

Laval théologique et philosophique



Les catholiques et les « autres »

André Naud

Volume 22, numéro 1, 1966

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020092ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020092ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Naud, A. (1966). Les catholiques et les « autres ». *Laval théologique et philosophique*, 22(1), 133-138. <https://doi.org/10.7202/1020092ar>

Les catholiques et « les autres »*

Tout au cours de cette brève communication, l'expression « les autres » désignera les non-chrétiens. Et je le dis clairement dès le départ, c'est sur le statut ecclésiologique des non-chrétiens que je veux m'arrêter ici, en prolongeant toutefois ma réflexion jusqu'à une recherche de ce que devraient être les relations des chrétiens avec les non-chrétiens.

Je n'ignore pas l'étendue et la difficulté de ce projet. Aussi me suis-je préoccupé, sur ce terrain trop vaste, de limiter et circonscrire le plus possible la question que je veux traiter. On me permettra aussi de ne prétendre y apporter qu'un essai de réponse, au surplus modeste et timide. Étant, par les hasards de l'étude et de l'enseignement, philosophe plus que théologien, je n'ai aucune envie de m'engager dans des jugements qui exigeraient une connaissance approfondie de l'histoire des débats théologiques sur le statut ecclésial des non-chrétiens. Mais le Concile, d'une manière à la fois discrète et prudente, a abordé la question que je veux traiter. À titre de témoin de cet événement capital, je pourrai peut-être dire avec un peu d'exactitude et malgré la difficulté du sujet, comment l'Église, dans les textes qu'elle vient de promulguer et dans l'esprit qui l'a animée au Concile, a été amenée à considérer « les autres » et sa mission envers eux.

Je fais cette communication à un moment où le dernier mot du Concile sur notre sujet n'est pas encore prononcé, l'ultime rédaction du schéma sur les missions n'ayant été ni discutée ni votée. Mais la constitution *Lumen Gentium* nous fournit déjà des indications sûres sur ce qu'est la pensée du Concile, et je m'appuierai sur ces indications.

Je ne crois pas imprudent d'affirmer que c'est la relation des non-chrétiens à l'Église qui a été posée avec le moins de vigueur, — et peut-être avec le moins de rigueur — au Concile. Le concile Vatican II fut dominé par le souci de l'unité chrétienne ; il ne fut pas hanté au même point par le souci missionnaire. Le débat sur le statut ecclésial des non-chrétiens n'a pas vraiment polarisé l'attention de l'assemblée conciliaire. Malgré cela, la mise au point de la constitution *Lumen Gentium*, qui a été faite avec un soin particulier, me semble avoir permis une évolution réelle et importante, quoique subtile, de la pensée catholique. Les remarques des Pères sur le problème des membres de l'Église, sur les motifs de l'activité

* Communication présentée à la Société canadienne de Théologie, le 30 août 1965.

missionnaire, ont obligé les responsables du schéma à des rédactions successives nombreuses et où se perçoivent des transformations aux implications profondes. Il se pourrait bien que ces transformations suscitent une évolution remarquable dans notre manière de voir « les autres ». Car si les vues du Concile sur « les autres » n'ont pas conduit à la présentation d'une doctrine plus précise, elles ont ouvert la voie à des formulations plus souples, plus ouvertes à des visions nouvelles.

Je diviserai mes pensées en deux groupes de réflexions. Un premier groupe répondra à la question : Que sont pour nous « les autres » ? Un second groupe essaiera d'amorcer une recherche sur la nature du dialogue que nous pourrions entretenir avec « les autres ».

I. *Que sont pour nous « les autres » ?*

D'une façon très commune, « les autres » apparaissent principalement aux catholiques comme des êtres qui ont besoin d'eux pour être sauvés. Cela est si vrai que le problème « des autres » s'impose d'emblée comme étant celui du salut des infidèles. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce souci du salut des infidèles qui suscite et entretient le dynamisme des missions catholiques ? « Les autres » sont des êtres à sauver : comment le Concile a-t-il traité cette vue traditionnelle ?

D'une part, on doit remarquer que tout au long de la constitution *Lumen Gentium* on continue de parler de l'Église comme d'une institution de salut et de la mission de l'Église comme d'une mission de salut. Il n'y a certes pas là de quoi étonner : l'Église perpétue la mission du Christ, qui est le Sauveur. D'autre part, cependant, quand on l'étudie attentivement, on constate que le texte conciliaire a éliminé toutes les affirmations fortes qui invitaient à considérer « les autres » comme des êtres à sauver. Personne n'a songé un seul instant, évidemment, que le Concile allait décrire les non-chrétiens comme des êtres irrévocablement voués à l'enfer. On n'est pas étonné de lire dans la constitution des paroles aussi rassurantes que celles-ci : « . . . ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, et cependant cherchent Dieu d'un cœur sincère, et s'efforcent, sous l'influence de la grâce, d'accomplir dans leurs œuvres la volonté de Dieu qu'ils connaissent par la voix de leur conscience, ceux-là peuvent obtenir le salut éternel. » Ces paroles sont claires, réconfortantes, mais non pas étonnantes. Ce qui est remarquable, c'est que le Concile a évité de présenter les non-chrétiens comme des hommes pour qui le salut serait *plus difficile* qu'aux chrétiens, et qu'il a évité de donner pour objectif à la mission de rendre à tous la voie du salut plus large et plus facile. Continuant la tradition de l'encyclique *Mystici Corporis*, une première rédaction

comprenait de telles pensées. Elles ont été sciemment éliminées de la rédaction définitive.

Seule une histoire très minutieuse et réfléchie des gestes du Concile pourra nous dire tous les motifs qui ont conduit les Pères à prendre cette décision. Toutefois, on peut déjà affirmer qu'elle fut principalement dictée par la prudence. Le Concile a maintes fois manifesté le souci de ne pas endosser inutilement les doctrines controversées. La doctrine de la nécessité de l'Église pour le salut est traditionnelle : elle a été reprise et, remarquons-le, dans les termes traditionnels. La doctrine selon laquelle le salut serait rendu plus facile par l'appartenance formelle et extérieure à l'Église est controversée et elle n'est pas manifestement traditionnelle : on a préféré ne pas l'assumer dans les textes conciliaires et ne se prononcer ni pour ni contre. Voilà tout simplement ce qui s'est passé.

L'option que le Concile a prise sur le point qui nous concerne dans cette étude est très significative et elle pourrait fort bien orienter les réflexions autour du statut ecclésial des non-chrétiens sur des pistes encore assez peu fréquentées, surtout dans l'enseignement ordinaire de l'Église. Il se pourrait bien que, refusant de supputer les chances de salut « de l'autre », on le considère de plus en plus, désormais, comme *celui qui, contre le vœu du Christ, n'est pas pleinement incorporé à l'institution et à la communauté de salut que le Christ a fondées et voulues*. Permettez-moi de vous dire pourquoi cette dernière approche au statut ecclésiologique des non-chrétiens me paraît préférable à l'autre.

La thèse de ceux qui croient le salut plus difficile aux infidèles qu'aux chrétiens ne serait-elle pas une solution de repliement ? Il semble qu'on y soit venu quand, après avoir découvert les véritables dimensions historiques et géographiques de l'humanité, on se rendit compte qu'on ne peut sainement penser qu'à ces masses innombrables qui ignorent le Christ le salut soit totalement inaccessible. On crut devoir trouver alors dans l'idée que le salut leur était plus difficile qu'aux chrétiens le motif de continuer, avec le même élan, l'apostolat missionnaire. Mais la faiblesse de cette thèse me semble résider surtout dans ce qu'elle comporte de spéculations assez risquées et abstraites sur les chances comparées des chrétiens et des non-chrétiens en face du salut.

L'autre manière de voir les non-chrétiens respecte, au contraire, le mystère des voies par lesquelles Dieu peut et veut sauver les hommes, et les sauve de fait : elle se refuse à calculer les chances de salut de chacun. Non seulement elle dilate les frontières de l'Église des sauvés à la mesure de la géographie vraie de la terre habitée et aux dimensions nouvellement découvertes de l'histoire de l'homme, mais devant l'immense multitude des générations qui n'ont jamais été, qui n'ont jamais pu être pleinement incorporées à l'Église du Christ, elle invite à faire un acte de pleine confiance en la souveraine

bonté de Dieu qui veut le salut de tous et qui peut le réaliser par des voies dont le secret nous échappe. Mais, surtout, cette manière de voir « l'autre » braque nos regards sur sa condition actuelle plutôt que sur le sort futur que Dieu lui réserve : il est celui qui n'est pas pleinement incorporé à cette grande communauté de foi qu'a voulue le Christ et à cette institution de salut dont le Christ a voulu qu'on la reconnaisse comme l'unique voulue par lui. « *L'autre* » est celui en qui le vœu du Christ n'est pas réalisé. Un important déplacement du poids de l'attention s'accomplit ici. Certes, l'attention ne se détourne pas du prochain, ni de l'intérêt qu'on doit avoir pour son salut. Le travail missionnaire reste une mission de salut et qui est orientée vers « l'autre ». Mais plutôt que de chercher à incorporer « l'autre » à l'Église pour lui rendre le salut plus facile, on entretient en soi le désir de rentrer dans le projet du Christ, de l'embrasser, de s'adonner à sa réalisation, abandonnant avec confiance à Dieu tous ceux-là qu'on ne peut atteindre. Les vœux du Christ prennent alors une importance nouvelle, pour la première fois peut-être toute l'importance qu'ils méritent : c'est à les réaliser qu'on se consacre. D'une façon toute particulière, on assume le désir du Christ que le salut de tous les hommes soit *poursuivi* dans l'unique communauté religieuse visible qu'il a voulue.

Il n'est pas exclus, d'ailleurs — bien au contraire — qu'on s'adonne aussi à l'apostolat missionnaire parce qu'on a compris que les exigences de la vérité réclament elles-mêmes cet effort : si tout salut vient du Christ, il est bien loin d'être indifférent que toutes les créatures, après l'avoir reconnu, célèbrent leur unique Sauveur. De la même manière, si tous les sauvés sont mystérieusement faits membres de la famille du Père, il est évident que l'idéal d'une seule communauté religieuse réunissant tous les hommes doit hanter tous les chrétiens.

On croit très souvent que seule une description pessimiste de la condition « des autres » par rapport au salut peut entretenir la ferveur et la générosité missionnaire des chrétiens. Cette vue est assez courte. L'œcuménisme est un mouvement au dynamisme indéniable. Et pourtant ce mouvement ne se nourrit pas de calculs pessimistes sur les chances de salut de nos frères séparés, ni de pitié à leur égard. Il s'alimente dans la méditation de la volonté du Christ et de l'idéal de cette communion universelle dans le Père et l'Esprit que le Christ a voulue. L'idéal, voulu par le Christ, d'un seul troupeau sous un seul pasteur est assez puissant pour inspirer le mouvement œcuménique. Il devrait être assez puissant pour inspirer aussi le mouvement missionnaire. Le dynamisme de ces deux mouvements et leur sens profond sont très semblables et ils s'inspirent à la même source. « *Ut sint unum !* » Tout autant qu'ils entretiennent la nostalgie de l'unité chrétienne, ces mots du Christ sont capables de susciter le projet missionnaire de l'Église.

II. *Le dialogue des chrétiens et « des autres »*

Je veux m'interroger, pour terminer, sur les possibilités de considérer « les autres » comme les partenaires d'un dialogue. À vrai dire c'est ici surtout que je ne puis qu'amorcer une recherche.

Il est bien entendu qu'on peut et qu'on doit admettre la possibilité d'établir avec le non-chrétien un dialogue purement humain, une rencontre d'esprit et de cœur qui n'engage pas les convictions religieuses. Il est évident aussi qu'un tel dialogue est une condition préalable et une préparation idéale à la mission. Mais tout autre est le problème de savoir comment le non-chrétien peut être pour nous le partenaire d'un dialogue qui s'installe à l'intérieur des frontières du religieux.

Ce qui me frappe d'abord, c'est que ce dialogue, lorsqu'il s'établit, ne peut pas être un échange entre égaux. La foi chrétienne a rendu le catholique porteur conscient d'une vérité d'un prix inestimable et qui ne permet pas de mise-en-question. La situation du catholique est donc très particulière. Martin Buber faisait remarquer que la réciprocité parfaite du dialogue n'est pas possible entre le maître et le disciple, parce que le premier entoure le second d'une sollicitude responsable et comme paternelle. Dans le dialogue religieux entre le chrétien et le non-chrétien, on retrouve une situation un peu semblable. « Allez, enseignez toutes les nations », a commandé le Maître. Dans la rencontre du chrétien avec le non-chrétien, le premier est donc *en mission*, chargé d'enseigner le salut, d'indiquer la voie du Christ. Paul VI avait bien raison d'appeler « dialogue du salut » cette rencontre du chrétien avec le non-chrétien. Qui ne voit que ce dialogue est d'une espèce bien particulière ? Un vaste effort serait à entreprendre pour faire une description phénoménologique un peu satisfaisante de ce qu'il est. Je ne puis qu'amorcer ici cet effort, indiquer une piste.

Devant le chrétien, « l'autre » est là, dans son mystère, comme un moment de l'immense mystère de la Providence d'un Dieu qui veut sauver tous les hommes et qui se réserve à lui seul le droit de sonder les reins et les cœurs. Il est là, devant lui, cet être que des circonstances survenues dans son histoire personnelle ou même dans l'histoire des civilisations et des cultures, voire dans l'histoire du monde tout entier, ont empêché ou empêchent encore de connaître ou de reconnaître le Christ et les intentions salvifiques de Dieu.

Le chrétien est conscient que cet « autre » est enveloppé lui aussi de l'amour divin, que Dieu le discerne et l'aide mystérieusement, que cet homme sans liens visibles avec l'Église du Christ peut être sauvé, même dans son corps religieux, même à travers ses actes religieux, même — peut-être — dans son irréligion, que beaucoup de choses en lui sont préparation à l'écoute de la Parole. Le chrétien

admet que cet « autre », si démuné qu'en un sens il puisse être, est quand même capable de l'enrichir. Il reconnaît que déjà les éléments d'une communion profonde de pensées et d'aspirations les unissent et qu'il doit penser que la communion de la grâce est peut-être mystérieusement réalisée entre eux.

Et c'est l'âme pleine de ces sentiments de respect, d'humilité, de désir d'entendre et de comprendre, d'étonnement devant le mystère qu'il côtoie, que le chrétien dit ce qu'il sait sur la Révélation divine, sur le projet de salut de Dieu, sur l'enveloppement de toutes choses par le Christ. Sa parole est un enseignement : elle en a les propriétés. Il enseigne, parce qu'il croit et qu'il ne peut pas ne pas porter témoignage ; parce qu'il aime ; parce que le Christ le veut. Ce qu'il dit est invitation à comprendre le mystère de Dieu, le mystère du salut des nations et des personnes par le Christ, le mystère de l'Église, et à assumer le vœu du Christ lui-même qui voulut que nous soyons uns avec Lui comme il l'est avec Son Père : « . . . ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons afin que vous soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père, et avec son Fils Jésus-Christ » (I Jn 1 1-5).

André NAUD.

