre assez en compte l'accomplissement. Si c'est en Jésus-Christ que s'accomplissent les Ecritures et les promesses, le voici véritablement honoré en sa position d'unique. Mais comment ? La présence conservée de l'Ancien Testament interdit une compréhension de l'unicité sous le mode de l'indifférence ou de l'exclusion, et tout autant sous le mode de l'inclusion ou de la contrainte.

Si en effet l'unicité du Christ était à comprendre en termes d'indifférence ou d'exclusion, le Testament devenu "Ancien" n'aurait même pas de raison de figurer dans les Ecritures chrétiennes. Mais alors faut-il entendre que ces dernières lui font place de manière à mieux l'inclure ou à contraindre le judaïsme à se ranger au christianisme ? Dès lors que l'on dépasse les théories trop simplistes de l'accomplissement qui ne laissent en réalité à l'Ancien Testament qu'une place de préparation au Nouveau, il devient clair que l'unicité du Christ ne

⁴² *Ibid.* p. 361.

⁴³ *Ibid.*, p. 362.

peut se comprendre ainsi. Si par exemple, comme le fait Paul RICOEUR⁴⁴, tout en prenant acte de la discontinuité entre le monothéisme d'Israël tel qu'il s'exprime dans le *Shema* et l'affirmation trinitaire, on ne se résigne pas à lire les deux Testaments comme s'ils étaient deux livres différents, la lecture s'enrichit considérablement : les deux affirmations fortes de chacun des deux Testaments, "Dieu unique" et "Dieu amour", restent toutes deux valables et, loin de s'opposer, se réinterprètent mutuellement. La révélation trinitaire elle-même a peut-être à gagner de la "révélation infirme" de l'Ancien Testament : "Sans vouloir enlever à la confession de foi trinitaire rien de ce qui la rend nette, sinon claire, je crois qu'elle perd de sa vitalité si elle n'est pas replongée dans ses origines. L'énigme n'est pas seulement obscurité. L'imperfection de la révélation, comme on dit, a quelque chose de meilleur que sa perfection quand l'homme joue de cette dernière et s'en croit naïvement pourvu. Les hommes de l'Ancien Testament étaient, nous dit-on, en chemin vers les sommets, mais il arrive à nos contemporains de décrire ce chemin comme si eux-mêmes habitaient les cimes avec l'aisance et la familiarité de propriétaires et contemplaient de haut ceux qui les gravirent, à savoir Moïse, les prophètes et les sages. Or l'homme du Nouveau Testament sera privé de vérité s'il ne redescend, à son tour, sur la pente."⁴⁵ S'il en est ainsi⁴⁶, l'unicité de Celui qui accomplit les Ecritures et les promesses ne peut être comprise en termes d'inclusion ou de contrainte : Il fait relire des Ecritures qui ne sont pas les siennes et dont la différence est patente et conservée, non insignifiante. Cet "inassimilable" contribue à la révéler et n'empêche pas sa présence, à condition qu'on ne cherche pas celle-ci dans des ressemblances. A cette lumière, il apparaît que l'Unique, sans se départir de son unicité, n'exclut pas pour autant son autre. L'Unique n'est pas lui-même sans un autre. Ainsi, sans vouloir assimiler le rapport du christianisme aux religions avec le rapport entretenu aux origines avec le judaïsme, ni même calquer celui-là sur celui-ci, une prise en compte sérieuse de l'accomplissement en Jésus-Christ et par conséquent de la relation établie de fait entre les Ecritures juives et celles des chrétiens fait signe d'une

⁴⁴ "D'un Testament à l'autre", in *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 358-366.

⁴⁵ Paul BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, p. 129-130.

⁴⁶ Mon propos n'est pas ici de développer la compréhension de l'accomplissement que Paul BEAUCHAMP a considérablement renouvelée. On en trouvera la mise en place dans ses ouvrages, essentiellement *L'Un et l'Autre Testament*, Tomes 1 et 2 (*Accomplir*) et *Le Récit, la Lettre et le Corps*.

nécessité de revoir le rapport aux autres religions - mais cette relation ne dit pas à elle seule le tout.

III. Unique et universel : le médiateur

A qui veut en effet ne pas se tromper d'unique et d'universel, il importe de prendre au sérieux que celui dont le christianisme proclame l'unicité et l'universalité, c'est le "médiateur". Il nous faut donc, dans ce dernier pas de notre réflexion, nous arrêter sur ce fait : n'apporte-t-il pas une lumière décisive sur l'universalité de l'unique Jésus-Christ ? Le terme "médiateur" lui-même mérite d'être scruté, mais aussi son interprétation en christianisme, dans le contexte d'une confession de foi trinitaire. Faute d'une telle prise en compte de ce terme, comment pourrait-on penser le rapport entre le Christ, unique médiateur de salut pour tous, et les autres figures religieuses ainsi que ceux qui, par d'autres voies que le christianisme, se mettent à la recherche de Dieu ?

1. L'unique pour tous : le médiateur

Un passage paulinien parmi les plus cités lorsque l'on réfléchit en termes de théologie des religions est ici précieux : "Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous."⁴⁷ Cette confession de foi lapidaire est précieuse : elle nous invite à ne pas détacher notre compréhension de l'unicité et de l'universalité du Christ de sa médiation.

Or parler d'un médiateur, c'est reconnaître à cette personne un rôle éminemment important. Les compréhensions faibles de l'universel que nous avons recensées sont alors battues en brèche par la prise au sérieux de l'affirmation chrétienne selon laquelle il y a un unique médiateur de salut pour tous. Lorsque l'universel est conçu comme une sorte de fonds commun de valeurs, comme ce en quoi se retrouvent, portées à leur plus haut niveau, les bribes de vérité présentes ailleurs, comme le point où se rejoignent dans l'*eschaton* les voies qui dans le temps présent apparaissent parallèles, comme la communication généralisée et relativisante que prône PANIKKAR, est-il vraiment besoin d'un médiateur ? A-t-il un rôle réel ? En quoi intervient-il dans l'existence des autres ? Quant à concevoir l'universel en se

⁴⁷ 1 Tm 2, 5-6.

mouvant dans un univers du "même", cela n'est point prendre au sérieux la médiation : ressemblance n'est pas médiation. Déjà, nous l'avons entrevu, le Christ n'est médiateur qu'en ouvrant, par sa propre manière d'être, au lieu des impasses humaines, une voie nouvelle.

Le terme "médiateur" est porteur de plus de précision encore quant à ce rôle : la fonction propre au médiateur est de mettre en relation. Voilà d'abord qui interdit les voies de l'unicité d'inclusion, d'exclusion ou d'indifférence. Car si l'unique est "médiateur", son unicité se trouve d'emblée sauvée de la carence de relation à l'autre à laquelle toute unicité peut être exposée : le médiateur est précisément celui qui n'existe pas sans relation à l'autre et qui travaille à la relation entre deux parties distinctes de lui. Penser l'unique comme indifférent, c'est le penser sans rapport : la médiation devient alors radicalement impossible ou totalement inexistante. L'unique qui exclut ne se préoccupe pas non plus de relation et n'a nul besoin de médiation. Quant à l'unique qui inclut, il ne laisse pas place à la médiation : s'il englobe en lui-même et assimile à soi, celle-ci ne devient plus nécessaire ou n'a pas l'espace requis pour se déployer. Que l'unique soit le médiateur indique donc bien que de telles conceptions de l'unicité sont impossibles en christianisme.

Son universalité s'éclaire alors : elle ne peut être restreinte à la ressemblance ou à la récupération, elle est de l'ordre de la relation que cet unique entretient avec tous. Si le Christ est médiateur pour tous, comment ne le serait-il que pour ceux qui lui ressemblent ? Et les autres ? Il n'est pas universel parce que tous seraient englobés en lui ou lui ressembleraient, mais parce que, médiateur, il est en rapport à tous, ceux qui ont avec lui quelque proximité ou ressemblance comme ceux chez qui l'on n'en peut trouver. Si celui qui est unique et agit en faveur de tous est véritablement le médiateur, c'est sa personne et la relation qu'il entretient avec tous qui lui donnent d'être unique et universel. C'est par conséquent en termes de relations qu'il convient de penser son universalité, non en termes de ressemblance ou de pouvoir exercé. Ainsi se trouve une conception de l'universel bien plus forte que celle qui repose sur le même ou qui impose son joug : c'est d'un universel de rapport qu'il s'agit.

Mais précisément si le Christ est le médiateur, nous voici conduits à opérer un renversement capital que la théologie des religions semble avoir encore du mal à intégrer

véritablement : dès l'instant que l'on prend au sérieux le médiateur, il faut inverser radicalement en effet le mouvement qui est le plus spontané et selon lequel, regardant les comportements humains, on cherche leur rapport avec le Christ. Penser et chercher le rapport dans ce sens, des hommes au Christ, est, certes, légitime et fécond. Mais cela ne saurait suffire sous peine d'affaiblir considérablement le rôle de médiation du Christ lui-même. La résurrection ne dit-elle pas, bien plus que le rapport des hommes au ressuscité et en tout cas avant lui, le rapport que la Seigneurie du Christ lui donne d'entretenir à tout homme ? Qui plus est, la figure de l'Esprit est en la matière riche d'enseignements : comme cela a été rappelé à Vatican II, "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 associé au mystère pascal⁴⁸". Une telle affirmation dit combien la relation primordiale est celle qui va de Dieu à l'homme et combien cette relation peut exister quelque incernable qu'elle soit - "d'une façon que Dieu connaît", même si les hommes eux-mêmes qui en sont bénéficiaires n'en sont pas conscients, même si nous ne savons de quelle manière, tous sont associés au mystère pascal. C'est véritablement pour tous que le Christ a livré sa vie, et non seulement pour quelques-uns ou pour ceux-là seuls qui le reconnaissent.

Mais déjà s'indique ici combien la médiation du Christ ne saurait être pensée sans sa dimension trinitaire.

2. L'unique médiateur pour tous : "un de la Trinité"...

L'une des particularités propres au christianisme réside dans sa compréhension du Christ comme médiateur : à la différence des autres monothéismes qui n'ignorent pas les figures de médiateur, ce rôle de médiation est assumé en christianisme non plus seulement par un intermédiaire, ange ou prophète, mais par "l'un de la Trinité". Comme peut le rappeler la constante insistance sur l'argument sotériologique durant la période de mise en place de la foi chrétienne à travers la formation des dogmes christologique et trinitaire, il existe un rapport très intime entre médiation du Christ et Trinité. C'est dire que la médiation du Christ ne saurait se comprendre sans cet arrière-fond trinitaire : n'est-ce pas lui qui permet

⁴⁸ *Gaudium et Spes*, n° 22, 5.

de mieux concevoir d'une part comment la particularité de Jésus n'est pas une pierre de scandale pour l'affirmation de l'universalité du Christ et d'autre part quelle forme prend l'unicité du médiateur ?

Il est clair que le recours à une fonction christique qui permettrait de prendre ses distances avec la particularité de Jésus de Nazareth est en déficit trinitaire : cette fonction christique semble éclipser le rôle de l'Esprit - s'il y a une fonction christique, à quoi bon un Esprit ? - ou, lorsque cette fonction christique est attribuée à l'Esprit, elle paraît délier ce dernier de la figure de Jésus - l'envoi de l'Esprit n'aurait-il aucun rapport avec la mort et la résurrection de Jésus ? D'autre part, dès lors que la Trinité est vraiment prise en compte, pourquoi pourrait-on craindre que cette figure de Jésus-Christ monopolise indûment la révélation de Dieu et l'assigne à résidence ? Si Jésus a vécu son existence en relation au Père et à l'Esprit, si, loin de confisquer à son profit l'attention de ceux auxquels il parle ou de ceux auxquels il est annoncé, il les oriente vers le Père, si nul ne peut dire que Jésus est Seigneur sans que l'Esprit agisse en lui, si enfin le Christ prie le Père pour qu'il communique l'Esprit, comment la figure christologique prendrait-elle tout le champ ? Le Christ ne révèle Dieu qu'en ce qu'il oriente vers le Père les regards qui se tournent vers lui, en ce que, remettant sa vie d'un même mouvement au Père et pour tous les hommes et recevant sa propre vie du Père en même temps qu'il la transmet à tous, il donne à la vie de l'Esprit de s'épanouir et d'ouvrir à l'humanité l'amour trinitaire. Voilà qui est en parfaite cohérence avec la reconnaissance de Jésus-Christ comme médiateur : le médiateur, ce n'est aucunement celui qui arrête les regards sur lui, c'est celui qui conduit de l'un à l'autre ceux pour qui il remplit sa fonction - un "passeur" en quelque sorte. Voilà qui nous aide à ne pas confondre médiation et localisation exclusive qui assigne à résidence Dieu et sa Parole. Or il est des christologies par trop réductrices, elles aussi en déficit trinitaire, comme si le Christ venait combler l'espace laissé vacant par l'invisibilité de Dieu et pouvait être révélateur de ce Dieu en dispensant de se rapporter au Père et à l'Esprit. Une telle hypertrophie christologique oublie qu'en christianisme tout christocentrisme est théocentré et empêche de situer de manière juste la particularité de Jésus. Ne jamais oublier combien la relation trinitaire est constitutive de

Jésus-Christ permet au contraire de ne pas absolutiser cette particularité - ce n'est aucunement la particularité de Jésus à elle seule et en tant que telle qui est révélatrice de Dieu.

Mais il faut aussitôt ajouter un corollaire : la profondeur trinitaire, en même temps, est bien ce qui interdit de faire fi de la particularité de Jésus. En effet, si cette particularité est le lieu où le Dieu Trinité lui-même, en la personne du Fils, s'investit et s'engage en faveur de l'humanité sans se perdre, comment pourrait-on, en affaiblissant l'importance de cette particularité, penser une médiation réelle et efficace de Celui par qui la vie trinitaire s'ouvre à l'humanité ? C'est par le Christ, en son humanité et donc en sa particularité, qu'est communiquée à l'humanité la vie trinitaire. Rien ne peut se faire sans lui de la communication de Dieu à l'humanité ; toute communication de Dieu s'opère "en lui et par lui".

Cet arrière-fond trinitaire est en outre ce qui corrige les conceptions erronées de l'unicité. Selon le mot de Tertullien, "Dieu a voulu innover son Testament en sorte qu'il soit cru unique d'une manière nouvelle : par le Fils et l'Esprit"⁴⁹. Voici donc que se trouve renouvelée la compréhension de l'unicité : en conservant le monothéisme, le christianisme a apporté un puissant correctif à ce qui peut en lui être tendance monolithique. Pourquoi cela ne vaudrait-il pas alors de l'unicité du médiateur ? Si le médiateur est l'un de la Trinité, il est unique à la manière du Dieu trinitaire, c'est-à-dire non pas en se fermant sur lui-même dans une orgueilleuse position de monopole mais en suscitant des différences et des relations. Si cette unicité est celle de l'un de la Trinité, comment ne serait-elle pas marquée par cet art trinitaire de ne pas abolir l'unité sans toutefois encourager l'uniformité qui risque toujours de la guetter ? Il est une image très éclairante du Nouveau Testament en ce domaine, c'est celle qui dit l'oeuvre de salut en termes de réconciliation entre les hommes en même temps qu'entre l'humanité et Dieu : la médiation du Christ, loin d'abolir les différences et d'assimiler par exemple juifs et païens, les réconcilie. Qu'est-ce donc que réconcilier sinon tolérer les différences et même leur permettre, malgré la violence latente dont elles sont, entre humains, porteuses, de se vivre comme différences sans s'ignorer ni se détruire ? Comment, dans ces

⁴⁹ *Adv. Prax.*, 31, 1-2.

conditions, le médiateur qui réconcilie, opérerait-il en résorbant les différences ? Mais déjà s'annonce ici la manière propre à l'Unique d'être médiateur "pour tous", y compris pour ceux qui appartiennent à d'autres traditions religieuses...

3. La médiation du Christ et la recherche de Dieu selon d'autres voies

Comment comprendre ce rapport du Christ comme médiateur unique et universel à ceux qui cherchent Dieu par d'autres voies que le christianisme et à ces autres voies elles-mêmes ?

Entre les diverses voies religieuses, il y a certes des rapprochements possibles, mais plus encore ces traditions sont irréductibles les unes aux autres et, par rapport au christianisme, elles représentent un irréductible qu'il est vain et faux de prétendre réduire. Une position de relativisme ne fait pas droit à l'unicité du Christ et à l'universalité de sa médiation ; les positions exclusivistes et inclusivistes ont montré leur faiblesse quant à la pensée de l'unicité comme de l'universalité.

En revanche, la figure du Christ, le médiateur unique par qui se révèle le Dieu Trinité, oblige à reconnaître que Dieu ne se dérobe pas à la recherche de ceux qui empruntent d'autres voies, sans toutefois que cela affaiblisse ou, plus grave encore, relativise le rôle unique du médiateur universel. De même que l'élu est infidèle à son élection s'il se ferme sur elle, mais en découvre et en vit l'ampleur en reconnaissant que Celui qui l'a choisi est le Dieu de tous, de même, comme le montre l'universalisme de l'Évangile, l'Élu, le Fils bien aimé du Père, ouvre à un regard positif sur les autres. De même que Celui en qui réside et s'opère l'accomplissement n'abolit rien de ce qu'il accomplit, de même, les autres voies religieuses ne sont ni rejetées ni appelées à se résorber dans le christianisme. Parce que Jésus le Christ, du sein d'une humanité non pas vécue en marge de tout chemin religieux mais façonnée par la prière et les habitudes religieuses du judaïsme, accomplit, sans l'abolir, la révélation de Dieu à ses pères, il interdit de jeter le discrédit sur les recherches religieuses de l'humanité. Parce que le Fils de Dieu, entrant en humanité, ouvre à cette humanité les trésors de la vie trinitaire, il permet de comprendre que Dieu peut parler et parle en toute humanité. C'est toute l'humanité qu'il sauve en l'assumant : comment en exclurait-il cette part propre que

représentent la recherche de Dieu et ses diverses formes ? Parce que d'autre part la relation de Dieu à tout homme a radicalement la priorité sur la relation des hommes à Dieu et, partant, sur les formes et voies que celle-ci emprunte, la révélation de Dieu ne se mesure pas à cela seul que les hommes peuvent en reconnaître.

S'il en est ainsi, le chrétien "peut découvrir que d'autres hommes, par les chemins de leurs propres traditions, sont en relation vivante avec le mystère du Royaume. L'essentiel est de comprendre qu'une telle ouverture, là où elle est légitime, ne s'oppose pas à la confession de l'unique Médiateur, *mais est plutôt requise par cette confession même*. Si, en effet, le chrétien admet vraiment l'unicité du Christ, il croit également que cette unicité présuppose et appelle le déploiement du Mystère de Dieu dans l'univers entier, y compris donc dans les diverses voies qui constituent l'expérience religieuse de l'humanité. Dire cela n'est pas fermer les yeux sur la réalité du péché qui se mêle inextricablement à cette expérience, ni sur les divergences parfois considérables qui opposent entre elles les religions du monde. Mais c'est tenir que le Mystère de Dieu, dont le chrétien discerne la Révélation décisive en Jésus de Nazareth, s'est communiqué et se communique toujours à d'autres croyants au coeur de leurs traditions respectives.⁵⁰ Il faut donc affirmer, à partir de la foi chrétienne elle-même et en fidélité à la figure du Christ, que Dieu peut se donner à connaître même à des hommes et des femmes qui le cherchent à travers d'autres traditions religieuses, et que ce Dieu est l'unique, le Dieu de Jésus-Christ, même s'Il n'est pas reconnu comme tel. Le nier reviendrait à amoindrir son unicité. La question qui s'était posée jadis en termes de théologie naturelle se retrouve ici, sous une tout autre forme et dans un tout autre contexte, mais non sans analogie - ce que la tradition catholique a tenu à maintenir d'une possibilité reconnue à l'humaine raison d'accéder à une connaissance de Dieu, pourquoi n'aurait-elle pas à l'accorder aux recherches religieuses de l'humanité ?

Mais, parce que Jésus-Christ est le médiateur unique, si cela a lieu, ce ne saurait être que grâce à lui - non pas à côté de sa médiation, ni malgré elle, encore moins contre elle : le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ n'abandonne pas aux ténèbres les hommes qui le cherchent par d'autres voies ; c'est par la médiation de ce Jésus que la foi chrétienne

⁵⁰ Michel FEDOU, "Le christianisme parmi les religions", p. 531.

reconnait et proclame Christ sans pour autant le détacher de sa particularité que d'autres peuvent, même sans emprunter le chemin qu'il a explicitement ouvert, reconnaître quelque chose de Dieu et bénéficier de la relation qu'il offre à tout homme. Et si, rendus plus sensibles à la grandeur de Dieu par leur fréquentation de l'Islam, ou à sa présence intime par celle du bouddhisme, des chrétiens approfondissent leur propre relation à leur Dieu en côtoyant d'autres traditions religieuses, c'est encore à la médiation du Christ qu'il convient de l'attribuer puisque nul ne peut être conduit vers le Père sans que ce soit par la médiation du Fils⁵¹.

En définitive, la médiation du Christ, dont la force est dans la relation du Christ aux hommes plus que dans celle des hommes au Christ, n'est aucunement réduite ou affaiblie lorsqu'elle s'exerce à l'égard de ceux qui cherchent Dieu par d'autres voies que le christianisme. S'il en était autrement, comment pourrions-nous en christianisme continuer à affirmer que Jésus-Christ est l'unique médiateur pour tous ? Peut-être avons-nous trop tendance à l'oublier. De tels propos n'enlèvent rien à la fonction critique que peut exercer la figure du Christ à l'égard de tout comportement humain et de toute recherche de Dieu, fonction critique dont il ne faudrait pas oublier qu'elle vaut également pour les chrétiens eux-mêmes et non pour les seuls hommes et femmes qui cherchent Dieu dans d'autres traditions religieuses.

Ainsi donc c'est le Christ lui-même qui nous éduque et rééduque sans cesse à son unicité et à son universalité. La situation dans laquelle se trouve aujourd'hui le christianisme nous provoque à approfondir et dépasser des manières trop faciles et faibles de comprendre cette unicité et cette universalité, mais c'est en définitive la médiation du Christ elle-même qu'il s'agit de découvrir à une profondeur renouvelée. Loin d'interdire ou d'invalider toute manifestation ou révélation de Dieu aux hommes qui le cherchent par d'autres voies, loin d'inciter le christianisme à se fermer sur sa propre voie en n'acceptant de

⁵¹ Précisons que la position adoptée ne revient ni à prôner une "fonction christique" ni à faire de tous les membres des autres traditions religieuses des "chrétiens anonymes" : d'une part la médiation du Christ ne peut s'envisager sans qu'en fasse partie la particularité de Jésus ; d'autre part, c'est dans leur propre tradition comme telle et même en ce qu'elle a de différent du christianisme que Dieu rencontre ces hommes qui le cherchent sans pour autant qu'ils soient implicitement, seulement sans le reconnaître eux-mêmes, des chrétiens qui s'ignorent et sont appelés à ne plus s'ignorer.

rien recevoir, pour sa foi elle-même, des recherches de ses frères en humanité, Jésus-Christ est l'unique médiateur en ce que sa relation à tout homme est indéfectible et innerve toute recherche de Dieu, quelle qu'elle soit, même en ses différences d'avec l'affirmation chrétienne. N'est-ce pas ainsi que peut se découvrir pour notre temps un aspect de la libéralité infinie du Dieu qui, même lorsque l'on se met à sa recherche par d'autres voies que celles qu'il a révélées, ne s'absente pas. Les autres voies religieuses ne joueraient-elles pas, alors, un rôle réel et essentiel dans la découverte de ce Dieu dont Jésus-Christ révèle l'amour absolument gratuit et la largesse sans mesure ? La mission, loin d'être alors réduite à néant, se trouverait au contraire renouvelée dans cet esprit de dialogue qu'aucune annonce, pour celui qui annonce comme pour celui qui reçoit cette annonce, ne saurait éluder faute de s'approprier le message au lieu de contempler le Dieu qui s'offre à tous.

Sylvie ROBERT