

Article

« La rencontre interreligieuse d'après Paul Tillich : Pour une nouvelle conception de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralisme »

Robison B. James

Laval théologique et philosophique, vol. 58, n° 1, 2002, p. 43-64.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401389ar>

DOI: 10.7202/401389ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA RENCONTRE INTERRELIGIEUSE D'APRÈS PAUL TILlich

POUR UNE NOUVELLE CONCEPTION DE L'EXCLUSIVISME, DE L'INCLUSIVISME ET DU PLURALISME*

Robison B. James

University of Richmond, Virginia
Baptist Theological Seminary at Richmond

RÉSUMÉ : *Il nous faudrait repenser la typologie familière des trois catégories, en nous servant pour cela de la subtile analyse que fait Paul Tillich des différentes profondeurs où se réalisent nos rencontres. (1) Au niveau détaché de l'observation, de la comparaison, de l'analyse et de l'évaluation, nous pouvons être « pluralistes » : les religions mondiales semblent alors également valables comme moyens de transformation religieuse. Cependant, presque en même temps, (2) au niveau de la participation empathique, nous pouvons être « inclusivistes » : la norme d'une vérité religieuse convaincante demeure notre propre foi, mais nous trouvons ailleurs des analogies et nous ressentons quelque chose de leur puissance. Ou bien, (3) au niveau proprement religieux — où nous ne cherchons plus à expliquer ou à évaluer, mais à être guéris et à devenir sains, à la fois comme individus et comme collectivités — nous pouvons être à bon droit « exclusivistes » : au moins dans certains types de situation (c'est-à-dire en tant qu'exclusivistes contextuels), nous pouvons rendre un témoignage existentiel à ce qui nous saisit de façon unique, et qui détermine le plus profondément qui nous sommes, quelle est notre identité.*

ABSTRACT : *We should rethink the familiar three-category typology in terms of Paul Tillich's subtle analysis of the different depths of our encounters. (1) At the detached level of observation, comparison, analysis, and evaluation, we may be "pluralists" : the global religions seem equally valuable as vehicles of religious transformation. Yet, at almost the same time,*

* Par son habile traduction française de cet essai, le professeur Jean Richard de l'Université Laval m'a forcé à clarifier mon texte anglais à plusieurs endroits. Et ses commentaires lucides m'ont aussi amené à modifier certains contenus de la section VII. Je suis également redevable au professeur John J. Thatamanil du Millsaps College. Ses critiques pénétrantes des sections IV-VI m'ont obligé à changer certaines formulations. Cet essai constitue la révision, largement élaborée, des deux premiers tiers environ d'une communication, « Tillich on the Absoluteness of Christianity », dans *Papers from the Annual Meeting of the North American Paul Tillich Society, Philadelphia, PA., November 1995*, édités par Robert P. SCHARLEMANN, Charlottesville, Virginia, North American Paul Tillich Society, August, 1997, p. 35-50. La révision de l'autre tiers de ce texte de 1997 paraîtra sous le titre : « Tillich on "the Absoluteness of Christianity" : The Center of History ». Dans l'essai que je présente ici, je considère le christianisme simplement en tant que religion, comme les autres religions. Par contraste, dans l'article suivant, je traite des éléments du christianisme qui le distinguent de certaines ou de toutes les autres religions, et j'explique en quel sens Tillich croit que le message chrétien peut revendiquer l'universalité de façon unique par rapport aux autres religions.

(2) at the level of empathetic participation, we may be "inclusivists": the norm for convincing religious truth remains the structures of our own faith, but we find analogies elsewhere, and we sense some of their power, or (3) at the properly religious level — where the concern is not with explanation or appreciation but with being healed or made whole, both as individuals and as groups — we may validly be "exclusivists": at least in certain types of situation (i.e., as contextual exclusivists) we may bear existential witness to what grasps us uniquely and most deeply determines who and what we are.

Il y a quelque chose de presque amusant dans la façon dont les différents inter-prètes définissent la position de Paul Tillich sur la relation de la foi chrétienne avec autres religions. Selon les termes de la récente typologie tripartite¹, Paul Knitter caractérise Tillich comme étant essentiellement un « exclusiviste ». Ce qui signifie : la vérité salvifique se trouve exclusivement dans la foi chrétienne². John Macquarrie affirme quelque chose de semblable : sur cette question, Tillich « semble être tout aussi arbitraire » que Karl Barth³.

Pourtant Alan Race en arrive lui-même à la conclusion opposée, considérant Tillich comme un « pluraliste⁴ ». Ce qui signifie : les grandes religions sont toutes également valables ; chacune d'elles, indépendamment des autres, communique vérité et salut. Se situant entre ces deux extrêmes, Gavin D'Costa classifie plutôt Tillich comme un « inclusiviste ». Ce qui signifie : bien que la vérité religieuse et le salut soient donnés de façon normative dans la foi chrétienne, les autres traditions religieuses comportent elles-mêmes plus ou moins de cette vérité salvifique⁵.

Enfin, Terence Thomas a, pour sa part, mis de l'avant une position hybride. Dans un article provocant, que j'ai réfuté point par point, Thomas soutient que Tillich a évolué, plutôt tard dans sa carrière, d'une position inclusiviste au pluralisme. Et Thomas en conclut qu'on devrait maintenant lire le corpus entier de Tillich comme un texte pluraliste⁶.

1. J'utilise les trois termes de cette typologie au sens communément reçu depuis la publication du volume d'Alan RACE, *Christianity and Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis, 1982 ; cf. p. 7-8 et la structure des chapitres 2-4.
2. Paul KNITTER, *No Other Name ?*, Maryknoll, New York, Orbis, 1985, p. 103, 107-108, 245 (n. 47).
3. John MACQUARRIE, « Christianity and Other Faiths », *Union Seminary Quarterly Review*, 20 (Novembre 1964), p. 43-44 ; et « Commitment and Openness », *Theology Digest*, 27 (Winter 1979), p. 349.
4. Alan RACE, *Christians and Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, Orbis, 1982, p. 71, 94-97.
5. Gavin D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 12, 16, 46 (n. 1). Je suis reconnaissant à Terence Thomas d'avoir attiré mon attention sur ce fait que Knitter, Macquarrie, Race et D'Costa pointent partout sur la carte pour y classifier Tillich. Terence THOMAS, « Convergence and Divergence in a Plural World », dans Frederick J. PARRELLA, éd., *Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1995, p. 23-29 (cité dorénavant : THOMAS, « Convergence and Divergence »).
6. THOMAS, « Convergence and Divergence », p. 33-42. Je considère assez faible l'argumentation de Thomas. Ma réfutation se trouve aux pages 37-39 and 41-42 de Robison B. JAMES, « Tillich on the Absoluteness of Christianity: Reconceiving the Exclusivist-Inclusivist-Pluralist Scheme », dans *Papers from the Annual Meeting of the North American Paul Tillich Society, Philadelphia, PA, November 1995*, édité par

Si l'on suppose, comme je le pense moi-même, que ces gens sont des interprètes compétents, on se trouve devant une alternative intéressante : ou bien la pensée de Tillich sur cette question constitue un fouillis ambigu défiant toute interprétation tant soit peu claire ; ou bien c'est une pensée cohérente et il nous faut dire alors que la typologie tripartite fait défaut quand elle se trouve confrontée à une position aussi profonde que la sienne.

J'opte moi-même pour cette seconde partie de l'alternative. Par conséquent, au lieu de juger Tillich selon les termes de la typologie, je vais plutôt, dans cet essai, juger la typologie elle-même et tenter de la reformuler dans les termes de la pensée de Tillich.

Avant de poursuivre, je dois signaler qu'on a reproché au schéma tripartite d'être à la fois fautif empiriquement et conceptuellement incohérent⁷. Je suis d'accord avec cette critique, mais je n'ai pas l'intention de l'élaborer davantage. Car elle a peu d'impact sur la question qui m'intéresse ici et qui est la suivante : le schéma tripartite distingue-t-il adéquatement les positions avec lesquelles les gens s'identifient spontanément, celles qu'ils rejettent passionnément, celles qui les attirent, etc. ? Ceux-là mêmes qui critiquent le schéma reconnaissent pourtant qu'il peut être utile à cette fin⁸.

I. LE DILEMME DE DIANA ECK

Une bonne part du problème qui m'intéresse ici se trouve contenue dans un certain dilemme. Pour des raisons qui seront bientôt manifestes, je l'appelle le « dilemme de Diana Eck ». Une heureuse solution de ce dilemme se trouve chez Tillich, il me semble. C'est l'objet principal de cet essai que de montrer comment le dilemme se trouve résolu dans sa pensée et de recommander cette solution.

Le dilemme d'Eck peut s'exprimer de deux façons. (a) Selon sa première expression, le dilemme n'est rien de plus que la crainte de ne pas être cohérent intellectuellement. Dans son ouvrage, *Encountering God*, Diana Eck, de Harvard, écrit que lorsque nous utilisons les catégories de la typologie tripartite, nous parlons « comme s'il était question de trois groupes entièrement différents ». Mais les attitudes résu-

Robert P. SCHARLEMANN, Charlottesville, Virginia, North American Paul Tillich Society, August 1997, p. 35-50.

7. Le plus souvent, ceux et celles qui utilisent le schéma tripartite supposent que le salut signifie ultimement la même chose dans toutes les religions. Ce qui est empiriquement faux. De plus, les pluralistes finissent par être, malgré eux, soit inclusivistes, soit exclusivistes. Ils considèrent leur propre compréhension de la façon dont les différentes religions véhiculent le salut — ils considèrent leur propre « foi » — comme étant la sagesse la plus profonde sur le sujet, et ils assument alors tacitement, ou même affirment ouvertement l'une des deux propositions suivantes : ou bien (a) aucune des traditions religieuses ne possède cette profonde sagesse (les soi-disant « pluralistes » sont ainsi des exclusivistes), ou bien (b) les différentes traditions religieuses se rapprochent plus ou moins de cette sagesse (nos « pluralistes » sont ainsi des inclusivistes). Cf. S. Mark HEIM, *Salvations*, Maryknoll, New York, Orbis, 1995, p. 4-7 et chapitre 5 ; de même, J.A. DiNOIA, *The Diversity of Religions*, Washington, D.C., Catholic University of America, 1992, surtout p. 47-55 : « Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism ».

8. HEIM, *Salvations*, p. 4.

mées dans ces trois termes « pourraient bien être les différents moments d'un dialogue avec nous-mêmes ».

Eck explique que, lorsqu'elle vient d'engager un dialogue hindou-chrétien, par exemple, elle se comprend « fondamentalement comme une pluraliste ». Mais lorsqu'elle tente de parler de sa foi chrétienne d'une nouvelle façon, par exemple, lorsqu'elle tente d'élargir sa conception de Dieu, du Christ et de l'Esprit Saint, elle se surprend en train « d'utiliser ce que certains considéreraient comme un langage inclusif ».

Nous demandons alors : Eck est-elle inclusiviste, pluraliste, ou les deux à la fois ? « Je ne puis résoudre ce dilemme, conclut-elle, mais je peux bien sincèrement vous inviter à vous joindre à moi pour y penser⁹. » Évidemment, j'accepte son invitation.

(b) Dans sa seconde version, le dilemme est plus sérieux encore. Un bon nombre de croyants, au moins dans les cercles chrétiens, éprouvent beaucoup de difficulté à concilier et à rendre justice tant à l'absoluité de leur foi qu'à la relativité impressionnante des différentes fois religieuses. À la différence d'Eck, qui semble très peu incommodée par ce dilemme, les croyants dont je parle sont déchirés entre deux attitudes existentielles : (1) l'engagement pour l'expansion missionnaire-évangélistique du christianisme, et (2) le respect profond de la vérité religieuse qu'ils découvrent dans les autres religions, de même que l'admiration pour la grâce, et plus encore pour la sainteté qu'ils constatent chez plusieurs de ces fidèles.

Voilà donc le dilemme. Pour montrer comment Tillich le résout, *je vais maintenant soutenir la thèse suivante* : la solution que présente Tillich consiste à montrer comment les trois attitudes identifiées dans la typologie correspondent aux différentes « profondeurs » où nous pouvons rencontrer la réalité religieuse, que ce soit dans les autres religions, ou encore dans les personnes, les pratiques, les institutions et les idées de notre propre tradition religieuse.

II. DIFFÉRENTES PROFONDEURS DE LA CONNAISSANCE

L'idée des différentes « profondeurs » où nous rencontrons les traditions religieuses est cruciale pour ma thèse. L'article le plus utile où Tillich développe cette idée est une publication de neuf pages datant de 1955 : « Participation et connaissance : problèmes d'une ontologie de la connaissance¹⁰ ». Dans cette petite perle d'article, Tillich soutient de façon convaincante que notre connaissance des choses, notre relation cognitive à la réalité, s'effectue à différents niveaux, à différentes profondeurs.

9. Diana ECK, *Encountering God*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 170.

10. Paul TILLICH, « Participation and Knowledge : Problems of an Ontology of Cognition » (1955), dans Paul TILLICH, *Main Works/Hauptwerke*, vol. I, *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, édité par Gunther WENZ, Berlin, New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1989, p. 382-389 (je citerai désormais l'essai d'après cette édition).

Pour bien suivre Tillich ici, il nous faut noter sa conscience aiguë du fait que tous nos actes cognitifs se réalisent dans une « situation » donnée : ils s'accomplissent dans *tel* environnement particulier, dans *tels* groupes sociaux, dans le cadre de *telles* structures historico-culturelles spécifiques — et tous ces contextes nous affectent par la médiation de *tel* langue, la langue ou la tradition linguistique dans laquelle notre vie intellectuelle se trouve insérée.

D'après Tillich, nous ne pouvons connaître que ce qui partage avec nous le même contexte, car c'est ce contexte qui *unit* le sujet et l'objet de la connaissance. Tillich nomme ce contexte « la situation de connaissance », « la situation cognitive » ou « la situation de rencontre ». Comme il l'écrit, « sujet et objet se rencontrent dans la situation de connaissance. Les deux font partie de la situation¹¹ ».

Évidemment, nous ne sommes pas également reliés à tous les objets de notre monde. Nous participons plus ou moins pleinement à chaque réalité donnée. Et nous participons aussi au même degré — c'est-à-dire plus ou moins pleinement — à la « situation de rencontre » qui nous relie à cette réalité. Plus nous participons à ce que nous connaissons, plus est profond le niveau où nous rencontrons cette chose.

D'heure en heure, sinon de minute en minute, nos préoccupations (nos « intentions ») changent. Comme elles se meuvent d'un souci à un autre, la profondeur où nous nous trouvons nous-mêmes engagés change aussi. Le plus souvent, nous faisons l'expérience de ces changements de profondeur de façon graduelle plutôt que par des sauts abrupts. Néanmoins, Tillich peut distinguer assez clairement trois niveaux différents de profondeur¹².

Le niveau le plus superficiel est celui de la « connaissance contrôlante » (« *controlling knowledge* »). Nous pouvons l'appeler le premier niveau. Nous trouvons ici le sujet connaissant bien séparé de son objet. C'est le type de connaissance détachée, hautement objective, que nous obtenons dans les sciences empiriques. Même ici toute participation n'est pas absente ; mais la rencontre cognitive qui lie le sujet et l'objet est minimale, tout autant que la participation du sujet à l'objet.

Au deuxième niveau, celui de la profondeur moyenne, nous faisons l'expérience d'un équilibre entre (a) notre participation à l'objet (et notre participation à la « situation de rencontre » qui *embrasse* sujet et objet) et (b) la séparation de l'objet, pour autant que nous le saisissons conceptuellement.

C'est là le niveau où nous connaissons les processus de la vie comme objets d'« intuition » (*insight*) dans notre propre vie et dans celle des autres. Plus précisément, la conscience que nous avons de notre propre vie est le fait de l'intuition, tandis que la conscience que nous pouvons obtenir en pénétrant partiellement dans la vie des autres est plutôt le fait de « l'empathie ». D'un point de vue plus général, on peut dire que ce niveau moyen est celui de la « compréhension ». C'est la profondeur où nous comprenons les multiples expressions de l'esprit humain, dans les arts, dans les

11. TILlich, « Participation and Knowledge », p. 383 ; cf. p. 384, 386.

12. *Ibid.*, p. 383, 384.

projets scientifiques, dans la maîtrise et l'usage d'un langage, dans les mouvements sociaux, dans les groupes sociaux, dans les causes politiques, et dans les autres sphères de l'activité humaine.

Il y a enfin un troisième niveau, le plus profond. À ce niveau, nous prenons conscience de choses dans lesquelles nos vies sont tellement impliquées, enveloppées, que nous sommes saisis, à travers et avec ces choses, à un niveau de profondeur qui se situe au-delà de celui où les réalités que nous rencontrons nous font face comme des objets. Ce troisième niveau est celui de la connaissance existentielle. La connaissance religieuse est existentielle en ce sens.

D'après Tillich, notre connaissance se réalise à travers le temps dans l'oscillation des différents moments. Il semble concevoir cette oscillation comme se produisant trop rapidement pour que nous puissions la percevoir¹³. Un moment où prédomine la participation est suivi par un autre où la séparation prend le dessus, et ainsi de suite. Cependant, dans aucun de ces micro-instants fait complètement défaut soit le moment de la participation, soit celui de la séparation. La différence entre ces deux moments est que dans l'un prédomine l'union participative, tandis que, dans l'autre, c'est l'objectivation séparatrice qui prend le dessus ; et ainsi de suite à tour de rôle¹⁴.

Au niveau religieux-existential, le degré de notre participation aux objets (et à la situation de notre *rencontre* de ces objets) est si grand que les moments de séparation objective sont plus faibles, moins intenses, moins marqués. Malgré tout, nous l'avons déjà dit, les moments de séparation ne disparaissent pas. Car si ces moments d'objectivation se dissolvaient totalement dans le processus dynamique d'une situation de rencontre, notre conscience n'aurait plus aucun contenu objectif. Les interactions de notre environnement se poursuivraient. Ils continueraient aussi longtemps que nous serions vivants et munis de « conscience intérieure » (« *inner awareness* »). Mais il n'y aurait plus d'objets de connaissance : il n'y aurait plus rien « devant nous » (il n'y aurait plus d'« *ob-jectum* ») que nous pourrions rencontrer *cognitivement*.

Mais les objets continuent d'être « là » pour nous, êtres humains. Ils continuent d'être là en raison du retour incessant, de la pulsation du moment de séparation objectivante. Rappelons-nous que ce moment est un élément constitutif de toute instance de conscience cognitive, même là où se déploie la conscience religieuse¹⁵.

Qu'est-ce qui distingue ces objets de conscience spécifiquement religieuse ? Les principaux, ceux qui nous orientent et nous dirigent, ont une fonction unique. Ce sont les moyens par lesquels nous saisissons et nous réclamons le fondement maternel et la

13. Cette oscillation ne signifie pas que nous changeons l'objet de nos préoccupations. Nos changements de préoccupations (nos changements d'« intentions »), prennent place en termes d'heures et de minutes. Par contraste (selon ma compréhension de Tillich), les phases successives de cette oscillation se suivent si rapidement que nous ne les percevons pas.

14. TILlich, « Participation and Knowledge », p. 389.

15. Tillich parle d'une « oscillation entre l'érection et la destruction de l'objet religieux » (« oscillation between the setting up and the destruction of the religious object ») dans « The Religious Symbol/Symbol and Knowledge », traduit par James Luther Adams, dans Paul TILlich, *Main Works/Hauptwerke*, vol. 4, édité par John CLAYTON, Berlin, New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 266 (cité dorénavant : TILlich, « Religious Symbol »).

contrainte paternelle de l'être. En un mot — et le mot est de Tillich — ces objets sont des symboles religieux.

III. LA CONNAISSANCE DES RELIGIONS AUX DIFFÉRENTS NIVEAUX

Que se passe-t-il quand nous rencontrons les religions, ou leurs représentants, aux différents niveaux identifiés par Tillich ? Quand nous nous tenons au niveau de la connaissance empirique, celui de la connaissance contrôlante (*controlling knowledge*), nous perdons inévitablement quelque chose. Dans cette attitude de maîtrise détachée, la splendeur ainsi que le caractère terrifiant et fascinant de ces grandes formes (symboliques) de la vie sont ou bien complètement éliminés, ou bien conçus comme des abstractions — par exemple, comme des structures susceptibles d'intuition phénoménologique.

Les détails concernant ces religions, que nous maîtrisons ainsi d'un point de vue extérieur, exigent d'être comparés à d'autres phénomènes semblables. Dans le sol de ce genre de rencontre avec les autres religions, les idées de parité et d'égalité poussent comme des fleurs — ou si l'on préfère, comme de mauvaises herbes. Aborder les religions à ce premier niveau prédispose fortement à les évaluer de façon pluraliste.

Cette prédisposition ne signifie pas, évidemment, que tout scientifique qui, à ce premier niveau, s'efforce de connaître la religion de façon objective et détachée, deviendra nécessairement un pluraliste. Tillich constitue lui-même un bon exemple. Je ne crois pas qu'il soit un pluraliste même dans son étude théorique de la religion, au premier niveau. Il n'est pas un pluraliste théorique parce que, précisément dans certaines de ses remarques de premier niveau, il soutient que le christianisme est potentiellement universel — ou du moins, que le message chrétien est lui-même potentiellement universel — selon certaines modalités qui ne se retrouvent pas dans les autres religions¹⁶.

Considérons maintenant le niveau médian. À ce deuxième niveau, nous pénétrons de façon empathique dans les formes de vie, parfois même dans des formes de vie qui nous sont étrangères. Nous pénétrons dans ces formes — je devrais dire, nous pénétrons partiellement en elles — et elles pénètrent en nous. Il en résulte que nous vivons partiellement en elles, alors qu'elles vivent elles-mêmes au moins une petite part de leur vie en nous.

16. Je soutiens ce point, entre autres, dans l'essai mentionné plus haut à la première note. Pour une confirmation, voir Paul TILLICH, *Systematic Theology*, III, The University of Chicago Press, 1963, p. 368-369 ; Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, New York, Harper, 1957, p. 69-73 (trad. Fernand Chapey, Paris, Casterman, 1968, p. 84-87) ; et Paul TILLICH, « Missions and World History », dans Gerald H. ANDERSON, éd., *The Theology of the Christian Mission*, New York, McGraw-Hill, 1961. C'est l'édition que j'ai utilisée, mais cet essai de Tillich a paru d'abord sous le titre « The Theology of Missions », dans *Occasional Bulletin of the Missionary Research Library* (New York), 5 (10 août 1954), p. 6-16 (une édition que je n'ai pu consulter).

Cette façon de « croître partiellement avec l'autre », comme j'aimerais la décrire, peut se produire même avec des personnes, des pratiques, des perspectives et des institutions qui jusqu'ici nous étaient étrangères. Ou bien encore une telle croissance conjointe peut se produire, je dirais, *si* nous venons en contact avec ces formes étrangères assez longtemps pour qu'apparaisse un certain degré d'histoire commune. Un début de ce genre de choses a dû se produire en 1960, quand Tillich s'est engagé au Japon dans une série de dialogues avec des maîtres bouddhistes. Cela devait certainement se produire si ces dialogues s'effectuaient au deuxième niveau de rencontre, comme les comptes rendus de Tillich le suggèrent¹⁷.

Pour clarifier la relation entre le deuxième et le troisième niveau, considérons un scénario imaginaire. C'est un scénario tout à fait invraisemblable, mais nous pouvons l'extrapoler à partir de l'expérience de Tillich au Japon. Dans un long dialogue de deuxième niveau entre personnes de religions différentes, il serait possible (en principe du moins) que cette expérience de « croissance partiellement commune », comme je l'ai décrite, en arrive à être ponctuée — elle pourrait même être totalement assumée et réorientée — par une irruption de l'ultime (sacré). Ce serait là manifestement un événement de troisième niveau.

Cependant, on peut difficilement imaginer la somme énorme de préparation requise pour qu'une telle chose se produise entre personnes de différentes traditions religieuses. Une telle préparation devrait comprendre non seulement certaines conditions préalables dans la vie personnelle des individus concernés. Elle exigerait aussi certains développements préalables — probablement de longue date — dans les cultures et les traditions symboliques religieuses qui ont donné naissance et qui ont formé ces individus. Cependant, si malgré tout une telle préparation pouvait être donnée, et si une irruption révélatrice survenait — une irruption religieuse qui soit plus qu'un simple éclair suivi de l'obscurité — alors une nouvelle « corrélation révélatrice » aurait été constituée. Et cette nouvelle corrélation comporterait une nouvelle configuration de contenus symboliques¹⁸.

Par exemple, si cela devait se produire dans le cadre d'un dialogue chrétien-bouddhiste se poursuivant depuis des années ou même des décennies, on s'attendrait à voir — dans la psychè collective, dans la vision commune, et dans l'action rituelle du groupe en question — un genre de fusion des symboliques bouddhique et chrétienne. Évidemment, le groupe qui aurait été saisi par une telle irruption transformatrice serait constitué en communauté religieuse nouvelle par le fait même de ce développement¹⁹. Mais de telles irruptions ne sont pas seulement extrêmement invrai-

17. Voir « Japan, 1960 : Paulus Writes », dans Hannah TILlich, *From Place to Place*, New York, Stein and Day, 1976, p. 93-114.

18. Paul TILlich, *Systematic Theology*, I, The University of Chicago Press, 1951, p. 126-128 (trad. André Gounelle : Paul TILlich, *Théologie systématique*, I, Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides ; Québec, PUL, 2000, p. 175-179).

19. « Une religion vivante ne surgit qu'avec l'apparition d'une nouvelle expérience révélationnelle » (« A living religion comes to life only if a new revelatory experience appears ») : Paul TILlich, *Christianity and the Encounter of World Religions*, New York, Londres, Columbia University Press, 1963, p. 67. Nouvelle édition de cet ouvrage : Paul TILlich, *Christianity and the Encounter of World Religions*, Minneapolis, Fortress, 1994. Dans cette édition de 1994, le passage cité se trouve à la p. 42. Dorénavant, je fais référence

semblables ; elles ne sont pas non plus l'objet du dialogue interreligieux. J'ai mentionné mon scénario imaginaire comme simple illustration.

IV. LA CORRÉLATION DES NIVEAUX ET DES ATTITUDES

Revenons maintenant au type habituel du dialogue interreligieux. Cela devrait caractériser la rencontre de niveau médian avec notre partenaire d'une autre religion. Même en excluant ce genre d'irruption imaginaire que j'ai décrite, il reste que l'interaction interprétative (de deuxième niveau) avec les autres religions conduira vraisemblablement à découvrir dans ces religions des éléments semblables à ceux qui forment et déterminent notre propre réalité profonde. Quand nous découvrons de tels éléments similaires ou analogues, nous pouvons comprendre que la vérité transformatrice qui nous saisit dans notre foi se fait sentir aussi dans la foi de l'autre, même si nous ne pouvons pas dire avec certitude selon quel degré de clarté et de force. Cela constitue manifestement une vue inclusiviste ; et ce que j'ai décrit pourrait s'appeler « la dynamique d'une rencontre inclusiviste ». Nous ressentons dans l'autre tradition quelque chose de la vérité et de la puissance religieuses qui, d'après nous, se trouvent de façon normative dans notre propre tradition religieuse.

En tenant compte de ce que nous avons dit dans la section précédente, nous commençons à percevoir les corrélations suivantes : le pluralisme se trouve associé au premier niveau et l'inclusivisme, au deuxième. Ces corrélations sont approximatives et elles ne sont pas exclusives, comme je tenterai de montrer par la suite.

Mais qu'en est-il du niveau le plus profond, le troisième niveau ? Quand nous parlons à ce niveau, ou quand nous donnons dans l'agir une expression signifiante de ce que nous ressentons à cette profondeur, nous découvrons que nous sommes saisis à un niveau qui transcende l'opposition sujet-objet. Notre être même se trouve lié à certains symboles : par exemple, la nature du Bouddha, l'alliance de Dieu avec son peuple Israël, le Maître vivant qui s'est donné pour que je puisse vivre. Notre identité et notre « comment allons-nous vivre » se trouvent tellement liés à ces symboles qu'il serait trivial et absurde de penser qu'on puisse troquer un de ces symboles pour un autre, ou qu'on puisse (à ce niveau de l'expérience) mettre sur le même rang les « quarante principaux » symboles religieux du monde.

Manifestement, l'expérience religieuse à cette profondeur comporte des implications qui sont au moins *potentiellement* exclusivistes. Dans certaines circonstances — par exemple, dans ces groupes sociaux, sous-cultures ou cultures qui ont baigné dans les doctrines et croyances caractéristiques du christianisme missionnaire — l'expérience religieuse de troisième niveau va conduire presque naturellement à des convictions exclusivistes. Par ailleurs, une attitude exclusiviste aurait pu difficilement apparaître dans l'histoire des religions sans les expériences du genre de celles que je viens de décrire. Ainsi, dans les deux sens suivants au moins, l'expérience de troi-

aux deux éditions de l'ouvrage sous la forme suivante : TILLICH, *Christianity and the Encounter of World Religions* (1963), p. 67 ; (1994), p. 42.

sième niveau est en corrélation avec l'exclusivisme : (1) l'expérience religieuse de troisième niveau est une condition nécessaire pour l'exclusivisme, bien que ce ne soit pas une condition suffisante, et (2) l'expérience de troisième niveau comporte des implications exclusivistes qui, en certaines circonstances, conduisent effectivement à l'exclusivisme.

Mais ce sont là encore des significations plutôt faibles. Comme j'ai dit, l'expérience de troisième niveau elle-même ne rend pas nécessairement exclusiviste un individu ou une tradition religieuse. D'autres facteurs doivent intervenir. Un de ces facteurs, déjà noté, peut être la présence d'une théologie ou doctrine exclusiviste — bien qu'une telle doctrine puisse être mise en échec si la conscience qu'ont les gens des phénomènes religieux a été imprégnée des analyses et explications du premier niveau, et si leur expérience religieuse a été remplie de l'empathie et de la compréhension du deuxième niveau par rapport aux autres traditions religieuses.

J'aimerais maintenant citer un passage de la *Théologie systématique* de Tillich, pour appuyer beaucoup de ce que j'ai dit à propos des trois niveaux de la rencontre religieuse. Il est alors question des religions orientales :

L'observation détachée peut nous apprendre beaucoup de choses sur les autres religions et les autres cultures [premier niveau] ; on apprend encore davantage par la compréhension empathique [deuxième niveau]. Mais aucune de ces méthodes n'introduit à l'expérience centrale d'une religion d'Asie celui qui a été élevé dans la civilisation christiano-humaniste de l'Ouest. [...] On doit tenir compte de l'avertissement de l'un des plus grands spécialistes de la civilisation chinoise, qui déclarait qu'après trente années passées au milieu des Chinois il commençait tout juste à comprendre un peu leur vie spirituelle. La seule méthode authentique passe par la participation effective [troisième niveau²⁰].

V. EXCLUSIVISME CONTEXTUEL

Comment tout cela peut-il éclairer le dilemme d'Eck ? La plupart des personnes qui sont profondément religieuses, ou qui l'ont été, ont eu au moins un brin d'expérience de la religion à ces trois niveaux. Cependant, non pas également à tous les niveaux. À cause de cela — et en raison d'autres différences aussi — nous pouvons découvrir en nous-mêmes des tendances vers une ou vers deux, peut-être même vers les trois attitudes dont nous avons parlé. Diana Eck nous dit, comme nous avons vu,

20. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, III, p. 141 (traduit par Jean-Marc Saint, *Théologie systématique*, IV, p. 156) ; entre crochets, mes propres insertions. Dans ce passage, Tillich veut montrer comme il est difficile de pénétrer dans l'expérience spirituelle centrale d'une autre tradition. Il ne veut pas dire cependant que nous ne devrions jamais tenter de prendre part ainsi à l'expérience d'une autre religion. Au contraire, en entreprenant une telle recherche, nous serons supportés par le mouvement que Tillich détecte au cœur de l'expérience religieuse de l'humanité — le mouvement vers le *telos* d'une unification globale des différents éléments religieux. Voir Paul TILLICH, « The Philosophy of Religion », traduit par James Luther Adams et Charles W. Fox, dans *What is Religion ?*, New York, Harper & Row, 1969, p. 88-101. Cependant, si sommes vraiment engagés dans ce mouvement théologique, selon sa nature même, nous n'allons pas chercher son *telos* par le moyen d'une atténuation de ce dont nous faisons l'expérience dans notre propre tradition. Voir *Systematic Theology*, I, p. 241 ; et Paul TILLICH, *Dynamics of Faith*, p. 48-54 (trad. F. Chapey, p. 63-69).

qu'elle se trouve engagée dans les deux façons — inclusiviste et pluraliste — de penser et de parler.

Mais qu'en serait-il si notre conscience de toute l'activité religieuse de l'humanité était aussi complexe que celle de Tillich, si notre compréhension était aussi aiguë et notre participation religieuse aussi profonde que la sienne ? Dans ce cas, nous pourrions bien nous retrouver dans ces trois catégories à la fois, comme exclusivistes, inclusivistes et pluralistes, quoique de façons différentes et à différents degrés. Or voilà bien, il me semble, comment Tillich lui-même devait se considérer.

Laissez-moi tenter de montrer comment quelque chose de la sorte pourrait se produire. Si nous avons été nourris et façonnés, vous par le bouddhisme et moi par le christianisme ; si vous connaissez et comprenez beaucoup de choses concernant le christianisme, et que j'en connais et j'en comprends moi-même autant à propos du bouddhisme ; alors au niveau détaché de l'évaluation objective, ou au niveau interprétatif de la compréhension empathique, nous pouvons chacun de notre côté établir, en faveur de l'autre religion, le fait d'une égale valeur ou d'une vitalité comparable.

Mais, au-delà du dialogue proprement dit, venons-en pour un moment à quelque chose qui connote plutôt la mission ou l'évangélisation. Imaginons la situation où nous soyons l'instrument grâce auquel une autre personne puisse recevoir ou accomplir quelque chose qui réponde à ses besoins existentiels les plus profonds. Supposons aussi — car c'est important — que cette autre personne *désire* que nous l'aidions de cette façon. Si une telle situation devait se présenter, alors très probablement vous, qui êtes bouddhiste, n'allez pas me dire un mot de compassion en termes de symboles chrétiens ; et moi non plus, un chrétien, je ne vous exprimerai pas ma sollicitude avec des images ou des concepts bouddhiques. Au contraire, nous allons chacun procéder avec ce que nous connaissons existentiellement comme transformant, avec ce que nous pouvons partager comme facteur de guérison. Voilà tout ce que nous avons à offrir à ce niveau de la profondeur qui appelle la profondeur.

Les implications potentiellement exclusivistes de ce que je viens de dire sont manifestes. Et pour certains de ceux qui pourraient vivre un tel scénario l'expérience pourrait devenir *effectivement* exclusiviste. Cependant, s'ils ont pris part au genre de dialogue que j'ai décrit — c'est-à-dire, s'ils adoptent à cet égard un point de vue tillichien — leur exclusivisme effectif serait aussi un exclusivisme pratique et « contextuel ». Ce qui signifie que, pour la praxis qui est requise à ce niveau d'engagement dans ce temps concret et cette place déterminée, d'autres voies de salut sont exclues.

Pourtant, j'ai parlé ici de façon consistante de personnes dont chacune apprécie aussi la foi des autres en termes pluralistes aussi bien qu'inclusivistes. Leur exclusivisme est contextuel au sens qu'ils n'écartent pas la possibilité que, dans d'autres contextes, le salut devrait être cherché ou attendu à travers d'autres traditions religieuses.

VI. CE QUE FAIT LA RELIGION

Si j'ai raison de soutenir que nous pouvons avoir un jugement pluraliste favorisant la parité des différentes traditions religieuses et, pourtant, virtuellement en même temps, entretenir des attitudes inclusivistes, voire exclusivistes (au sens de l'exclusivisme contextuel), on peut se demander pourquoi ce fait est si peu noté. Un énoncé bien connu de Ludwig Wittgenstein suggère une réponse. Il écrit : « Les problèmes philosophiques surgissent quand le langage prend congé²¹. » Et pour reprendre en d'autres termes le propos de Wittgenstein, je dirais que c'est seulement quand le langage « fait son travail » *avec* nous et *pour* nous que nous pouvons le comprendre comme il faut. Si nous voulons « prendre congé » du langage — si nous essayons de marcher en dehors du langage, si nous tentons de l'arrêter sur sa voie et de le forcer à prendre congé — nous sommes exposés à nous embrouiller et à en venir à de bien mauvaises conclusions sur ce qu'est le langage et sur sa façon d'agir.

Il en va de même quand nous prenons congé de la religion et que nous la forçons à prendre congé de nous. Mais qu'est-ce que fait exactement la religion quand elle n'est *pas* en congé ? Pour Tillich, une part très importante de la vérité est que, lorsque la religion « fait son travail », l'œuvre qu'elle accomplit est la guérison. Elle apporte la guérison existentielle²². La religion peut certainement faire plus que cela. Elle peut stimuler et motiver ; elle peut célébrer, inspirer, enrichir, approfondir, soulever, sanctifier et bénir, même quand les gens ne sont pas particulièrement conscients de maux ou de blessures. Mais une religion vivante ne peut faire *moins* que guérir, surtout si l'on entend « guérison » en un sens large, comme je le fais ici. En accord avec la façon de penser de Tillich, je comprends la guérison comme incluant, d'une part, la consolation et le réconfort et, d'autre part, l'important aspect curatif de la stimulation, de la motivation, de la célébration, etc.

En conséquence, *je propose la thèse suivante*. Ceux qui tiennent à la typologie tripartite, sans la repenser de quelque façon dans les termes des différents niveaux de conscience, ceux-là n'ont probablement pas suffisamment interprété la religion du point de vue qui se trouve *dans*, engagé *avec*, le processus de guérison — ce processus de guérison qui est de l'essence même de la religion.

On pourrait s'objecter à ma thèse en montrant qu'il y a de bons interprètes de la religion qui (a) donnent à la religion toute la mesure de sa fonction de guérison, et qui pourtant (b) ne sentent pas le besoin de revoir la typologie tripartite de la façon proposée²³. Par exemple, John Hick (a) interprète les grandes religions comme des moyens sotériologiques transformant la personne existentiellement, d'une concen-

21. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations : The English Text of the Third Edition*, traduit par G.E.M. Anscombe, New York, Macmillan, 1958, p. 19.

22. TILLICH, « Missions and World History », p. 286 : « In some way and on some level, every human being is longing for a new reality in contrast to the distorted reality in which he is living. »

23. J. THATAMANIL (voir en première note) a fait cette objection à une version antérieure de cette proposition.

tration sur elle-même à une concentration sur la Réalité, et pourtant Hick lui-même (b) assume « l'hypothèse pluraliste » au sens premier, non révisé, de « pluralisme²⁴ ».

Je ne crois pas que ma proposition soit ébranlée par cette objection. La différence des niveaux cognitifs joue encore ici. L'interprétation des religions donnée par Hick et d'autres est élaborée au premier ou deuxième niveau cognitif, ou plus souvent encore, en combinant ces deux niveaux. Le souci qui guide ces interprétations est de faire comprendre les religions en décrivant et en expliquant ce qui s'y passe. Le *souci descriptif-explicatif* produit le genre de compréhension que cherchent ces interprètes.

Par contraste, ma proposition parle du sens que nous trouvons à *pratiquer* une religion. En son cœur même, l'entreprise se situe donc au troisième niveau. De plus, ma proposition parle du sens que nous trouvons à exercer la fonction de *guérison*, la fonction *salvifique* d'une religion. Dans une telle situation, c'est un *souci thérapeutique-sotériologique* qui produit le genre de compréhension que nous cherchons et trouvons peut-être. On ne cherche pas à décrire, à expliquer ou à analyser. Essentiellement, on ne cherche même pas à comprendre ou à apprécier une religion. Ce que l'on cherche, c'est de *devenir sain* — et souvent c'est de *prendre part avec d'autres* à un processus où *tous ensemble* nous puissions devenir sains.

Tillich aurait-il été d'accord avec cette proposition ? Selon la lecture que j'en fais, il vient bien près de la formuler lui-même. Il le fait dans un passage poignant de son article « Participation et connaissance », où il distingue ce que j'ai appelé la connaissance de premier et de deuxième niveau. Il indique clairement que « l'intuition » (*insight*) thérapeutique à l'intérieur de soi-même, qui est le but de la thérapie psychanalytique, appartient au deuxième niveau, plus profond. Il ajoute cependant que cette intuition thérapeutique ne peut se produire quand on confond les deux niveaux et qu'on conçoit la guérison comme si c'était l'application d'une connaissance objective de premier niveau :

Il y a complète méprise sur le sens de la psychologie des profondeurs si l'intuition est comprise comme la connaissance et l'auto-application des théories psychothérapeutiques [...]. L'intuition est connaissance thérapeutique parce qu'elle est participation consciente aux situations, processus et tensions du présent et du passé qui ont été couverts, réprimés, oubliés. Cette connaissance de soi est une connaissance participante ; l'intuition ne porte pas sur un passé extérieur qu'on se remémore, mais sur un passé interne qui se trouve réactivé. Tout analyste sait bien que la connaissance scientifique des processus psychologiques en cause rend presque impossible la réactivation, l'intuition et la guérison. La différence des niveaux de connaissance est évidente²⁵.

Il est significatif que la guérison décrite ici par Tillich se situe pour une bonne part au niveau médian de la connaissance. On peut s'attendre à ce que le risque de confusion de la situation et d'obstruction du processus de guérison soit encore plus grand dans le cas de la religion. Car la religion trouve sa demeure et accomplit sa tâche au niveau le plus profond.

24. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1989, p. 233-251 ; voir p. 240, 361, 376.

25. TILLICH, « Participation and Knowledge », p. 386.

Si nous ne nous engageons pas au niveau où se produit la guérison existentielle, nous ne sommes pas dans la religion. Cependant, comme nous l'avons montré²⁶, quand nous opérons à ce niveau de la religion, nous n'avons rien à offrir, rien à partager, si ce n'est ce qui nous a guéris. C'est une affaire à « sens unique » (une seule voie pour être guéri), pour autant que nous pouvons être « dedans », de façon thérapeutique, dans notre propre recherche spirituelle ou avec d'autres personnes.

Évidemment, nous n'avons pas à rencontrer les autres à ce niveau existentiel. J'ai déjà dit que ce serait tout à fait exceptionnel si le dialogue interreligieux se situait à ce niveau le plus profond. Cependant, si et pour autant que nous avons rapport avec les autres à ce niveau — en d'autres termes, pour autant que nous n'avons pas pris congé de la religion — ce « sens unique » dont j'ai parlé devrait se produire.

Mais cela signifie-t-il que Tillich soit d'avis que la guérison n'intervient nulle part ailleurs que dans la foi chrétienne pour laquelle il parle ? Non, il montre bien clairement qu'il ne nie pas mais qu'il affirme ailleurs aussi un processus de guérison²⁷. Ce qu'il ne peut faire, c'est affirmer et approuver personnellement et existentiellement ces autres ensembles d'activités religieuses comme ayant force de guérison. Il peut cependant témoigner existentiellement de ce qui le saisit et le transforme dans la tradition chrétienne²⁸.

Il est intéressant de noter que Tillich assure ainsi, de la part du témoignage chrétien, la possibilité d'une mission évangélisatrice qui n'implique pas la revendication d'une supériorité empirique. Il approuve manifestement une mission de ce genre, bien qu'il affirme aussi que les autres fois religieuses ont, en même temps et pour les mêmes raisons, un rôle missionnaire à jouer par rapport à ceux d'entre nous qui appartiennent à la communauté chrétienne²⁹.

Le caractère d'unicité — « une seule façon d'être sauvé » — qui apparaît en certains contextes ne devrait pas surprendre ; il n'est pas nécessairement pathologique ou impérialiste. Une analogie pourra aider à clarifier la question. Les théologiens de la libération, c'est bien connu, soutiennent que nous ne pouvons pas comprendre l'œuvre salvifique et libératrice du Dieu de la Bible à moins de faire « l'option préférentielle » pour les pauvres et les opprimés. De plus, quand nous adoptons ainsi le point de vue de ces gens marginalisés — quand nous nous engageons existentiellement dans leur lutte pour le salut ou la libération — il devient évident pour nous

26. Voir les deux derniers paragraphes de la section V.

27. TILLICH, « Missions and World History », p. 283-284 ; cf. *Systematic Theology*, I, p. 144 (trad. Gounelle, p. 199) ; *Systematic Theology*, III, p. 220 (trad. Saint, p. 240) ; TILLICH, *My Search for Absolutes*, New York, Simon and Schuster, 1967, p. 140-141.

28. Tillich fait quelque chose de ce genre dans les trois derniers paragraphes d'un compte rendu de ses dialogues de 1960 avec des bouddhistes du Japon. Il parle de l'engagement du christianisme pour le salut dans l'histoire, et il avoue gentiment sa conviction que le bouddhisme, qui n'a pas ce souci de l'histoire, ne semble pas offrir la base nécessaire pour transformer la société, ni pour supporter la démocratie qui s'instaurait alors au Japon. Voir TILLICH, *Christianity and the Encounter of World Religions* (1963), p. 72-75 ; (1994), p. 45-47.

29. Voir TILLICH, « Missions and World History », p. 288. Rappelons que cet essai a d'abord été publié sous le titre : « The Theology of Missions » (voir note 16).

que l'action divine libératrice ne favorise pas également les valeurs et intérêts de tous les partis en cause dans telle situation concrète, les riches comme les pauvres, les oppresseurs comme les opprimés. Au contraire, le Dieu de la Bible prend parti pour les uns contre les autres, il prend le parti des pauvres et des opprimés³⁰.

Ce genre de parti pris me semble non seulement analogue, mais partiellement le même que le phénomène de sens unique dont j'ai parlé. Dans les deux cas, en faisant irruption, l'œuvre de Dieu prend forme — dans telle ou telle situation concrète — comme une action salvifique ou libératrice unique. Naturellement, si nous nous retirons à distance de la situation, il deviendra très concevable que « d'autres voies », d'autres symbolismes, d'autres religions pourraient tout aussi bien servir. Quand nous « prenons congé » de cette façon, nous pouvons être aussi pluralistes que nous voulons. Mais dans telle situation concrète donnée, nous allons découvrir toujours à nouveau que le salut présent et la véritable libération deviennent effectifs « ici et maintenant » dans les termes d'un seul ensemble de puissants symboles — c'est-à-dire dans les termes d'une seule religion à l'exclusion de toute autre.

Évidemment, nous prenons un grand risque quand nous proclamons, par exemple, que c'est « au nom de Jésus » que ceux qui nous entendent doivent être sauvés (Ac 4,12). Nous prenons alors le risque du prophète. Nous pouvons prononcer une fausse prophétie. Nous pouvons même élever une prétention démonique. Mais je crois que c'est une faute aussi grande, et que théologiquement c'est une faute plus grave encore, de nier la valeur de tout témoignage exclusiviste de ce type contextuel.

VII. LA CORRÉLATION DU TROISIÈME NIVEAU : LE PLURALISME CONTEXTUEL

J'ai suggéré, dans la section IV, qu'il existe une faible corrélation entre l'expérience religieuse de troisième niveau et l'exclusivisme. On pourrait soulever la question — effectivement, quelqu'un l'a déjà posée³¹ — pourquoi cette corrélation doit se faire avec l'exclusivisme ? Pourquoi ne serait-ce pas avec le pluralisme ? Ne devrait-on pas s'attendre à ce que plus nous pénétrons profondément dans la réalité transcendante, plus nous trouvons l'unité — l'unité avec ceux et celles des autres religions, et l'unité entre les différentes traditions religieuses ?

Dans l'analyse de Tillich, il y a un genre de contexte dans lequel l'expérience religieuse de troisième niveau présente quelque tendance vers le pluralisme : c'est le type de religion qu'il nomme « mystique ». Pour cela, en rapport avec ce cas particulier, j'appelle Tillich un « pluraliste contextuel³² ». Malgré tout, je maintiens l'idée

30. Voir Gustavo GUTIÉRREZ, « Revelation and Theological Method » et « Truth and Theology », dans James B. NICKOLOFF, éd., *Gustavo Gutiérrez : Essential Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 49-60. Voir aussi l'introduction de Nickoloff, dans *ibid.*, p. 12-13.

31. Cette question fut finement posée par John Thatamanil, maintenant du College Millsaps, après la présentation de la version originale de cet essai à une rencontre de l'*American Academy of Religion* à Philadelphie, Pennsylvanie, le 19 novembre 1995.

32. Je suggère ainsi un autre sens selon lequel Tillich doit être associé au pluralisme. Antérieurement, au point III, j'ai noté que, bien qu'il ne soit pas lui-même un pluraliste, son analyse des profondeurs (ou des

d'une corrélation fondamentale entre la religion de troisième niveau et l'exclusivisme. Le fait d'appeler Tillich un « pluraliste contextuel » ne signifie pour moi qu'une légère nuance apportée à cette corrélation fondamentale.

Cela fait sens, parce que, dans un autre type de religion également — le type « sacramental » — des tendances se font jour qui sont potentiellement exclusivistes³³. Or la majorité des expériences religieuses dans le monde sont de ce type. Cela signifie que la somme des expériences religieuses mystiques et éthiques est moins grande que celle des expériences religieuses sacramentelles.

Les trois catégories que je viens d'utiliser — le sacramental, l'éthique et le mystique — constituent les termes *religieux* fondamentaux de l'impressionnante typologie des religions proposée par Tillich. Une quatrième catégorie, séculière-rationnelle, rend compte de ces quasi-religions modernes que sont le communisme (l'humanisme progressiste-utopique), le nazisme (l'humanisme romantique-conservateur), et le libéralisme démocratique (un humanisme plus ou moins équilibré, entre ces deux pôles extrêmes). Toutes les religions, toutes les rencontres religieuses et toutes les quasi-religions possèdent des éléments de chacun des trois types religieux. Cependant les religions et quasi-religions sont finies et limitées. Ainsi, aucune d'entre elles ne peut contenir tous les éléments de façon parfaitement équilibrée. Il en résulte que chaque tradition religieuse — plus précisément, chaque sous-tradition religieuse concrète — appartient à l'un ou l'autre type, soit sacramental, mystique ou éthique, selon la prédominance de tel ou tel élément dans ce genre particulier d'expérience religieuse³⁴.

Un trait important de la typologie de Tillich est que, selon la dynamique même de la religion, l'élément éthique, l'exigence du sacré, conduit l'humanité dans le sens de la rationalité et de l'autonomie, c'est-à-dire dans le sens de la rationalisation de la vie. Cependant, par là même, cet élément éthique du sacré — sous les conditions de notre existence aliénée — mène aussi à la sécularisation et au légalisme contraignant, à la perte de la grâce et de la profondeur, à l'aplatissement de la vie, et à la perte de la substance religieuse.

Dans la plupart des rencontres religieuses les plus profondes, les gens se trouvent axés sur les symbolismes spécifiques et concrets de leur propre religion. Voilà ce que

niveaux) de notre rencontre avec la réalité religieuse fait voir une vague corrélation entre le premier niveau et le pluralisme, pour autant que la rencontre de premier niveau nous prédispose à un pluralisme théorique — tout spécialement, bien que non seulement, quand ces rencontres sont soutenues et quand elles impliquent plus d'une religion.

33. Cependant, comme il a déjà été noté à la section IV, ce fait ne signifie pas que les personnes concernées soient elles-mêmes exclusivistes.
34. Dans ces remarques, et dans ce qui suit, je ne fais qu'aborder l'analyse typologique de la religion proposée par Tillich. Voir TILlich, « Types of Faith », dans *Dynamics of Faith*, New York, Harper, 1957, p. 55-73 : chapitre 4 (trad. F. Chapey, p. 71-89) ; TILlich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (1963), p. 53-59, (1994), p. 33-37 (trad. F. Chapey, p. 123-129) ; « Art and Ultimate Reality », dans Paul TILlich, *On Art and Architecture*, éd. par John et Jane DILLENBERGER, New York, Crossroad, 1989, p. 139-157. La structure quadripartite de la typologie de Tillich se trouve présentée très clairement (il l'appelle alors son « carré typologique ») dans deux conférences de la Fondation Wesley, qui n'ont pas encore été publiées à ma connaissance : « The Present Encounter of World Religions » et « The Present Encounter of Religious and Secular Faiths ». Ces deux conférences ont été données à Chapel Hill, North Carolina, les 3 et 4 octobre 1958 (je me réfère aux notes que j'ai moi-même prises alors).

signifie être religieux de façon sacramentelle. Or le type sacramentel de religion constitue la façon originelle et fondamentale d'être religieux. Dans la religion sacramentelle, les gens trouvent communément que les objets et actions sacramentelles de leur propre tradition leur parlent effectivement, tandis que les arrangements correspondants des autres traditions sont « exclus ». Ceux-ci ne leur parlent pas de manière aussi profonde.

Mais dans les religions qui sont passées par un développement historique tant soit peu marqué, l'élément mystique ou éthique, sinon les deux ensemble, commencent à émerger à côté du sacramentel. Cela se produit, selon Tillich, à cause des deux aspects du sacré, des deux façons selon lesquelles le sacré nous affecte. À cause du « sacré de ce qui *est* », l'élément mystique présente pour nous charme et puissance ; à cause du « sacré de ce qui *doit-être* », l'élément éthique exerce sur nous son impérieuse revendication.

Dans l'expérience religieuse de tendance plus mystique, des sentiments potentiellement pluralistes apparaissent manifestement quand nous nous établissons dans, ou que nous nous livrons avec délices à l'unité avec les fidèles d'autres religions. La tendance mystique à dépasser le particulier émousse le tranchant aigu des différents symboles religieux.

Par contraste, quand le sacré de *ce qui doit être* prend le dessus — quand notre religion nous confronte puissamment avec l'exigence universelle, inconditionnelle, de la rectitude et de la justice en société — l'inspiration religieuse dont nous allons faire l'expérience sera vraisemblablement d'orientation inclusiviste plutôt que pluraliste, bien qu'il y aura probablement quelque chose des deux.

Au mieux, les religions éthiques attirent leurs membres dans une même large communauté rationnelle de droiture, de justice et de sollicitude pour tous. Si nous voyons différentes religions réaliser quelque chose de ce genre dans leurs sociétés respectives, nous pourrions être poussés vers une conclusion pluraliste. Il se peut aussi que nous ne le soyons pas.

Dans l'un ou l'autre cas, cependant, il s'agit d'un exercice se situant au premier niveau, ou peut-être aux deux premiers niveaux. Pour voir ce qu'il en est au troisième niveau — à l'intérieur de notre engagement avec une religion concrète — nous pourrions considérer la situation où plusieurs d'entre nous, de traditions religieuses différentes, sont rassemblés pour une œuvre de justice dans le cadre d'une même société plurireligieuse. Si, par exemple, nous travaillons ensemble pour une popote-volante, nous pouvons difficilement manquer de voir que certaines valeurs et puissances transformatrices présentes dans notre propre foi religieuse se retrouvent aussi dans l'autre tradition. Cela signifie que nous pourrions difficilement éviter d'en arriver tout au moins à une vision inclusiviste.

Dans certains cas, nous pourrions faire l'expérience d'un esprit commun avec ces gens — un esprit commun religieux — qui comporte des implications manifestement pluralistes. Mais, selon les principes de Tillich, c'est là quelque chose qui se produit dans des temps de « théonomie », à des moments de plénitude religieuse. Nous, humains, faisons l'expérience d'un avant-goût de cette plénitude « eschatologique »,

et notre vie est en constante progression vers elle. Mais rares sont les époques qui se caractérisent par cette plénitude.

Ainsi, même lorsque notre religion nous pousse vers des tâches de justice sociale en collaboration avec ceux et celles d'autres religions, il est fort probable que ce que nous aurons de commun avec eux sera davantage de nature séculière-éthique que religieuse-éthique. Nous pourrions bien être engagés dans les mêmes tâches extérieures que ceux et celles d'autres religions, mais la *signification religieuse* de ce que nous faisons ne sera pas la même ; nos *identités religieuses* seront différentes. Se soucier des autres comme le Christ nous a aimés, vivre selon la « voie » musulmane et exprimer la compassion bouddhique ne sont pas la même chose, bien que notre action puisse sembler la même, surtout quand nous l'accomplissons conjointement avec ceux et celles d'autres religions. Tant que de telles différences demeurent importantes pour nous, nous ne jugerons vraisemblablement pas que les différentes religions sont d'égale valeur et validité, même si elles peuvent également produire un comportement moral.

Et même s'il en était autrement de la religion éthique, il reste que la majorité des expériences religieuses de l'humanité sont de type sacramental. Et cela suffit, comme nous l'avons déjà noté, pour dire que la principale corrélation du troisième niveau de religion se fait avec l'exclusivisme.

VIII. INCLUSIVISME RÉCIPROQUE

Il me faut ajouter quelque chose concernant le genre particulier d'inclusiviste qu'est Tillich. Je suggère de l'appeler un « inclusivisme réciproque³⁵ ».

Dans la dynamique de la rencontre inclusiviste que j'ai décrite (au début de la section IV), deux tendances opposées sont à l'œuvre. Il y a, tout ensemble, une tendance à « rester chez soi » et une autre à « sortir de chez soi ». Comment expliquer cette situation, du moins dans la perspective de Tillich ? Qu'est-ce qui peut nous inciter à aller au-delà, à ne pas nous contenter de demeurer à la maison et à simplement réitérer les formules de notre foi familière ? Et, par ailleurs, qu'est-ce qui nous empêche de tout simplement déménager dans les appartements d'une autre religion ?

Tillich répond à ces questions en indiquant la tension entre l'ultime et le concret. Cette tension, lui semble-t-il, est intrinsèque à l'idée de Dieu et à notre expérience de la préoccupation ultime (*ultimate concern*) — c'est-à-dire à notre expérience religieuse elle-même. D'une part, pour que nous soyons ultimement intéressés à quelque chose, ce quelque chose « doit transcender tout souci préliminaire fini et concret. Cela doit transcender tout le domaine de la finitude ». Telle est la pulsion

35. Pour autant que je sache, il s'agit là d'une nouvelle catégorie. En la proposant, il se peut que j'aie au-delà de la pensée explicite de Tillich. Si c'est le cas, mon intention n'est autre cependant que d'affirmer ce que requiert sa pensée — ou du moins ce qu'elle autorise — quand nous la confrontons avec des questions auxquelles Tillich lui-même n'a pas eu à répondre, soit les questions surgissant de la typologie pluralisme-inclusivisme-exclusivisme.

(*drive*) vers l'ultime. Nous pourrions l'appeler « la force d'attraction de l'infini ». Mais la pulsion vers le concret se fait aussi sentir : « [...] il est impossible de s'intéresser à quelque chose qu'on ne peut atteindre concrètement, écrit Tillich, que ce soit dans le domaine de la réalité ou dans celui de l'imagination. Les universaux ne peuvent devenir objets d'un souci ultime que par leur pouvoir de représenter des expériences concrètes³⁶ ».

La pulsion vers le concret est aussi forte que notre finitude elle-même. En fait, elle constitue un aspect de notre finitude. Cette tendance signifie que nous ne pouvons « avoir » Dieu, nous ne pouvons faire l'expérience de la présence et du pouvoir de la divinité, que par la médiation des symboles (voir plus haut, section II, les trois derniers paragraphes). Les symboles religieux participent de l'infini, et ils pointent vers l'inconditionné. Ils sont néanmoins conditionnés et finis. De plus, nous sommes jusqu'à un certain point rivés aux symboles religieux qui sont pour nous signifiants, puissants durant un certain temps. Nous ne pouvons pas interchanger ces symboles à volonté et, par ailleurs, leur pouvoir de nous communiquer le divin peut croître et décroître. Leur pouvoir grandit et meurt avec la vivacité de la religion particulière qui structure et détermine partiellement ce que nous sommes le plus profondément³⁷.

Ainsi (à ce point, je commence à utiliser comme exemple une rencontre chrétiens-musulmans à la première personne), parce que nous, chrétiens, ne sommes pas structurés ou partiellement déterminés par l'islam, la vérité salvifique de l'islam ne nous touche que d'une façon limitée, si elle nous touche vraiment. Et si nous nous trouvons capables de ressentir quelque pouvoir transformant dans l'islam, ce sera habituellement dans la mesure seulement où nous rencontrons dans l'islam des choses qui ressemblent à tel ou tel puissant symbole chrétien.

Tout cela fait partie de la dynamique de la rencontre inclusiviste. Cette dynamique détermine aussi le sens du terme « inclusivisme » : un chrétien inclusiviste fait l'expérience de la vérité salvifique de l'islam comme incluse dans celle du christianisme, et comme plus ou moins jugée par elle.

J'ai parlé jusqu'ici, dans cette section, des conséquences de la pulsion vers le concret. Considérons maintenant la tendance opposée, la pulsion vers l'ultime. Pour autant que nous sommes sous l'emprise de cette pulsion, nous adorons le Dieu qui est vraiment Dieu, plutôt qu'une idole concrète. Pour autant, nous sommes sous la contrainte du « principe d'Anselme ». C'est-à-dire que nous sommes tenus conscients de ce que la réalité divine dépasse tout ce que nous pouvons en concevoir ou en faire l'expérience.

Nous sommes alors amenés non seulement à l'inclusivisme, mais à un « inclusivisme réciproque ». C'est l'attitude dans laquelle nous reconnaissons la proposition

36. TILlich, *Systematic Theology*, I, p. 211, 214, 215, 221.

37. Tillich explique à plusieurs endroits sa théorie du symbole religieux. Voir *Systematic Theology*, I, p. 238-241 ; voir aussi les chapitres 13, 22 et 24 dans Paul TILlich, *Main Works/Hauptwerke*, vol. 4, édité par John CLAYTON, Berlin, New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987.

suiuante : de même que nous considérons la vérité salvifique de l'islam comme contenue dans et partiellement jugée par la vérité chrétienne, ainsi les musulmans vont-ils comprendre notre vérité salvifique comme contenue dans la leur et partiellement jugée par elle.

En effet, si nous nous trouvons dans une telle situation et que nous réagissions d'une façon qui corresponde à l'esprit de Tillich, nous n'allons pas seulement reconnaître le fait de cette réciprocité ; nous allons aussi l'approuver. Nous allons encourager et supporter les musulmans dans leur propre vie religieuse³⁸. Une bonne raison pour le faire, c'est que nous souhaitons que nos partenaires musulmans soient fidèles à la révélation divine qui, jusqu'ici, les a atteints. Cela peut même signifier que nous les supportons provisoirement à comprendre notre vérité comme incluse dans la leur et comme jugée par elle. Naturellement, nous allons aussi nous attendre à ce que les musulmans nous encouragent et nous supportent de façon réciproque. Et de chaque côté de cette rencontre, l'espoir ne manquera pas, sinon l'attente, qu'au moins une partie de la vérité salvifique de « notre » foi se fasse également sentir pour « vous ».

Mais une question importante surgit à ce point. L'inclusivité réciproque dont je parle est-elle symétrique ? Bien sûr, elle peut être symétrique au sens minimal, selon lequel une rencontre interreligieuse est également unidirectionnelle des deux côtés. Mais la situation est-elle symétrique au sens fort, selon lequel chaque vérité religieuse inclut réellement l'autre aussi pleinement qu'elle est comprise par elle ? La situation de rencontre est-elle symétrique au sens qu'aucune des deux vérités religieuses ne juge l'autre — ou du moins au sens où aucune ne juge l'autre dans une plus large mesure qu'elle n'est elle-même jugée en retour ?

S'il y a parfaite symétrie en ce sens, l'inclusivisme réciproque dont nous parlons est effectivement pluraliste. Et dans ce cas, le pluralisme est vrai d'après Tillich, au moins quant aux religions mondiales comme le christianisme et l'islam. Chacune de ces religions communiquerait la vérité salvifique religieuse également et indépendamment des autres.

Du point de vue de Dieu, une telle symétrie parfaite peut être vraie ou pas. Mais même si elle est juste, nous ne pouvons pas en faire l'expérience. Nous ne pouvons pas le faire parce que nous ne pouvons pas assumer la perspective divine. Nous ne pouvons pas faire le saut hors de notre finitude. Nous n'avons pas d'accès direct au transcendant, pas d'interaction immédiate avec lui sinon par la voie du symbolisme concret dans laquelle le transcendant infini se fait présent pour nous et pour notre salut (ou guérison). Nous ne pouvons donc pas savoir par expérience si le pluralisme est vrai ou non.

38. Pour ne pas trop compliquer la situation décrite, je fais abstraction ici des éléments négatifs et destructifs présents dans toute religion concrète, tant dans la nôtre que dans les autres. Je parle seulement des éléments salutaires, ceux qui doivent être affirmés. Cependant, des éléments négatifs sont aussi présents, surtout ce que Tillich appelle les courants « démoniques ». Dans un compte rendu plus complet, je devrais montrer comment cela doit être rejeté et comment y résister.

Bien sûr, nous pouvons deviner et croire qu'il est vrai. Nous pouvons adopter ce que John Hick appelle avec justesse « l'hypothèse pluraliste³⁹ ». La pensée de Tillich pourvoit à un pluralisme théorique de ce genre, nous l'avons vu. Mais Tillich croit aussi que lorsque nous pensons, supposons ou croyons au niveau objectif non engagé — au niveau où nous affirmons le pluralisme théorique — nous avons abandonné le niveau de l'expérience où vit la religion, où elle se meut et a son être. Comme Tillich voit les choses, nous ne pouvons faire l'expérience et dire quoi que ce soit qui contienne le souffle transformant de l'infini, si ce n'est à l'intérieur du cercle de la religion qui structure et détermine notre réalité en profondeur. Nous restons limités au symbolisme religieux qui nous a nourris jusqu'ici — à moins que, et jusqu'à ce que nous soyons saisis par quelque chose comme la nouvelle « irruption de l'ultime sacré » que j'ai imaginée dans le scénario présenté plus haut (dans les trois derniers paragraphes de la section III⁴⁰).

Mais il faut dire encore quelque chose de plus concernant le pluralisme. Quand il traite du symbole du « royaume de Dieu⁴¹ », Tillich indique que, en plus du mysticisme dont nous avons parlé, il y a aussi un autre genre de contexte où les motifs pluralistes peuvent occuper le centre de notre conscience, même dans l'expérience religieuse de troisième niveau. Comme nous avons déjà noté (à la section VII), dans le mysticisme en général, nous sommes saisis de façon prédominante par « le caractère sacré de ce qui *est* ». Dans le genre de situation que j'ai présentement à l'esprit cependant, nous sommes fortement saisis aussi par « le caractère sacré de ce qui *doit être* ». Dans de tels contextes, nous cherchons et nous trouvons parfois l'union avec la réalité ultime. Nous la cherchons et la trouvons alors dans, à travers et *non pas à part* les nouveautés et attachements concrets de notre existence historique.

Nous pourrions appeler cela un « mysticisme historique ». Des expériences de ce genre surviennent parce que la pulsion vers l'ultime est réelle ; l'infini est en nous et l'ultime maintient son emprise sur nous. Nous pouvons ressentir cela parfois comme une invitation et une promesse d'un genre particulier. C'est la promesse que, d'une certaine façon, au-delà de tout ce que nous pouvons exprimer ou entrevoir, tous ceux et celles qui sont saisis par le mystère ultime et qui s'abandonnent vraiment à cette réalité, tous ceux-là ne feront plus qu'un — un précisément dans leur pluralité et leur diversité.

Mais c'est là une vision fragile — pour plusieurs personnes du moins, moi-même y compris. De temps à autre elle peut être rafraîchissante et excitante, mais ce ne peut être l'inspiration de notre constant affrontement aux situations et de notre joie durable. De plus, même si cette vision peut être comprise en termes pluralistes, elle ne requiert pas nécessairement une interprétation pluraliste. Par exemple, un chrétien inclusiviste qui partage cette vision peut croire que, même si les fidèles des autres

39. J. HICK, *The Interpretation of Religion*, p. 233-251.

40. Dans ce paragraphe, j'adopte deux concepts de Tillich : celui du « cercle théologique » (*Systematic Theology*, I, p. 8-11 ; trad. Gounelle, p. 24-28), et celui de la « corrélation révélationnelle » (*Systematic Theology*, I, p. 126-128 ; trad. Gounelle, p. 175-179).

41. *Systematic Theology*, III, p. 356-361.

religions n'en sont pas conscients, leur pleine participation au dénouement ultime de l'histoire humaine sera réalisée grâce à leur union avec le Logos éternel incarné en Jésus.

IX. CONCLUSION

Quand la typologie tripartite familière est repensée en termes des différentes profondeurs de l'expérience, à la façon tillichienne que j'ai suggérée, il devient évident qu'une seule et même personne peut être l'une ou l'autre, mais aussi en même temps l'une et l'autre de ces trois catégories : un exclusiviste, un inclusiviste ou un pluraliste. De même il devient évident, je pense, que nous pouvons considérer Tillich comme appartenant aux trois : comme un inclusiviste réciproque (ce qu'il était avant tout et surtout, il me semble), un exclusiviste contextuel, ainsi qu'un pluraliste contextuel.

Selon la lecture que j'en fais, Tillich est capable de rendre justice de façon remarquable à l'absoluité de la foi tout autant qu'à la relativité des différentes foies religieuses ; et il est capable de le faire d'une façon qui peut largement satisfaire tant les citoyens sophistiqués d'un monde séculier que les partisans de l'entreprise missionnaire. Il exprime bien clairement que les personnes pieuses non seulement *peuvent* affirmer l'absoluité de leur foi ; en un sens important elles *doivent* le faire — sans toutefois nécessairement élever par là des prétentions de supériorité empirique pour leur propre religion, et sans cesser pour cela d'être ouvertes à la vérité des autres religions et même à quelque chose de leur pouvoir salvifique.

À cette lumière, je peux imaginer Tillich en train de dire : « Laissons les autres témoigner existentiellement de ce qui les transforme, et laissons-les proposer pour cela une forme systématique dans leur interprétation de leur propre religion et de celle des autres. Ne tentez pas de les limiter à ces niveaux d'expérience où ne s'exprime que ce qui est dépourvu de tout pouvoir de sauver. Et ne tentez pas non plus de me limiter à ces niveaux, moi-même et ma théologie, même si certaines choses que je dirai alors peuvent avoir des implications inclusivistes et même exclusivistes. »