

Laval théologique et philosophique



Particularisme religieux et vision universelle. La théologie pluraliste des religions chez Paul Tillich et chez Paul Knitter

Jörg Eickhoff

Volume 58, numéro 1, février 2002

Théologies du pluralisme religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401390ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401390ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Eickhoff, J. (2002). Particularisme religieux et vision universelle. La théologie pluraliste des religions chez Paul Tillich et chez Paul Knitter. *Laval théologique et philosophique*, 58(1), 65–75. <https://doi.org/10.7202/401390ar>

PARTICULARISME RELIGIEUX ET VISION UNIVERSELLE

LA THÉOLOGIE PLURALISTE DES RELIGIONS CHEZ PAUL TILlich ET CHEZ PAUL KNITTER

Jörg Eickhoff

Fakultät für Evangelische Theologie
Bonn Universität

RÉSUMÉ : *L'écroulement postmoderne des visions totalisantes n'est pas déploré et regretté aujourd'hui comme une perte ; il est plutôt reconnu et reçu comme un progrès. C'est pourquoi les penseurs qui considèrent les phénomènes pluralistes dans un horizon d'unité se méprendront nécessairement sur le sens du pluralisme contemporain. Ainsi en est-il, par exemple, de Paul Knitter et de son concept de solidarité. Au contraire, l'aspect constructiviste du pluralisme permet à la vérité et à la réalité de croître discursivement sous l'effet de l'acte de langage dialogique. Cette tendance constructiviste fait alors ressortir un processus de corrélation qui rappelle la corrélation fondamentale de Tillich entre la question de l'être humain et la réponse de l'Évangile. Chez Tillich, cette corrélation se fonde sur le présupposé d'un Être Nouveau universel : un Être Nouveau qui « surmonte l'écart séparant l'essence de l'existence ».*

ABSTRACT : *The postmodern breakdown of totalizing visions is not lamented and regretted as a loss, but recognized and received as an improvement. That is why those thinkers who view pluralistic developments within a horizon of unity will be compelled to misjudge the pluralism of the contemporary situation, so for example, Paul Knitter and his concept of solidarity. The constructivist trait of pluralism allows truth and reality to grow discursively out of the dialogical speech act. In so doing, this constructivist tendency emphasizes an open process of correlation that calls to mind Tillich's basic correlation of the question of human being with the answer of the gospel. In Tillich, this correlation is based on the condition of a universal New Being : A New Being "conquering the gap between essence and existence."*

I. QU'EST-CE QU'UNE THÉOLOGIE PLURALISTE DES RELIGIONS ?

Il importe d'abord de dissiper le malentendu selon lequel les représentants de la théologie pluraliste des religions concevraient les grandes religions du monde comme autant de voies de salut d'égale valeur et perfection. C'est là une image très inadéquate. La préoccupation première des pluralistes est moins le pluralisme lui-même et l'égalité que le dialogue et la collaboration. On pourrait dire alors que le

dialogue est la valeur normative de la théologie pluraliste des religions. L'enjeu est un échange plus authentique et productif ; on vise à modifier, pour les améliorer, les conditions du dialogue entre les partenaires engagés dans la conversation. L'expression « rectification du concept », que le théologien catholique américain Paul Knitter trouve chez Confucius et qu'il relie avec ce que Paul Tillich désigne comme « corrélation », marque de son empreinte cette attitude.

La théologie de Knitter entend d'abord promouvoir une véritable relation entre les religions et par là même une corrélation qui signifie vraiment, de part et d'autre, donner et recevoir, discuter et écouter, enseigner et apprendre. Tillich pose la corrélation entre la question surgissant de l'expérience humaine et la réponse provenant de l'Évangile. La théologie pluraliste des religions de Knitter dépasse cette corrélation fondamentale de Tillich, pour autant qu'elle attribue à chacun des deux partenaires du dialogue et les questions et les réponses. Quand l'un des partenaires, dès l'abord, entre dans l'échange avec la prétention ou la conviction qu'il dispose lui-même de l'unique, ultime et définitive voie d'accès à la vérité, alors s'effondre le précaire équilibre des partenaires du dialogue.

Permettez-moi d'expliquer cela à l'aide d'un exemple tiré de l'œcuménisme intra-chrétien. La Déclaration romaine *Dominus Iesus*¹ du 6 août 2000 par le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, contrarie décidément la corrélation pluraliste dans le dialogue avec le catholicisme. Les fidèles sont pratiquement obligés de confesser qu'il existe, entre l'Église fondée par le Christ et l'Église catholique, une continuité historique enracinée dans la succession apostolique. Il s'ensuit qu'« il existe une unique Église du Christ, qui subsiste (*subsistit*) dans l'Église catholique [...]. En revanche les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre² ».

Quand, dans les interviews³, on fait appel aux déclarations du cardinal Ratzinger, il devient évident qu'on utilise ainsi certaines formules offensantes pour provoquer l'interlocuteur à quitter le dialogue. Je me demande quelle peur d'un véritable dialogue à hauteur des yeux peut inspirer un tel enseignement fondamentaliste romain. Cette peur est peut-être justifiée, car dans la mesure où une Église accentuée et hypostasie sa prétendue unicité, toute relativisation de cette unicité par une quelconque perspective pluraliste doit être considérée comme une menace à son existence. Naturellement, de telles déclarations affectent en premier lieu le dialogue œcuménique, mais elles déterminent aussi les règles du jeu dans le dialogue avec les autres religions.

1. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration *Dominus Iesus* sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église », Libreria Editrice Vaticana, 2000.

2. *Ibid.*, § 17.

3. Je pense surtout à une interview précise : « *Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.* — Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren : Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 221, Freitag 22/09/2000, p. 51-52.

Knitter souligne au contraire que, même si une religion peut avoir quelque chose d'unique à exprimer, cependant aucune religion n'est unique en elle-même. Il faut plutôt compter avec la complémentarité des singularités.

J'insiste encore. Il ne s'agit d'aucune façon pour les pluralistes de prétendre que toutes les religions soient d'égale valeur quant à leur essence en tant que religion et quant à leur constitution actuelle, ni qu'elles disent la même chose. Mais comme partenaires de la conversation, elles doivent avoir le même droit, pour qu'un véritable dialogue soit possible. Et il pourra très bien se faire que, à la fin du dialogue, sur une question particulière, une religion puisse donner une meilleure réponse que les autres. Mais cela doit être le résultat du dialogue et non pas un savoir pré-établi avant le dialogue. Vérité et réalité surgissent de façon discursive dans un acte de langage dialogal.

Les deux modèles apologétiques traditionnels ne sont plus valables. C'est assez évident pour le modèle horizontal de l'exclusivité avec son rejet du non-chrétien, suivant la distinction dualiste : vrai-faux, lumière-ténèbres, etc. Mais cela vaut tout autant pour la dualité inclusiviste d'un plan élémentaire universel et d'un plan supérieur spécifique, suivant le schéma : préparation-achèvement, promesse-accomplissement, etc.

II. LE PRINCIPE D'EXCLUSIVITÉ CONDITIONNELLE CHEZ PAUL TILlich

Dans sa théologie des religions, Paul Tillich suit les voies traditionnelles d'une science et d'une philosophie des religions reliées à des noms comme Schleiermacher, Troeltsch et Otto. Il accorde toutefois une place centrale à la critique christocentrique des religions propre à la théologie dialectique, et il relie cela à sa propre conception des rapports entre le christianisme et les autres religions. L'expression « absoluité du christianisme » n'est pas très heureuse pour désigner la validité du message chrétien⁴. Tillich préfère parler de l'universalité, et il essaie de montrer dans quelle mesure « le message chrétien est universel, valable pour toutes les cultures, de sorte que le Christ doit devenir ce qu'il est potentiellement depuis le début : le centre de l'histoire pour tous les développements historiques⁵ ». Reinhold Bernhardt explique le double fondement de l'universalité chez Tillich à la lumière de Rudolf Otto : elle repose « d'une part, sur le présupposé d'un sacré universel et de sa révélation universelle et, d'autre part, sur l'hypothèse d'une orientation universelle, présente en tout homme, vers une telle actualisation de sens⁶ ».

4. Cf. Paul TILlich, « Theologische Grundlagen der Mission » (1954), dans *Gesammelte Werke*, VIII. *Offenbarung und Glaube*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1970, p. 280.

5. *Ibid.*, p. 280-281.

6. Reinhold BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums – von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1994², p. 119.

Quand Tillich dit que l'être divin prend diverses formes d'incarnation⁷, il devient évident que l'incarnation ne représente pas une conception spécifiquement chrétienne. Cela signifie qu'un concept d'incarnation sans frontières au cœur de la pluralité marque l'universalité de l'idée de révélation. Tillich indique, dans la *Théologie systématique*, le corrélat de cette compréhension quand il écrit : « La révélation est la manifestation de ce qui nous concerne inconditionnellement⁸. » Cela signifie encore qu'il existe une dimension ontologique profonde de la révélation qui donne tout son sens à l'idée d'incarnation de l'Être Nouveau, celui-ci apparaissant alors comme une réalité humaine universelle qu'on rencontre dans toutes les religions. « L'aspiration vers l'Être Nouveau est universelle [...]. Le désir de l'Être Nouveau se retrouve dans toutes les religions⁹. » Cette structure universelle se pose face à l'unicité de l'incarnation du Christ dans Jésus de Nazareth. Jésus n'élève pour lui-même aucune prétention d'absoluité. Il ne s'identifie pas avec l'absolu. Il renvoie au Royaume de Dieu. La croix marque le passage du particulier à l'universel, de Jésus au Christ. Dans cet événement se trouvent unies la plus grande particularité et la plus grande universalité. Jésus devient ainsi « une figure absolue de signification mondiale¹⁰ ». Ainsi, quand le christianisme élève une prétention universelle, il soutient par là même que les différentes formes dans lesquelles le désir de l'Être Nouveau s'est manifesté dans les diverses religions au cours de l'histoire ont été accomplies en Jésus le Christ¹¹. L'Être Nouveau apparaît ici de façon unique et cette manifestation vaut pour tous les peuples, cultures et religions.

Cette révélation finale de Dieu en Jésus, qui apporte l'Être Nouveau, le salut, est devenue normative pour toute révélation qui se produit dans la nature et dans l'histoire, dans les groupes et les individus et qui, dès lors, doit être considérée simplement comme révélation préparatoire. L'apparition de Jésus en tant que Christ marque donc un passage dans l'histoire de la révélation : de la période de la préparation on passe alors à celle de la réception¹². L'avènement du Christ devient ainsi le centre de l'histoire¹³.

Mais la période de la préparation et celle de la réception ne sont pas séparées dans le temps. La préparation se retrouve aussi bien à côté que dans le christianisme lui-même¹⁴. Quant à la réception, elle ne se réalise pas de façon supranaturelle ; elle se trouve plutôt communiquée à travers l'histoire et la conscience humaine. L'irrup-

7. Paul TILLICH, « The Nature of Religious Language », dans *Theology of Culture*, Oxford University Press, 1959, p. 64.

8. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, I, The University of Chicago Press, 1951, p. 110 (*Théologie systématique*, I, trad. André Gounelle, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2000, p. 155).

9. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, II, The University of Chicago Press, 1957, p. 86 (*L'existence et le Christ*, trad. Fernand Chapey, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1980, p. 109).

10. « Theologische Grundlagen der Mission », p. 280.

11. Cf. *Systematic Theology*, II, p. 89 (trad. F. Chapey, p. 111-112).

12. Cf. *Systematic Theology*, I, p. 137-138 (trad. A. Gounelle, p. 191-192).

13. Paul TILLICH, « Christologie und Geschichtsdeutung » (1930), dans *Gesammelte Werke*, VI. *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1963, p. 87-88 et 94-96.

14. « Theologische Grundlagen der Mission », p. 277-278.

tion de la foi se produit aussi de façon individuelle et, par conséquent, non pas partout en même temps. Dans un autre contexte, Tillich parle du grand *kairos* central¹⁵, qui est l'irruption de la révélation dans l'événement historique du Christ, et des *kairoï* secondaires qui sont en corrélation avec lui. Ces *kairoï* particuliers ne sont pas de nouvelles révélations qui rendraient superflu l'événement du Christ. Ce sont plutôt des réactualisations existentielles de la révélation du Christ, qui restituent le sens ultime originel du rapport ontologique entre Dieu et l'homme.

Chez Tillich, le concept de religion ne s'oppose pas à la révélation comme, par exemple, dans la théologie dialectique. Au contraire, la révélation a besoin de la religion pour entrer dans l'espace vital des humains. La religion est la réponse de l'homme à la révélation de Dieu. Pour autant, chez Tillich, le concept de religion ne désigne pas d'abord la religion empirique dans son existence historique. Il s'agit plutôt d'un concept théologique : « La religion est un souci inconditionnel ; c'est l'état d'être saisi par quelque chose d'inconditionnel, de sacré, d'absolu¹⁶. » Tillich parle de la religion empirique comme d'un phénomène culturel. Comme tel, le christianisme est une religion parmi d'autres ; c'est l'une des formes d'expression de l'Être Nouveau¹⁷. À elles toutes, et par conséquent au christianisme lui-même, s'oppose l'annonce de Jésus le Christ, en tant que réponse à leur question, mais aussi en tant que jugement porté sur elles. Car la religion peut tout aussi bien désigner, d'une part, l'honnête aspiration humaine au sens et à Dieu, et d'autre part, une hybride création de sens par ses propres forces, qui élève le conditionné à l'inconditionné, le fini à l'infini, déniaient ainsi l'inconditionnalité et l'infinité de Dieu. La vraie religion est celle « où Dieu se donne lui-même ; la fausse, celle dans laquelle on le cherche en vain¹⁸ ». Ainsi, l'annonce de Jésus le Christ constitue pour Tillich « le centre unifiant où toutes les religions peuvent être réunies, si elles ont reconnu le critère de l'Être Nouveau apparu dans le Christ¹⁹ ».

Si nous voulons caractériser le projet de théologie des religions mis de l'avant par Tillich, un concept s'offre à nous, celui du « principe d'exclusivité conditionnelle²⁰ ».

-
15. Pour ce qui concerne le concept du *kairos* chez Tillich, voir Jörg EICKHOFF, *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*, Frankfurt a.M., 1997, p. 129-140.
 16. Paul TILLICH, « Religion and Secular Culture » (1948), dans *The Protestant Era*, The University of Chicago Press, 1966, p. 59.
 17. Cf. « Theologische Grundlagen der Mission », p. 283-284.
 18. Paul TILLICH, « Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie » (1922), dans *Gesammelte Werke*, I. *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 382 (trad. Marc Dumas, dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 1990, p. 79).
 19. « Theologische Grundlagen der Mission », p. 279. Le Christ comme centre de l'histoire représente chez Tillich la clé pour déterminer la relation entre le christianisme et les religions non chrétiennes. Tillich développe un modèle ecclésiologique. Avant la réception de l'événement du Christ, l'Église comme porteur de l'Être Nouveau est présente dans l'histoire de manière latente et préparatoire. Avec la réception de l'Être Nouveau dans le Christ, l'Église entre dans la période de sa manifestation.
 20. Cf. Paul TILLICH, « Christianity and the Encounter of the World Religions » (1963), dans *Main Works/Hauptwerke*, 5, p. 302 : « The exclusive monotheism of the prophetic religion is not due to the absoluteness of one particular god as against others, but it is the universal validity of justice which produces the exclusive monotheism of the God of justice. This, of course, implies that justice is a principle which transcends every particular religion and makes the exclusiveness of any particular religion conditional. *It is this principle of*

À l'inconditionné seul convient la position d'absolu exclusif (d'exclusivité absolue). Rien de fini — par conséquent aucune religion, christianisme inclus — ne peut revenir pour lui-même l'absoluité. L'absolu universel se pose comme conditionnant par rapport à tout particulier en tant que conditionné. La relation du christianisme empirique avec les autres religions ne peut être, par conséquent, celle d'un simple refus, parce que l'absolu universel peut s'être manifesté universellement — donc potentiellement partout, dans toutes les religions. Pour autant, le christianisme n'est pas le parfait accomplissement des religions ; il sera donc enrichi par les expériences révélationnelles de l'Être Nouveau dans les autres religions. Le dialogue devient ainsi le modèle des rapports interreligieux²¹. Ce dialogue aura cependant pour norme le critère de l'Être Nouveau. Ainsi, devient-il possible d'accepter les vérités des autres, aussi bien que de les critiquer. Dans un tel dialogue, il devient même possible d'accepter la critique des autres. Le but de l'échange est de surmonter sa propre glorification pour s'ouvrir à la réalité universelle de Dieu.

Qu'on nous permette de terminer ici l'exposé de la théologie des religions chez Tillich. Nous verrons que Paul Knitter, que nous allons maintenant considérer, reprend lui-même ces idées de Tillich pour les poursuivre plus avant.

III. LA SOLIDARITÉ AVEC LA SOUFFRANCE DU MONDE CHEZ PAUL KNITTER

Knitter²² cherche une voie au-delà d'un double danger signalé par les adversaires du pluralisme religieux. On connaît le reproche que lui a fait le cardinal Ratzinger : celui d'un relativisme religieux « non seulement *de facto* mais aussi *de iure*²³ », basé sur le refus de tout critère de vérité absolue et définitive. Knitter affirme au contraire : « En questionnant la possibilité de toute prétention absolue à la vérité, les pluralistes posent la question de la véritable prétention du christianisme, de posséder la révélation de Dieu définitivement, complètement et absolument²⁴. » L'autre danger qu'indiquent les adversaires du pluralisme religieux est celui d'un impérialisme implicite. Les pluralistes, disent leurs adversaires, étouffent les différences avec leur engagement pour l'unité.

Knitter veut éviter ce double danger en passant par une voie intermédiaire : entre la peur de certains représentants de l'Église catholique quant à la perte de l'identité,

conditional exclusiveness which will guide our further inquiry into the attitude of Christianity to the world religions » (nous soulignons).

21. Cf. *ibid.*, p. 324.

22. Je me concentre ici sur la position de Knitter dans son article : « Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie » (« Apologie d'une théologie et christologie pluralistes »). Il s'agit d'une communication présentée en 1997 à Hofgeismar, dans un congrès de l'Académie protestante. Le texte est paru depuis dans Hans-Gerd SCHWANDT, éd., *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a.M., 1998, p. 75-95. Dans cette communication Knitter résume l'argumentation de ses livres : *One Earth, Many Religions. Global Responsibility and Multi-Faith-Dialogue*, Maryknoll, Orbis Books, 1995 ; et *Jesus and the Other Names*, Maryknoll, Orbis Books, 1996.

23. *Dominus Iesus*, § 4.

24. « Apologie einer pluralistische Theologie und Christologie », p. 80.

et la crainte de la théologie scientifique quant à la perte de la diversité. Pour cela, il recommande donc que les religions cessent de se regarder elles-mêmes et entre elles, et qu'elles commencent à regarder le monde autour d'elles avec plus de sympathie et de compassion. La voie médiane d'un authentique dialogue interreligieux se trouve donc dans l'indubitable, terrible et universelle réalité de la souffrance des humains et de leur environnement. La solidarité avec la souffrance sur la terre et avec la terre souffrante peut ouvrir une voie médiane. Cette souffrance de la création et des humains apparaît sous diverses formes : souffrance physique et pauvreté, souffrance psychique et pensées de classe, violence militaire, commercialisation et exploitation de la nature²⁵.

Toutes les religions doivent et peuvent se sentir revendiquées, provoquées, interpellées par cette souffrance, et elles peuvent alors se décider pour la solidarité avec les souffrants. Les fidèles de toutes les traditions religieuses doivent — parce qu'ils le peuvent — faire quelque chose pour soulager cette souffrance. Knitter propose ici un principe universel qu'il appelle lui-même un « métarécit²⁶ » : une communauté religieuse qui ne réagit d'aucune façon à la souffrance de la création et des humains, une telle religion, d'une part, n'est pas une religion authentique et, d'autre part, elle n'est pas fidèle à sa propre tradition.

La proposition de Knitter est conforme à ce que Hans Küng appelle « une éthique globale interreligieuse, un ethos mondial ». La pratique commune d'une responsabilité globale devient ainsi la clé herméneutique qui permet aux diverses traditions et communautés religieuses de se comprendre, de s'apprécier et de s'accepter²⁷. S'il est un lieu où nous pouvons percer le mur de l'incommensurabilité, suppose Knitter, c'est bien l'expérience de la souffrance, la solidarité avec les souffrants. La communauté de pensée se situe alors dans la réaction négative que provoquent de telles souffrances. Nous disons « non » à la souffrance et nous essayons de faire quelque chose contre cette souffrance, pour la faire disparaître, pour y mettre fin. Nous ne pouvons pas nous en détourner les yeux ; la souffrance nous touche et nous provoque, que nous soyons hindous, bouddhistes, musulmans ou chrétiens.

L'orthopraxie de l'amour du prochain a priorité sur l'orthodoxie des déclarations d'identité et de singularité chrétiennes. Par l'orthopraxie de la responsabilité et de la solidarité, nous arrivons à comprendre l'orthodoxie de l'identité chrétienne. C'est la solidarité avec les souffrants de la terre qui détermine les priorités théologiques et christologiques. Théologiens et théologiennes seront alors amenés, dans un mouvement naturel, à quitter leur concentration sur Jésus et à se concentrer plutôt sur ce que prêchait Jésus, sur ce qu'il appelait « le royaume de Dieu ». Ils seront de plus en plus préoccupés par l'œuvre de Jésus ; c'est là-dessus qu'ils méditeront et de cela qu'ils parleront, non plus seulement de la personne de Jésus.

25. Cf. *ibid.*, p. 84.

26. *Ibid.*, p. 85.

27. Cf. Francis SCHÜSSLER FIORENZA, « Theological and Religious Studies. The Contest of the Faculties », dans Barbara G. WHEELER, Edward FARLEY, éd., *Shifting Boundaries. Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*, Louisville, 1991, p. 140.

Un dialogue chrétien interreligieux — ou une théologie des religions — qui a pour point de départ un sentiment de responsabilité pour la souffrance du monde devient « régnocentrique » (axée sur le royaume de Dieu) plutôt que « christocentrique » (axée sur la personne de Jésus). Tel est le pronostic de Knitter. Une théologie corrélationnelle se fonde sur une christologie orientée vers le royaume de Dieu, une christologie dans laquelle les chrétiens confessent que le royaume de Dieu est plus grand et, dans un certain sens, plus important que la personne même de Jésus, tout en reconnaissant que leur connaissance du règne de Dieu vient de lui et qu'ils sont eux-mêmes engagés envers lui. Une telle christologie se rapproche beaucoup de ce que nous avons déjà entendu chez Tillich ; elle rejoint aussi ce que nous savons du Jésus historique, pré-pascal. Jésus lui-même n'était pas christocentrique. Le sens de sa vie, sa mission, ne consiste pas dans une autoproclamation, mais dans la construction du royaume de Dieu. Un tel dialogue global avec les autres religions, sur la base d'une christologie orientée vers royaume de Dieu, n'a pas pour intention première ou pour but principal de convertir les gens à une autre foi. Il ne s'agit pas non plus de découvrir si un « chrétien anonyme » ne se trouve pas en eux, ni de les conduire à une foi plus claire et plus réfléchie au Dieu unique. Par ailleurs, quand des chrétiens entrent en dialogue avec des gens d'autres traditions religieuses, ils ont la conviction non seulement de pouvoir apprendre quelque chose sur le royaume de Dieu, mais aussi de pouvoir en dire quelque chose que les autres doivent écouter.

Qu'est-ce qui fait l'importance de Jésus et, peut-être même, qu'est-ce qui fonde son unicité ? Knitter se sert ici d'une expression d'Aloysius Pieris : la particularité, la caractéristique de la bonne nouvelle du royaume de Dieu consiste dans la conviction de Jésus que « Dieu a conclu un pacte de défense avec les pauvres et les marginalisés²⁸ ». Jésus prêche un Dieu d'amour universel, un Dieu soucieux de tous les humains qui peinent et souffrent, de tous ceux et celles qui ploient sous la répression ou l'exploitation, qui ne peuvent plus se soutenir ; un Dieu qui a pour les esclaves un amour particulier. Dans le contexte de tous les mouvements et idées qui circulent actuellement pour une plus grande solidarité et réciprocité dans le monde, la contribution particulière et unique des chrétiens au dialogue interreligieux consiste à assumer l'option préférentielle pour des pauvres, pour les opprimés et les sacrifiés.

Que cela suffise quant à Knitter et à son programme de solidarité avec les souffrants ; je crois que les traits fondamentaux sont devenus assez clairs. Dans une dernière section, j'aimerais maintenant mettre en rapport la position de Knitter tout spécialement — car il se trouve chronologiquement situé dans le même contexte culturel — avec le principal élément du discours de la postmodernité.

28. Aloysius PIERIS, *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll, Orbis Books, 1997, p. 74.

IV. LA FIN DES MÉTARÉCITS : UNE REQUÊTE POSTMODERNE AUPRÈS DE KNITTER ET DE TILlich

Le pluralisme — qui implique finalement une théologie pluraliste des religions — constitue la signature et le cri de guerre de la postmodernité. Malheureusement, « postmodernité » est devenu aujourd'hui un concept passe-partout avec lequel on peut faire presque n'importe quoi²⁹. Une objection rétrograde qu'on soulève contre la postmodernité consiste dans l'ambiguïté d'une certaine imprécision. On se réfère alors au fameux slogan « *anything goes* », utilisé par son auteur Paul Feyerabend dans un sens complètement différent. Il s'agit manifestement d'une fausse interprétation de la pluralité : on ne retient qu'un aspect, celui de la multiplicité, sans considérer l'autre, la précision des nombreuses possibilités. Je m'explique.

Notre image de la réalité, nos attentes quant à la perception et à l'action se trouvent aujourd'hui entièrement sous le signe de la spécificité, de la différence et de la multidimensionalité. La pluralité est notre paradigme présent. Le pluralisme de la postmodernité ne touche pas seulement la surface ou la superstructure de la société, comme l'affirment plusieurs critiques. Il me semble plutôt avoir pénétré la base même et les définitions les plus élémentaires de la société. La définition que donne Lyotard de la postmodernité comme étant « la fin des métarécits » exprime ce refus d'unité et de continuité. Elle conceptualise l'acceptation sans réserve de la pluralité et de sa radicalisation. C'est sur cet arrière-plan que nous devons juger le projet de Knitter.

Il me semble que Knitter confond la défense postmoderne de la différenciation et de la pluralité avec un pluralisme plutôt conventionnel : comme si nous étions pleinement d'accord sur les principes, plus précisément sur les valeurs fondamentales, et que, sur cette base incontestable, nous puissions nous permettre en surface quelque variété de couleurs. Il est typique de son projet, qui relève sans doute de la mentalité moderne, qu'il suppose un but principal, une méthode générale ou un métaconcept commun. Ce métaconcept promet le salut pour tout le monde et entièrement. La solidarité avec les souffrants du monde représente pour Knitter, comme nous l'avons vu, un tel métaconcept.

Les penseurs de la postmodernité entendent, au contraire, que la pluralité pénètre jusqu'au fondement, qu'elle va jusque dans les racines, qu'elle est incisive et radicale. La destruction postmoderne de la vision d'ensemble n'est plus déplorée et regrettée comme une perte ; elle est plutôt acceptée et saluée comme un gain³⁰.

La question décisive n'est pas de savoir si le thème de la pluralité comme tel est nouveau. Ce qui est déterminant, c'est plutôt qu'une telle pensée se trouve maintenant au centre de l'attention et qu'elle soit comprise de manière radicale. Voilà pourquoi celui qui voit la pluralité dans le style « classique » de la modernité, c'est-à-dire

29. Cf. Umberto ECO, « Postmodernismus, Ironie und Vergnügen », dans Wolfgang WELSCH, éd., *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin, 1994², p. 75.

30. Cf. Wolfgang WELSCH, « Topoi der Postmoderne », dans Hans Rudi FISCHER et al., éd., *Das Ende der großen Entwürfe*, Frankfurt a.M., 1993², p. 40.

comme se profilant sur l'horizon de l'unité, celui-là peut difficilement comprendre cette description ; il ne peut que la méconnaître.

C'est aussi le cas pour Knitter, qui constate partout la diversité et la fragmentation de la pluralité, et qui d'aucune façon ne la déplore comme un malheur. Cependant, il ne reconnaît le salut que dans des descriptions d'unité et de totalité. Ces descriptions, les communautés postmodernes ne les reconnaissent plus. Finalement Knitter se ferme à cette sobre constatation ; il n'est plus attentif à la diversité de la réalité — ou plutôt des réalités.

Je formule maintenant de façon plus mordante la conséquence qu'entraîne l'adieu aux métaconcepts. Au lieu de l'internationalisme de la modernité apparaît l'inévitable régionalisme de la postmodernité³¹. Et même s'il possède un sens plus vaste, ce régionalisme doit être compris aussi de façon géographique, dans le sens de « réalité locale ». En tant que postmoderne, je comprends le projet de Knitter dans le sens de sa base tillichienne. Le trait *constructiviste*³² qui fait naître la vérité et la réalité de manière discursive dans l'acte de langage dialogique, et qui souligne par conséquent un processus ouvert de corrélation, rappelle la corrélation fondamentale de Tillich entre la question humaine et la réponse de l'Évangile. Cette corrélation est basée sur le présupposé d'un Être Nouveau universel.

Mais ne trouvons-nous pas encore ici un dernier métaconcept ? Peut-être, mais à mon avis la conception de Tillich résiste à la tentation d'absolutiser le principe ontologique universel dans un critère empirique. Tillich lui-même nomme ce rapport entre les deux le *paradoxe théologique* : « Le point de vue absolu, sans préjudice de son absolutité, doit s'abaisser au point de vue relatif et il doit l'élever jusqu'à lui. L'intuition doit entrer dans la sphère de la réflexion, de la singularité, de la contradiction, pour soulever et mener la réflexion à travers elle-même au-dessus d'elle-même³³. »

Je me résume. *Dominus Iesus* a changé l'atmosphère du dialogue œcuménique. Comme alternative, nous avons montré, à l'aide de Paul Tillich et de Paul Knitter, quelques aspects d'une voie de théologie pluraliste des religions. En rapport avec la postmodernité, il y a lieu maintenant de se demander : qui sont nos partenaires dans le dialogue interreligieux ? que voulons-nous atteindre avec ce dialogue, quel est notre objectif ? lesquelles de nos traditions religieuses sommes-nous prêts à soumettre au débat, lesquelles n'y doivent entrer d'aucune façon ?

Là-dessus je formule trois thèses pour conclure.

1. Le pluralisme religieux commence là où les religions se reconnaissent comme des partenaires égaux dans la discussion. Tout le reste appartient aux prolégomènes

31. Cf. Heinrich KLOTZ, « Moderne und Postmoderne », dans *Wege aus der Moderne*, p. 108.

32. Le *constructivisme* est une troisième voie de philosophie de la conscience à côté du *nominalisme* et du *réalisme*. Pour le constructivisme, le monde et le caractère des objets apparaissent dans le discours, dans l'acte de communication.

33. Paul TILICH, « Systematische Theologie » (1913), dans *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesamten Werken*, IX. *Frühe Werke*, Berlin, New York, De Gruyter, 1998, p. 315.

du dialogue. Une religion qui n'est pas prête à communiquer avec les autres d'égale à égales en est encore à un stade prépluraliste. Aucune religion possède la plénitude de la vérité. Le caractère distinctif des religions est la promesse et non pas la possession. La diversité culturelle qui intervient parfois creuse encore le fossé du pluralisme religieux.

2. L'identité religieuse particulière est pleine de sens et doit être sauvegardée. C'est dire que le dialogue ne doit pas aboutir au nivellement des religions. Il est nécessaire d'avouer, de reconnaître et d'accentuer sa propre situation religieuse. La pluralité des phénomènes — même à l'intérieur d'une religion — ne doit pas être nivelée trop vite. Le profil individuel particulier doit rester clair et il doit demeurer. Il s'ensuit que le dialogue a ses limites et que les frontières des systèmes ont un sens positif.

3. Le rapprochement des partenaires du dialogue pluraliste ne peut pas se produire par un quelconque universalisme. Ce qui est requis, ce n'est pas la globalisation, mais la régionalisation du dialogue interreligieux. Régionalisation dans le sens géographique et métaphorique où les partenaires du dialogue décrivent leur réalité commune en la reconstruisant d'une manière discursive. Il devient clair alors que, en plus de la dimension du contenu de la discussion, doit intervenir avant tout l'aspect relationnel des partenaires du dialogue. L'attention du dialogue se dirige alors sur le déroulement et sur le processus d'une véritable communication.