

Avant-propos

« DE SA PLÉNITUDE NOUS AVONS TOUS REÇU » (JN 1, 16)

LA THÉOLOGIE NE PROGRESSE pas par manière de révolution. Tout simplement parce qu'elle n'est pas le vêtement conceptuel contingent qu'endosserait la foi chrétienne dans un contexte déterminé, et qu'elle devrait changer en fonction des ruptures plus ou moins nettes qui interviennent dans le cours mondain de l'évolution culturelle. La théologie est bien plutôt un vivant patrimoine de sagesse, mûri au sein de la communauté des croyants animée par l'Esprit. Elle possède son propre code génétique et se développe de façon homogène par manière d'accroissement progressif et de purification. Le rapport qu'elle entretient à sa propre histoire est donc pour elle constitutif. Certes, la théologie n'est pas autiste : comme tout vivant, le patrimoine théologique croît en fonction de la poussée des exigences internes de la vie ecclésiale de la foi mais aussi en fonction de certaines stimulations externes qui invitent la théologie à activer certaines de ses virtualités jusque-là en sommeil.

Le pluralisme religieux de fait qui caractérise notre monde, rendu encore plus sensible par la mondialisation et le brassage des populations qu'elle occasionne, est incontestablement une de ces stimulations. Il rend plus que jamais nécessaire le dialogue interreligieux comme recherche d'une connaissance réciproque, dans le respect des personnes et l'obéissance à la vérité. L'Église catholique s'y est résolument engagée, considérant que ce dialogue fait partie, sans l'épuiser, de sa mission évangélisatrice. Mais il appelle surtout une théologie des religions, c'est-à-dire une réflexion informée par les principes essentiels de la foi chrétienne, qui, au-delà de la question classique de la possibilité du Salut individuel des infidèles de bonne foi, considère la place des religions non chrétiennes dans l'Économie du salut et s'interroge sur la valeur éventuelle qu'il convient de reconnaître à leurs doctrines et à leurs institutions culturelles.

La théologie des religions représente aujourd'hui un chantier largement ouvert dont la problématique colore de plus en plus l'ensemble de la pensée théologique. Elle a déjà engrangé de beaux fruits, mais, comme il est normal dans un secteur encore en genèse et qui se développe dans des conditions rendues difficiles par la crise générale d'une théologie qui peine à assumer son héritage traditionnel et ses instruments métaphysiques éprouvés, elle s'est parfois engagée sur des chemins sans issue. Aussi le Magistère a-t-il été amené, avec la déclaration *Dominus Iesus* (2000), sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, à proposer comme une charte du développement légitime de toute théologie catholique des religions.

À cette élaboration souhaitée d'une théologie authentiquement chrétienne des religions non chrétiennes, l'Institut Saint-Thomas d'Aquin de Toulouse et la *Revue thomiste* ont voulu apporter la contribution de la tradition thomiste à l'occasion d'un colloque célébré à Toulouse les 13 et 14 mai 2005. En effet, comme nous avons déjà essayé de le faire valoir dans *Thomistes, ou De l'actualité de saint Thomas d'Aquin* (Paris, Parole et Silence, 2003), un thomisme vivant est capable d'intégrer et d'éclairer en profondeur les problématiques théologiques les plus actuelles. Pour mener à bien cette entreprise, trois opérations connexes s'imposent. La première consiste à dresser un inventaire objectif de l'enseignement explicite de l'Aquinate sur les religions non chrétiennes, situé dans son contexte historique. La deuxième opération est de repérer et de réactiver, à la lumière des questions actuelles, mais sans surdéterminer le texte thomasiens, certains thèmes fondamentaux de la théologie de saint Thomas d'Aquin qui s'avèrent aptes à fonder une théologie des religions. Ainsi en va-t-il de l'enseignement de l'Aquinate sur les missions des Personnes divines ou de celui sur l'universalité de la médiation salvifique de l'humanité de Jésus-Christ, ou encore de celui sur la foi implicite... La troisième opération revient à prolonger de façon homogène l'enseignement du Maître dominicain en l'appliquant aux problèmes nouveaux et spécifiques de la théologie des religions. Cette mise en valeur des ressources du thomisme ne va pas sans une certaine critique d'autres essais théologiques pour penser les religions non chrétiennes, qui ne prennent pas suffisamment en compte les exigences essentielles d'une théologie chrétienne. La *Revue thomiste* avait déjà engagé le débat sur ces questions avec le P. Jacques Dupuis (cf. « Tout récapituler dans le Christ » : À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* », *RT* 98 [1998], p. 591-630; et Henry DONNEAUD, « Chalcedoine contre l'unicité absolue du Médiateur

Jésus-Christ? Autour d'un article récent », *RT* 102 [2002], p. 43-62). Le P. Dupuis, hélas disparu depuis, avait répondu dans « "The Truth Will Make You Free", The Theology of Religious Pluralism Revisited », *Louvain Studies* 24 (1999), p. 211-263, ainsi que dans « Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné », dans *Was den Glauben in Bewegung bringt*, *Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi*, Festschrift für Karl H. Neufeld, Hrsg. von A. R. Batlogg, M. Delgado, R. A. Siebenrock, Freiburg-Basel-Wien, 2004, p. 500-516. Le débat se poursuit de quelque manière dans ces Actes.

Ils se divisent en trois parties.

Dans la première, « Saint Thomas d'Aquin et les religions non chrétiennes », prédomine l'exégèse du texte thomasien. Le P. Jean-Pierre Torrell dresse une synthèse historique sur la manière dont saint Thomas d'Aquin connaissait et envisageait les non-chrétiens de son temps (païens, juifs et sarrasins) et rappelle quelques aspects de la solution thomasienne au problème du Salut des infidèles. Le P. Gilles Emery établit, textes à l'appui, la profonde unité du dessein divin qui s'exprime dans les missions des Personnes divines. Il démontre spécialement comment, pour saint Thomas d'Aquin, les missions aussi bien invisibles que visibles du Fils et de l'Esprit, pour distinctes qu'elles soient, sont inséparables. En particulier, la mission visible du Verbe incarné est au cœur de l'Économie de notre salut. C'est par l'humanité du Christ que le Verbe et l'Esprit sanctifient les hommes. Impossible donc, en perspective thomiste, d'imaginer un « débordement » de la médiation salvifique de Jésus-Christ, soit par le Verbe éternel, le *Logos asarkos*, soit par l'Esprit-Saint. Pour ma part, dans le cadre d'une étude sur l'usage thomasien de la célèbre formule de l'*Ambrosiaster* : « Toute vérité, quel que soit celui qui la dit, vient de l'Esprit-Saint », j'essaie de mettre en relief l'enseignement de saint Thomas sur l'existence chez les non-chrétiens d'un charisme de prophétie et donc d'une certaine connaissance surnaturelle qui les dispose, de l'intérieur même de leurs traditions religieuses, à accueillir la révélation plénière de Jésus-Christ. Enfin, le P. Luc-Thomas Somme s'attache à ce que beaucoup considèrent aujourd'hui comme le cœur théorique de la théologie des religions — le rapport entre le christianisme et le judaïsme — et précise à travers le thème de l'adoption filiale, dont il faut tenir qu'elle est déjà réelle chez les justes de l'Ancien Testament, quelle est la vraie nouveauté du christianisme vis-à-vis de la racine qui le porte,

La deuxième partie présente et exploite les « ressources de la tradition thomiste au xx^e siècle ». En effet, le cardinal Charles Journet, dont le P. Michel Cagin expose les grandes lignes de la théologie des religions, et son inséparable ami, Jacques Maritain, que le P. François Daguet nous invite à regarder à la fois comme « héritier de Thomas d'Aquin et de Charles de Foucauld », ont largement contribué à actualiser la théologie de saint Thomas dans la perspective alors naissante d'une théologie des religions. Les limites de l'enseignement explicite de l'Aquinat tiennent surtout, ici comme ailleurs, à la faiblesse, chez les médiévaux, de la prise en compte de la subjectivité et, partant, de l'historicité de la condition humaine. Or Maritain, en sondant plus avant les profondeurs de la subjectivité humaine, permet à la théologie thomiste d'élargir sa manière de définir le support objectif minimal nécessaire à l'éclosion de la foi salvifique, en ouvrant la possibilité d'une connaissance pré-conceptuelle des *credibilia* majeurs. Quant à Journet, dans la ligne de la distinction thomasiennne entre *tempus* et *status*, entre le temps historique objectif de l'Histoire du salut et la situation subjective des personnes, il met en place une vision très articulée de l'Histoire du salut qui permet d'envisager les religions non chrétiennes comme des vestiges des religions préchrétiennes, gardant ainsi une certaine valeur religieuse pour les hommes qui n'ont pas été touchés de fait par la prédication de l'Évangile.

Enfin, une troisième partie aborde plus directement les « questions et débats actuels », même si ceux-ci n'étaient évidemment pas absents des contributions précédentes. Le P. Henry Donneaud conteste l'interprétation courante — soutenue entre autres par J. Dupuis — selon laquelle les « semences du Verbe » correspondraient à certains éléments salvifiques des religions non chrétiennes provenant d'une autorévélation du Verbe *asarkos*, alors qu'à la vérité la « semence du Verbe » n'est autre, pour saint Justin, que la raison naturelle qui met en œuvre chez les philosophes une certaine connaissance imparfaite de Dieu. Comme l'a souvent souligné le cardinal Ratzinger, « les Pères n'ont pas trouvé les semences du Verbe dans les grandes religions, mais dans la philosophie, c'est-à-dire dans le processus de la raison critique face aux religions, dans l'histoire de la raison qui progresse, non dans l'histoire des religions » (« Le Christ, le Sauveur de tous les hommes », dans *Chemins vers Jésus*, Trad. de M. Linning, Paris, 2004, p. 73-74). De même, la contribution du cardinal Georges Cottier sur « la vertu de religion » et le péché d'idolâtrie est une invitation à ne pas négliger, dans l'élaboration d'une théologie des religions, la question du sentiment religieux naturel à la créature, et

celle de ses déviations possibles, anciennes ou plus récentes. Le P. Gilbert Narcisse dégage avec force les conditions et les enjeux christologiques de la nécessaire affirmation de l'universalité de la médiation du Salut assurée, selon la sage volonté de Dieu, par la seule humanité de Jésus-Christ. Quant au P. Philippe Vallin, à partir d'une réflexion anthropologique sur la proportion du corps à l'âme, il est soucieux de montrer que les formes de la manifestation et de la communication sanctifiante du Christ ne se laissent pas appréhender de façon mondaine, comme de l'extérieur, mais sont déterminées par le Christ lui-même et ne peuvent être reconnues que dans la foi. Enfin, le P. Benoît-Dominique de La Soujeole détermine la nature exacte de la foi implicite, requise pour le Salut, car « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (*He* 11, 6), et il se demande dans quelle mesure cette foi peut être rendue possible par les institutions des religions non chrétiennes.

De l'ensemble de ces contributions se dégage une profonde unité. Contre la logique de désintégration qui caractérise les théologies « pluralistes », la théologie thomiste des religions promeut une logique de l'intégration. Elle fait valoir l'unité profonde de l'Économie du salut des hommes, telle que Dieu, dans sa sagesse et sa liberté, l'a conçue et la met en œuvre. Elle articule fortement l'action salvifique de la Trinité, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (*1 Tim* 2, 4), et l'action médiatrice universelle de Jésus-Christ : le Verbe n'agit que par et dans le Christ, dont l'humanité, en raison de sa plénitude de grâce, opère, par et dans l'Esprit, notre sanctification. Elle exalte enfin l'unité intime entre Jésus-Christ et son Église dans l'œuvre du Salut de tous les hommes. Or cette intégration n'est possible que dans le cadre d'une christologie « haute », une christologie qui fait droit à « l'incomparable dignité de l'humanité du Christ dans laquelle se trouve une plénitude capable d'une médiation universelle absolue » (G. Narcisse). Cette christologie met l'accent, à la suite de saint Thomas, sur la plénitude de grâce dont jouit l'humanité du Christ prépaschal. Cette humanité est le lieu où repose l'Esprit et l'instrument vivant du Verbe. C'est à partir d'elle que rejaillissent jusqu'à nous les dons de la grâce : « De sa plénitude, nous avons tous reçu » (*Jn* 1, 16). Tel est le paradoxe de la foi chrétienne : c'est *cette* humanité particulière qui a vocation à rassembler en elle l'universalité des hommes. Les christologies « basses », généralement issues d'une approche mondaine du mystère de Jésus et qui refusent les explications métaphysiques traditionnelles de l'ontologie singulière du Christ, ne peuvent qu'estomper le

caractère théandrique de l'action du Christ. Ayant ramené la médiation ontologique du Christ à celle, forcément limitée, d'une simple créature, elles se trouvent dans l'obligation de recourir à des médiations parallèles. De même, l'inséparabilité du Christ et de l'Église dans l'œuvre de la sanctification des hommes suppose une vision « large », sacramentelle, de l'Église, qui refuse de se laisser enfermer dans une approche purement sociologique.

Si l'accord est profond, il reste que les diverses contributions de ces Actes manifestent, à l'intérieur même de l'école thomiste (moins monolithique par conséquent que ses contempteurs n'aiment à le croire), des divergences légitimes sur le point précis de la « théologie des religions ». Quelle est la place des religions non chrétiennes dans l'Économie du salut et quelle valeur peut-on reconnaître à leurs institutions religieuses (doctrines, culte, préceptes éthiques, etc.) ? Certes, plusieurs points semblent acquis. Par exemple, que la question du statut des religions non chrétiennes gagne à être posée dans la perspective, admirablement dégagée par Journet, d'une théologie de l'Histoire du salut. Les religions non chrétiennes y apparaissent alors comme des survivances de stades antérieurs de l'Histoire du salut. Quant à la réponse à la question de la valeur salvifique des doctrines et institutions non chrétiennes, elle semble devoir se situer entre deux extrêmes : d'une part, il faut exclure que les religions non chrétiennes constituent des voies de Salut ordinaires, parallèles à la Voie chrétienne; d'autre part, pour des raisons anthropologiques évidentes qui interdisent de dissocier la vie spirituelle de ses supports objectifs, extérieurs et sociaux, il n'est guère raisonnable de penser que le Salut du « juste de l'extérieur » s'opère exclusivement à la fine pointe de son esprit en totale contradiction avec les institutions religieuses dans lesquelles il se trouve vivre — il faut donc accorder que certains éléments qui se trouvent dans les religions non chrétiennes peuvent constituer, au moins de façon exceptionnelle, pour tel ou tel membre de cette religion un support occasionnel à sa vie de grâce. Mais, entre ces deux extrêmes, plusieurs positions demeurent possibles. Les religions non chrétiennes constituent un mélange, assez inextricable, de deux ou trois types de réalités : *primo*, elles véhiculent des valeurs religieuses d'ordre naturel, exprimant en théorie et surtout en pratique un certain sens de Dieu; *secundo*, elles constituent des structures de péché et d'opposition à la vraie religion (surtout par les aspects où elles s'opposent délibérément au christianisme connu et rejeté); *tertio*, elles contiennent éventuellement des éléments proprement surnaturels qui fournissent aux justes un certain support pour leur sanctification. Mais

seule une action intime de l'Esprit dans le cœur des justes peut leur donner de discerner les éléments positifs, naturels ou surnaturels, de ces religions.

Certains thomistes répugnent à accorder une valeur proprement surnaturelle à des institutions religieuses non chrétiennes. Ils les comprennent plutôt comme des expressions de la religiosité naturelle en attente du surnaturel. Ainsi, à la suite de J. Maritain, le P. François Daguet, tout en plaidant pour la reconnaissance d'une présence sacramentelle de l'Église aux personnes non chrétiennes, récuse l'idée selon laquelle les familles religieuses comme telles auraient un rôle dans le Salut de leurs membres. Telle est aussi la conviction du P. Philippe Vallin pour qui le Corps du Christ ne peut d'aucune manière s'exprimer dans les formes des religions non chrétiennes. Celles-ci ne valent que par contraste, pour autant qu'elles soulignent la beauté de la vraie religion. Par contre, le P. Benoît-Dominique de La Soujeole n'exclut pas *a priori*, sous réserve d'inventaire, la possibilité que les institutions religieuses non chrétiennes contiennent des « éléments d'ecclésialité », dans la mesure où elles peuvent favoriser chez leurs membres l'éclosion de la vie de la vraie foi et une certaine participation au mystère pascal ; et il m'a semblé, quant à moi, que saint Thomas admettait un authentique charisme de prophétie à l'œuvre dans les religions non chrétiennes pour préparer chez leurs membres l'Avènement du Christ. Mais le type de causalité par lequel ces éléments contribuent à la sanctification des justes — une causalité purement occasionnelle et *ex opere operantis* — permet-il de discerner en eux une présence de l'Église ? La question de la valeur des religions non chrétiennes au regard de la foi chrétienne reste ouverte. Mais ce Colloque aurait atteint son but s'il permettait de la poser plus correctement, c'est-à-dire dans le cadre structurant du patrimoine traditionnel de la théologie catholique.

P. Serge-Thomas BONINO, o.p.
 Directeur de la *Revue thomiste*

