



**HAL**  
open science

# Le caractère providentiel des irréductibles différences entre religions

Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. Le caractère providentiel des irréductibles différences entre religions. MIDEO - Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales , 2016, 32, pp.219-244. hal-04347988

**HAL Id: hal-04347988**

**<https://hal.science/hal-04347988>**

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.

## **Le caractère providentiel des irréductibles différences entre religions**

L'ambition de ce travail est limitée : il s'agit simplement de montrer l'influence des travaux d'un historien des sciences, Thomas Kuhn, et d'un philosophe, Nicholas Rescher, dans les œuvres de quelques théologiens américains contemporains du pluralisme religieux qui s'inscrivent dans ce que j'appellerais le modèle pluraliste post-libéral, selon une voie résolument opposée à celle des pluralistes libéraux.

Je commencerai par rappeler les approches classiques de la question du pluralisme religieux et par évoquer rapidement leurs limites, pour aboutir à la décision déterminante de l'abandon du principe sotériocentrique et de la recherche de l'unité par les partisans de ce nouveau paradigme post-libéral. Les pluralistes post-libéraux choisissent d'accueillir la diversité des religions sans chercher à la réduire artificiellement dans une unité fallacieuse. S'inscrivant dans l'approche post-libérale culturo-linguistique que George Lindbeck suggère de substituer à l'approche propositionnelle cognitive classique comme à l'approche phénoménologique expérientielle libérale<sup>1</sup>, ces théologiens sont conduits alors à poser l'incommensurabilité des paradigmes religieux et à épouser une certaine forme de relativisme.

L'incommensurabilité des paradigmes et la dimension relativiste de leurs approches s'enracinent, plus ou moins explicitement, dans les travaux de Kuhn et de Rescher. Je présenterai ces travaux en m'intéressant en particulier à ces deux notions d'incommensurabilité et de relativisme. En conclusion et en contrepoint, je montrerai comment on peut cependant refuser le solipsisme d'un relativisme ravageur en désenclavant les religions de leur sphère « régionale » pour les réintroduire dans le contexte large du dialogue avec le monde et ses nombreux récits.

### **Les approches classiques du pluralisme religieux**

Depuis plusieurs années, la typologie introduite en 1983 par Alan Race<sup>2</sup> pour répartir les théologies du pluralisme religieux entre approches exclusivistes, inclusivistes ou pluralistes, a montré ses limites, malgré les aménagements qu'on a pu y apporter. Jacques Dupuis en

<sup>1</sup> Dans un article à paraître, « Fécondité de la métaphore culturo-linguistique de George Lindbeck en théologie des religions », j'ai esquissé l'intérêt de cette approche malgré ses ambiguïtés et les nombreuses critiques qui lui ont été opposées.

<sup>2</sup> Voir Race, *Christians and religious pluralism*. Race avait élaboré cette typologie en plaidoyer pour une position pluraliste. Voir, par exemple, la présentation de ces trois grands types de théologie des religions et de la nécessité de dépasser cette classification par Markham, « Christianity and Other Religions ». Dès 1984, Hebblethwaite, *Review of Christians and Religious Pluralism*, soulignait les faiblesses de l'analyse de la position inclusiviste conduite par Race.

mentionne ainsi quelques variations, en particulier celle de J. P. Schineller, qui distinguait quatre types de théologies, ecclésiocentrique, christocentrique ou théocentrique, ce dernier type présentant deux positions possibles selon qu'il s'accompagne d'une conception normative ou non de la christologie<sup>3</sup>. Dupuis tente de relier les trois paradigmes de Race aux quatre types de Schineller en soulignant le caractère ecclésiocentrique de l'approche exclusiviste, le caractère christologique de l'approche inclusiviste et le caractère théocentrique de l'approche pluraliste. Ces précisions permettent certes de rendre compte de l'approche pluraliste de John Hick<sup>4</sup>, qui est de type théocentrique, mais celle de son disciple Paul Knitter serait plutôt de type régnocentrique<sup>5</sup>. C'est donc entre cinq types de théologies qu'il faudrait distinguer, selon qu'on conçoit le salut à partir de l'Église, du Christ (normativement ou pas), de Dieu ou du Royaume. Ces distinctions sont cependant bien périlleuses. Elles conduisent à opposer l'action du Christ et celle de l'Esprit, l'œuvre du Christ et l'agir de l'Église, ou encore l'œuvre du Père et celle de l'Esprit. Dans son encyclique déjà ancienne de 1990, *Redemptoris Missio*, Jean-Paul II l'avait clairement exprimé (§ 18) : « Certes, l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre. » C'est le § 17 qu'il faudrait citer ici tout entier, tellement il semble réfuter aussi bien les propositions de Hick (4<sup>e</sup> alinéa<sup>6</sup>) que celle de Knitter (3<sup>e</sup> alinéa<sup>7</sup>). C'est sans doute la principale faiblesse des positions pluralistes, d'un point de vue chrétien : les « révolutions » qu'elles prônent consistent en fait en une rupture des liens organiques entre théologie, pneumatologie, christologie, théologie trinitaire et ecclésiologie. L'unité du mystère chrétien semble perdue quand Hick requiert la démythologisation du christianisme et prétend décapiter le mystère du salut de son

<sup>3</sup> Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 275–79.

<sup>4</sup> Hick, *God has many names*. On sait que Hick voyait dans le passage du christocentrisme inclusiviste vers le théocentrisme une « révolution copernicienne », qu'il évoquait déjà en 1973 dans *God and the Universe of Faiths*, p. 120–32. Il s'engagera ensuite avec *Problems of Religious Pluralism* dans une deuxième « révolution » qui le mena du théocentrisme vers le *Reality-Centeredness*.

<sup>5</sup> Dans *No Other Name ?* Knitter cherche l'unité entre les religions dans leurs combats pour la justice et la paix, en écho aux théologies de la libération et à l'option préférentielle pour les pauvres.

<sup>6</sup> « À côté d'aspects positifs, ces conceptions comportent souvent des aspects négatifs. D'abord, elles gardent le silence sur le Christ : le Royaume dont elles parlent se fonde sur un "théocentrisme", parce que – dit-on – le Christ ne peut pas être compris par ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, alors que les peuples, les cultures et les diverses religions peuvent se rencontrer autour de l'unique réalité divine, quel que soit son nom. [...] En outre, le Royaume tel qu'elles l'entendent, finit par marginaliser ou sous-estimer l'Église, par réaction à un "ecclésiocentrisme" supposé du passé et parce qu'elles ne considèrent l'Église elle-même que comme un signe, d'ailleurs non dépourvu d'ambiguïté. »

<sup>7</sup> « Il y a d'autres conceptions qui mettent délibérément l'accent sur le Royaume et se définissent comme "régno-centriques" ; elles mettent en avant l'image d'une Église qui ne pense pas à elle-même, mais se préoccupe seulement de témoigner du Royaume et de le servir. [...] On analyse la tâche de l'Église comme si elle devait être accomplie dans deux directions : d'une part, promouvoir ce qu'on nomme les "valeurs du Royaume", telles que la paix, la justice, la liberté, la fraternité ; d'autre part, favoriser le dialogue entre les peuples, les cultures, les religions, afin que, grâce à un enrichissement mutuel, ils aident le monde à se renouveler et à avancer toujours plus vers le Royaume. »

revêtement christologique, ou quand Knitter rompt le lien entre la seigneurie du Christ et le Royaume de Dieu. Les autres religions pourraient d'ailleurs soulever la même objection, qui ne se reconnaissent guère elles-mêmes, une fois revisitées par les théologiens pluralistes.

Mais la position inclusiviste tend elle aussi à une rupture de cette unité organique du mystère chrétien du salut : elle veut s'affranchir de l'apparent scandale de la position exclusiviste qui, parce qu'elle ne comprend pas le salut sinon dans l'Église, semble nier le dessein divin du salut de tous les hommes, et c'est pourquoi l'inclusiviste abandonne — un peu vite — le vieil adage cyprien, si souvent décrié : « Hors de l'Église, pas de salut <sup>8</sup> ». En voulant, à juste titre, penser le « salut des infidèles » à partir du mystère du Christ, les inclusivistes tendent à perdre le lien entre le Christ et le corps du salut, qui est son corps, c'est-à-dire l'Église. La foi catholique peut-elle renoncer à l'affirmation du caractère social du salut qu'elle annonce en Jésus-Christ et à la communion fraternelle comme sa figure essentielle <sup>9</sup> ? La réalité sociale et empirique de l'Église n'est pas un simple outil fonctionnel au service du mystère de communion, ou sa seule conséquence : elle donne au salut le corps de son accomplissement, et, par le travail de l'Esprit Saint, elle est l'incorporation progressive du Christ dans l'horizon du Royaume <sup>10</sup>. Voilà l'unité du mystère chrétien qu'il faudrait réussir à conserver. C'est difficile, et seules les approches exclusivistes semblent pouvoir accomplir ce programme entièrement, mais au prix lourd du renoncement à l'universalité du salut.

Une théologie chrétienne du pluralisme religieux doit trouver son chemin entre deux affirmations chrétiennes aussi essentielles l'une que l'autre et apparemment contraires : Dieu veut le salut de tous les hommes (par exemple : 1 Tm 2, 3) et Christ est le seul médiateur du salut (par exemple : Jn 14, 6). L'exclusiviste met l'accent sur la seconde et précise que le salut est dans l'appartenance au corps du Christ, qui est l'Église. Le pluraliste met l'accent sur la première et ne sait plus comment rendre compte de l'unique médiation du Christ. L'inclusiviste cherche l'équilibre entre les deux <sup>11</sup>, au risque d'une dissociation entre le Christ et l'Église.

### L'abandon du principe sotériocentrique

D'une certaine manière, on ne peut se sortir de l'impasse sans renoncer à ce que John A. DiNoia a appelé le « principe sotériocentrique <sup>12</sup> » : les pluralistes comme les inclusivistes, et *a fortiori* les exclusivistes, malgré des différences essentielles, tous convoquent les autres

<sup>8</sup> Sur cet adage et l'histoire de son interprétation, on peut se reporter à Sesboüé, *Hors de l'Église, pas de salut*.

<sup>9</sup> Il ne s'agit pas ici de reprendre l'adage cyprien sans nuance : il a conduit à des positions rigoristes éloignées de la foi catholique, comme celles du *St. Benedict's Center* et du *Boston College*, condamnées par le Saint-Office le 8 août 1949 (DzS § 3866-73).

<sup>10</sup> Sur ce point, qui mériterait de longs développements, voir Chéno, *L'Esprit-Saint et l'Église*.

<sup>11</sup> Cette recherche de l'équilibre caractérise l'inclusivisme dont on ne s'étonnera pas qu'il soit devenu la position majoritaire en théologie catholique et auprès du magistère de l'Église depuis Vatican II.

<sup>12</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 43.

religions à la question du salut et les soumettent ainsi au prisme du christianisme<sup>13</sup> : pourquoi ce vocabulaire chrétien du salut s'imposerait-il aux autres religions ? Selon DiNoia, une religion présente à ses adeptes le vrai sens de la vie ou le but véritable de l'existence (*the true aim of life*), tel qu'elle l'identifie, et leur enseigne les modes de vie (*the patterns of life*) qui permettent d'y accéder. En usant du principe sotériocentrique, les trois approches classiques rabattent en quelque sorte les *aims of life* des autres religions sur celui du christianisme. Ce coup de force rend impossible une véritable reconnaissance de la consistance des autres doctrines puisque en récusant le *aim of life* spécifique d'une religion donnée, on rompt en même temps le lien entre sens véritable et modes de vie alors qu'il est l'essence de chaque religion<sup>14</sup>.

Il faut donc se résoudre à abandonner le principe sotériocentrique. C'est ce qu'ont entrepris quelques rares théologiens, dont Knitter<sup>15</sup> a regroupé les réflexions sous le titre « *The Acceptance Model* ». Il propose ainsi un quatrième terme pour compléter la typologie de Race et compte donc quatre modèles principaux : le modèle de remplacement (qui correspond peu ou prou à l'approche exclusiviste), le modèle d'accomplissement (l'approche inclusiviste), le modèle de mutualisation (*the Mutuality Model*, l'approche pluraliste) et enfin cette nouvelle approche d'acceptation des différences, *the Acceptance Model*, qu'on pourrait caractériser dans un premier temps comme un pluralisme post-libéral<sup>16</sup>. Renoncer au principe sotériocentrique, c'est accepter que le salut chrétien, c'est-à-dire le salut tel que le comprennent les chrétiens, ne constitue pas forcément le *aim of life* des autres religions et que la question du « salut des infidèles » n'intéresse finalement que ceux qui la posent... Il peut certes y avoir un certain recouvrement entre les *aims of life* de deux religions distinctes, cependant, c'est davantage ce qui les différencie que ce qui les rapproche qui sera intéressant.

Avant d'aborder quelques-uns des partisans de ce nouveau modèle, on peut considérer avec Fredericks qu'il s'agit probablement du dernier recours possible, avant d'abandonner complètement l'ambition d'une théologie adaptée du pluralisme religieux et de se contenter

<sup>13</sup> Martinson, *Review of The Diversity of Religions*, utilise l'heureuse expression : « Assujettissant les autres au christianisme [*Sublating the others to Christianity*] ». DiNoia, « Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism. », p. 252, souligne que les *aims of life* des différentes traditions religieuses « ne survivent pas à leur transposition dans les contextes théologiques pluralistes ou inclusivistes [*do not survive their transposition to pluralistic and inclusivistic theological contexts*] ».

<sup>14</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 7, explique : « Cette connexion intrinsèque entre les buts et les formes de vie est bien évidente dans les enseignements des autres communautés religieuses [*This intrinsic connection between aims of life and patterns of life is evident in the teachings of other religious communities as well.*] » Il écrit plus loin que le principe sotériocentrique « échoue à rendre compte de la connexion entre les buts de vie spécifiques et les ensembles spécifiques de dispositions (formes de vie) [*fails to account the connection between the particular aims of life and the specific sets of dispositions (patterns of life)*] » (*Ibid.*, p. 55).

<sup>15</sup> Knitter, *Introducing theologies of religions*, p. 173–215.

<sup>16</sup> Ogden, *Is there only one true religion or are there many?*, y reconnaîtrait sans doute plutôt un monisme post-libéral.

de pratiquer une théologie comparée respectueuse des autres traditions religieuses de l'humanité<sup>17</sup>.

### Préférer l'accueil de la différence à la recherche de l'unité

Ce nouveau modèle opère à son tour une « révolution copernicienne » en renonçant à l'unité pour recevoir positivement la diversité des religions<sup>18</sup>. En simplifiant, on pourrait dire en effet que l'exclusiviste ne conçoit qu'une seule vraie religion (la sienne, bien entendu), que l'inclusiviste ne conçoit pas d'autre vérité dans les autres religions sinon la sienne, en germe chez les autres et accomplie chez lui, et que le pluraliste ne trouve la vérité que dans un dénominateur commun à toutes les religions<sup>19</sup>. Les partisans du modèle d'acceptation des différences reconnaissent à chaque religion une vérité propre, peut-être différente de la leur, voire contradictoire, mais bienvenue. DiNoia parle ainsi de « la diversité providentielle des religions<sup>20</sup> », tandis que Fredericks cherche « une façon féconde de combiner la reconnaissance de la vérité ou de la validité *et* de la différence entre les religions<sup>21</sup> », que Heim cherche la signification de « l'altérité caractéristique et constitutive des foies religieuses [*the distinctive, constitutive othernesses of the faiths*]<sup>22</sup> » et que Griffiths ne craint pas les conflits apologétiques où se heurtent les vérités propositionnelles des uns et des autres parce qu'il n'y a pour lui d'autre chemin que celui de la confrontation à nos différences<sup>23</sup>.

Si ce modèle est tenable, ce que nous allons tenter de vérifier dans la suite de ce travail, alors on peut défendre le caractère providentiel de la diversité des religions : cette altérité n'est pas une malédiction, et encore moins l'œuvre du Mauvais, mais plutôt une énigme<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Fredericks, *Faith among faiths*, p. 139, estime que la recherche d'une théologie des religions adaptée à la diversité religieuse actuelle est arrivée à une impasse. Les chrétiens n'ont plus à chercher un nouveau modèle, mais simplement à « développer des compétences pour vivre de façon responsable et créative avec leurs voisins non chrétiens [*develop skills for living responsibly and creatively with their non-Christian neighbors*] ». Dans sa recension du livre de Heim, *Salvations*, il reconnaît que « Heim a articulé la théologie des religions chrétiennes la plus plausible (la moins problématique) que je connaisse [*Heim has articulated the most plausible (least problematic) Christian theology of religions of which I am aware*] » (p. 642) : il s'agit selon lui du moins mauvais modèle encore possible d'une théologie chrétienne du pluralisme religieux.

<sup>18</sup> Déjà en 1453, dans son *De pace fidei*, Nicolas de Cues voyait dans la diversité des religions une *explicatio* de la *complicatio* du Dieu unique et véritable et l'approchait donc positivement. Cependant il conservait au christianisme un privilège : celui de réunir les éléments d'une authentique quête de Dieu qui sont à l'état dispersé dans les autres religions. Voir Nicolas de Cusa, *La paix de la foi*.

<sup>19</sup> C'est même peut-être le plus petit dénominateur commun, comme on dit en arithmétique : c'est-à-dire plus grand-chose, finalement !

<sup>20</sup> « *The providential diversity of religions.* » C'est le titre de son chapitre 3 : DiNoia, *The diversity of religions*, p. 65.

<sup>21</sup> Fredericks, *Faith among faiths*, p. 124 : « [*A*] fruitful way of combining recognition of truth or validity and difference across the religions. »

<sup>22</sup> Heim, *Salvations*, p. 219.

<sup>23</sup> Griffiths, *An Apology for Apologetics*.

<sup>24</sup> Cette dimension énigmatique me paraît essentielle : elle nous oblige à un exercice humble de la théologie, débarrassé de toute la superbe dont les théologiens se sont revêtus des siècles durant. Nous devons plutôt

voulue par Dieu (pour ceux qui en confessent un) et, par là-même, une convocation au *débat*, dans une confrontation de rationalités distinctes et parfois contradictoires, et, quand ce sera possible, au *dialogue*, qui suppose l'établissement d'un terrain commun : l'ébauche d'un langage commun, une vie partagée, un projet d'action commune, une prière commune.

Cette nouvelle approche des différences religieuses qui renonce au rêve de leur unité est peu reçue en France. Il semble qu'aucune étude de ses représentants n'ait été publiée en français : ni la réflexion remarquable du théologien catholique DiNoia, qui s'y inscrit sans rien abandonner des prétentions catholiques à la vérité (les *claims of truth*)<sup>25</sup>, ni celle, très originale, du théologien baptiste Heim, qui réfute longuement les positions pluralistes avant de proposer l'hypothèse d'un pluralisme réel des fins religieuses<sup>26</sup>, ni enfin celle du théologien méthodiste Ogden qui entreprend une réflexion sur la modalité des affirmations religieuses et pose la distinction entre la représentation du salut (en l'événement Jésus-Christ pour les chrétiens, ou en tout autre événement pour les autres religions) et sa constitution<sup>27</sup>.

Les différents théologiens qui épousent cette nouvelle approche ne partagent pas forcément les mêmes méthodes, mais ils sont du moins d'accord pour renoncer à ce qui

élaborer des *théologies modestes* des religions, qui seront incapables de répondre immédiatement à toutes les objections et de lever toutes les ambiguïtés, qui seront donc toujours (et heureusement) renvoyées au débat avec d'autres points de vue qui pourront se réclamer d'une aussi forte légitimité.

<sup>25</sup> Dans sa recension de DiNoia, Griffiths, p. 386, qualifie sa position comme un monisme, au sens de Ogden, *Is there only one true religion or are there many?* et comme un inclusivisme post-libéral. S. Mark Heim rejoint l'affirmation par DiNoia du caractère providentiel des autres religions considérées « autrement que ou en ajout au fait de servir de canaux de salut, ainsi que le comprennent les chrétiens [*other than or in addition to serving as channels for salvation as Christians understand it*] » (*Salvations*, p. 160).

<sup>26</sup> Les titres de sa deuxième partie sont évocateurs, et tout spécialement son usage, au pluriel, du mot « salut » (*salvations*). Son chapitre 5, qui expose l'hypothèse, comprend une section intitulée « *A Real Pluralism of Religious Ends* [un pluralisme effectif des fins religieuses] », et son dernier chapitre, « *Wisdom and Witness* », se termine sur une section intitulée « *Many True Religions... and Each the Only Way* [Plusieurs religions vraies... et chacune l'unique voie] ».

<sup>27</sup> Pour Ogden, la vérité de la religion chrétienne implique donc que d'autres religions puissent être vraies et il termine son essai en écrivant : « On peut affirmer [...] que, à cause de l'amour de Dieu absolument universel et embrassant toutes choses, re-présenté décisivement en Jésus-Christ, il existe une possibilité universelle de salut pour tout être humain et que, pour la même raison, il existe une possibilité correspondante que les religions vraies aussi nombreuses qu'elles soient puissent être transformées par l'amour de Dieu pour être constituées par lui et le représenter. [...] Si la revendication chrétienne de vérité est valide, [...] il y a au moins une religion vraie, et, parce qu'elle est vraie, il peut y en avoir plusieurs. [*One can affirm [...] that, because of the utterly universal and all-embracing love of God decisively re-presented through Jesus Christ, there is a universal possibility of salvation for each and every human being and that, for the same reason, there is a corresponding possibility of as many true religions as there are religions so transformed by God's love as to be constituted by it and representative of it. [...] If the Christian claim to truth is valid, [...] there is at least one true religion, and, because it is true, there can be many.*] » (*Is there only one true religion or are there many?*, p. 104). Voir aussi la recension de son ouvrage par Griffiths.

serait un « plan supérieur », un point de vue qui unifierait les religions <sup>28</sup> : un fondement cognitif commun, une expérience mystique commune, un engagement éthique commun ou une visée eschatologique commune <sup>29</sup>. C'est la conséquence de leur adhésion, le plus souvent explicite, au modèle post-libéral proposé par Lindbeck <sup>30</sup>, qui avait proposé en 1984 une approche culturo-linguistique 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, adoptée par les théologiens pluralistes<sup>31</sup>. Refus donc d'une expérience universelle, mais refus aussi d'un langage disponible qui serait commun aux différentes communautés de foi puisque chacune suit les règles du jeu de langage qui lui est propre : des doctrines, des pratiques, une culture religieuse spécifique, *incommensurable* avec celles des autres religions. Lindbeck s'opposait explicitement sur ce point aux pluralistes libéraux quand il écrivait : « 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 <sup>32</sup>. »

La notion d'incommensurabilité entre les religions, que Lindbeck comparait à la différence entre des descriptions mathématiques ou non de la réalité <sup>33</sup>, est centrale pour les théologiens pluralistes post-libéraux puisqu'elle leur permet d'accueillir pleinement la différence entre les religions et de réfuter toutes les unifications indues. Lindbeck l'associe avec l'idée d'insurpassabilité <sup>34</sup> : la forme de vie d'une religion donnée <sup>35</sup> sera la seule à

<sup>28</sup> Voir à ce sujet les pages très claires de Knitter, *Introducing theologies of religions*, p 181–3. Dans son débat avec John Hick, Heim, *Salvations*, p. 43, conteste la possibilité de poser « un contenu cognitif fondateur pour les fois [*a foundational cognitive content for the faiths*] ».

<sup>29</sup> Au plan linguistique, cela revient à dire qu'on ne peut quitter le langage, comme l'écrit Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, p. 99 : « Il n'y a pas d'en-dehors du langage. Nous pouvons seulement passer d'un cercle langagier à un autre, et faire ce pas nous introduit dans une autre vision du monde. [*There is no outside to language. We can only step from within the circle of one language into another language, and taking that step takes us into another worldview.*] »

<sup>30</sup> Knitter, *Introducing theologies of religions*, p. 178–81, analyse les « fondements post-libéraux [*postliberal foundations*] » de son quatrième modèle.

<sup>31</sup> Voir Lindbeck, *La nature des doctrines*, chapitre 1<sup>er</sup>.

<sup>32</sup> Lindbeck, *La nature des doctrines*, p. 170.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 56. Il écrit : « En d'autres termes, 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. »

<sup>34</sup> Lindbeck s'explique sur le sens de ce caractère insurpassable pour chacun des trois types de vérité (propositionnelle, symbolique ou catégorielle) dans *La nature des doctrines*, p. 57–62.

<sup>35</sup> La forme de vie chez Lindbeck correspond de près à ce que DiNoia appelle les *patterns of life*. Bien entendu, Lindbeck fait ici un emprunt à la pensée de Ludwig Wittgenstein, bien résumée par Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, p. 193 : « 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



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<sup>36</sup>. Les deux termes sont d'ailleurs liés puisqu'il devient possible, en suivant Lindbeck, de reconnaître une valeur de vérité catégorielle aux autres religions, au nom de leurs insurpassabilités respectives, sans renoncer à la vérité de sa propre religion, au nom de son insurpassabilité propre, et qu'ainsi l'incommensurabilité évite à l'insurpassabilité d'être principe d'exclusion de l'autre.

Cependant, si elle est centrale pour une théologie pluraliste post-libérale, la notion d'incommensurabilité n'est pas née dans le champ théologique et elle ne s'y restreint pas.

Dans son analyse du chapitre 3 de Lindbeck, Surin<sup>37</sup> reconnaît à sa notion d'incommensurabilité un sens qui concorde avec celui que lui avait donné Thomas S. Kuhn bien plus tôt, en 1970, dans un tout autre contexte, celui de l'histoire des sciences et des révolutions scientifiques<sup>38</sup>. On peut en outre lui rapprocher une notion mise en œuvre en particulier par Heim<sup>39</sup> et qu'il emprunte à Nicholas Rescher : le pluralisme orientationnel (*orientational pluralism*), qui permettait à Rescher de penser la dimension paradigmatique des différentes écoles de philosophie<sup>40</sup>. L'objet de ce travail est d'examiner ces deux sources étrangères à la théologie pour mesurer leur fécondité pour la théologie du pluralisme religieux.

### La structure des révolutions scientifiques

En 1970, avec son livre sur la structure des révolutions scientifiques, Kuhn a bouleversé la tradition rationaliste en philosophie des sciences, principalement avec trois concepts : le paradigme scientifique, la « science normale » et l'incommensurabilité des paradigmes<sup>41</sup>. Il définit le paradigme comme « un ensemble d'illustrations récurrentes et quasi-normalisées de différentes théories dans leurs applications conceptuelles, observationnelles et instrumentales [*a set of recurrent and quasi-standard illustrations of various theories in their conceptual, observational, and instrumental applications*] » (p. 43). Mais un paradigme ne se définit pas seulement par un catalogue de règles ou de lois, qui est d'ailleurs parfois difficile à constituer, mais aussi par l'appartenance à une communauté de recherche et la participation au « processus d'une initiation professionnelle [*the process of professional*

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 dehors. »

<sup>36</sup> Lindbeck, *La nature des doctrines*, p. 60.

<sup>37</sup> Surin, « Review of "Many Religions and the One True Faith": An Examination of Lindbeck's Chapter Three », p. 199.

<sup>38</sup> Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, p. 148.

<sup>39</sup> Heim, *Salvations*, p. 133-44.

<sup>40</sup> Rescher, *The Strife of Systems*.

<sup>41</sup> Les relectures de Kindi, *Review of Kuhn's « The Structure of Scientific Revolutions » Revisited*, et de Drønen, « *Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Thomas Kuhn's Theory of Paradigm-Shift.* » sont précieuses pour saisir les enjeux de la réception du livre de Kuhn.

*initiation*] » (p. 47). Le paradigme présente donc deux fonctions : il inspire une tradition scientifique cohérente et offre des structures et des modèles de recherche. À juste titre, Drønen <sup>42</sup> souligne l'équivocité du concept chez Kuhn, qui y reviendra d'ailleurs dans le *Postscript* de la 2<sup>e</sup> édition <sup>43</sup> pour préciser la notion : dans un sens large, c'est une vision du monde et une façon de faire de la science (normale) ; dans un sens étroit, c'est une découverte scientifique particulière qui peut en inspirer d'autres et conduire à de nouvelles façons d'étudier le monde, et c'est alors de la science « révolutionnaire ».

Dans le cadre d'un paradigme, la science se développe comme une « science normale <sup>44</sup> », comprise comme un « *puzzle-solving* », la résolution de puzzles, mettant en œuvre de façon habituelle et traditionnelle le paradigme autour duquel s'est rassemblée la communauté scientifique : « la “science normale” renvoie à une recherche appuyée fermement sur un ou plusieurs résultats scientifiques passés, des résultats qu'une communauté scientifique déterminée considère pour un temps donné comme fournissant les fondements de sa pratique ultérieure <sup>45</sup>. » Cette « exploitation » du paradigme permet d'affiner ses règles et de le perfectionner. Il n'est pas question pour elle de résoudre des problèmes qui résisteraient aux modèles du paradigme « parce qu'ils ne pourraient être énoncés avec les termes des outils conceptuels et instrumentaux impliqués par le paradigme <sup>46</sup>. »

Les différents paradigmes, qui se succèdent chronologiquement (avec des périodes de transition où ils coexistent), sont incommensurables : « La compétition entre les paradigmes ne relève pas d'un type de batailles qui puissent être résolues à coup de preuves. Nous avons déjà vu plusieurs raisons pour lesquelles les partisans des paradigmes en compétition doivent échouer à entrer en contact réel avec les points de vue de chacun des autres. Prises ensemble, ces raisons ont été décrites comme l'incommensurabilité des traditions pré- et postrévolutionnaires des “sciences normales” <sup>47</sup>. » Parce qu'ils sont incommensurables, des paradigmes distincts sont incapables de se réfuter l'un l'autre puisqu'ils n'ont pas de langage tiers pour arbitrer leurs différends.

Selon Kuhn, l'incommensurabilité relève de trois facteurs principaux : un désaccord sur les problèmes à résoudre ou sur les standards et les définitions de la science, une modification profonde des relations entre les différents concepts, et surtout un changement de monde :

<sup>42</sup> Drønen, « Scientific Revolution and Religious Conversion », p. 233.

<sup>43</sup> Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, p. 175.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 10–42.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 10 : « 'normal science' means research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice. »

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 37 : « because they cannot be stated in terms of the conceptual and instrumental tools the paradigm implies ».

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 148 : « The competition between paradigms is not the sort of battle that can be resolved by proofs. We have already seen several reasons why the proponents of competing paradigms must fail to make complete contact with each other's viewpoints. Collectively these reasons have been described as the incommensurability of the pre- and postrevolutionary normal-scientific traditions. »

« Dans un sens que je suis incapable d'expliquer davantage, les partisans des paradigmes en compétition font leur commerce dans des mondes différents<sup>48</sup>. » L'incapacité pour Kuhn de s'expliquer davantage sur le troisième facteur renvoie en partie à la difficulté de définir univoquement ce qu'est une « vision du monde<sup>49</sup> ».

Avec Kindi<sup>50</sup>, on peut évidemment rapprocher ces notions de Kuhn avec certaines notions bien connues des travaux de Ludwig Wittgenstein : les jeux de langage (*Sprachspielen*)<sup>51</sup>, les ressemblances de famille (*Familienähnlichkeiten*)<sup>52</sup> et les formes de vie (*Lebensformen*)<sup>53</sup>. Kindi renvoie en particulier à des écrits rarement cités de Wittgenstein, en particulier ses notes regroupées sous le titre *On Certainty*, où le philosophe s'interroge sur la possibilité d'une vérité objective et d'une contestation de la vérité de l'autre, qui vit selon un jeu de langage différent du mien. Je reçois la communauté à laquelle j'appartiens et son jeu de langage, et je ne peux m'en défaire : « Ma vie consiste à être satisfait d'accepter de nombreuses choses<sup>54</sup>. » Je peux combattre le jeu de langage de l'autre et le considérer comme faux, mais — à défaut d'un langage qui nous serait commun — je ne peux exhiber mes raisons de façon recevable par l'autre. Wittgenstein explique : « § 611. Quand deux principes irréconciliables se rencontrent effectivement, alors chacun déclare l'autre fou et hérétique. § 612. Je dirais que je voudrais “combattre” l'autre homme, mais pourrais-je lui donner des raisons ? Certainement. Mais jusqu'où pourraient-elles aller ? Au bout des raisons arrive la persuasion. (Pensez à ce qui arrive quand des missionnaires convertissent des indigènes.)<sup>55</sup> » On retrouve bien ce que Kuhn disait de l'incommensurabilité.

Kindi conclut à son tour : « La loyauté à un jeu de langage ou une préférence n'est pas une question de choix, d'accord avec un ensemble de règles idéales, de ce que j'aime ou n'aime pas, mais c'est une question d'entraînement et d'éducation<sup>56</sup>. » On ne peut donc quitter sa

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 150 : « In a sense that I am unable to explicate further, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds. »

<sup>49</sup> On sait que ce terme a été repris à Wilhelm von Humboldt. Cependant, Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, a bien montré la confusion courante entre deux notions du philosophe allemand, d'une part la *Weltansicht* (= « the way language opens up to us a network of concepts with which to understand and interpret the world and communicate our thoughts and feelings about it ») et la *Weltanschauung* (= « the way this capacity which is given to us by language allows us to go on to formulate different concepts and belief systems concerning the world in which we lives ») (p. 19). Voir aussi Sire, *Naming the Elephant*.

<sup>50</sup> Kindi, « Review of Kuhn's "The Structure of Scientific Revolutions" Revisited », p. 80–2.

<sup>51</sup> Voir, par exemple, Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 35 § 65.

<sup>52</sup> Par exemple, *Ibid.*, p. 36 § 67.

<sup>53</sup> Par exemple, *Ibid.*, p. 238 § 345.

<sup>54</sup> Wittgenstein, *On Certainty*, p. 44<sup>e</sup> § 344 : « My life consists in my being content to accept many things. »

<sup>55</sup> Wittgenstein, *On Certainty*, p. 81<sup>e</sup> § 611–2 : « § 611. Where two principles really do meet which cannot be reconciled with one another, then each man declares the other a fool and heretic. § 612. I said I would 'combat' the other man, — but wouldn't I give him reasons? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion. (Think what happens when missionaries convert natives.) »

<sup>56</sup> Kindi, « Review of Kuhn's "The Structure of Scientific Revolutions" Revisited », p. 88 : « Loyalty to or preference for a language game is not a matter of choice, of compliance with a set of ideal rules, of assimilating likes and dislikes, but a matter of training and education. »

forme de vie ni son jeu de langage, mais on peut reconnaître ce qui relève d'un jeu de langage différent, sans disposer pourtant d'un fonds commun, d'un langage tiers partagé. C'est certes du relativisme, mais sans l'abolition de toute rationalité : si on ne peut justifier nos croyances devant un autre, on peut avoir un usage rationnel de ses propres croyances et agir selon elles avec certitude. Comme le souligne Kindi : « Même la persuasion peut être absolument rationnelle et féconde<sup>57</sup>. » Dans la deuxième édition de son ouvrage, Kuhn reconnaît lui-même que sa position, transposée dans le champ de la culture, conduit à un relativisme : « Les partisans de théories différentes sont comme les membres de différentes communautés de langue et de culture. [...] Appliquée à la culture et à son développement, cette position est relativiste<sup>58</sup>. » Il assume même, un peu plus loin, les aspects relativistes de sa position : « quand bien même la position est du relativisme, je ne vois pas que le relativiste perde quoi que ce soit qui lui soit nécessaire pour rendre compte de la nature et du développement des sciences<sup>59</sup>. »

On ne s'étonnera pas que, lors d'une crise qui conduit à un changement de paradigme, Kuhn soit amené à utiliser un vocabulaire religieux : celui qui se risque à ce changement doit « avoir foi que le nouveau paradigme va réussir. [...] Une décision de ce type ne peut être faite que dans la foi<sup>60</sup>. » Dans son chapitre 10 intitulé *Revolutions as Changes of World View*, qui a parfois été appelé son « chapitre mystique », il fait allusion à la conversion de saint Paul quand il décrit celle des scientifiques : « des écailles qui leur tombent des yeux<sup>61</sup> ».

Selon Kuhn, les paradigmes scientifiques ne sont donc pas fondés dans une rationalité commune qui emporterait l'adhésion objective de tous. Tandis que notre époque aime à opposer le discours scientifique aux discours religieux parce qu'il serait le seul à être rationnel et objectif, Kuhn met en doute l'attribution de ces caractéristiques aux paradigmes scientifiques. Ils ne sont finalement pas si différents des discours religieux et requièrent eux aussi un « saut de la foi » pour rallier leurs partisans. L'analogie est donc bien possible entre la notion de paradigme chez Kuhn et celle de *patterns of life* chez DiNoia<sup>62</sup>, même si les paradigmes scientifiques se succèdent temporellement et ne s'affrontent que transitoirement en temps de « crise », tandis que les *patterns of life* coexistent simultanément dans les religions du monde et peuvent se rencontrer. Cette concomitance des discours religieux dans leur diversité n'est donc pas la signature de leur fausseté ou de

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 90, note 17 : « *Even persuasion may be absolutely rational and fruitful.* »

<sup>58</sup> Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, p. 205 : « *The proponents of different theories are like the members of different language-culture communities. [...] Applied to culture and its development, that position is relativistic.* »

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 207 : « *If the position be relativism, I cannot see that the relativist loses anything needed to account for the nature and development of the sciences.* »

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 158 : « *[He should] have faith that the new paradigm will succeed. [...] A decision of that kind can only be made on faith.* »

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 122 : « *scales falling from their eyes*. »

<sup>62</sup> Ces *patterns of life* comprennent des pratiques, des valeurs et des croyances : DiNoia, *The diversity of religions*, p. 7.

leur irrationalité mais plutôt une convocation aux débats et au dialogue, qu'un croyant pourra penser voulue par Dieu lui-même. Il pourra reconnaître dans la diversité des religions un don providentiel fait à l'humanité.

### Le pluralisme orientationnel

C'est dans son chapitre 7, intitulé « *Orientational Pluralism : The Inevitability of Value Diversity* <sup>63</sup> », que Nicholas Rescher expose sa notion de pluralisme orientationnel dont va explicitement s'inspirer Heim <sup>64</sup>. Rescher explique : « On ne peut répondre aux questions de façon catégorique sans faire appel à une évaluation, sans un certain recours normatif à des "outils cognitifs" qui divisent la communauté en "écoles de pensée" distinctes. Les désaccords renvoient de façon correspondante à la diversité des évaluations cognitives <sup>65</sup>. » Ce sont les valeurs cognitives <sup>66</sup>, au niveau personnel ou au niveau de la communauté de pensée, définies dans le chapitre précédent, qui rendent « plausible, acceptable, attirante <sup>67</sup> » une façon d'approcher un problème ou une position philosophique. Pour la défendre, on ne peut développer des arguments que sur la base d'une orientation cognitive <sup>68</sup>.

Mais il n'est pas possible de s'en détacher pour chercher un point de vue qui serait objectif, libre de toute orientation cognitive : « Une position philosophique ne peut jamais se prévaloir de façon neutre d'une valeur substantielle, qui ne dériverait d'aucune orientation liée à une valeur particulière. [...] Étant donné que nos valeurs cognitives propres représentent "là où nous nous tenons actuellement", nous n'avons aucun moyen de nous en désengager nous-mêmes, comme par une suspension dans l'incrédulité <sup>69</sup>. » On peut certes tenter de prendre le point de vue d'un autre, pour comprendre sa position. Cependant, si on peut la comprendre, on ne peut l'accepter pour autant, ni l'adopter : « C'est les juger dignes de considération, mais pas de créance <sup>70</sup>. » Il s'agit en effet d'un « engagement », d'une orientation qui engage la personne. On retrouve ici certains éléments que Kuhn associait à

<sup>63</sup> Rescher, *The Strife of Systems*, p. 116–38.

<sup>64</sup> En particulier dans son chapitre 5 de *Salvations* où Heim présente son hypothèse : « *A More Pluralistic Hypothesis* » (p. 129 s).

<sup>65</sup> Rescher, *The Strife of Systems*, p. 118 : « *The issues admit of no categorical resolution without appeal to evaluation—without some normative recourse to 'cognitive utilities' that divide the community into distinct 'schools of thought.' Disagreement accordingly reflects diversity in cognitive evaluation.* »

<sup>66</sup> Rescher les définit comme « des dispositions conditionnées par l'expérience [*experientially conditioned inclinations*] », *Ibid.*, p. 131, ou comme « des principes d'évaluation [*evaluative principles*] », déjà dans *Topics in Philosophical Logic*, p. 98.

<sup>67</sup> Rescher, *The Strife of Systems*, p. 98 : « *plausible, acceptable, appealing* ».

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 97 : « *on the basis of a cognitive-value orientation* ».

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 118 : « *A philosophical position can never be substantiated value neutrally, from no particular value orientation at all. [...] Given that our own cognitive values represent 'where we actually stand,' we have no way (short of a suspension of disbelief) to disengage ourselves from it.* »

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 122 : « *It is to deem them worthy of consideration but not of credence.* »

un paradigme scientifique, qui l'autorisait à parler de « foi » dans un paradigme <sup>71</sup>, ou Wittgenstein à une *Lebensform*.

Rescher propose alors un tableau, p. 124, où il distingue trois positions principales, la dernière étant elle-même divisée par deux fois. Face à une question philosophique, on peut ainsi considérer que :

- la question est impropre, illégitime, et qu'elle n'a aucun sens : c'est *le scepticisme nihiliste* ;
- la question fait sens mais n'est pas solvable, elle a plusieurs réponses et on n'a aucune raison d'en préférer une plutôt qu'une autre : c'est *le scepticisme agnostique* ;
- la question fait sens et est solvable, on peut en rendre compte
  - soit de manière démonstrative, en montrant qu'il existe une seule réponse rationnelle acceptable : c'est *l'absolutisme démonstratif* ;
  - soit selon un critère de plausibilité, en montrant qu'il existe une réponse optimale, la meilleure réponse relativement (1) à des normes adéquates universelles (c'est *l'absolutisme plausible*) ou (2) à des normes relatives à une orientation cognitive (c'est *le pluralisme orientationnel*).

Rescher aboutit ainsi à sa définition du pluralisme orientationnel : « une position qui maintient que les positions philosophiques reposent sur divers points de vue à propos des questions de valeur cognitive, si bien que les désaccords philosophiques deviennent inévitables. [...] Le lien entre la rationalité et le consensus est brisé <sup>72</sup>. » Si la rationalité est impossible, sinon de façon « régionale » car toujours déjà engagée dans des valeurs cognitives qui l'orientent inextricablement, quelle vérité peut-on énoncer sur la réalité, qui puisse valoir universellement et pas simplement « régionalement » ? Rescher distingue une nouvelle fois quatre modèles distincts dans cette recherche de la vérité <sup>73</sup>.

- La réalité présente plusieurs aspects (« *the multifaceted reality view* ») : elle est elle-même complexe, chacun en voit un des aspects, à sa manière. On peut accumuler et ajouter ces différentes considérations. C'est *le pluralisme additif* qui conduit au *syncretisme*.

<sup>71</sup> On retrouverait les mêmes traits dans la définition que James Sire donne d'une « vision du monde » : « Une vision du monde est un engagement, une orientation fondamentale du cœur qui peut s'exprimer comme un récit ou par un ensemble de présuppositions (des hypothèses qui peuvent être vraies, partiellement vraies ou entièrement fausses) que nous défendons (consciemment ou inconsciemment, de façon cohérente ou incohérente) à propos de la constitution fondamentale de la réalité, et qui posent les bases sur lesquelles nous nous appuyons pour vivre, bouger et exister. [A worldview is a commitment, a fundamental orientation of the heart, that can be expressed as a story or in a set of presuppositions (assumptions which may be true, partially true or entirely false) that we hold (consciously or subconsciously, consistently or inconsistently) about the basic constitution of reality, and that provides the foundation on which we live and move and have our being.] » (*Naming the Elephant*, p. 20).

<sup>72</sup> Rescher, *The Strife of Systems*, p. 125 : « A position that maintains that philosophical positions hinge on diverse views regarding matters of cognitive value, so that philosophical disagreement becomes inevitable. [...] The link between rationality and consensus is broken. »

<sup>73</sup> Je résume ici Rescher, *The Strife of Systems*, p. 173–7.

- La réalité est une illusion (« *the no-reality view* ») : il n'y a pas de réalité ultime accessible, tout point de vue échoue à la saisir. C'est le *scepticisme* fondamental<sup>74</sup>.
- La réalité est unique (« *the unique reality view* ») : la philosophie traite de cette réalité sensible et de problèmes solvables, ayant une unique solution correcte. Il existe un point de vue correct, et un seul. C'est l'*absolutisme* de la métaphysique classique.
- La réalité est question de perspective (« *the perspectival reality view* ») : plusieurs perspectives sont possibles et chacune permet une approche spécifique de la réalité. Sans se prononcer sur la réalité elle-même (est-elle complexe ou simple ? présente-t-elle plusieurs aspects ou un seul ?), elle ne nous est accessible qu'à travers diverses perspectives qui sont autant de filtres différents. C'est l'*orientationnalisme* ou *relativisme axiologique*.

Rescher se garde donc bien de dire si la réalité est simple ou complexe, il veut seulement affirmer l'irréductibilité de la pluralité des positions tenues à son sujet : « Sur la question du monisme, du dualisme ou du pluralisme ontologique, de l'idéalisme en opposition au matérialisme en opposition au monisme, etc., le pluralisme orientationnel en tant que tel n'a rien à dire. C'est une théorie sur la nature de la philosophie et non pas sur la nature du monde<sup>75</sup>. » Il qualifie le pluralisme orientationnel de relativisme axiologique, qu'il oppose au relativisme syncrétisme du pluralisme additif. Ce relativisme n'est pas le déni d'une réalité objective mais plutôt l'affirmation que notre compréhension du monde est déterminée par nos valeurs cognitives, notre « orientation »<sup>76</sup>, car, comme l'a bien résumé Kathleen Wallace, pour Rescher, chacun, selon sa perspective, entend bien parler de façon objective : « La philosophie est "pluraliste doctrinalement", mais chaque philosophe est un "moniste doctrinal"<sup>77</sup> ». Cependant, la réalité objective reste inaccessible à jamais et Rescher ironise à propos de l'illusion de ceux qui prétendraient y arriver<sup>78</sup> : « Le pluralisme orientationnel n'abroge pas l'idée d'une "vérité réelle de la matière" en philosophie ; simplement, il

<sup>74</sup> Rescher y rattache le kantisme avec sa distinction entre noumène et phénomène : *Ibid.*, p. 177.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 178 : « *On the question of ontological monism or dualism or pluralism, of idealism vs. materialism vs. monism, and so on, orientational pluralism as such has nothing to say. It is a theory about the nature of philosophy and not about the nature of the world.* »

<sup>76</sup> Ceci rejoint ce qu'écrit Underhill à propos du relativisme linguistique dans *Humboldt, Worldview and Language*, p. 73.

<sup>77</sup> Wallace, « Review of *The Strife of Systems* by Nicholas Rescher », p. 323 : « *Philosophy is 'doctrinally pluralistic', but each philosopher is a 'doctrinal monist'.* »

<sup>78</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 206, parlait lui aussi d'illusion à ce sujet : « Je crois qu'on ne peut reconstruire, en dehors de toute théorie, des expressions comme "réellement présent" ; la notion d'une correspondance entre l'ontologie d'une théorie et sa contrepartie "réelle" dans la nature me semble désormais illusoire en principe. En outre, en tant qu'historien, je suis impressionné par le caractère invraisemblable de cette vision. [*There is, I think, no theory-independent way to reconstruct phrases like 'really there'; the notion of a match between the ontology of a theory and its 'real' counterpart in nature now seems to me illusive in principle. Besides, as an historian, I am impressed with the implausibility of the view.*] »

reconnaît que chaque praticien est tenu à former sa propre vision à son sujet, c'est-à-dire que personne n'a une ligne directe avec l'ange enregistreur<sup>79</sup>. »

À la différence des travaux de Kuhn qui considérait les paradigmes scientifiques dans leur succession temporelle, à travers une série de « révolutions », Rescher rend compte de la diversité des écoles philosophiques à une même époque, soulignant que chacune renvoie à une « orientation cognitive » dont nul ne pourrait s'affranchir. Heim a voulu transférer analogiquement dans le champ religieux le pluralisme orientationnel de Rescher pour penser un relativisme religieux qui reste rationnel, qui puisse être en même temps pour chaque religion un monisme doctrinal, accomplissant ainsi le programme d'une théologie pluraliste post-libéral des religions qui ne réduise pas leurs différences tout en permettant à chacune de prétendre à la vérité de ses revendications de vérité (*claims of truth*). Une fois encore, la diversité des religions n'apparaît plus comme un déficit de rationalité et d'incapacité à rendre compte du réel, mais elle renvoie plutôt à l'éventail ouvert des « orientations croyantes<sup>80</sup> » que l'homme peut investir. La multiplicité des religions apparaît plutôt alors comme un signe de la richesse de l'esprit humain, disponible à plusieurs jeux de langage religieux, à plusieurs visions religieuses du monde. Cette richesse est, pour le croyant, un don de Dieu et la diversité des religions est dès lors providentielle.

### Éviter la régionalisation des religions

Les théologiens exclusivistes, inclusivistes ou pluralistes, attachés au principe sotériocentrique, sont incapables d'accueillir et de valoriser réellement la différence des autres religions : « Aussi bien les positions inclusivistes et pluralistes semblent déficientes sur ce point [= une reconnaissance achevée de leurs différences avec le christianisme et (...) une volonté de prendre en compte ces différences]<sup>81</sup>. »

Le constat du caractère dépassé des trois positions classiques a conduit certains auteurs, comme Fredericks, à estimer qu'« une théologie complète des religions n'est plus possible pour le christianisme. Le débat en théologie des religions doit être mis de côté, pour s'intéresser plutôt à la totalité de la question de la diversité religieuse au moyen d'exercices limités de comparaison théologique<sup>82</sup>. » Le seul chantier qui resterait possible serait donc

<sup>79</sup> Rescher, *The Strife of Systems*, p. 187 : « Orientation pluralism does not abrogate the idea of 'the real truth of the matter' in philosophy ; it simply recognizes that every practitioner is bound to form his own view on it—that nobody has a direct line to the Recording Angel. » L'Ange enregistreur est celui de Malachie 3, 16, identifié comme Gabriel par la tradition juive à partir d'Ézéchiel 9, 3-4, comme un *raqib 'atid* (Q 50, 18) ou les *kirāmān kātibīn* (Q 82, 10-12) par la tradition musulmane.

<sup>80</sup> Heim n'utilise pas l'expression, ni aucun des théologiens pluralistes post-libéraux cités ici.

<sup>81</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 42 : « Both inclusivist and pluralist positions appear to be deficient on this score [= a fortnight acknowledgment of their differences from Christianity and (...) a willingness to let these differences count]. » P. 54, note 9, il cite Surin, « Towards a "Materialist" Critique of "Religious Pluralism" » qui parle de l'altérité insoluble (*intractable otherness*) des autres religions.

<sup>82</sup> Fredericks, « Review of *Salvations: Truth and Difference in Religions* by S. Mark Heim », p. 642 : « A complete theology of religions is no longer possible for Christianity. The theology of religions debate should be set aside in



celui d'une théologie comparative des religions<sup>83</sup>, comprise comme « une révision compétente de l'autocompréhension chrétienne appuyée sur une étude critique des autres traditions religieuses dans leur spécificité<sup>84</sup> ».

Des auteurs comme DiNoia, Ogden ou Heim ont cependant tenté de donner consistance à une quatrième approche, un pluralisme orientationnel (pour parler comme Rescher), post-libéral (pour parler comme Lindbeck), qui conserve certains traits du monisme exclusiviste tout en ne craignant pas d'épouser un relativisme, déjà présent et assumé, on l'a vu plus haut, autant chez le philosophe Nicholas Rescher que chez l'historien des sciences Thomas Kuhn.

Ce relativisme culturo-linguistique renvoie à l'incommensurabilité des religions, comprises comme autant de visions du monde dont il est impossible de se dégager pour atteindre un lieu-tiers, et auxquelles nos valeurs cognitives, nos engagements existentiels nous attachent inextricablement. Une religion est alors toujours « régionale », dès lors que sa prétention à l'universalité butte sur l'impossibilité d'un métarécit, qui s'affranchirait de la forme de vie qu'elle met en œuvre. Dans *La condition post-moderne*, Jean-François Lyotard avait défini en 1979 la postmodernité comme la fin des croyances aux métarécits : l'incommensurabilité des religions semble y inscrire définitivement une théologie post-libérale du pluralisme religieux.

Mais il n'est pas nécessaire de se résoudre à cette régionalisation des croyances religieuses. Dans ses notes bibliographiques DiNoia<sup>85</sup> renvoie à une remarque de John Milbank qui distingue la situation des grandes religions (*major religions*) et celles des religions locales (*genuinely local religions*), celles-ci n'ayant pas à se confronter à leur pertinence en dehors de leurs propres communautés, celles-là cherchant à donner corps à une culture plus abstraite, plus universelle<sup>86</sup>. Dans le chapitre 4 de son livre<sup>87</sup>, DiNoia montre comment, malgré les pertes successives des différentes références disponibles pour le discours religieux (l'expérience de la nature, l'expérience de l'histoire, l'expérience subjective), le discours de la foi n'est pas condamné à l'exil solitaire dans son « *language and narrative* », dans sa langue et son récit propres. Chaque religion cherche plutôt à « retrouver le contexte le plus large possible dans lequel garantir [ses] revendications fondamentales [*recover the broadest possible context in which to secure [its] fundamental claims*] », non plus pour prouver une vérité qui ne tiendrait pas sans l'appui d'un contexte large, mais plutôt pour élucider une vérité déjà expérimentée et pour laquelle on s'est déjà engagé. Sans vouloir revenir à un

*favor of addressing the entire question of religious diversity by means of limited exercises in the theological comparison.* »

<sup>83</sup> Il faut la distinguer de la théologie comparée des religions qui, au contraire, cherchait l'unité derrière des formes diverses.

<sup>84</sup> Fredericks, « Review of *Salvations: Truth and Difference in Religions* by S. Mark Heim », p. 642 : « *The skillful revision of Christian self-understanding based on a critical study of other religious traditions in their specificity.* »

<sup>85</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 174.

<sup>86</sup> Voir D'Costa, *Christian uniqueness reconsidered*, p. 180.

<sup>87</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 115–27.

fondationnalisme, DiNoia explique : « Une théologie philosophique [...] ne cherche pas à fonder la vérité de ces affirmations, mais à déterminer le contexte le plus large possible pour notre compréhension et notre explication de celles-ci. Elle résiste à l'idée que ces affirmations ne valent que dans les contextes étroits définis par la subjectivité, la conscience historique ou le langage <sup>88</sup>. »

C'est justement cette sortie de l'exil post-moderne des religions par la recherche d'un contexte toujours plus large qui les conduit à se rencontrer et à dialoguer. Comme l'écrit Martinson : « Nous ne sommes pas laissés simplement à l'écart les uns des autres, chacun se retrouvant enfermé dans son propre jeu de langage ou sa propre structure narrative. Nous entrons avec nos spécificités dans un cercle de débat qui s'élargit sans cesse <sup>89</sup>. »

Rémi Chéno, OP  
Institut dominicain d'études orientales,  
Le Caire, Égypte  
*remi.cheno@gmail.com*

## Bibliographie

### 1. Sources primaires

Chéno, Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église : institutionnalité et pneumatologie, vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Cogitatio fidei 275, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.

-----, « Fécondité de la métaphore cuturo-linguistique de George Lindbeck en théologie des religions », [à paraître].

D'Costa, Gavin (éd.), *Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions. Faith meets faith*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990.

DiNoia, John Augustine, « The Doctrines of a Religious Community about Other Religions », *Religious Studies* 18 (3), 1982, 293-307.

-----, « Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism », dans : *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Bruce Marshall (éd.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989.

-----, *The diversity of religions : a Christian perspective*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1992.

<sup>88</sup> DiNoia, *The diversity of religions*, p. 153 : « *Philosophical theology [...] does not seek to ground the truth of these affirmations, but locates the widest possible context for our understanding and explication of them. It resists the suggestion that these affirmations apply only in the narrow contexts defined by subjectivity, historical consciousness, or language.* » Cette affirmation a été judicieusement relevée par Madigan, « Review of The Diversity of Religions : A Christian Perspective ».

<sup>89</sup> Martinson, « Review of The Diversity of Religions: A Christian Perspective », p. 113 : « *We are not left to simply drift apart from each other, each constricted in one's own language game or narrative structure. We bring our particulars into an ever widening circle of discourse.* »

- Dupuis, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio fidei 200, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.
- Fredericks, James L., *Faith among faiths: Christian theology and non-Christian religions*, New York, Paulist Press, 1999.
- Griffiths, Paul J., *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Eugene, Or., Wipf and Stock, 2007.
- Heim, S. Mark, *Salvations: truth and difference in religion. Faith meets faith*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1995.
- Hick, John, *God has many names*, (1<sup>ère</sup> éd.), Philadelphia, Westminster Press, 1982.  
 -----, *Problems of Religious Pluralism*, Houndmills, MacMillan, 1985.  
 -----, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, (1<sup>ère</sup> éd. 1973), Oxford, Oneworld, 1993.
- Knitter, Paul F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, (1<sup>ère</sup> éd.), London, S.C.M., 1985.  
 -----, *Introducing theologies of religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2002.
- Kuhn, Thomas S., *The structure of scientific revolutions* (2<sup>nd</sup> ed., enlarged), International encyclopedia of unified science. Foundations of the unity of science, v. 2, no. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [trad. française : *La structure des révolutions scientifiques*, Laure Meyer (trad.), collection Champs Sciences, Paris, Flammarion, 2008].
- Lindbeck, George A., *La nature des doctrines : Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Références théologiques, Paris, Van Dieren Éditeur, 2002.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, collection Critique, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- Markham, Ian S., « Christianity and Other Religions », dans : *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Gareth Jones (éd.), Blackwell Companions to Religion, Oxford, Wiley-Blackwell, 2012, p. 405–17.
- Nicolas de Cusa, *La paix de la foi ; suivi de La lettre à Jean de Ségovie*, Hervé Pasqua (éd.), Paris, P. Téqui, 2008.
- Ogden, Schubert Miles, *Is there only one true religion or are there many?* Dallas, Southern Methodist University Press, 1992.
- Pouivet, Roger, *Épistémologie des croyances religieuses*, Philosophie & théologie, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.
- Race, Alan, *Christians and religious pluralism: patterns in the Christian theology of religions*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1983.
- Rescher, Nicholas, *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1968.  
 -----, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1985.
- Sesboüé, Bernard, *Hors de l'Église, pas de salut : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- Sire, James W., *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*, (2<sup>nd</sup> ed.), Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2015.

- Underhill, James W.. *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (éd.), Oxford, Basil Blackwell, 1969.
- , *Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations*. (Rev. 4<sup>th</sup> ed.), Chichester, West Sussex, U.K. & Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.

## 2. Recensions

- Drønen, Tomas Sundnes, « Scientific Revolution and Religious Conversion: A Closer Look at Thomas Kuhn's Theory of Paradigm-Shift », *Method & Theory in the Study of Religion* 18 (3), 2006, 232-53.
- Fredericks, James L., « Review of *Salvations: Truth and Difference in Religions* by S. Mark Heim », *The Journal of Religion* 77 (4), 1997, 641-42.
- Griffiths, Paul J., « Review of *Modalizing the Theology of Religions. Is There Only One True Religion or Are There Many?* By Schubert M. Ogden; *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* by Joseph A. DiNoia », *The Journal of Religion* 73 (3), 1993, 382-89.
- Hebblethwaite, Brian, « Review of *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* by Alan Race », *Religious Studies* 20 (3), 1984, 515-16.
- Kindi, Vasso P., « Review of Kuhn's "The Structure of Scientific Revolutions" Revisited », *Journal for General Philosophy of Science = Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 26 (1), 1995, 75-92.
- Madigan, Patrick, « Review of *The Diversity of Religions: A Christian Perspective* », *Worship* 67 (4), 1993, 379-81.
- Martinson, Paul Varo, « Review of *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, by J. A. DiNoia », *Pro Ecclesia* 3 (1), 1994, 110-13.
- Surin, Kenneth, « Review of "Many Religions and the One True Faith": An Examination of Lindbeck's Chapter Three », *Modern Theology* 4 (2), 1988, 187-209.
- , « Towards a "Materialist" Critique of "Religious Pluralism": A Polemical Examination of the Discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith ». *Thomist* 53, 1989, 655-73.
- Wallace, Kathleen, « Review of *The Strife of Systems* by Nicholas Rescher », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 1 (4), 1987, 318-24.