Document generated on 10/12/2024 12:07 a.m.

Laval théologique et philosophique

Discussion

Gregory Baum, Jörg Eickhoff and Jean Richard

Volume 58, Number 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401393ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401393ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Baum, G., Eickhoff, J. & Richard, J. (2002). Discussion. *Laval théologique et philosophique*, *58*(1), 103–115. https://doi.org/10.7202/401393ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2002

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 58, 1 (février 2002) : 103-115

DISCUSSION

Gregory Baum
Jörg Eickhoff
Jean Richard

I. COMMENTAIRES DE JEAN RICHARD

Je n'ai vraiment rien à redire aux articles de Jean-Marc Aveline et de Gregory Baum. Je pourrai donc limiter mes remarques aux trois autres contributions du dossier. L'unité de la problématique et la distance des positions y sont suffisamment marquées pour permettre un échange fructueux.

1. *Sur l'article de Robison B. James.* — Le schéma des trois niveaux de connaissance que propose Robison James éclaire bien la question. Il m'apparaît cependant que le premier niveau, celui de la connaissance objective, détachée, est celui de l'histoire des religions, tandis que le troisième niveau est proprement celui de la révélation et de la foi religieuse. Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'historien des religions adopte, face à chacune des religions qu'il considère, une attitude également accueillante et critique. Il en va tout autrement pour le croyant qui est saisi par la puissance religieuse d'une révélation particulière ; celle-ci n'a pas pour lui la même signification que les autres révélations et fois religieuses. Telle est la distinction entre histoire des religions et histoire de la révélation que j'ai signalée chez Tillich (§ 12). Or c'est à ce niveau de la révélation et de la foi que se pose vraiment la question d'une possible position pluraliste. Le croyant en tant que croyant, le théologien en tant que théologien peut-il admettre la possibilité d'autres révélations et d'autres religions aussi valables que la sienne tout en étant indépendantes d'elle ? C'est ce que j'entends par l'idée d'une théologie pluraliste des religions.

À la suite de Tillich, Rob James introduit en plus un niveau médian, qui est celui de la compréhension par participation empathique, et il a fait, dans la *Théologie systématique*, l'heureuse trouvaille d'une application directe de ce schéma tripartite à la connaissance des religions étrangères. Tillich y affirme qu'on peut connaître beaucoup de choses des autres religions par l'observation détachée et plus encore par la compréhension empathique (*empathetic understanding*), mais qu'on n'a pas accès pour autant à « l'expérience centrale » (entendons : la puissance religieuse particulière) d'une religion asiatique, par exemple[1]. Retenons ici l'idée d'empathie. Elle m'apparaît fort intéressante car, selon toute évidence, elle remonte directement à

1. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, III, The University of Chicago Press, 1963, p. 141.

Troeltsch. Dans *L'absoluité du christianisme*, celui-ci parle à ce propos d'« empathie hypothétique » (*hypothetische Anempfindung*). C'est elle qui permet de comprendre « dans leur sens et essence » (*in ihrem Sinn und Wesen*) des mentalités différentes de la nôtre[2]. Elle rend ainsi justice aux diverses formations culturelles et religieuses en les appréciant à leur juste valeur, comme de l'intérieur. Troeltsch met en garde cependant contre le relativisme qui peut s'ensuivre. L'historien qui pratique l'art de l'empathie hypothétique ne se contente pas d'observer les choses de l'extérieur ; il pénètre à l'intérieur de chaque formation culturelle ou religieuse pour l'apprécier d'après ses propres principes et sa propre dynamique. Il se fait chinois avec les Chinois et africain avec les Africains. Le danger est qu'un tel individu devienne pur caméléon. Il ne se trouve situé nulle part ; ses critères de jugement changent avec chaque sujet d'étude[3]. Tel est le « relativisme infini » que ne cesse de dénoncer Troeltsch. Et l'on pourrait tout aussi bien parler ici d'un pluralisme infini. Ce n'est plus celui de l'histoire qui se limite aux faits, mais celui de la phénoménologie religieuse qui, par l'intuition, vise à saisir de l'intérieur le sens profond des phénomènes religieux[4]. Le pluralisme de type théologique dont nous parlons est encore différent. Il se situe vraiment au troisième niveau de profondeur, celui de la foi religieuse. Il s'agit alors du croyant, de l'adepte d'une religion déterminée, qui tout en étant bien situé dans sa propre foi religieuse, en raison même des exigences de sa foi, s'ouvre aux autres religions en reconnaissant leur valeur et vérité.

---

2. Ernst TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire de la religion » (1901/1912), dans *Œuvres*, III, *Histoire des religions et destin de la théologie*, trad. Jean-Marc Tétaz, p. 118 (*Kritische Gesamtausgabe*, 5, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 168-170) : « Enfin, l'empathie hypothétique et l'équité historique sont tout à fait impropres à justifier un relativisme dépourvu de finalité et de sens. Ce sont justement elles qui témoignent que chaque homme est un microcosme, capable grâce à certaines analogies de comprendre le sens et l'essence d'états apparemment étrangers ; elles témoignent donc que les diverses formations axiologiques de l'humanité ont quelque chose de commun, qui contraint par nécessité interne à comparer les valeurs et, sur la base de la conviction acquise de cette façon, à soumettre à des normes et à juger tant sa propre personnalité que l'histoire humaine. »
3. E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme et l'histoire des religions », p. 116 : « [...] l'art de l'empathie hypothétique face à des formations étrangères ainsi qu'à leurs présupposés internes et externes est certes fondamental pour la connaissance historique ; mais il a donné lieu à une virtuosité sans limite dans la capacité de changer son angle de jugement : toute chose n'est comprise et jugée qu'à partir d'elle-même, si bien que non seulement la justice historique fait luire son soleil sur les justes et sur les injustes, mais qu'elle ne connaît même absolument plus cette différence. Pour des natures faibles, la science historique est ainsi devenue identique à l'empathie pour tout caractère étranger et au renoncement à son propre caractère, au scepticisme et à l'amusement intellectuel, ou au désabusement et à l'incroyance » (traduction modifiée d'après *Kritische Gesamtausgabe*, 5, p. 167).
4. Sans pouvoir développer davantage, notons tout de même que, dans sa *Dogmatique* de 1925, Tillich a repris l'idée de compréhension empathique en la réinterprétant selon sa théorie des trois niveaux (philosophique, historique et systématique) des sciences de l'esprit : « [...] il existe une compréhension empathique (*einfühlendes Verstehen*) qui permet de saisir les faits historiques dans leur cohésion interne. [...] Toute compréhension juste est empathique (*einfühlend*), puisqu'il s'agit de saisir une chose étrangère dans son essence propre. Il faut éviter de projeter sa propre particularité dans le passé. Par ailleurs, toute compréhension est, en tant que compréhension, la création de quelque chose de neuf dans mon propre esprit, dans mon propre acte de comprendre. Une présentation qui accentue cet aspect, telle est l'histoire de l'esprit (*Geistesgeschichte*) ; mais l'histoire de l'esprit est histoire empirique et vice versa, et la recherche empirique se trouve au fondement des deux. Là où elle fait défaut, on n'a plus du tout affaire à de l'histoire, mais bien à l'arbitraire et à la poésie » (*Dogmatique*, trad. P. Asselin et L. Pelletier, p. 102-103).

On voit qu'à ce troisième niveau, proprement religieux et théologique, le pluralisme devient une attitude hautement dialectique. Je me situe dans une religion bien déterminée : je suis chrétien et non pas musulman. Mais par ailleurs, une compréhension plus profonde de ma propre foi me porte à m'ouvrir aux autres religions et à reconnaître, par exemple, la puissance religieuse de l'islam, qui fait vivre ses fidèles tout comme me fait vivre la puissance de l'évangile chrétien. Ce type de pluralisme théologique et dialectique me semble exprimé au mieux par l'idée d'« inclusivisme réciproque » que propose ici Rob James. C'est l'aboutissement de toute sa réflexion, et je puis dire que nous parvenons finalement sur ce point à un plein accord.

Par contre, je ne trouve pas très heureuse son idée d'un « exclusivisme contextuel ». Je veux bien entrer dans le scénario qu'il imagine. Admettons que, dans une situation de détresse, je ne puisse faire autrement qu'utiliser les termes de ma propre religion pour réconforter quelqu'un d'une autre religion. Ce serait un comportement exclusiviste si je procédais avec la conviction que seule ma religion peut apporter réconfort, guérison et salut. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. L'explication qu'en donne Rob James laisse entendre plutôt que je procède ainsi parce que, dans cette circonstance, il n'y a pas d'autre voie de salut disponible pour moi. L'analogie du langage permettra d'éclairer la situation. Si j'ai quelque chose de complexe à exprimer, je préférerai utiliser la langue qui m'est la plus familière : non pas parce que c'est la seule langue assez subtile pour exprimer des pensées complexes (ce serait alors de l'exclusivisme linguistique), mais parce que c'est la langue que je maîtrise le mieux (ce qui n'exclut pas que quelqu'un d'autre puisse faire aussi bien dans sa propre langue). Je ne vois donc pas l'utilité de parler d'exclusivisme à ce propos, ce qui risque d'embrouiller les choses.

2. *Sur l'article de Jörg Eickhoff.* — Je partage pleinement le point de vue postmoderne de Jörg Eickhoff concernant la radicalité du pluralisme. Mais il me semble que là-dessus Tillich a besoin de justification plus que Knitter. Tillich suppose en effet : l'universalité d'un *Ultimate Concern* au cœur de tout être humain ; l'aspiration universelle vers l'Être Nouveau ; le fait que ce désir de l'Être Nouveau se retrouve dans toutes les religions ; l'universalité de l'idée de révélation. Si l'on se réfère à la première thèse de sa célèbre conférence de 1919, on voit cependant que tout cela ne doit pas être interprété dans le sens d'un universalisme naïf : « En sciences de la culture, tout concept universel est ou bien un concept inutile, ou bien un concept normatif camouflé ; ou bien il n'est description de rien, ou bien il est l'expression d'un point de vue[5]. » Dans le domaine de la religion, cela signifie que tout concept philosophique (universel) de la religion dérive d'une religion particulière et en conserve les traces. Tillich ne prétend pas s'élever jusqu'au trône de Dieu pour savoir ce qu'il en est des religions dans le monde. Comme dit fort bien Robison James, personne ne peut sauter par-dessus sa finitude. Le principe postmoderne du régionalisme ne se trouve donc pas transgressé.

5. Paul TILLICH, « Sur l'idée d'une théologie de la culture », dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 31.

Il en va de même, et plus encore, pour Paul Knitter. Je ne partage pas ici les soupçons de Jörg Eickhoff. Quand Knitter parle de son principe de solidarité avec les souffrances de la terre comme d'un métarécit, on doit évidemment l'entendre dans un sens paradoxal, comme lorsque saint Paul dit qu'il se glorifie dans la croix du Christ. C'est alors tout le contraire d'un principe idéologique. De même, quand il affirme, comme un principe universel, qu'une religion qui d'aucune façon ne se préoccupe de la souffrance de la création et des humains n'est qu'une idéologie, il ne fait que proposer une définition de la religion comme il est possible de le faire au cœur de notre finitude humaine. Et il est fort intéressant de constater qu'on rejoint par là l'idée de Rob James. Celui-ci affirme, en effet, dans la section VI de son article, que « lorsque la religion fait son travail, l'œuvre qu'elle accomplit est la guérison. [...] La religion peut certainement faire plus que cela. [...] Mais une religion vivante ne peut faire moins que guérir, surtout si l'on entend "guérison" au sens large ».

L'article de Jörg Eickhoff nous permet cependant de voir un lien très éclairant entre la pensée de Tillich sur la religion des prophètes et celle de Knitter sur la solidarité religieuse avec les souffrances du monde. Je doute que l'expression de Tillich, « exclusivité conditionnelle », gagne à être transposée dans notre problématique de l'exclusivisme-inclusivisme-pluralisme. Peu importe, l'essentiel est le contexte où elle se trouve[6]. Tillich parle alors du monothéisme exclusif de la religion des prophètes. Il précise immédiatement qu'il ne s'agit pas de l'absoluité d'un Dieu particulier, celui d'Israël, qui relativise et réduit à néant tous les autres dieux des nations. Le monothéisme exclusif des prophètes se rapporte plutôt au Dieu de justice dont l'absoluité est celle de « l'universelle validité de la justice ». D'un point de vue postmoderne, on ne manquera pas de soulever la question : comment peut-on parler si allégrement de justice universelle ; ne s'agit-il pas là d'un autre métarécit ? Avouons que Tillich, de son temps, n'était pas encore prévenu contre les métarécits. Mais il l'était profondément contre toutes les idéologies de « l'esprit de la société bourgeoise », ce qui, de nos jours, semble bien peu préoccuper les tenants de la postmodernité. Reprenons donc la question dans des termes plus tillichiens : comment ce principe universel de justice peut-il être exempt de tout caractère idéologique ? La réponse ici est assez évidente : les prophètes d'Israël sont prémunis contre l'idéologie par le fait de leur solidarité avec les pauvres du pays. Ils ne partent pas d'une théorie de la justice pour voir comment elle se trouve appliquée dans la société qui est la leur. Leur point de départ est celui de leur solidarité avec les pauvres (on dirait aujourd'hui : leur option pour les pauvres). C'est auprès des pauvres, en partageant la condition des pauvres, qu'ils prennent conscience de l'injustice de leur situation, et par là même, des exigences universelles de la justice.

De toute évidence, Knitter ne dit pas autre chose quand il préconise la solidarité avec la souffrance sur la terre et avec la terre souffrante. C'est de là que peut surgir l'universalité comme fondement commun présupposé à tout dialogue : « La communauté de pensée se situe alors dans la réaction négative que provoquent de telles

6. P. TILLICH, « Christianity and the Encounter of the World Religions » (1963), dans *Main Works/Hauptwerke*, 5, p. 302.

souffrances. Nous disons "non" à la souffrance et nous essayons de faire quelque chose contre cette souffrance, pour la faire disparaître, pour y mettre fin[7]. » On devrait, cependant, nuancer ces idées de Knitter, en notant qu'elles expriment le meilleur de la tradition judéo-chrétienne : son courant prophétique. Comme nous prévient Tillich dans ces mêmes conférences sur *Le christianisme et la rencontre des religions*, d'autres religions, les religions orientales tout spécialement, mettront plutôt l'accent sur la dimension mystique, qui se trouve aussi au fond de toute conscience religieuse.

3. *Sur l'article de Hans-Christoph Askani.* — La discussion avec Hans-Christoph Askani constitue un véritable défi, tellement nos positions sont distantes. On doit commencer alors par préciser un point central de désaccord, et je pointe plus spécialement le suivant. Askani a bien vu que, d'après Tillich, chaque religion comporte des éléments sacramentels, mystiques et éthiques. Il n'a pas suffisamment noté cependant la dynamique qu'y introduit Tillich, chaque élément désignant un stade particulier dans l'évolution des religions :

> L'un et l'autre [christianisme et bouddhisme], comme toutes les religions, proviennent d'un fondement sacramentel, c'est-à-dire du sacré expérimenté comme présent ici et maintenant, dans tel objet, telle personne, tel événement. Mais aucune grande religion ne s'est maintenue à ce stade sacramentel. Toutes l'ont dépassé et en même temps l'ont conservé en elles, car tant qu'il y a religion la base sacramentelle demeure nécessairement présente. Cette base peut néanmoins être brisée et transcendée, et cela selon deux orientations, l'orientation mystique et l'orientation éthique, conformément aux deux éléments de l'expérience du sacré, qui est expérimenté soit comme ce qui est, soit comme ce qui doit être[8].

Tel est le contexte où Tillich parle d'un dépassement de la religion. Manifestement, ce dépassement s'accomplit à l'intérieur même de la religion, puisque l'éthique (le prophétique) et le mystique constituent également des dimensions essentielles de la religion. C'est en ce sens que j'ai interprété John Hick, quand il parle d'une « vision plus large implicite au cœur de toute tradition, à laquelle chacun est capable de s'élever » (§ 4). C'est en ce sens encore, on vient de le voir, que Tillich interprète le monothéisme exclusif de la religion des prophètes : « [...] c'est la valeur universelle de la justice qui fonde le monothéisme exclusif du Dieu de la justice. Ceci présume évidemment que la justice est un principe qui transcende toutes les religions particulières et rend conditionnelle cette prétention à l'exclusivité de toute religion particulière[9] ». Le Dieu de la justice universelle, le Dieu des prophètes, n'est certainement pas extérieur à la religion ; il brise cependant et dépasse toute prétention à l'exclusivité de la part d'une religion particulière.

Je serais donc porté à concevoir ainsi la différence de nos positions. Askani considère chaque religion comme une unité indivisible, qui ne laisse pas d'autre choix que d'être dedans ou à l'extérieur. À la suite de Tillich, je reconnais plutôt, à

7. Jörg EICKHOFF, « Particularisme religieux et vision universelle », section III.
8. P. TILLICH, *Le christianisme et les religions*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 129.
9. *Ibid.*, p. 98.

l'intérieur de chaque religion, la tension entre le sacramentel et le prophétique, entre le particulier et l'universel. L'élément d'universalité qui permet de s'élever au-dessus de ses propres particularités religieuses se trouve donc au cœur de chaque religion, et non pas à l'extérieur. Voilà une première signification (et justification) qu'on pourrait donner au « Dieu au-dessus de Dieu » dont parle Tillich. C'est le Dieu des prophètes, le Dieu de la justice universelle, activement présent au cœur de toute religion, qui invite à transcender les particularités ethniques et religieuses de chacune.

Mais on sait que l'expression de Tillich mène beaucoup plus loin. Car le « Dieu au-dessus de Dieu », le Dieu de la justice universelle, peut se retrouver même là où son nom n'est pas prononcé :

> On a parfois mal compris l'expression « Dieu au-dessus de Dieu ». On en a déduit qu'elle impliquait l'institution d'une sorte de super-Dieu, et la disparition du Dieu personnel de la foi vivante. Mais Dieu n'est pas seulement le Dieu de ceux qui sont capables de le prier, il est aussi le Dieu de ceux qui sont séparés de lui, qui ne connaissent pas son nom et qui ne peuvent pas lui parler, ou même parler de lui. Il n'est pas seulement le Dieu des adeptes d'une religion, mais aussi de ceux qui rejettent la religion. Il est plus grand que les Églises et que leurs membres. Il n'est pas lié à la sphère du sacré, il est présent aussi dans celle du profane. Aucune de ces sphères ne peut le revendiquer de manière exclusive[10].

La différence apparaît ici au mieux. Askani affirme que « Dieu se trouve à l'intérieur et non pas au-delà de la religion », et il en conclut que « "Dieu au-dessus de Dieu" est moins que Dieu ». Tillich soutient au contraire que Dieu n'est pas limité à la sphère religieuse, qu'il est plus grand que la religion et les Églises. Il s'ensuit que la religion se retrouve elle-même au-delà de la religion, car partout où est Dieu, là aussi, de quelque façon, se trouve la religion. On voit jusqu'où conduit la thèse qui reconnaît la religion dans le prophétique et le mystique, au-delà du sacramentel. Elle nous amène finalement à reconnaître Dieu et la religion au-delà même du sacré, au cœur du profane et du séculier.

Revenons finalement à l'enjeu principal de ce débat, qui est celui du dialogue interreligieux, comme l'a rappelé Jörg Eickhoff. Askani annonce lui-même cette problématique dans le titre de son article : « la possibilité d'un dialogue interreligieux ». Il présente la pensée de Tillich comme typique d'une théologie orientée vers un tel dialogue, une pensée qu'il va ensuite battre en brèche. On pourrait alors relever une série d'affirmations tranchantes qui barrent la route à toute relation interreligieuse et, par conséquent, à toute velléité de dialogue : le « lien avec la vérité est pour chaque religion unique, incomparable, total » ; « chaque religion est un monde [...], chaque religion particulière est universelle, mais d'une universalité qui rend impossible la comparaison avec une autre » ; « dans la religion, il y a une manière d'être saisi et de se lier qui est si forte, si extrême, si unique que chaque comparaison serait alors une indiscrétion profonde ». Notons encore que, d'après le plan du début, la quatrième partie de l'article devait signaler « quelques implications pour la question qui nous intéresse ici, celle de la possibilité d'un dialogue interreligieux ». En fait, cette

10. P. TILLICH, « Le Dieu au-dessus de Dieu » (1961), dans *Dieu au-dessus de Dieu*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1997, p. 64.

dernière partie de l'étude sera plutôt consacrée à la réfutation de la pensée de Tillich. Et tout ce qui restera de la finale annoncée sera l'unique phrase et ultime sentence : « Cela a des conséquences énormes pour le dialogue interreligieux. »

Hans-Christoph Askani a-t-il voulu montrer que la voie du dialogue interreligieux aboutit à une impasse ? Je ne crois pas que telle soit son intention. Il me semble plutôt que son écrit provocateur vise à signaler les difficultés du dialogue, en soulignant et grossissant à l'extrême la dimension exclusiviste que comporte toute religion. Ce qu'on est porté à négliger dans la hâte d'en arriver à l'interreligieux. En ce sens, son article constitue dans le dossier un contrepoids nécessaire, et il doit en être chaleureusement remercié.

Jean RICHARD
Université Laval, Québec

II. COMMENTAIRES DE JÖRG EICKHOFF

L'éventail du dialogue interreligieux, ainsi que sa problématique dans toute son extension me sont apparus plus clairement encore après la lecture des cinq autres communications. J'ai moi-même essayé de montrer quels sont les fondements valables pour un dialogue interreligieux dans un contexte postmoderne. Et je voudrais encore ici, dans le débat, me limiter à cet aspect essentiel du pluralisme postmoderne. Je ne pourrai pas, dans ces quelques pages, apprécier à sa juste valeur l'apport de chaque auteur. Cette intervention me permet cependant de réfléchir sur ma propre position et de la préciser. Mais je voudrais au préalable proposer un essai de définition du terme « religion ».

1. *La religion : essai de définition.* — Épistémologiquement, la religion repose sur trois ensembles d'éléments complémentaires : elle comprend (a) un contenu matériel qui distingue toute forme concrète de religion ; (b) un sujet-personne qui constitue la dimension existentielle du phénomène ; et (c) une forme sociale institutionnelle dans laquelle se présente sa réalisation extérieure.

À mes yeux, c'est surtout le troisième élément, la communauté religieuse, qui doit être pris en considération. La religion n'est pas une affaire privée ; une expérience religieuse ne se réalise qu'à travers des contacts et des échanges avec l'expérience des autres humains (le prochain, le semblable), selon la pleine signification de ces expériences. Il n'y a pas de « soi » qui puisse se développer sans relation avec les autres et sans l'héritage culturel des significations sociales et institutionnelles communes. Toute expérience religieuse s'inspire et se développe dans le cadre des relations de langue, de rites et de symboles. L'expérience religieuse est une sorte de disposition qui englobe tant les émotions que la connaissance. C'est une sorte de construction qui juge les expériences quotidiennes séculières à la lumière des ultimes modalités du sens de notre existence.

Dans une situation de société pluraliste postmoderne, les religions du monde se sont retrouvées en mouvement. Elles se rencontrent et se pénètrent les unes les autres. Depuis les jours mémorables du premier parlement mondial des religions en 1893 à

Chicago, plusieurs religions ont pris pied dans un environnement qui leur était étranger. Dans cette situation, plusieurs aspirent à une théologie religieuse pluraliste, souhaitant même qu'elle puisse répondre à la question : « Tous croient-ils au même Dieu ? »

« Tous croient au même Dieu. » Cet énoncé universel, plus exactement, cette théorie, constitue au fond un jeu de langage. La déclaration se dérobe à travers son manque de clarté, comme en témoigne un premier examen. Qui est « tous » ? Que signifie « croire » ? Qui se trouve avec « le même » ici mentionné ? Et enfin, qui est « Dieu » ? Ou bien qu'est-ce que « Dieu » ? Notre question comporte plusieurs réponses différentes ; tout dépend sur quel mot l'accent sera mis.

2. *Sur l'article de Hans-Christoph Askani.* — « Chaque religion est seule vraie. » Cette citation de Simone Weil, que Hans-Christoph Askani présente dans le titre de son article, constitue, à mes yeux, un jeu de langage analogue. Je dessine les contours du mouvement de son argumentation. Askani rappelle la thèse de Tillich selon laquelle le rapprochement des religions repose sur une prise de conscience de leur parenté commune : « Une meilleure connaissance des religions permet de reconnaître que chaque religion participe à quelque chose qui dépasse toute religion particulière. C'est un esprit d'universalité ou une tendance vers l'universalité. » Mais Askani se trouve alors face à la problématique que « chaque religion revendique la vérité. Et ce lien avec la vérité est pour chaque religion unique, incomparable, total ». Pour cela, Askani rejette la conception tillichienne d'un au-delà de la religion. Il affirme de manière provocatrice : « Dieu se trouve à l'intérieur et non pas au-delà de la religion. L'absolu, le sacré, Dieu, ou bien Dieu au-dessus de Dieu [...] n'existe pas. » Nous pouvons constater qu'Askani argumente de deux manières. On retrouve chez lui des déclarations épistémologiques et d'autres de nature ontologique. L'idée d'un Dieu au-dessus de Dieu est une conception ontologique. Une telle vision ontologique universelle entre en conflit avec une argumentation épistémologique existentielle (particulière). La description de cet état de fait, tel que le présente Askani, ne me fait pas difficulté. Mais pour moi se pose maintenant la question : y a-t-il moyen d'associer dans le dialogue interreligieux le mouvement de ces deux argumentations ?

Je pense que ma réflexion a fait voir une telle possibilité. Mon intention était de montrer que le projet tillichien d'un dialogue interreligieux constitue un apport intéressant, car l'expérience religieuse recherche la communication. La rencontre avec ce qui nous concerne inconditionnellement sera donc communiquée sous forme symbolique. Mais le dialogue interreligieux n'arrive pas à terme dans les conditions limitées de notre monde. « Le Nirvana » et « le Royaume de Dieu » (deux expressions ontologiques universelles) demeurent limités, enfermés, dans chacun des contextes partiels des partenaires du dialogue. Mais il ne s'agit pas d'assimiler ces deux concepts, et encore moins d'établir une nouvelle méta-religion commune. En plus du contenu propre de chaque religion, entre en ligne de compte avant tout l'aspect relationnel des partenaires du dialogue. L'attention du dialogue se dirige sur le déroulement et le processus d'une véritable communication. Cette sorte de « pluralisme procédural » (Habermas) reconnaît le caractère indépassable (Lyotard) de l'hétérogénéité postmoderne. Ainsi, le dialogue lui-même devient le « *telos* » ; il fait l'expérience d'une dynamique

eschatologique. Dans ce dialogue, nous expérimentons fragmentairement et par anticipation une connaissance « théonome » de communauté. Ou bien, comme a dit Heinrich Ott, le successeur à la chaire de Karl Barth à Bâle : « Dans la rencontre et le travail intensif avec une autre religion, nous gagne de temps en temps un sentiment de proximité. »

3. *Sur l'article de Jean-Marc Aveline.* — Je pose aussi la question à Jean-Marc Aveline. Aveline constate qu'aujourd'hui la philosophie est encore trop absente du débat entre théologie et sciences religieuses. Et il postule une « véritable conversation triangulaire ». Il constate « le besoin d'une théorie philosophique pour éviter le repliement confessionnel de la théologie ». Du point de vue épistémologique où se situe l'argumentation d'Aveline, « le rôle médiateur » qu'il décrit est sûrement juste. Mais à mes yeux, le danger d'une telle méta-structure consiste à s'en tenir à une classification objectivante des nuances phénoménologiques de la pluralité interreligieuse, sans rejoindre vraiment un rapport existentiel à la vie.

Aveline établit une distinction entre la théologie et les sciences religieuses. La théologie peut parler de la foi dans la perspective intérieure, interpréter la foi sur la base d'être absolument concerné. Les sciences religieuses adoptent par contre une sorte de perspective extérieure complémentaire. Mais ma question revient : parvient-on ainsi à un véritable dialogue interreligieux ? N'a-t-on pas besoin à cet effet de renforcer les relations concrètes, pour communiquer directement avec le « témoignage des adeptes des autres religions » (J. Richard) ?

4. *Sur l'article de Gregory Baum.* — Lorsque Gregory Baum insiste sur le rapport entre le dialogue interreligieux et la solidarité, il se rapproche manifestement de la position de Paul Knitter que j'ai présentée dans mon article. Ici aussi je voudrais objecter que la mission de solidarité active se présente à mes yeux comme le vestige d'une modernité qui s'achève. C'est encore une tentative d'entrer en communication au moyen d'une méta-structure universelle. Je suis sans doute favorable au projet d'une solidarité mondiale, mais je pense qu'un tel projet ne peut qu'échouer, puisque la base postulée par Baum n'est plus donnée dans la société pluraliste postmoderne. Je retiens par contre le concept de « réconciliation » que propose Baum. Ce terme présente pour moi, à la différence de la solidarité, une dimension eschatologique. Le dialogue permet des expériences fragmentaires d'une telle réconciliation : par exemple, la reconnaissance, le respect et la tolérance. Je suis là-dessus pleinement d'accord avec Baum.

5. *Sur l'article de Robison B. James.* — Robison James explique dans son article la compréhension qu'a Tillich de la situation de rencontre : « Nous ne pouvons connaître que ce qui partage avec nous le même contexte. » Cette description me paraît meilleure que la notion de régionalisation que j'ai moi-même proposée, parce qu'elle est plus globale. James clarifie aussi la problématique qui se trouve derrière cette compréhension : « D'heure en heure, sinon de minute en minute, nos préoccupations (nos intentions) changent. » On reconnaît pleinement ici la radicalité de la pluralité postmoderne, et apparaît tout aussi bien la difficulté que nous avons à maintenir cette radicalité.

James propose encore la thèse suivante : « L'essence même de la religion est le processus de guérison. Cette fonction de guérison souligne un souci thérapeutique-sotériologique. » Bien que je ne partage pas son opinion que nous n'avons pas à rencontrer les autres à ce niveau existentiel, je tiens tout de même à conclure avec cette description que fait James : « On ne cherche pas à décrire, à expliquer ou à analyser. Essentiellement, on ne cherche même pas à comprendre ou à apprécier une religion. Ce que l'on cherche, c'est de devenir sain — et souvent c'est de prendre part avec d'autres à un processus où tous ensemble nous puissions devenir sains. » Dans ce scénario imaginaire, je pense pouvoir reconnaître une grande similitude avec ce que j'ai appelé la « dynamisation eschatologique du dialogue interreligieux ». C'est une expérience fragmentaire de communauté théonome.

6. *Sur l'article de Jean Richard.* — Dans une belle formule, Jean Richard affirme : « la vérité d'une autre religion ne nous est accessible qu'indirectement, que par le témoignage des adeptes de cette religion ». Et il poursuit : « [...] nous ne pourrons communiquer avec elles que si les adeptes de ces religions en témoignent ». En même temps Richard présuppose « une base commune et dans la propre tradition religieuse un élément d'universalité ». Ces hypothèses associées à « un regard critique sur sa propre religion » rendent possible une théologie du dialogue interreligieux.

Je ne suis pas sûr d'avoir toujours bien saisi ce que veut dire Richard. Mais il semble vouloir comprendre le fondement du pluralisme uniquement dans le sens « d'un autre contexte religieux ». Le dialogue qu'il exige est alors pleinement ouvert à la vérité de l'autre et pleinement conscient de la profonde différence des cultures et des religions. Mais je ne vois pas encore clairement de quoi il s'agit vraiment. S'agit-il du contenu ou bien de l'aspect relationnel ? À mes yeux s'impose encore ici la distinction de l'épistémologique et de l'ontologique. Assigner comme objectif du dialogue la compréhension des autres religions est de toute évidence une question épistémologique. Dialoguer avec les adeptes des autres religions sur les expériences existentielles qui nous concernent inconditionnellement, se situe par contre sur un arrière-fond ontologique. Je me demande en quel sens Richard utilise sa phrase sur le témoignage. D'après moi, il insiste plutôt sur le contenu épistémologique, tandis que je mets moi-même fortement l'accent sur le processus ontologique du dialogue.

De façon bien précise, j'aimerais faire comprendre ainsi ma position. Le dialogue interreligieux ne contient vraiment rien, mais il signifie quelque chose : le sentiment d'une proximité de rencontre (*Gefühl begegnender Nähe*).

Jörg EICKHOFF
Bonn Universität

III. GREGORY BAUM'S COMMENTARY

Circumstances have made me an outsider of the learned debate about Paul Tillich's theology of religious pluralism. Thanks to the invitation of Professor Jean Richard, I had the privilege of presenting my own (Roman Catholic) theology of the Church's mission among the peoples of other religions. At this late date, I do not

wish to join the discussion on the theological proposals of Troeltsch and Tillich, both important thinkers from whom I have learnt a great deal. Instead I shall be so bold as to pursue my own theological approach, marked as it is by my education in sociology.

1. What deserves the attention of theologians is, in my opinion, that religious doctrine is a public discourse that affects culture and society and thus has an impact on human history. In his book, *Exclusion and Embrace*, the Protestant theologian Miroslav Volf, reflecting on the historical experience of his homeland, Croatia, has offered brilliant reflections on how a community can affirm and, if need be, defend its collective identity, without at the same time inventing a discourse of exclusion that divides the humans into "us" and "them," distorts the perception of "the others," and fosters condescension or even contempt in regard to them.[11]

2. It is not an exaggeration to say that prior to Nazi antisemitism and the holocaust, Christian theologians had not ask themselves the question what impact their discourse about Jews and other "outsiders" had on their society and its social and political policies. Soon after the war, in 1947, a group of Protestant and Catholic Christians met at Seelisberg in Switzerland to explore the troubling question of whether Christian teaching on the Jews had anything to do with the contempt in which they were held in Christendom and even with the absence of a firm resistance against Hitler's racist antisemitism. The Seelisberg Conference formulated a series of proposals[12] that would allow the Churches to proclaim the Christian gospel without engaging in the discourse of contempt regarding the Jews that has characterized Christian preaching almost from the beginning. Even in the New Testament Jesus is reported to have said to the Jews : "You are of your father the devil, and your will is to do your father's desires" (Jn 8:44).

Since Seelisberg, a doctrinal development in the Christian Churches — Roman Catholic, Lutheran and Reformed — has produced a new understanding of the role the Jewish people play in the economy of salvation.[13] On the basis of Paul's assurance, "The gifts and the call of God are irrevocable" (Rom 11:29), the Churches now recognize that the covenant God made with Israel at Mount Sinai remains intact and continues to be a source of grace for them.

In the past, the Pauline assurance had been interpreted differently. It was then thought that the Jewish people, refusing in its majority to believe in Christ, had fallen into darkness and were bereft of divine grace. "A hardening has come upon part of Israel, until the full number of the Gentiles come in, and then all Israel will be saved"

---

11. Miroslav VOLF, *Exclusion and Embrace : A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press, 1997.

12. For these proposals, see Mary C. BOYS, *Has God Only One Blessing ? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York, Paulist Press, 2000, Appendix.

13. For the Roman Catholic Church, see the declaration *Nostra aetate*, Documents of Vatican Council II (*www.vatican.va*) ; and for the other Christian Churches, see *The Theology of the Churches and the Jewish People : Statements of the World Council of Churches and its Member Churches*, Geneva, WCC Publication, 1988.

(Rom 11:25,26) Here God's irrevocable promises assures only the reconciliation of the Jews with Jesus Christ at the end.

3. What hermeneutical principle allowed the Churches after 2000 years to re-interpret the Pauline teaching ? What is here presupposed is, in my opinion, that *a biblical text that sustains social injustice and causes the suffering of the innocent does not mediate God's truth.* Why ? Because the Word of God pronounces just judgements and rescues humans from sin and evil. "God is love" (1 Jo 4:7-12). Theologians deal with the dark texts in one of two ways. *Either* they bracket and disregard such texts altogether — as they do, for instance, with the terrible passages describing the violence, including genocide, demanded by God in the Conquest of the Promised Land (Exod. 15:13-18 ; 17:1-24, Deut 7:1-7 ; 25:17-19). *Or* they find enough evidence in Scripture for an alternative interpretation — as the Churches have done in re-reading Romans 11:29.

4. The same principle has been applied by feminist theologians — validly, in my opinion — to show that the patriarchy implicit in the biblical tradition is not part of God's saving truth.

In this context, allow me to say that I was puzzled by Professor Hans-Christoph Askani's claim : "Quand je prie 'notre Père', je dis exactement ce que je veux dire, et aucun Dieu qui serait autre chose que notre Père (par exemple : l'Absolu) ne saurait être plus authentique." Why was I surprised ? Because God is not a father, God is not male, God is not gendered, God's generative power is neither masculine nor feminine, but fully divine. God's fatherhood is free of all masculinity and hence not an image of patriarchy. What is the principle behind this reasoning ? While a certain similarity exists between humans and their Creator, the difference between them is always greater. This ancient theological principle was reaffirmed by the mediaeval Church at Lateran Council IV (1215). Every concept (including father) predicated of God is inevitably finite and hence must first be negated : only after the negation, can we search for what knowledge of God the concept (including father) does communicate. The *via negativa*, generally accepted in Roman Catholic theology, emphases God's incomprehensibility. Even after God's self-revelation in Jesus Christ, we only "see through a glass darkly" (1 Cor 13:12). I have always interpreted Tillich's "God beyond God" as his articulation of the *via negativa.*

5. The principle that a biblical or doctrinal text which sustains social injustice and causes the suffering of the innocent does not mediate God's truth is, in my opinion, relevant to a theology of religious pluralism.

In his article, Professor Jörg Eickhoff reminds us that, according to the postmodern perspective of Jean-François Lyotard, the cultural pluralism that divides humanity is so radical that it prohibits us from assuming that the different cultures share a common foundation. Humanity, according to Lyotard, is made of non-isomorphic communities of discourse that have nothing whatever in common. Dialogue across the boundaries is, for him, a "modern illusion" Why ? Because it falsely presupposes that people in different cultural networks share a common *ratio* that makes conversation possible. The several discourses, Lyotard believed, were in fact incommen-

surable. Yet this incommensurability is not confirmed by the experience of people involved in interreligious dialogue. The Monastic Interreligious Dialogue (MID) between Christian and Buddhist monks has flourished since the early sixties.[14]

When philosophers speak, Lyotard says, it is "like putting a message in a bottle and throwing it into the sea."[15] Yet, when the British Anglican theologian John Milbank adopts this postmodern perspective and insists that interreligious dialogue is impossible and that the proper attitude of the religions to one another must be one of "suspicion,"[16] he sustains certain prevalent attitudes among Christians and influences public culture to some extent, however limited. John Milbank proposed his position at a time when Britain had already an important Muslim and Hindu population, exposed to prejudice and to a large extent pushed to the margin of society.

By contrast, the Christian Churches in Britain have reminded their members that their country had become culturally and religiously pluralistic, and that as Christians they must be ready to welcome the new plurality, resist prejudice and discrimination, respect the religion of others, and co-operate with them in the promotion of the common good. Today the Churches in all western countries foster interreligious dialogue. After the terrorist attack of September 11, 2001, ministers, priests and bishops in North America, responding to the widespread hostility, became defenders of Islam and demanded respect for the Muslim communities. The reason why it was possible to organize interfaith religious services so rapidly was the fact that interreligious dialogue has already become a way of life.

Gregory BAUM
McGill University, Montreal

14. See : *www.monasticdialog.com.*

15. Jean-Loup THÉBAUD, Jean-François LYOTARD, *Just Gaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 7 (original : *Au juste*, Paris, Christian Bourgeons, 1979).

16. John MILBANK, "The End of Dialogue," in Gavin D'COSTA, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, p. 174-191 ; p. 190.