



HAL
open science

Fécondité de la métaphore culturo-linguistique de George Lindbeck en théologie des religions

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. Fécondité de la métaphore culturo-linguistique de George Lindbeck en théologie des religions. Thomas Alferi; Frédérique Poulet. Langage et religion. Vers un nouveau paradigme?, Presses universitaires de Strasbourg, pp.79-95, 2017, 978-2868205421. hal-04347985

HAL Id: hal-04347985

<https://hal.science/hal-04347985>

Submitted on 15 Dec 2023

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.

Fécondité de la métaphore culturo-linguistique de George Lindbeck en théologie des religions

Avec son ouvrage sur la *Nature des doctrines*¹, Lindbeck a proposé une approche culturo-linguistique pour rendre compte des religions, qu'il opposait d'une part à l'approche cognitive propositionnelle, qui serait celle de l'orthodoxie classique, et d'autre part à l'approche expérientielle-expressive de la phénoménologie, qui serait l'approche libérale. Il a suggéré en outre de comprendre les doctrines religieuses faisant autorité au sein d'une communauté de foi comme les règles du jeu de langage de cette communauté, qui ne doivent prétendre ni à une vérité propositionnelle ni à une efficacité symbolique, mais qui ont pour seule fonction la régulation du langage interne à la communauté, incommensurable avec celui des autres religions. Il ajoutait à son chapitre 3 un excursus (*ND*, p. 80–90 [63–69]) qui a fait couler beaucoup d'encre, intitulé « Religion et vérité », où il cherchait à rendre compte de la vérité propositionnelle d'un énoncé religieux selon l'approche culturo-linguistique et à partir de son usage performatif. Dans son dernier chapitre, Lindbeck rassemblait ces éléments pour construire un nouveau modèle de la recherche théologique, en rupture avec le libéralisme.

Il me semble que ce travail de Lindbeck ouvre des perspectives fécondes pour penser le dialogue entre les religions même si, d'une part, Lindbeck l'avait entrepris dans une perspective œcuménique, au sein du christianisme, et même si, surtout, beaucoup parlent aujourd'hui d'un déclin du postlibéralisme dont le livre de Lindbeck est devenu l'étendard. Ainsi, le jésuite Paul DeHart a pu écrire en 2006 une monographie sur « l'ascension et le déclin de la théologie postlibérale² » où il retrace, dès son premier chapitre, les grandes étapes de la réception du travail de Lindbeck³. DeHart montre bien comment cette réception fut houleuse dès le départ. L'ouvrage était paru en 1984. L'année suivante, un débat est publié dans la revue *The Thomist*, où David Tracy, pour défendre les pensées expérientielles-expressives et une théorie révisée de la corrélation, dénonce le « confessionnalisme barthien » et le relativisme implicites de la position de Lindbeck⁴. En sens contraire, William Placher, dans la même livraison de la revue⁵, va défendre avec enthousiasme le postlibéralisme en caricaturant l'approche expérientielle-expressive comme révisionniste. Le conflit était ouvert aux États-Unis entre l'école de Yale, qui comptait principalement

¹ George A. LINDBECK, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, trad. Mireille HÉBERT, coll. « Références théologiques », Paris, Van Dieren Éditeurs, 2002. On citera désormais cet ouvrage directement dans le texte, en indiquant entre parenthèses la mention *ND*, suivie de la pagination française et, entre crochets, de la pagination américaine de l'édition originale (Philadelphia, The Westminster Press, 1984).

² Paul J. DEHART, *The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of Postliberal Theology*, coll. « Challenges in Contemporary Theology », Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing Ltd, 2006.

³ *Ibid.*, p. 32–54. Sur la réception du livre de Lindbeck et, plus généralement, du postlibéralisme, on peut lire en français le collectif : Marc BOSS, Gilles ÉMERY, Pierre GISEL (éd.), *Postlibéralisme ? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, coll. « Lieux théologiques », n° 37, Genève, Labor et Fides, 2004. Je m'appuie en particulier sur les « Questionnements » de Pierre Gisel, p. 59–68.

⁴ David TRACY, « Lindbeck's New Program for Theology: A Reflexion », *The Thomist* 49 (1985) 460–472. Il conclut en accusant Lindbeck de fidéisme, de relativisme et de confessionnalisme (p. 461 et p. 472).

⁵ William PLACHER, « Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology », *The Thomist* 49 (1985) 392–416.

Lindbeck et son ami Hans Frei, et celle de Chicago, qui n'a su éviter ni les simplifications ou l'absence de nuances, ni la violence des propos⁶. Mais après cet engouement et ces premières controverses, le débat s'est éteint rapidement dès les années 1995, alors que le livre de Lindbeck était pourtant devenu le manifeste revendiqué du postlibéralisme. Comme l'écrit encore DeHart : « Autrement dit, le postlibéralisme, en tant que cadre conceptuel privilégié pour s'appropriier les travaux de ces deux théologiens [Lindbeck et Frei], s'est dissout tranquillement, alors même que leur influence, parfois de façon anonyme, ou sans mentionner l'un ou l'autre, est devenue plus grande que jamais⁷. »

Il n'y a guère de pages qui n'aient été critiquées dans le travail de Lindbeck. Les wittgensteiniens⁸, les défenseurs de Schleiermacher⁹ ou encore les théologiens libéraux dénoncent les erreurs de son interprétation de leurs positions respectives. Beaucoup lui ont reproché son imprécision et son manque de rigueur dans son traitement de la vérité religieuse¹⁰. D'autres enfin ont cherché à réduire l'opposition malheureuse entre les écoles, en particulier entre libéralisme et postlibéralisme¹¹.

Ces débats, désormais un peu épuisés, posent des questions sans doute légitimes et repèrent de réelles imprécisions du travail de Lindbeck, mais sans finalement remettre en question, me semble-t-il, sa fécondité et son caractère stimulant et inspirant. On pourra toujours prendre à défaut tel ou tel point du travail. Il suffira à cet effet de pousser dans ses retranchements le modèle proposé par Lindbeck. Ou bien on choisira plutôt, et c'est mon option, de le recevoir comme un point de départ pour penser en dehors des sentiers trop longtemps arpentés vers de nouveaux territoires à explorer.

Je voudrais présenter ici, sans m'en cacher les limites, quelques éléments clés du travail de Lindbeck pour les reprendre à mon compte : sa dénonciation du libéralisme et sa proposition d'une approche culturo-linguistique de la religion, sa notion de forme de vie qu'il reprend à Wittgenstein et sa tentative de développer des critères de vérité. Je tenterai ensuite de dessiner un cadre possible d'une théologie des religions à partir de ces éléments.

Pluralisme libéral et pluralisme postlibéral

Lindbeck présente la théologie libérale comme une approche expérientielle-expressive qui s'est historiquement construite contre l'approche propositionnelle cognitive, après l'ébranlement de la métaphysique opéré par Kant et le retour au sujet intérieur et à ses expériences profondes voulu par Schleiermacher. Cette approche, écrit Lindbeck, « consiste à dire que les différentes religions sont des symbolisations diverses d'une seule et même

⁶ Paul DeHart y voit un véritable *Sturm und Drang* : *The Trial of the Witnesses...*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 43 : « In other words, postliberalism as the privileged conceptual framework for appropriating these two theologians has quietly dissolved, even as the field of their influence has become, sometimes anonymously or at one or two removes, wider than ever. »

⁸ Par exemple, Molly HASLAM, « Language as Expression: A Wittgensteinian Critique of the Cultural-Linguistic Approach to Religion », *American Journal of Theology & Philosophy* 28/2 (2007) 237–250. Ou, dans une volonté réconciliatrice : Hans ZORN, « Grammar, Doctrines, and Practice », *The Journal of Religion* 75/4 (1995) 509–520.

⁹ Par exemple, Georg BEHRENS, « Schleiermacher Contra Lindbeck on the Status of Doctrinal Sentences », *Religious Studies* 30/4 (1994) 399–417.

¹⁰ Voir en particulier Jay W. RICHARDS, « Truth and Meaning in George Lindbeck's "The Nature of Doctrine" », *Religious Studies* 33/1 (1997) 33–53.

¹¹ Par exemple, Stephen L. STELL, « Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics: Beyond Lindbeck and Tracy », *Journal of the American Academy of Religion* 61/4 (1993) 679–703 ; ou encore Terrence REYNOLDS, « Walking Apart, Together: Lindbeck and McFague on Theological Method », *The Journal of Religion* 77/1 (1997) 44–67.

expérience essentielle de l'Ultime et que, par conséquent, elles doivent se respecter mutuellement, apprendre l'une de l'autre et s'enrichir réciproquement » (ND, p. 25 [23]). Les religions sont alors comprises comme des réponses différentes, qui constituent chacune une réponse spécifique mais authentique au Réel ultime.

Dans le cadre de la distinction devenue classique en théologie des religions entre exclusivisme, inclusivisme et pluralisme¹², la position libérale épouse le plus souvent une figure pluraliste. Ce *pluralisme libéral* procède en cherchant à minimiser les différences entre les différentes religions pour retrouver en chacune d'elles la même expérience religieuse fondamentale, la même communion avec une réalité transcendante. Cette minimisation des différences entre les religions peut être illustrée par la manière dont John Hick à Birmingham va rapprocher les prières sikhe, hindoue, musulmane et chrétienne, où il reconnaîtra le même vrai Dieu, prié avec les ressources et le langage de chaque tradition. Hick va bientôt abandonner le mot Dieu lui-même, parce qu'il est absent du bouddhisme : le nouménal est inconnaissable, il est le *Real*, l'absolument réel, que nous ne connaissons qu'à travers ce que chaque culture religieuse interprète comme son expérience objective¹³. Minimisation, homogénéisation et réduction à un dénominateur commun : c'est la voie du pluralisme libéral.

Lindbeck lui aussi défend une position pluraliste. Mais, à la minimisation libérale des différences, il oppose le droit à la singularité de chaque religion, à sa différence : la pertinence d'une religion ne se joue pas dans son interprétation d'une expérience d'un même Réel ultime mais au contraire dans ses cristallisations particulières, dans son opérationnalité concrète. Lindbeck refuse toute homogénéisation idéaliste ou universaliste. Il écrit : « Une religion contribuera probablement davantage au futur de l'humanité si elle préserve ses propres caractéristiques et son intégrité que si elle cède aux tendances homogénéisantes qui vont avec l'expressivisme expérientiel libéral. » (ND, p. 170 [128].) C'est ainsi qu'on peut parler d'un *pluralisme postlibéral* qui, par son approche culturo-linguistique, dénonce l'insuffisance de l'approche libérale parce que celle-ci ne valorise que l'expérience intérieure du sujet, et qui met l'accent au contraire sur la particularité bien concrète de chaque religion. Comme l'écrit Terrence Reynolds, « les théologiens postlibéraux reconnaissent à quel point nous sommes immergés dans nos communautés historiques linguistiques et modelés par elles¹⁴. »

À un pluralisme libéral à la manière de John Hick (ou de Paul Knitter¹⁵), on reprochera souvent le prix à payer pour une « réconciliation » des religions, à savoir la perte de leurs caractéristiques spécifiques pour ne plus trouver de consistance sinon dans le commun d'une expérience de l'absolu, par-delà leurs accents dogmatiques particuliers. Le pluralisme postlibéral y répond en choisissant au contraire de s'appuyer sur la consistance spécifique

¹² Comme on le sait, cette taxonomie dominante à la fin du XX^e siècle fut introduite par Alan RACE, *Christian and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, SCM, 1983. On en souligne aujourd'hui plutôt les limites. Voir, par exemple, la présentation de ces trois grands types de théologie des religions et de la nécessité de dépasser cette classification par Ian MARKHAM, « Christianity and Other Religions », dans Gareth JONES (éd.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing Ltd., 2004, p. 405–417.

¹³ On renvoie ainsi à l'évolution qui a conduit Hick à abandonner le mot « Dieu », qu'il utilisait encore dans son livre *God Has Many Names*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1980, pour lui préférer l'indétermination du *Real* dans *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 1989.

¹⁴ T. REYNOLDS, « Walking Apart, Together... », p. 47 : « Postliberal theologians recognize the degree to which we are immersed in and shaped by our historical, linguistic communities. »

¹⁵ Paul KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, coll. « American Society of Missiology », n° 7, New York, Orbis Books, 1985.

de chaque religion, sa « territorialité », pour reprendre une métaphore géographique : chaque territoire religieux développe son corps de doctrines et de pratiques spécifiques. Comme l'écrit Lindbeck : « Il est difficile de considérer que les religions, tout comme les cultures ou les langues, ont une seule et unique essence expérientielle, générique ou universelle [...] Dans cette optique, il est tout aussi impossible d'être religieux en général que d'être doué de langage en général. Ainsi, ce sont des religions particulières qui sont centrales plutôt que des universaux religieux. » (ND, p. 26 [23].)

La forme de vie d'une religion

On se tromperait lourdement si on comprenait que Lindbeck réduit une religion à ses aspects langagiers. Discours, doctrines, attitudes, rites, pratiques, tout cela est lié dans une forme culturo-linguistique. C'est pourquoi Lindbeck ne présente pas son approche comme purement linguistique mais comme culturo-linguistique. Mais il est vrai qu'il s'inscrit ainsi dans une perspective relativiste plutôt que réaliste. On connaît cette opposition classique entre une perspective réaliste pour laquelle le langage est le miroir de la réalité et une perspective relativiste pour laquelle le « monde réel » est, au moins pour une grande part, construit à partir du langage du groupe, selon l'hypothèse toujours débattue, souvent condamnée mais jamais définitivement évacuée de Sapir-Whorf¹⁶. Lindbeck souligne comment la grammaire du discours culturo-linguistique construit en quelque sorte le monde de ceux qui la pratiquent et il explique que, pour la religion chrétienne, ce sont les récits scripturaires qui permettent cette appropriation du monde, plutôt que d'être absorbée par lui. Il écrit : « Pour ceux qui en sont imprégnés, aucun monde n'est plus réel que ceux créés par ces écrits. Un monde scripturaire est ainsi capable d'absorber l'univers. Il fournit le cadre interprétatif à l'intérieur duquel les croyants cherchent à vivre le quotidien et à comprendre la réalité. » (ND, p. 153 [117], souligné par moi¹⁷.) Autrement dit, pour Lindbeck, même s'il concède que la relation entre religion et expérience « n'est pas unilatérale mais dialectique » (ND, p. 36 [33]), les formes culturo-linguistiques *produisent* des expériences religieuses, tandis que le libéralisme expérientiel-expressif veut déterminer les caractéristiques extérieures d'une religion à partir d'une expérience intérieure toujours déjà-là.

Ces formes culturo-linguistiques constituent ce qu'il appelle encore une *forme de vie*, en reprenant le vocabulaire de Wittgenstein. Cependant, il est important de constater qu'il n'épouse pas le caractère radical de la notion développée par le philosophe.

Malgré le caractère parcellaire et éparpillé des remarques de Wittgenstein sur la religion, écrit John Hyman, « il est possible de construire une image assez claire de ses positions sur la nature et la justification de la croyance religieuse. Il défendait deux doctrines principales : une première, sémantique, sur le sens du discours religieux, et une seconde, épistémologique, sur la justification des croyances religieuses¹⁸. » Hyman continue :

¹⁶ L'hypothèse d'Edward Sapir et Benjamin Lee Whorf (qui date des années 1950) reste très disputée, en particulier par les cognitivistes qui considèrent que le langage est une fonction biologique universelle. Voir John BOWKER, « Religious Studies and the Languages of Religions », *Religious Studies* 17/4 (1981) 425–439. Pour une approche historique, voir l'étude doctorale de Julia M. PENN, *Linguistic Relativity Versus Innate Ideas. The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*, The Hague, De Gruyter Mouton, 1972.

¹⁷ Il faudrait pourtant souligner les limites de cette « absorption » : le croyant ne reste-t-il pas libre de se constituer en instance critique de sa forme culturo-linguistique ? Faut-il répondre que cette instance critique est-elle-même rendue possible, voire produite, par la forme culturo-linguistique ?

¹⁸ John HYMAN, « Wittgenstein », dans Charles TALIAFERRO, Paul DRAPER et Philip L. QUINN (éd.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 2^e éd., coll. « Blackwell Companions to Philosophy », n° 9,

« L'idée de Wittgenstein, c'est que quand nous exprimons des croyances religieuses, nous exprimons un *engagement passionné* pour une structure conceptuelle qui nous rend capables de penser et de parler de la vie en termes religieux. La doctrine épistémologique qui est sensée en découler, c'est que les croyances religieuses sont immunisées de toute falsification et de toute vérification¹⁹. » Roger Pouivet reprend cette expression de Hyman pour présenter le modèle de Wittgenstein : « Le langage religieux est l'expression d'un engagement existentiel ; il est constitutif de la vie religieuse elle-même, et non pas descriptif d'une réalité indépendante²⁰. » Cet engagement passionné de type existentiel lie ainsi étroitement dans la pensée du philosophe le langage religieux à une forme de vie spécifique, la forme de vie religieuse.

Pour Wittgenstein, les formes de vie ne peuvent se comprendre mutuellement. Il l'explique par une image très parlante : « Si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre²¹. » Aussi Pouivet a-t-il bien raison de souligner avec insistance le caractère radical de cette notion : « La notion de forme de vie ne doit pas être identifiée à celle d'imprégnation culturelle. Elle n'est pas sociologique, mais *anthropologique*. [...] À l'intérieur du genre humain, il peut aussi y avoir des formes différentes de vie. Peuvent-elles avoir la radicalité des différences entre le lion et l'homme ? Même si on peut en douter, elles sont supposées [par Wittgenstein] être plus profondes que des clivages sociologiques, plus radicales. La différence entre le croyant et l'incroyant serait alors de cet ordre. [...] Ce qui implique que la croyance religieuse est un engagement existentiel insaisissable du dehors²². »

Wittgenstein écrivait lui-même : « Il me semble que la croyance religieuse ne pourrait être que quelque chose comme un *engagement passionné pour un système de référence*. Quand bien même c'est de la croyance, c'est en fait une façon de vivre, une façon de comprendre sa vie. Se saisir passionnément de cette interprétation²³. »

Avec le « deuxième Wittgenstein », on le sait bien, une proposition n'est plus, comme dans le *Tractatus logico-philosophicus*, une image logique composée de noms dont le sens est

Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2010, p. 176–188 : « It is possible to glean a fairly clear picture of his views about the nature and justification of religious belief. He defended two principal doctrines: the first is a semantic doctrine, about the meaning of religious discourse; the second is an epistemological doctrine, about the justification of religious beliefs. » (p. 179.)

¹⁹ *Ibid.* : « Wittgenstein's view is that when we express religious beliefs, we express a *passionate commitment* to a conceptual structure, which enables us to think and talk about life in religious terms. The epistemological doctrine, which is meant to follow from this, is that religious beliefs are immune from falsification and from verification. » C'est moi qui souligne.

²⁰ Roger POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, coll. « Philosophie & théologie », Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 188.

²¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*, 4^e éd., Chichester, West Sussex, U.K.; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009, p. 235 : « 327. Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehn. »

²² R. POUIVET, *Épistémologie...*, p. 193. C'est l'auteur qui souligne.

²³ L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, version électronique par Alistair MCCLEERY, Oxford, University of Oxford Text Archive, à partir de G. H. VON WRIGHT, Heikki NYMAN (éd.), 2^e éd., Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 64 : « (1947) Es kommt mir vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie *das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem* sein. Also obgleich es Glaube ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art das Leben zu beurteilen. Ein leidenschaftliches Ergreifen dieser Auffassung. » C'est moi qui souligne.

celui des choses qu'ils désignent et qui composent un tableau vivant²⁴, mais désormais, le sens d'un mot est donné par son usage dans la langue, par la forme de vie qui le prononce, et la philosophie se voit assignée la tâche herméneutique de décrire ces jeux de langage. S'il faut comprendre la vie croyante comme une forme de vie originale et spécifique, alors le langage religieux renvoie à un usage qui lui est propre et le croyant apparaît un peu comme un extra-terrestre, qui parle un langage sibyllin pour qui ne partage pas sa forme de vie, aussi étrange et insaisissable que celui d'un lion qui aurait appris à parler.

Lindbeck ne me semble pas vouloir reprendre à Wittgenstein l'intégralité de sa notion de forme de vie. Radicalisée, l'étrangeté d'une forme de vie vis-à-vis des autres le conduirait vers une impasse où il se garde bien de s'engager.

Les pluralismes et la vérité des doctrines religieuses

Pour un théologien libéral, différentes religions peuvent être valides mais comme elles sont culturellement conditionnées, elles ne peuvent prétendre seules à la vérité²⁵. Pour un théologien postlibéral, puisque chaque territoire religieux développe son propre corps de doctrines, et qu'il n'y a pas à rechercher une expérience commune, ni un Réel ultime qui fonderait chacun d'eux, mais qu'au contraire ils ne veulent se construire que sur la pratique de la communauté et sur son histoire, la vérité d'une doctrine est relative à la communauté qui la produit et n'a de sens qu'en son sein. Les deux formes du pluralisme, libérale et postlibérale, sont ainsi renvoyées l'une comme l'autre à la question de leur relativisme face à la vérité.

Roger Pouivet, dans le chapitre 3 de son livre sur l'épistémologie des croyances religieuses²⁶, instruit le procès du libéralisme pour dénoncer son antiréalisme, qu'il nomme « l'hérésie antiréaliste » parce qu'il réduit la foi à une phénoménologie et prive ses énoncés de toute consistance avec le réel, c'est-à-dire à la vérité comprise comme correspondance avec les faits²⁷. Mais il met dans le même sac les écoles néowittgensteiniennes qui comprennent la croyance religieuse comme forme de vie. Et, dans une note de bas de page railleuse, il écrit : « Le rejet est dans tous les cas [l'antiréalisme libéral des phénoménologues ou postlibéral des néowittgensteiniens] le même : le réalisme métaphysique comme base d'une justification rationnelle des croyances religieuses [...] Ils examinent les pratiques ou la forme de vie religieuse, disent les néowittgensteiniens ; ils décrivent les expériences intérieures et les phénomènes ("saturés", c'est-à-dire qui ne peuvent s'inscrire dans des propositions), le regard, le don, l'amour, l'événement de la révélation, disent les phénoménologues. Je leur trouve un air de famille, même s'ils ne s'habillent pas de la même façon et ne fréquentent pas les mêmes chapelles²⁸. »

²⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, éd. C. K. Ogden, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922 : « 4.0311. Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding und untereinander sind sie verbunden, so stellt das Ganze—wie ein lebendes Bild—den Sachverhalt vor. »

²⁵ Voir l'analyse de Keith WARD, « Truth and the Diversity of Religions », *Religious Studies* 26/1 (1990) 1–18.

²⁶ R. POUIVET, *Épistémologie...*, p. 157–216.

²⁷ Pour une critique des cinq grandes théories de la vérité (correspondance, cohérence, pragmatisme, redondance ou sémantique) et sur leurs impasses respectives, on peut se reporter utilement à Ralph C. S. WALKER, « Theories of truth », dans Bob HALE & Crispin WRIGHT (éd.), *A Companion to the Philosophy of Language*, coll. « Blackwell companions to philosophy », Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing Ltd., 1997, p. 309–330.

²⁸ R. POUIVET, *Épistémologie...*, p. 187.

Cette question de la vérité des doctrines religieuses est difficile. Lindbeck n'est d'ailleurs pas très clair sur ce point et cette imprécision a soulevé beaucoup de questions²⁹. Il écrit ainsi explicitement que « ni les langues ni les cultures ne prétendent à la vérité » (ND, p. 26 [23]), semblant abandonner toute prétention à une vérité propositionnelle en matière de religion, pour dire presque le contraire plus loin : « La théorie des règles n'interdit pas des spéculations quant à la possible correspondance du schéma trinitaire du langage chrétien avec la structure métaphysique de la divinité, mais elle dit simplement qu'elles ne sont pas doctrinalement nécessaires et ne peuvent pas être contraignantes. » (ND, p. 140 [106].) Bref, il cherche à ménager la chèvre et le chou... Voyons cela de plus près.

Lindbeck comprend les doctrines à partir de la pensée wittgensteinienne. Dans ses *Investigations philosophiques*, Ludwig Wittgenstein avait parlé de manière allusive de la théologie comme une grammaire³⁰. Son élève Rush Rhees a développé l'idée en considérant que la théologie n'était juste que l'étude des choses qu'il est correct de dire. Il écrivait : « En fait, je ne vois pas comment la théologie pourrait être autre chose. Si j'essayais de dire dans un sens "matériel" quelconque ce que Dieu est ou ce que la création est..., cela suggérerait un genre d'enquête pour trouver ce que Dieu est, et c'est absurde. Tout ce que la théologie peut faire, c'est de tenter d'indiquer ... ce qu'il est correct de dire, quelle est la manière correcte de parler de Dieu³¹. » Dans la même veine, Peter Winch écrivait : « La réalité n'est pas ce qui donne un sens au langage. Ce qui est réel, et ce qui est irréel, c'est cela même qui apparaît dans le sens qu'a le langage³². »

De la même façon, pour Lindbeck, la théologie est un discours de second ordre qui s'occupe de la grammaire d'une certaine forme de vie. Les doctrines ont pour fonction d'être utilisées non pas comme des symboles expressifs ou des revendications de vérité (des *truth claims*), mais comme des règles communes ayant autorité pour les discours, les attitudes et les actions de la communauté religieuse : elles disent ce qui fait sens dans la communauté, et non pas une vérité métaphysique. « La fonction des doctrines ecclésiales qui prédomine est leur utilisation en tant que règles faisant autorité dans une communauté pour les discours, les attitudes et les actes, et non en tant que symboles expressifs ou prétentions à la vérité. » (ND, p. 16 [18].)

Lindbeck associe respectivement aux trois approches de la religion qu'il a distinguées au début de son livre trois conceptions de la vérité. L'approche cognitiviste propositionnaliste s'intéresse à une *vérité propositionnelle*, comprise comme une correspondance avec le réel, c'est-à-dire comme un isomorphisme. L'approche expérientielle expressiviste s'intéresse à une *vérité symbolique*, comprise à partir de son efficacité symbolique à rendre compte de l'expérience intérieure du divin (cf. ND, p. 55 [47]). Enfin, l'approche culturo-linguistique s'intéresse à une *vérité catégorielle*, comprise à partir d'une « adéquation » à la réalité.

²⁹ Voir sur ce point la note 23 de T. REYNOLDS, « Walking Apart, Together... », p. 49.

³⁰ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 123 : « 373. Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.) »

³¹ Rush RHEES, *On Religion and Philosophy*, éd. D. Z. PHILLIPS, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 44 : « Well, I do not see how theology can be anything else. If I tried to say in any "material" sense what God is or what Creation is ... that would suggest a kind of investigation to find out what God is, and that is absurd. All that theology can do is to try to indicate ... what it is correct to say, what is the correct way of speaking about God. » Cité par Richard AMESBURY, « The truth of religion and religious truths », *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002) 159–173, p. 168.

³² Peter WINCH, « Understanding a Primitive Society », *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), reprint : *Ethics and Action*, London, Routledge, 1972, p. 12–13 : « Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has. »

Lindbeck explique : « Dans une approche culturo-linguistique, on considère d'abord les religions comme des idiomes différents permettant d'interpréter la réalité, d'exprimer l'expérience et d'organiser la vie. Quand on examine la question de la vérité, il faut prêter une grande attention aux catégories (à la "grammaire" » ou aux "règles du jeu") selon lesquelles les prétentions à la vérité sont faites et les symbolismes expressifs utilisés. [...] Les catégories appropriées sont celles qu'on peut appliquer à ce qu'on admet être la réalité et qui, par conséquent, rendent possible, sans toutefois la garantir, la vérité propositionnelle, pratique et symbolique. Si on pense qu'une religion dispose de ces catégories, on peut dire qu'elle est "catégoriellement vraie". » (ND, p. 55 [47-48].) Comme on peut le constater, il cherche donc à articuler cette vérité catégorielle à la vérité propositionnelle.

Lindbeck développe ensuite un critère de légitimation de cette vérité catégorielle, le critère de cohérence, intrasystémique, qu'il définit ainsi : « Des énoncés qui sont cohérents avec le contexte concerné dans sa totalité sont intrasystématiquement vrais. Dans le cas d'une religion perçue en termes culturo-linguistiques, ce contexte n'est pas seulement constitué d'autres énoncés, mais également des formes de vie corrélatives. » (ND, p. 80-81 [64].) Ce critère de cohérence a donc deux dimensions : la cohérence *propositionnelle* des différents énoncés dans le corps des doctrines, et une cohérence *pragmatique* avec les formes de vie qui produisent ce corps de doctrines. Il donne un exemple fameux de cette cohérence pragmatique : le Croisé qui défonce les crânes des infidèles en criant *Christus est dominus* prononce des mots qui dans un autre contexte seraient vrais mais qui, dans sa bouche, sont un blasphème et un mensonge, parce que son action contredit la compréhension chrétienne de la seigneurie du Christ (ND, p. 81 [64]). Comme l'écrit Jay W. Richards, Lindbeck cherche à « combiner des éléments des théories de la "vérité" selon la correspondance, la cohérence ou la pragmatique³³. » La vérité d'une doctrine est ainsi reliée à sa cohérence conceptuelle au sein du corps de doctrine et à sa consistance morale ou pragmatique, c'est-à-dire à sa performance au sein de la forme de vie qui l'a produite.

Par contre, quand Lindbeck cherche à affirmer la possibilité que des doctrines catégoriellement vraies le soient aussi ontologiquement, il est beaucoup plus embarrassé. Si la forme de vie d'une religion et sa doctrine cohérente répondent aux desseins de Dieu, explique-t-il, alors ses affirmations pourraient être vraies non seulement intrasystématiquement, mais aussi ontologiquement (cf. ND, p. 80-90 [64-69]). Simplement, la justification de ces doctrines ne peut se faire que depuis le langage et la culture dans laquelle elles sont produites, et c'est seulement la forme de vie tout entière qui pourrait prétendre correspondre à la réalité ultime : « Telle qu'elle est réellement vécue, on peut décrire une religion sous la forme d'une unique et gigantesque proposition. C'est une proposition vraie dans la mesure où ce qu'elle a d'objectif est intériorisé et pratiqué par des groupes et des individus de manière à ce qu'ils se conforment en partie à la réalité ultime ainsi qu'à la bonté qui réside au cœur des choses, dans les diverses dimensions de leur existence. C'est une proposition fautive dans le cas contraire. » (ND, p. 61 [51].) On voit ici comment Lindbeck cherche à concilier vérité catégorielle telle qu'il l'a définie au sein de l'approche culturo-linguistique, et vérité de correspondance avec le réel, c'est-à-dire, classiquement, la vérité propositionnelle. Mais il doit pour cela imaginer un objet improbable, une « unique et gigantesque proposition », qu'on peut sans doute identifier à la

³³ Jay Wesley RICHARDS, « Truth and Meaning in George Lindbeck's "The Nature of Doctrine" », *Religious Studies* 33/1 (1997) 33-53, ici p. 41 : « He apparently hopes to combine elements of correspondence, coherence and pragmatic theories of 'truth'. » Richards critique les conceptions de la vérité chez Lindbeck au nom de la violence qu'elles exercent contre le sens « communément » recherché à travers l'usage assertorique du langage et des doctrines, par des croyants qui entendent bien parler en vérité d'une réalité extra-linguistique.

forme de vie elle-même³⁴. D'une certaine manière, ne faudrait-il pas parler alors de correspondance, et donc de vérité de type ontologique, cependant non plus à propos des énoncés particuliers mais à propos de la forme de vie elle-même ? Lindbeck échouerait ainsi à retrouver une vérité propositionnelle mais sauvegarderait la possibilité de la vérité d'une religion dans son ensemble.

Proposition d'une relecture en vue d'une théologie modeste des religions

J'en arrive à ma proposition d'une *théologie modeste* des religions à partir des éléments développés par Lindbeck. Par *théologie modeste*, j'entends une théologie des religions à l'ambition mesurée : s'il faut immédiatement pouvoir répondre à toutes les objections, résoudre toutes les questions, lever toutes les ambiguïtés, on ne peut pratiquement plus rien affirmer. Si l'on accepte une méthode itérative, par approximations successives, comme disent les physiciens, on peut commencer à formuler des hypothèses, des modèles de compréhension, qui seront toujours un peu faux, mais qui permettront d'avancer et stimuleront l'imagination théologique. C'est ma seule ambition dans les propos qui suivent. On pourra toujours en montrer, à juste titre, les limites et les approximations. Mais on en tirera peut-être aussi des ouvertures vers de nouveaux territoires pour une intelligence croyante un petit peu aventureuse.

Avec Lindbeck, je dénonce l'homogénéisation des religions, qu'il attribue au libéralisme, pour exhiber ce qui serait une expérience fondamentale commune ou une aspiration universelle au salut. Même s'il faut se garder d'un rejet complet du libéralisme pour le dépasser³⁵, on peut légitimement dénoncer « les risques d'une focalisation sur le moment "expérientiel-expressif", notamment quand il donne lieu à une validation unilatérale, et du coup potentiellement idéologique, d'un sujet centré sur lui-même et son autonomie, attentif au seul présent³⁶. » Les religions seront bien plus intéressantes si elles ne parlent pas toutes, chacune selon leur système symbolique, de la même réalité ou de la même expérience mais si elles ouvrent chacune des portes différentes vers des expériences spirituelles ou des conceptualités distinctes.

L'approche culturo-linguistique rend ainsi possible de penser le *caractère incommensurable* des religions. Lindbeck explique que « ces descriptions peuvent être incommensurables, au point qu'on ne puisse pas trouver d'équivalents dans une langue ou dans une religion pour exprimer les mots essentiels de l'autre » (ND, p. 56 [48]). Le mot « Dieu » résiste à une simple identification d'une religion à une autre et il est illusoire de reconnaître la notion de « salut » telle que la comprennent les chrétiens par exemple dans l'islam, alors que les théories pluralistes libérales de la religion ne se privent pas de le faire, sans mesurer le colonialisme inconscient de la pensée occidentale qu'elles mettent en œuvre. Quand, comme chrétien, je parle de l'incarnation ou du salut, je parle d'une notion qui échappe au langage du non-chrétien. C'est d'ailleurs pour cette raison que, paradoxalement, les affirmations apparemment les plus exclusivistes peuvent être défendues dans une approche pluraliste

³⁴ Dans sa recension du livre de Lindbeck, Timothy P. JACKSON, « Against Grammar », *Religious Studies Review* 11/3 (1985) 240–245, conclut, p. 244 : « My hunch is that Lindbeck is unable to specify a plausible alternative to realism and pragmatism because, in fact, there is no third alternative. » En sens contraire, Hans ZORN, « Grammar, Doctrines, and Practice », *The Journal of Religion* 75/4 (1995) 509–520, cherche à sortir Lindbeck de l'impasse dans laquelle il s'est ainsi engagé.

³⁵ Les nuances de P. GISEL, « Questionnements »..., p. 60–61, me semblent préférables au jugement définitif de R. POUIVET, *Épistémologie...*, par exemple p. 70–73.

³⁶ P. GISEL, « Questionnements »..., p. 61.

postlibérale : dire qu'en dehors de l'Église, il n'y a pas de salut³⁷, c'est parler de réalités (l'Église, le salut) qui échappent au langage des autres religions. L'affirmation est incommensurable aux affirmations doctrinales des autres religions, son exclusivité chrétienne n'invalide donc pas pour autant les autres fois qui n'en ont rien à dire... : « Quand on introduit dans une approche religieuse donnée des affirmations ou des idées qui viennent de cadres religieux ou philosophiques catégoriellement différents », explique encore Lindbeck, « soit elles ne sont que simple bavardage, soit elles ont des fonctions et des significations considérablement différentes³⁸ [...] » (ND, p. 57 [49]).

Au caractère incommensurable des religions, il faut ajouter leur *caractère insurpassable*³⁹. Pour une vérité propositionnelle, l'insurpassabilité d'une religion se confond avec l'absence de toute erreur et le maximum de *revelabilia*. Pour une vérité symbolique, selon l'approche expérientielle-expressive, la notion n'a qu'un sens faible, qu'on retrouve par exemple dans l'interprétation par Paul Knitter⁴⁰ de la médiation du Christ : il est l'unique médiateur dans le même sens où, pour l'amant, sa bien-aimée est toujours et exclusivement la plus belle. Le discours chrétien reflète l'enthousiasme des chrétiens pour leur Seigneur, qui « n'anticipaient pas de plus grande expérience du divin que celle médiatisée par Jésus-Christ » (ND, p. 59 [50]). Dans le cadre culturo-linguistique d'une conception catégorielle de la vérité, la prétention à une vérité insurpassable peut être extrêmement forte, quand la forme de vie d'une religion donnée sera la seule à disposer de la catégorie adéquate pour parler, par exemple, du salut, tout en étant aussi plus faible parce qu'elle ne peut exclure avec certitude l'erreur sur son objet, au sens propositionnel (cf. ND, p. 60 [50–51]). Chaque religion, dès lors qu'elle remplit les critères de cohérence intrasystématique, qu'on a examinés plus haut, avec sa dimension pragmatique qui engage la forme de vie toute entière, et pas seulement les énoncés doctrinaux, développe une véritable expertise sur les réalités religieuses. Elle en donne non seulement un énoncé cohérent, mais aussi des pratiques, des rites et des conduites morales qui en signent la validité. La vérité d'une religion n'est pas à juger d'abord à l'aune de ce qu'en disent les autres religions car elle ne partagera que rarement avec elles ses catégories de pensée, mais d'abord à l'aune de cette cohérence aussi bien conceptuelle que pragmatique.

Dans le dialogue interreligieux, il me semble qu'il devient alors possible de reconnaître une valeur de vérité catégorielle aux autres religions, sans renoncer à la vérité de ma propre religion, ni même à son caractère insurpassable. L'incommensurabilité évite à l'insurpassabilité d'être exclusive ! En même temps, elle n'épargne pas aux religions la nécessité de se soumettre, sous peine d'invalidation, aux critères de cohérence. Ni les nouvelles figures djihadistes de l'islam extrémiste, ni les figures racistes suprématistes chrétiennes du Ku Klux Klan, par exemple, ni le Croisé sanguinaire cité plus haut, ne résisteront à cette invalidation, au moins à partir de la forme de vie dont elles se réclament, et l'incommensurabilité de leurs catégories ne pourra suffire pour nous contraindre à leur

³⁷ Sur l'histoire de cet adage, on peut se reporter au livre de Bernard SESBOUË, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

³⁸ On pourrait facilement en donner de nombreux exemples. Ainsi, l'engendrement du Fils au sein de la Trinité a-t-il longtemps cherché son vocabulaire grec entre *genetos* et *gennetos*. Les chrétiens de langue arabe ont utilisé la racine *w-l-d*, qui évoque en arabe un *enfantement*, plutôt qu'un engendrement, avec toute sa connotation physique concrète. On comprend qu'il soit incompréhensible pour un musulman et même intolérable car, à ses oreilles, immédiatement blasphématoire.

³⁹ Lindbeck s'explique sur le sens de ce caractère insurpassable pour chacun des trois types de vérité (propositionnelle, symbolique ou catégorielle) dans ND, p. 57–62 [49–52].

⁴⁰ Paul KNITTER, *No Other Name? A Critical Study of Christian Attitudes to Other Religions*, London, SCM Press, 1985.

reconnaître quelque valeur de vérité que ce soit. La question reste ouverte de la possibilité de leur invalidation à partir d'une autre forme de vie, c'est-à-dire à partir d'une autre religion.

Dans la recherche d'une théologie modeste des religions, il nous faut éviter de jamais forcer le trait. Ainsi, la forme de vie d'une religion ne doit pas faire du croyant, comme cela semble être le cas chez Wittgenstein, une sorte d'extra-terrestre, un « lion parlant » au langage incompréhensible. Ce que l'histoire des hommes nous montre au contraire, c'est qu'au cours des siècles, la forme de vie croyante et la forme de vie incroyante n'ont cessé d'être en débat plus ou moins paisible. Toute l'histoire de la tradition chrétienne la montre aux prises avec la culture de son époque, tantôt pour la réfuter, tantôt pour l'épouser. Le récit biblique lui-même est tissé d'influences des littératures proche-orientales anciennes puis de la culture grecque. Le récit coranique, éclairé par les recherches récentes, montre la même porosité aux cultures qui l'ont vu naître. En outre, la forme de vie d'une religion ne constitue pas l'unique appartenance du croyant, qui participe de plusieurs cultures ou langages à la fois : un croyant peut être en même temps un scientifique chevronné et un merveilleux musicien...

À forcer le trait en affirmant que les formulations doctrinales ne constituent finalement qu'une grammaire, un langage de second ordre, qui régule le langage théologique lui-même mais sans rien dire de Dieu lui-même, on dérouterait le croyant qui entend bien parler réellement de Dieu. À trop forcer le trait, on aboutirait à un fidéisme⁴¹, on rendrait sa confession de foi *absolument incompréhensible* pour les autres, qui ne seraient pas immergés dans la même tradition religieuse et ne pratiqueraient pas le même langage.

Chad Pecknold⁴² a cherché à éviter au postlibéralisme cet écueil d'un enfermement dans ce qui serait un simple « fidéisme teinté de métaphores grammaticales prises à Wittgenstein⁴³ ». Il rappelle comment la théologie moderne cherche à penser herméneutiquement la corrélation entre le discours chrétien et les autres interprétations contemporaines de l'existence humaine (psychologie, sciences, sociologie...) Elle est renvoyée à la tâche pratique d'opérer la *médiation* entre les demandes traditionnelles de la foi et les requêtes intellectuelles et morales de la modernité, comme elle l'a fait, par exemple, en renvoyant avec Feuerbach à l'idéal de perfection humaine, avec Schleiermacher au sentiment d'une dépendance absolue ou encore avec Hegel à la conscience de l'Esprit absolu dans notre moment historique. On voit bien que l'héritage libéral n'est pas à balayer, mais à dépasser : à son tour, la théologie postlibérale doit trouver la médiation possible entre la « forme de vie » croyante et la « forme de vie » incroyante. Il y a un pragmatisme implicite chez Lindbeck, de type scripturaire, qui reprend à Wittgenstein l'affirmation d'une certaine *tentativeness*, un bricolage, à propos des affirmations religieuses et qui, en même temps, évite des impasses comme celle de l'incommensurabilité totale entre les jeux de langage. Dans la dernière partie de son livre, Lindbeck développe d'ailleurs un réalisme théologique subtil, qui serait impossible pour le pragmatisme linguistique de Wittgenstein. Il ouvre la route à un pragmatisme scripturaire qui n'évacue ni n'exclut en principe un certain réalisme théologique⁴⁴.

⁴¹ C'est en ce sens qu'on peut parler d'un fidéisme wittgensteinien. Voir Kai NIELSEN, « Wittgensteinian Fideism », *Philosophy* 42 (1967) 191–209.

⁴² Chad C. PECKNOLD, *Transforming Postliberal Theology*. George Lindbeck, Pragmatism and Scripture, London, T. & T. Clark International, 2005.

⁴³ C'est l'expression de R. R. RENO, dans sa recension du livre de Pecknold (*cf.* note précédente) publiée dans *Modern Theology* 24/3 (2008) 522–525 : « fideism fortified with grammatical metaphors from Wittgenstein » (p. 522).

⁴⁴ Pecknold s'appuie ici sur la relecture par Peter Ochs de Charles S. Pierce.

L'histoire des doctrines montrent bien comment elles sont testées par leur capacité à soutenir l'intelligibilité des pratiques connues dans de nouveaux contextes. Il faut chercher à *traduire*, c'est-à-dire à articuler sa vérité doctrinale à celle des autres religions, non pas comme une simple disposition généreuse mais comme un travail à accomplir sur ses propres doctrines. La tradition chrétienne l'a toujours fait, depuis toujours elle articule le discours chrétien aux discours du monde. Elle ne peut pas se résoudre à une intelligibilité seulement descriptive (cf. *ND*, p. 173 [130]), mais elle doit reconquérir « un espace de débat possible quant aux légitimités et aux validations, par-delà les simples questions de plausibilité fonctionnelle et juxtaposante⁴⁵ ». Il faut sortir du ghetto pour ne pas se résoudre au fidéisme. Certes, ce n'est pas facile. La traduction est un travail usant, jamais terminé, jamais garanti, pas même de ses apparents succès⁴⁶. Mais elle n'est jamais complètement impossible, quoiqu'en disent certains linguistes, et comme le prouvent ceux qui en font le difficile apprentissage.

Depuis toujours, les hommes se parlent, quand bien même ils n'ont pas la même langue au départ. Les religions, incommensurables, mais pas totalement, devraient s'atteler au même labeur de la traduction. Elles trouveraient chez l'autre des catégories étranges mais aussi insurpassables que les leurs. Depuis toujours, le croyant est pratiquant aussi d'autres rationalités, qu'il doit articuler avec la rationalité de la foi s'il ne veut pas devenir schizophrène. Cette articulation est une figure supplémentaire des traductions qui s'imposent aux religions.

Je m'autorise en conclusion une anecdote personnelle. Au Caire, où je réside depuis plus de deux ans, j'apprends péniblement l'arabe égyptien et l'arabe standard moderne. Dès les premiers cours, l'étudiant apprend à répondre *al-ḥamdu lil-Lāh !*, « louange à Dieu ! », à qui lui demande comment il va. Il entend cet *al-ḥamdu lil-Lāh !* à tout bout de champ, à propos d'un enfant qui vient de réussir son examen, du taxi qui est arrivé à destination, etc. Et le chrétien peut se sentir proche du sentiment religieux que cette exclamation traduit : n'est-il pas bon de rendre grâce à Dieu pour tous ses bienfaits, petits ou grands ? Un jour cependant, je donnais à un ami égyptien des nouvelles d'une personne proche, gravement malade, et lui confiais ma crainte qu'elle ne décède prochainement : « Elle va peut-être bien mourir ces jours-ci. — *Al-ḥamdu lil-Lāh*, répondit mon ami ! » *Al-ḥamdu lil-Lāh !*, cela ne signifie pas « louange à Dieu ! », tel que le disent les chrétiens. C'est plutôt l'affirmation profondément religieuse qu'en toute chose, c'est Dieu qui gère le monde, que la mort et la vie sont entre ses mains, qu'il n'y a pas de bonne ou de mauvaise chose, puisque tout vient de Dieu. Un chrétien peut le comprendre, bien entendu, mais cela lui paraît au premier abord un peu étrange, parce que sa tradition religieuse insiste beaucoup sur la prière de demande et qu'il lui serait plus naturel de répondre à son ami qu'il priera pour le malade. La traduction n'est pas immédiate, parce que les catégories disponibles ne sont pas les mêmes. Le musulman est moins habitué à la prière de demande puisque son réflexe « naturel » est d'abord de s'abandonner à la majesté de Dieu. Ainsi, à qui veut bien entendre le sens de l'exclamation *al-ḥamdu lil-Lāh !* pour un musulman, il y a comme un monde nouveau qui se présente à lui, étranger, mais qui n'est pas moins religieux, ni moins véridique que le sien.

fr. Rémi Chéno, o.p.
Institut dominicain d'études orientales, Le Caire (Égypte)
remi.cheno@ideo-cairo.org

⁴⁵ P. GISEL, « Questionnements », *op. cit.*, p. 67.

⁴⁶ Les travaux de Willard Quine et Hilary Putnam sur l'indétermination de la traduction seraient à citer ici. On peut se reporter à leur présentation par Crispin WRIGHT, « The indeterminacy of translation », dans Bob HALE & Crispin WRIGHT (éd.), *A Companion to the Philosophy of Language*, p. 397–426.