

Foi « bonne » et « bonne foi » : du conflit des vérités au dialogue des convictions

In Good Faith. From conflicting truth-claims to interfaith dialogue

Fe “buena” y “buena fe”. Del conflicto de las verdades al diálogo de las convicciones

Élise Rouméas



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26025>

DOI : 10.4000/assr.26025

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014

Pagination : 199-220

ISBN : 978-2-7132-2432-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Élise Rouméas, « Foi « bonne » et « bonne foi » : du conflit des vérités au dialogue des convictions », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26025> ; DOI : 10.4000/assr.26025

Élise Rouméas

Foi « bonne » et « bonne foi » : du conflit des vérités au dialogue des convictions

La question des vérités en conflit peut se poser de manière aiguë dans un contexte de pluralité religieuse. Il est fréquent, du moins, d'interpréter ainsi le problème qu'elle soulève. C'est ce que fait par exemple le philosophe John Rawls lorsqu'il évoque le fait du pluralisme raisonnable (J. Rawls, 2007). Le pluralisme raisonnable est la coexistence dans une même entité politique d'une pluralité de doctrines compréhensives, religieuses, morales ou philosophiques, incompatibles entre elles et, pourtant, raisonnables. Dans un espace de liberté démocratique, le libre usage de la raison conduit à une diversité des conceptions du bien. Cette pluralité génère des antagonismes : « Le libéralisme politique considère que les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde, les différentes conceptions du bien moral » (J. Rawls, 2007 : 28). Par conséquent, une conception politique de la justice se garde des controverses métaphysiques qui divisent. Le libéralisme se présente comme raisonnable plutôt que vrai, comme politique plutôt que métaphysique ¹.

Le communautarien Michael Sandel, en revanche, estime qu'il est possible de raisonner et de délibérer à propos de conceptions du bien controversées (M. Sandel, 1999 : 297-310). Il oppose deux types de respect. La conception libérale du respect est fondée sur l'ignorance des convictions d'autrui. Je respecte mon concitoyen dans la mesure où je le laisse entretenir les croyances qu'il juge bonnes sans intervenir à leur égard. Le problème de cette ignorance, c'est précisément qu'elle laisse dans l'ignorance et qu'elle est un ferment d'intolérance. Je me méfie de ce que je ne connais pas. Les clivages interreligieux, par exemple, sont souvent des frontières d'ignorance notables. Le deuxième type de respect, la conception délibérative, propose au contraire d'engager un dialogue avec les croyances qui diffèrent. La confrontation des croyances se distancie de la restriction infligée

1. Dans « L'idée de raison publique reconsidérée » (J. Rawls, 2006), Rawls expose ce qu'il appelle la « condition » : les doctrines englobantes peuvent participer à la discussion politique, à condition que des raisons publiques soient également fournies pour soutenir les prises de position politiques.

par l'idéal de raison publique rawlsien aux doctrines compréhensives. Dialoguer, c'est se respecter mutuellement.

Une difficulté demeure : comment les membres de diverses traditions religieuses peuvent-ils « dialoguer² » si leurs prétentions à la vérité sont irréconciliables ? Un tel dialogue peut-il éviter le modèle de la « compétition des dieux », où chacun essaye de prouver à l'autre la supériorité de sa propre foi ? Je propose d'explorer les réponses données à ces questions par des acteurs religieux, les théologiens pluralistes. Le courant du pluralisme religieux invite à contourner le problème des « prétentions conflictuelles à la vérité » (*conflicting truth-claims*). Il ouvre ainsi la voie au dialogue interreligieux, à un échange sur pied d'égalité entre des personnes de croyances religieuses différentes. Pour comprendre la rationalité épistémique interne à ce courant théologique et philosophique, des clarifications conceptuelles s'imposent. Ma démarche est analytique et non théologique.

Le pluralisme religieux peut être défini comme l'hypothèse de l'égalité de validité d'autres voies religieuses. Cette définition renvoie à un courant de littérature théologique, principalement anglo-saxonne, ayant généré de vastes controverses dans le monde chrétien, des années 1970 aux années 1990, aussi bien du côté protestant (J. Hick, 1974, 1982, 1988, 1989 ; W. C. Smith, 1991) que catholique (P. Knitter, 1985 ; R. Panikkar, 1985 ; D. Tracy, 1981, 1999). Le problème posé était alors celui de la relation du christianisme avec les autres religions ; la réponse donnée fut celle d'un pluralisme émergent au sein même d'une tradition religieuse. Le pluralisme, tel que théorisé par ces théologiens, dépasse le modèle de la tolérance religieuse pour reconnaître la différence et lui accorder une valeur intrinsèque.

Ce pluralisme est associé à un libéralisme. Une distinction libérale est tracée entre la foi et la croyance (M. Perry, 1991 : 73). La *foi* est une attitude de confiance et de recherche de la vérité qui relève de la conscience morale de l'individu croyant. Elle répond aux critères de sincérité et d'authenticité personnelle. Une personne sincère est de « bonne foi » si elle ne ment ni sur ses motivations profondes ni sur la nature de ses croyances. La *croyance* est la médiation de la foi à travers des contenus : propositions, concepts, idées, narrations, etc. Elle est relative à un contexte spatio-temporel donné. Il est admis que la croyance est faillible et qu'elle doit évoluer au travers d'hommes et de femmes de foi³.

2. Le terme est repris aux acteurs religieux pour signifier un échange verbal entre au moins deux personnes dans une quête de vérité. Seul le « dialogue intrareligieux » (cf. *infra*) échappe à cette définition : c'est un dialogue intérieur.

3. La croyance demande à être évaluée à l'aide d'une conception de la rationalité de type cohérentiste (M. Perry, 1991 : 53-55). Perry, s'appuyant sur Bernard Williams, oppose le modèle cohérentiste ou holiste à l'épistémologie de type fondationaliste. Le fondationalisme fait reposer la connaissance sur une architecture de base, sur un support stable, sur des prémisses qui ont autorité. Dans le modèle cohérentiste, il n'est pas possible de remettre en cause les croyances sans tenir compte de leur cohérence avec d'autres croyances ni de justifier des prémisses sans égard pour les croyances qui les soutiennent. Il n'y a donc pas de fondation indépendante justifiant la connaissance morale et religieuse.

Enfin, la *conviction* fait référence à un degré élevé de confiance en une croyance. Toutes les croyances n'acquièrent pas le statut de conviction ; pour devenir conviction, une croyance a besoin d'être soutenue par de bonnes raisons. L'idée d'une foi « bonne » n'est pas abandonnée, elle est redéfinie. De l'assentiment à une doctrine englobante qui prétend à la vérité finale, elle devient l'engagement personnel et interpersonnel au nom d'une vérité indéfinie et non monolithique. Il existe, pour les pluralistes, un vaste champ de possibilités entre la croyance absolutiste en une seule foi « bonne » et la croyance subjectiviste en la seule « bonne foi ».

Mais d'abord, pourquoi associer si aisément la religion à la prétention à la foi « bonne » ? La religion, semble-t-il, n'autorise pas le compromis ; elle exigerait d'être exclusif. Il ne peut y avoir de voie médiane entre deux allégeances. Par exemple, la question : « Christ ou Barrabas ? » ne permet aucun doute, n'ouvre à aucune discussion ; elle appelle à une réponse péremptoire et sépare ceux qui ont tort de ceux qui ont raison. La religion serait le domaine par excellence des choix tragiques et des conflits insolubles, car elle prétend à l'exhaustivité et à la finalité. Le propre du religieux serait de se préoccuper de ce que le politique a mis entre parenthèses : le Vrai, le Bien, la signification de la vie « bonne », les croyances qui divisent. Que resterait-il des religions si elles cessaient de poursuivre la vérité au nom de la concorde ? Si elles cédaient devant l'adversaire en acceptant d'avoir tort ? « Sacrifiez Jésus si bon vous semble, mais cessons de nous battre », diraient les disciples à la multitude déchaînée. Le compromis religieux ressemble fort à de la compromission.

Défendre un tel point de vue, c'est se positionner théologiquement dans le camp d'un exclusivisme intransigeant. Le problème qui divise exclusiviste, inclusiviste et pluraliste est celui du rapport aux vérités d'autres croyants⁴ : dans quelle mesure une prétention à la vérité religieuse est-elle compatible avec des prétentions qui diffèrent ?

L'*exclusiviste* dit qu'une seule religion est bonne, car une seule est vraie. Il pense que sa croyance est « insurpassable » (G. Lindbeck, 2002), c'est-à-dire que sa comparaison avec d'autres invalide toutes les autres. Une seule d'entre elles peut prétendre à la finalité. L'exclusiviste ne dit pas nécessairement que tout dans sa religion est vrai, mais il croit que celle-ci inclut des vérités fondamentales qui la distinguent de toutes les autres. L'existence d'une foi « bonne » rend caduques les autres fois. Les non-exclusivistes, parmi lesquels l'inclusiviste et le pluraliste, récusent l'existence d'une incompatibilité totale entre les croyances religieuses. L'*inclusiviste* croit, comme l'exclusiviste, que sa religion est insurpassable. Il ajoute, cependant, que les autres croyances peuvent être partiellement vraies et donc partiellement bonnes au regard de la seule vraie religion. L'inclusiviste concède donc la possibilité du bon et du vrai dans d'autres religions.

4. Nous reprenons ici des catégories très utilisées en théologie dans les années 1970 à 1990.

D'autres croyances peuvent être bonnes dans la mesure où elles corroborent, ne serait-ce que partiellement, la seule vraie religion. Le *pluraliste*, quant à lui, suppose que plusieurs religions peuvent être bonnes et vraies. Il récuse l'idée de la supériorité d'une religion sur toutes les autres. Il croit que sa propre foi religieuse ne doit pas constituer le critère de jugement à partir duquel les autres croyances seront jugées et leur reconnaît donc une valeur indépendante de la sienne. D'autres voies religieuses peuvent être bonnes et vraies sans qu'elles n'aient de commune mesure avec la croyance que le pluraliste adopte. C'est ce que pensent par exemple les deux auteurs présentés dans cet article : le protestant Wilfred Cantwell Smith et le catholique Raimundo Panikkar.

Une interprétation de la pluralité religieuse en termes de prétentions conflictuelles à la vérité, de doctrines incompatibles et incommensurables, n'a donc rien d'évident. Ce constat ne remet pas en cause les conflits qui peuvent naître en contexte de pluralité religieuse. Il appelle cependant à être prudent lorsqu'il s'agit de définir le problème posé par la pluralité religieuse – l'hypothèse avancée n'est pas neutre et elle est déterminante pour justifier la possibilité et la désirabilité d'un dialogue. Les théologiens pluralistes s'opposent à l'idée du conflit des prétentions à la vérité : c'est ce que nous montrons en première partie, après avoir distingué plusieurs compréhensions de la vérité religieuse. La seconde partie se concentre sur la justification du dialogue qui peut naître à partir d'un nouveau regard sur la pluralité religieuse : la « communion des dieux » permet la rencontre des convictions.

De la compétition à la communion des dieux

Comment passer de la compétition au dialogue, voire à la communion des dieux ? Comment redéfinir le rapport à la vérité religieuse de manière à favoriser le dialogue ? Pour le théologien George Lindbeck, l'engouement pour le dialogue interreligieux est allé de pair avec un engouement en théologie pour des approches subjectivistes de la religion, au détriment d'approches plus cognitives (G. Lindbeck, 2002 : 65). Cette division oppose les théologiens les plus « libéraux » aux théologiens les plus « orthodoxes ». Lindbeck propose une théorie non théologique des religions, l'approche culturologique, qui ouvre une alternative aux deux premières démarches. Lui-même n'est pas un théologien pluraliste, mais ses distinctions sont utiles pour comprendre la manière dont peut être justifiée, ou récusee, la prétention d'une foi à la supériorité. Différents modèles de comparaison des religions sont mis en relation avec la prétention à la vérité finale : dans quelle mesure ces approches permettent-elles de soutenir ou de réfuter l'hypothèse de la supériorité d'une religion sur toutes les autres ?

« Nos fois nous séparent » : dépasser l'insurpassabilité

Lindbeck distingue trois manières de comparer les religions sur le plan théorique : en fonction (a) de leur vérité propositionnelle ; (b) de leur efficacité symbolique ; (c) de leur adéquation catégorielle (G. Lindbeck, 2002 : 55-64). Ces modèles de comparaison ne disent rien de la possibilité de vérifier si ce que dit une religion est vrai ou faux au regard du réel. Ils ne disent pas non plus que les religions peuvent s'accorder entre elles sur un critère de comparaison. Ils montrent simplement que les différentes approches de la vérité religieuse ne permettent pas de soutenir de la même manière l'idée qu'une religion est insurpassable, qu'elle a atteint un degré de qualité qui ne peut être dépassé par aucune autre religion.

(a) Le premier modèle de comparaison privilégie une approche cognitive et propositionnelle de la vérité religieuse. Lindbeck l'associe aux théologies les plus orthodoxes. Dans cette perspective, comparer les religions revient à comparer leurs propositions. Certaines propositions sont partagées par plusieurs religions. Par exemple, la proposition « Il n'y a qu'un seul Dieu » est partagée par les religions monothéistes. Certaines propositions entrent en contradiction les unes avec les autres. Ainsi, tandis que le christianisme dit : « Jésus est le Fils de Dieu », l'islam dit : « Jésus est un prophète ». Même pour un théologien exclusiviste, une religion n'est pas nécessairement tout à fait fautive, ni tout à fait vraie. Elle est un ensemble de propositions fausses et de propositions vraies. Les religions peuvent être comparées à l'aide de propositions qui prétendent à la vérité. Par exemple, lorsque Karl Barth définit le salut, il formule la proposition : « Celui qui croit est sauvé » (K. Barth, 1980 : 244). Il veut dire que celui qui croit au message de Jésus-Christ obtient la vie éternelle. Barth peut ensuite s'appuyer sur cette proposition, qu'il tient pour vraie, pour déclarer que d'autres religions sont éloignées de la vérité. La proposition permet de distinguer le vrai du faux, le bon grain de l'ivraie.

(b) Le deuxième modèle de comparaison fait appel à une approche « expérientielle-expressive » de la vérité religieuse. La vérité est fonction de « l'efficacité symbolique » d'une religion. Comparer les religions, c'est mettre en perspective leur capacité à exprimer les expériences intérieures, les émotions et les sentiments religieux des croyants. Une approche expérientielle-expressive peut admettre la possibilité que toutes les religions soient en mesure, à des degrés divers, de symboliser le divin. Prenons l'exemple des recherches de William James : après avoir observé la diversité des expériences religieuses, le psychologue et philosophe déclare qu'il ne peut conclure à l'unicité du christianisme (W. James, 1987 : 468). Pour un partisan de l'approche propositionnelle, une religion qui s'éloigne de l'orthodoxie s'éloigne de la vérité ; pour celui qui met l'accent sur l'expérience ou l'expression, une religion non orthodoxe peut néanmoins être efficace à exprimer la vérité par ses symboles. Toutes les religions peuvent être des lieux d'expériences authentiquement religieuses.

(c) Le troisième modèle de comparaison est basé sur « l'adéquation catégorielle » et correspond à l'approche culturologique des religions prônée par Lindbeck. S'inspirant notamment du philosophe Ludwig Wittgenstein, Lindbeck explique que les religions sont comme des langages avec lesquels le réel est interprété et l'expérience est vécue. Ce qui importe, ce sont les « catégories », la « grammaire », les « règles du jeu » : sont-elles adéquates (G. Lindbeck, 2002 : 56) ? Le langage d'une religion doit permettre l'expression des deux types de vérités précédentes, à savoir la vérité propositionnelle et l'efficacité symbolique. Elle les rend possibles, mais ne les garantit pas ; le langage peut être le bon, mais la vérité propositionnelle, fautive. Par exemple, le langage qualitatif utilisé pour dire « Il existe plusieurs dieux » est peut-être catégoriellement plus adéquat qu'une expression mathématique pour parler du divin ; il n'empêche que sa vérité propositionnelle peut être fautive. L'approche culturologique ouvre la voie à l'idée d'incommensurabilité entre les religions. Lindbeck s'inspire cette fois-ci de l'incommensurabilité des paradigmes de Thomas S. Kuhn. Une catégorie peut ne pas trouver d'équivalent dans une autre religion. Comme dans les langues, certains concepts ne sont tout simplement pas traduisibles. Le nirvāna bouddhiste ne peut être « dit » à partir du langage chrétien de la même manière que le langage bouddhiste est incapable de traduire le paradis chrétien. L'approche culturologique abandonne l'idée d'une matrice commune à partir de laquelle les religions pourraient être comparées.

De ces trois possibilités d'envisager la vérité religieuse découlent différentes manières de justifier la supériorité d'une religion. L'approche expérientielle-expressive est celle qui se prête le moins à la prétention à l'insurpassabilité et donc, vraisemblablement, celle qui est la plus apte à soutenir une interprétation non conflictuelle de la pluralité religieuse. Reprenons les approches les unes après les autres.

(a) Pour l'approche cognitive-propositionnelle, la religion insurpassable est celle qui contient le plus de propositions vraies et, surtout, les vérités révélées les plus fondamentales. Une religion peut n'avancer que des propositions vraies et être « surpassée » par une Révélation plus importante. Ainsi, pour les chrétiens, le Nouveau Testament est dit avoir « surpassé » l'Ancien ; la religion chrétienne aurait ainsi surpassé le judaïsme. Une religion insurpassable, toutefois, peut apprendre des religions surpassées. Il n'est pas impossible que des religions partiellement fautes contiennent des vérités propositionnelles importantes. Du point de vue de la religion insurpassable, un dialogue avec les autres religions peut avoir pour but de chercher ces vérités propositionnelles qui lui auraient échappé. Il s'agit alors d'une entreprise de connaissance, tout à fait acceptable d'un point de vue exclusiviste.

(b) Pour l'approche expérientielle-expressive, il est plus difficile d'affirmer qu'une religion est insurpassable, à cause de la difficulté de définir l'insurpassabilité. Les religions ne sont que les médiations d'expériences religieuses éminemment subjectives et prélangagières. Dans cette perspective, écrit Lindbeck,

« [o] n perçoit les religions comme des pourvoyeuses multiples de formes différentes d'un seul et unique produit de base, nécessaire pour l'expression du soi et la réalisation du soi transcendantes (G. Lindbeck, 2002 : 24). » Comparer les religions revient à comparer l'efficacité de tableaux pour exprimer les émotions des spectateurs. Il est difficile de justifier l'idée qu'une œuvre d'art puisse, à elle seule, surpasser toutes les autres en figurant au mieux les sentiments de tous ceux qui la contemplent ; en revanche, il est aisé d'affirmer que différents tableaux donnent lieu à des expériences particulières qui ne sont pas anti-thétiques. Par analogie, il est possible de dire que le christianisme et le bouddhisme expriment, différemment, mais sans contradiction, les émotions religieuses de ceux qui y adhèrent. Si l'approche expérientielle-expressive est favorable au partage des expériences, elle est défavorable à leur départage.

(c) Dans le cas de l'adéquation catégorielle, Lindbeck soutient que la prétention à l'exclusivité peut être très forte. Sur le plan théorique, il est possible de défendre l'idée qu'une seule religion propose un langage adéquat pour parler du divin. Si les catégories utilisées par les autres religions sont inadéquates, leur prétention à la vérité propositionnelle et leur figuration symbolique n'ont tout simplement pas de sens : c'est comme si elles parlaient de poésie avec un langage mathématique en espérant formuler des propositions vraies. Un seul langage peut dire le vrai et le représenter. Par conséquent, l'idée de la supériorité d'une religion sur toutes les autres peut être encore mieux défendue qu'avec une approche propositionnelle. En effet, pour cette dernière, même la religion qui contient le moins de vérités propositionnelles peut tout de même en contenir une. Le sataniste, par exemple, croit en l'existence du diable. D'un point de vue chrétien, l'existence du diable est une proposition vraie. S'il est probable que de très nombreuses propositions avancées par le sataniste sont « fausses » et « mauvaises » pour le chrétien, ils partagent tous deux une vérité propositionnelle importante. Dans une approche catégorielle, le fait que le sataniste croit au diable n'est ni vrai ni faux si le langage qu'il utilise pour le dire est inadéquat. Toutefois, le bon langage ne garantit pas la vérité propositionnelle. Même en admettant que le chrétien ait le langage adéquat, les propositions qu'il formule ne sont pas nécessairement vraies. Il est possible de dire des absurdités avec une grammaire correcte. Le fait d'avoir le bon langage ne signifie pas l'infaillibilité.

Ces trois approches de la vérité religieuse permettent, à différents degrés, de soutenir les non-exclusivistes, c'est-à-dire les inclusivistes et les pluralistes. L'approche de la vérité propositionnelle permet de constater que les autres religions avancent des propositions vraies. L'approche expérientielle-expressive peut reconnaître la vérité de l'expérience religieuse d'autres religions. L'approche catégorielle peut concéder que d'autres religions utilisent un vocabulaire et une grammaire adéquats. En revanche, ces approches ne sont pas également favorables à la prétention à l'insurpassabilité. La figuration symbolique peut difficilement se dire insurpassable. Vérité propositionnelle et adéquation catégorielle peuvent prétendre à l'insurpassabilité. Il apparaît donc que le meilleur moyen pour contourner

la prétention à la supériorité des religions est de favoriser l'approche expérientielle-expressive.

Ces approches ne sont toutefois pas exclusives les unes des autres : un inclusiviste, par exemple, peut s'appuyer sur l'approche de la vérité propositionnelle pour soutenir qu'une seule foi est « bonne » et sur l'approche expérientielle-expressive pour concéder que d'autres religions font vivre des expériences authentiquement religieuses. Un pluraliste, qui met l'accent sur l'approche expérientielle-expressive pour penser la vérité indépendamment des propositions, peut en appeler à l'adéquation catégorielle pour justifier l'incommensurabilité des propositions avancées par des religions différentes : il aura ainsi réussi à justifier un terrain commun – la matrice expérientielle – tout en empêchant la compétition des dieux sur ce terrain – les propositions des religions relèvent de langages différents et sont porteuses, à travers ces langages, de vérités différentes.

« Notre foi nous rassemble » : trouver un terrain commun

Si l'on considère les efforts des pluralistes pour réfuter le modèle des vérités en compétition, on note deux choses : d'abord, une distance est effectivement prise vis-à-vis des approches cognitives au profit d'approches expérientielles-expressives de la vérité. Les propositions des religions sont relativisées tandis que la foi comme expérience authentique est valorisée. Ensuite, l'hypothèse de l'incommensurabilité entre les concepts et les catégories des religions est soulevée. Elle ne doit pas être confondue, bien entendu, avec l'approche culturologique des religions de Lindbeck, mais elle permet de déclarer vaine une guerre des propositions.

La subjectivité croyante obtient la primauté sur l'objectivité doctrinale. Wilfred Cantwell Smith, spécialiste des religions comparées, suggère ainsi que la vérité ne devrait plus être la propriété de propositions, mais celle de « personnes » (W. C. Smith, 1974a : 20). Ce changement de perspective induit une définition particulière de la foi religieuse. Celle-ci ne relève plus d'un ensemble de propositions vraies, mais de la capacité de l'individu à reconnaître la vérité divine et à lui faire confiance (W. C. Smith, 1974a : 28). Smith s'appuie sur la signification de la foi dans l'islam : selon lui, avoir la foi pour un musulman, c'est reconnaître le caractère obligatoire du commandement divin et vivre une vie en accord avec celui-ci. La vérité demande à être actualisée par la foi ; elle n'est pas une vérité cosmique qu'il s'agirait de rigidifier à l'aide de propositions. L'accent est donc mis sur la subjectivité plutôt que sur la doctrine, sur l'expérience singulière de la foi plutôt que sur sa rationalisation.

Parallèlement, Smith avance que les religions sont incommensurables sur le plan catégoriel (W. C. Smith, 1974b). Les grandes religions sont des « visions du monde » (*Weltanschauungen*) structurées à partir de concepts et de symboles qui ne prennent sens que dans cet ensemble. Chacune embrasse l'univers, donne

du sens à la vie humaine et propose une conception du bien qui lui est propre. Les propositions sont donc formulées à partir de systèmes compréhensifs différents desquels elles ne peuvent être isolées (W. C. Smith, 1974b : 158). Par conséquent, toujours selon Smith, deux affirmations provenant de systèmes de sens différents n'auront pas de signifiants communs. Il n'est pas possible de dire s'il y a accord ou désaccord entre les propositions, car elles ne peuvent être traduites en un même langage. L'absence d'un « esperanto religieux » empêche non seulement de résoudre un différend, mais même d'identifier ce différend. Comme le remarque Lindbeck, il n'est pas logiquement impossible qu'une seule religion soit catégoriellement vraie, c'est-à-dire qu'une seule possède les catégories adéquates, le langage approprié pour parler de l'objet religieux. Celle-ci serait alors la religion insurpassable. Cependant, le constat de l'incommensurabilité « linguistique » rend difficile une « compétition des dieux » sur un plan propositionnel : il n'existe pas de champ de bataille commun où les dieux pourraient s'affronter, il n'existe pas de langage commun qui pourrait permettre une joute verbale. Une proposition formulée à partir d'un autre système compréhensif n'est ni vraie ni fautive : elle n'a tout simplement aucun sens. Pour Smith, l'hypothèse du « conflit des vérités » est un jugement porté sur la différence qui échoue en l'absence d'un signifiant commun. Le *différent* n'est pas *différend*.

Pour Smith, dire « je crois » pour un chrétien ne signifie pas la même chose que dire « je crois » pour un hindouiste, mais la sincérité du croire est la même (W. C. Smith, 1974b : 161). L'absence de commune mesure sur les plans conceptuel et symbolique s'accompagne d'une communion dans la foi. La religion est désobjectivée pour être subjectivée et elle permet ainsi à chacun d'y trouver un sens individuel singulier. Pour Smith, le concept même de « religion » devrait susciter la méfiance, car il peut devenir « un ennemi de la piété » (W. C. Smith, 1991 : 18-19). En effet, il est plausible, selon l'auteur, de suggérer une corrélation entre l'emploi croissant du concept de religion et le déclin de la pratique religieuse. Le croyant n'a pas besoin du concept ; il lui est même plus aisé de croire sans le concept, de ne pas parler de religion, de ne pas l'observer de l'extérieur, mais de contempler Dieu tout simplement. Tandis que l'observateur extérieur décline la religion au pluriel, celui qui croit vit sa foi au singulier et de manière singulière. Pourtant, ajoute Smith, le concept de religion ne doit pas être abandonné pour l'étude comparative. La manière dont celle-ci est définie en dit long sur une conception du bien et sur une vision de l'univers (W. C. Smith, 1991 : 17). Le sens qui lui est donné est relatif au sens donné à la vie bonne. Espérer tomber d'accord sur une définition définitive de la religion, ce serait espérer poser un point final à la réflexion sur le vrai et sur le bien.

Smith refuse donc de définir « la religion ». Le concept doit être suffisamment malléable pour que les sujets individuels puissent lui donner un sens inédit. Il ne se résigne cependant pas à l'absence d'un cadre commun sur le plan théologique. Les religions ont embrassé l'univers ; elles doivent désormais embrasser

les conceptions de l'univers des autres religions (W. C. Smith, 1987b : 157). C'est la tâche affectée à une théologie des religions qui serait universelle en ce qu'elle s'ouvrirait à différentes visions du monde. Une théologie pluraliste ne fait pas que constater et accepter la pluralité, elle fait de cette pluralité le fondement de la réflexion sur le vrai. À la différence de John Hick, qui pense l'unité de son pluralisme à partir d'un fondement transcendantal (J. Hick, 1989), Smith approche le religieux à partir de la subjectivité croyante. Tous deux se disent antiessentialistes : ni Hick ni Smith ne prétendent que l'essence du religieux réside dans le critère qu'ils mettent en avant. C'est simplement à partir de ce lieu commun qu'ils proposent de penser l'interrelation entre les croyances religieuses et de justifier le dialogue. Pour Hick, les croyants peuvent dialoguer, car ils prennent des voies différentes vers un même sommet ; Smith ne se préoccupe pas tant du sommet que du statut de pèlerin, pèlerin qui donne un sens à sa quête et se confie pour cela en sa boussole. Les croyants auraient en commun de croire, en dépit des sens différents qu'ils donnent à leur propre vie de croyant.

Deux objections pourraient être faites à Smith. La première consiste à dire que son relativisme cède au subjectivisme. La distinction entre foi et croyance a pour effet de laisser l'individu ultime souverain en matière religieuse. Il est, certes, redevable du contexte culturel dans lequel il évolue, mais celui-ci ne peut lui imposer un contenu doctrinal qui irait contre sa conscience. En effet, s'il acceptait d'aller contre celle-ci pour suivre des dogmes, il ferait preuve de « mauvaise foi ». C'est donc la « bonne foi » du croyant qui a la primauté sur toute autre forme d'autorité. Les détracteurs de Smith pourraient aller encore plus loin et lui dire que ce subjectivisme enlève toute spécificité aux religions. Ainsi, c'est à partir d'une approche subjectiviste de la foi que le philosophe John Dewey propose de penser « le religieux sans la religion » (J. Dewey, 2011 : 83). Comme Smith, Dewey fait de l'expérience de la foi le dénominateur commun à toutes les religions. Il finit, cependant, par désolidariser l'expérience religieuse de tout surnaturalisme et par la définir à partir de sa nature sociale : « Toute activité à laquelle on se consacre au nom d'une fin idéale, malgré les obstacles, en prenant des risques personnels, au nom de la conviction que cette fin a une valeur générale et durable, une telle activité disais-je, possède une qualité religieuse. » (J. Dewey, 2011 : 114). La définition du religieux de Dewey peut s'appliquer à tout engagement politique. Le philosophe appelle d'ailleurs à ce que le religieux, pensé de manière naturaliste, soit mis au service du social et du politique et d'une « foi commune » démocratique.

Smith répondrait à ces objections qu'il n'est pas question de réduire la foi « bonne » à la seule « bonne foi ». Ce n'est pas parce que la vérité d'une religion n'est pas la vérité de ses propositions que le vrai cesse d'exister et que le bien perd de son objectivité. Il serait irréaliste et dommageable de chercher à homogénéiser les croyances et les systèmes de sens, mais cela n'enlève rien à l'objectivité du vrai. D'une part, une religion capable de produire d'intenses expériences chez ses adhérents pourrait le faire à partir de puissances surnaturelles « vraies »,

mais « mauvaises ». D'un point de vue chrétien, la transe de l'occultiste, aussi spirituelle soit-elle, n'exprime pas une foi « bonne ». D'autre part, la foi « bonne » peut s'exprimer à travers la « bonne foi ». Il est possible de dire que la vie d'un non-orthodoxe pieux exprime davantage de la vérité divine que celle d'un orthodoxe tiède. Enfin, et c'est paradoxal, la foi « bonne » peut être exprimée au travers même de la « mauvaise foi ». Les démons, par exemple, sont de mauvaise foi : alors qu'ils savent la vérité, qu'ils y croient, ils refusent de s'engager pour elle. Pourtant, il est dit que les démons craignent Dieu et tremblent face à Lui (J. Dewey, 2011 : 105). Ce sentiment de crainte est l'expression de la vérité divine qui germe au beau milieu du mal absolu. Il est donc possible d'être subjectiviste, à la manière de Smith, sans renoncer ni à une conception objective de la vérité ni au surnaturalisme.

À partir de la réponse que pourrait faire Smith à l'accusation de subjectivisme, d'aucuns pourraient lui reprocher de ne pas être assez relativiste et de persister dans un objectivisme et un fondationnalisme contraires à son projet initial. En effet, si Smith fait de la subjectivité le lieu de la vérité, il ne relativise pas l'objectivité de celle-ci. L'expérience de la foi est l'universel à partir duquel est pensée la relativité des croyances ; elle justifie à la fois l'ouverture à l'altérité et l'humilité doctrinale. Elle offre la sécurité d'un terrain commun sur lequel le dialogue pourra avoir lieu et sur lequel ériger une théologie universelle des religions. L'expérience subjective est l'ultime garante de l'universalité de la vérité. La foi est le lieu d'unité fondamentale qui précède et permet le dialogue.

Dialoguer de foi « bonne » entre gens de « bonne foi »

Dire que le dialogue interreligieux est un dialogue entre « gens de bonne foi » ne signifie pas que la vérité soit mise entre parenthèses. La « bonne foi » ne se substitue pas, purement et simplement, à la foi « bonne » : elle est ce qui permet de parler de propositions contradictoires à partir d'un lieu commun. Les participants au dialogue adoptent la prémisse de la sincérité des convictions d'autrui : l'interlocuteur croit en la proposition qu'il formule. La sincérité du croire n'est pas suffisante pour juger du contenu des croyances, mais elle permet une empathie des convictions sincères, qui elle-même offre une base de communication. Elle fait des assertions religieuses des opinions dans le cadre d'un dialogue qui persiste à avoir la vérité pour horizon. C'est justement parce qu'une opinion fait appel à une croyance à la vérité que celle-ci est prise au sérieux.

Le dialogue « intrareligieux » : la rencontre des convictions

À quoi ressemblerait un dialogue entre deux personnes, un théiste et un non-théiste, discutant d'une vérité métaphysique comme l'existence de Dieu ? Que serait le dialogue d'un chrétien et d'un hindouiste au sujet de Jésus-Christ et de

Krishna (R. Panikkar, 1985 : 57-58) ? Ces dialogues sont rendus difficiles par le fait qu'une prémisse essentielle n'est pas partagée. Il n'existe pas d'entre-deux possible entre l'existence et la non-existence de Dieu qui pourrait tenir lieu de prémisse commune ; Christ et Krishna ne peuvent être assimilés l'un à l'autre sans trahir les deux doctrines. Par ailleurs, il est vraisemblable que les interlocuteurs ne sont pas disposés à se laisser aisément convaincre par les arguments de l'autre, s'ils estiment, par exemple, que leur croyance est constitutive de leur identité.

Le théologien pluraliste Raimundo Panikkar, s'il ne dit pas qu'un tel dialogue est aisé, accessible à tous, le croit cependant possible et lui accorde une place essentielle. Il est de ceux qui tirent les plus lourdes conséquences de la distinction entre foi et croyances pour penser son « dialogue intrareligieux ». Panikkar distingue le dialogue *inter*religieux, où différentes doctrines sont confrontées les unes aux autres par des spécialistes, du dialogue *intra*religieux, où un croyant met en jeu ses propres convictions à l'occasion d'une rencontre. Le dialogue intrareligieux est un « dialogue intérieur », au sens où il prend place dans le for intérieur du croyant qui tente de concilier ses convictions avec celles de son interlocuteur. Ce dialogue ne peut et ne doit être que religieux. C'est parce qu'il est en quête de vérité que le participant au dialogue ne peut se passer des convictions qui diffèrent des siennes. La différence religieuse, loin d'être un obstacle à un dialogue « pour la vérité », est essentielle à sa poursuite. L'échange ne doit pas avoir pour fin la victoire d'une opinion sur l'autre, mais la conciliation des croyances.

Admettons que la première personne dise : « Dieu est la vérité » et que la deuxième lui réponde : « Non, Dieu n'existe pas ». Chacune se prononce sur une vérité métaphysique, l'une pour l'affirmer, l'autre pour l'infirmier, mais, pour Panikkar, elles croient toutes deux en une vérité objective. Il est possible de traduire la seconde expression par une autre proposition qui est : « la non-existence de Dieu est la vérité » (R. Panikkar, 1985 : 58). Une différence existe au niveau du contenu des vérités propositionnelles, mais un même appel à la vérité est exprimé :

[Tous] deux croient à la vérité, mais pour l'un, c'est la formule « Dieu existe » qui résume la vérité, tandis que pour l'autre, c'est la formule « Dieu n'existe pas » qui la résume. C'est là qu'intervient l'affirmation la plus exacte : les deux hommes ont foi en la vérité ; mais tandis que pour l'un cette foi s'exprime dans la *croyance* que « Dieu existe » pour l'autre, c'est dans la proposition contraire « Dieu n'existe pas » que cette foi s'exprimera. (R. Panikkar, 1985 : 58)

Formuler des propositions sur la vérité, c'est faire état de ses convictions et donc de l'existence d'une foi, entendue comme « dimension constitutive de l'humain » (R. Panikkar, 1985 : 49). La foi est, pour Panikkar, une donnée anthropologique fondamentale qui ne peut être réduite aux croyances. Les croyances sont l'expression de la foi ; elles sont son langage, mais elles ne

l'épuisent pas. La foi est « toujours transcendante, indicible et ouverte » tandis que la croyance est « une incorporation intellectuelle, émotionnelle et culturelle de cette foi à l'intérieur des structures d'une tradition particulière » (R. Panikkar, 1985 : 53). Certes, la foi ne peut se passer des croyances et demeurer désincarnée ; les convictions doivent être associées à des propositions. Toutefois, réduire la foi aux croyances, c'est réduire la vérité à la contingence des phrases et prendre le risque de la confondre avec le dogme. Une telle simplification favorise, selon Panikkar, l'exclusivisme, tandis que leur dissociation, nuancée et prudente, ouvre la voie à une attitude d'ouverture et de dialogue. Face à celui qui dit « Dieu n'existe pas », le pluraliste ne voit donc pas un « incrédule », mais un autre croyant ; il voit une subjectivité croyante avec laquelle un échange peut avoir lieu. Il doit « croire » la croyance de l'autre, même – ou surtout – si celui-ci affirme ne croire en rien. Croire au néant, c'est déjà croire⁵. S'il n'y a pas de communauté de croyances, il y a bien une « communauté de foi », qui est une communauté des subjectivités. L'idée de foi est dissociée de la seule foi « bonne », sans être pour autant assimilée à la seule « bonne foi ».

La « bonne foi », par ailleurs, n'est pas déconnectée de la vérité. C'est ce que soutient le philosophe Bernard Williams lorsqu'il rapproche les concepts de vérité et de véracité (*truthfulness*) (B. Williams, 2006). Ce dernier montre comment la méfiance à l'égard de la vérité s'accompagne d'un regain d'intérêt pour la véracité, pour le souci d'exactitude, de fidélité au réel et pour la qualité morale de sincérité. Personne ne veut être dupe et, pour cette raison, les revendications de vérité provoquent la suspicion. Williams prend position contre le scepticisme en matière de vérité et la généalogie qu'il entreprend souligne la fonction du vrai dans les sociétés. De même, Panikkar accorde à la croyance en une vérité objective une fonction bien précise qui est d'unir les hommes, non pas grâce à une doctrine épaisse qui serait la foi « bonne », mais grâce à l'appel que chacun fait à la vérité, à travers des convictions sincères.

Après avoir reconnu l'authenticité et la sincérité de l'autre croyant, la deuxième étape du dialogue intrareligieux consiste à essayer de comprendre la teneur de la proposition de son interlocuteur. Un problème se pose : l'autre ne peut être compris comme lui-même se comprend, à moins de partager la même croyance que lui. Pour comprendre véritablement une croyance, il faut la tenir pour vraie. En effet, on ne peut estimer qu'une croyance soit *fausse* et prétendre la comprendre ou, en tout cas, la comprendre à partir de la position de l'interlocuteur. Ce que veut dire Panikkar, précédant ainsi Williams, c'est qu'une croyance qui est tenue pour fausse ne peut être crue, dans la mesure où la fausseté est une « objection fatale » à la croyance (B. Williams, 2006 : 89). L'intelligibilité seule

5. En langue anglaise, le terme *interfaith dialogue* est usité pour inclure les agnostiques et les athées. L'absence de religion est alors considérée comme une « foi » au même titre que sa présence – ce qui est bien sûr discutable.

ne suffit pas : elle est un degré faible de compréhension. Il faut donc se convertir, ne serait-ce qu'un moment, à la croyance de l'autre. Pour comprendre la proposition du non-théiste, il faut, comme lui, tenir pour vraie la non-existence de Dieu ; pour comprendre l'hindouiste qui croit en la divinité Krishna, il convient d'adopter la croyance en Krishna à côté de la croyance en Jésus-Christ. Le dialogue implique des conversions multiples.

Ensuite, ce qui était un dialogue entre deux interlocuteurs devient un dialogue intérieur. Chaque partenaire tente de concilier ses croyances initiales avec les nouvelles croyances, ce qui est à l'origine d'une profonde « crise religieuse » (R. Panikkar, 1985 : 60) chez le participant au dialogue. Il peut arriver que les croyances initiales soient définitivement délaissées, que le chrétien abandonne le Christ pour Krishna. La possibilité de la conversion ne doit pas être écartée puisque le dialogue se fait sous le signe de la vérité et que les exigences de celle-ci peuvent être suffisamment sévères pour qu'il vaille la peine d'y jouer ses croyances :

La personne religieuse entre dans l'arène sans préjugés, sans solutions préconçues ; elle sait parfaitement qu'elle pourrait être amenée à perdre une croyance particulière, voire une religion particulière. Mais elle croit à la vérité ; elle entre dans l'arène sans armes, prête à être elle-même convertie. Elle pourrait y perdre sa vie, mais elle pourrait aussi renaître (R. Panikkar, 1985 : 79).

Mettre ses croyances en jeu, c'est aussi, nous dit Panikkar, mettre sa vie en péril. Celui qui dialogue engage ce qu'il a de plus précieux, les croyances à partir desquelles il comprend sa propre existence, sa propre conception du bien. Le dialogue lui-même n'a pas pour objectif de départager les croyances, ni de les unifier, mais de les réconcilier. Il doit être exercé ni par désir d'expérimentation ni par suspicion à l'égard de sa propre tradition, mais au nom même de la foi. Pour Panikkar, dialoguer est un acte de foi.

Que se passe-t-il après ce dialogue intérieur ? Chaque participant explique la manière dont il a compris la croyance de l'autre et s'assure que sa compréhension est adéquate. Il rend compte ensuite de la conciliation qu'il propose – s'il n'a pas abandonné sa première croyance pour la seconde. Il suggère ainsi un nouveau lien entre les traditions qui peut être accepté, en totalité ou en partie, par les deux participants, et à travers eux, être intégré dans leur tradition respective. Le lien ne sera pas un rapport d'identité, ni un rapport d'analogie comme chez David Tracy (D. Tracy, 1981, 1999), mais un rapport de parenté : du point de vue chrétien, Krishna ne sera pas assimilé au Christ, ni considéré comme « le Christ des hindouistes », mais comme relevant d'une même histoire – celle du monde – et d'un même ancêtre – Dieu. La lecture faite par l'hindouiste sera différente, mais elle aussi intégrera le Christ dans son univers de sens.

Traditions et doctrines évoluent ainsi grâce aux participants du dialogue intrareligieux. Celui-ci est favorisé par un regard sur la pluralité qui est celui de « l'interpénétration », et qui s'oppose non seulement à l'exclusivisme et à

l'inclusivisme, mais aussi au « parallélisme » (R. Panikkar, 1985 : 25-29). Le parallélisme promeut une tolérance non interventionniste. Les traditions progressent de manière indépendante vers la fin qu'elles poursuivent et elles n'ont pas besoin de sortir de leur particularisme. Postuler l'interpénétration, c'est envisager une possible complémentarité des religions et l'éventualité que les différences soient réconciliées à travers une rencontre des convictions. Pour cela, la foi ne doit pas être comprise en premier lieu comme appartenance communautaire ou comme adhésion doctrinale. Une conception subjective de la foi peut aboutir à un dialogue des traditions.

Un dialogue « sans conviction » ?

Il est possible de s'attaquer aux prémisses pluralistes du dialogue intra-religieux et de lui reprocher d'organiser la rencontre entre des croyances « sans conviction » en écartant l'apologétique – la défense argumentée des croyances religieuses. Les convictions pluralistes sont accusées de « manquer de conviction » dans la mesure où elles acceptent toutes les autres.

L'accusation est-elle justifiée ? Panikkar exclut, certes, toute apologétique du dialogue. Il définit cette dernière comme « cet aspect de la science relative à une religion particulière qui cherche à prouver la vérité et la valeur de cette religion » (R. Panikkar, 1985 : 77). Le dialogue ne doit pas avoir pour but de défendre sa religion, de prétendre qu'il s'agit de la foi « bonne » et d'essayer d'en convaincre son interlocuteur. Ainsi, Panikkar espère éviter le modèle de la « compétition des dieux » et poser les bases d'une communication qui ne se réduise pas à une tentative unilatérale – ou bilatérale – de conversion. Il n'écarte pas, comme nous l'avons dit, la possibilité de la conversion, mais souhaite dépouiller la théorie du dialogue de l'intention de convertir. Une personne qui argumente en faveur de sa propre foi n'a pas adopté l'attitude pluraliste recommandée par Panikkar, puisqu'elle persiste à croire sa foi supérieure à celle de l'autre, et espère que le dialogue se conclura par la correction de l'asymétrie entre la vérité, qu'il possède, et l'opinion que l'autre entretient.

Le pluralisme de Panikkar n'est pas propre à convaincre tous les théoriciens du dialogue. La théologienne catholique Catherine Cornille, par exemple, estime que l'adoption d'une vérité exclut logiquement la reconnaissance égalitaire d'autres vérités religieuses (C. Cornille, 2008 : 84). Une religion ayant abandonné sa prétention à l'exclusivité aurait perdu toute sa spécificité et donnerait lieu à des convictions « molles ». Selon elle, c'est parce que chaque religion s'affirme comme unique et ultime qu'un dialogue interreligieux est intéressant. L'échange ne doit pas être simplement l'occasion d'apprendre sur une autre tradition religieuse, mais la tentative de convaincre l'autre de sa vérité. Dans un dialogue authentique, les participants sont tour à tour dans le rôle de celui qui part en mission et de celui qui accueille le missionnaire (C. Cornille, 2008 :

72). Accepter une conciliation possible entre dialogue et apologétique, avance Cornille, permet aussi de lever la suspicion des interlocuteurs potentiels. Ceux-ci n'ont plus à craindre un prosélytisme larvé, car ils sont appelés à entrer dans un processus de prosélytisme mutuel. Un dialogue « pour la vérité » ne doit pas exclure l'engagement pour une vérité. Or, les convictions pluralistes, par leur excès d'ouverture à la différence, seraient des convictions désengagées, ouvrant la voie à de l'indifférentisme : « Toutes les religions se valent », finiraient pas dire les pluralistes, selon leurs critiques.

Le pluralisme de Panikkar cède-t-il à de l'indifférentisme ? Le théologien ne considère pas que toutes les opinions religieuses soient également *valables* et qu'il faille être indifférent vis-à-vis d'elles. Son pluralisme n'implique pas l'égalité des opinions :

Je ne prétends pas ici que toutes les croyances sont égales et interchangeable. Je veux dire que, jusqu'à un certain point, elles présentent la même nature qui rend possibles le dialogue et même la dialectique. Plus encore, je soutiens qu'elles sont généralement équivalentes du fait que chaque croyance a une fonction similaire, c'est-à-dire qu'elle exprime la foi de l'Homme, cette foi qui est la dimension anthropologique à travers laquelle l'Homme atteint son but – en langage chrétien, son salut (R. Panikkar, 1985 : 75).

Si toutes les croyances religieuses ne sont pas de même valeur, elles pointent toutes vers la vérité et le salut. Si Panikkar croit en une vérité objective, celle-ci n'a rien de monolithique. Le monothéisme de l'un n'est pas incompatible avec le polythéisme de l'autre, car la vérité échappe à la quantification. Dieu n'est ni un ni multiple. Des assertions telles que : « Il n'y a qu'un seul Dieu » ou « Il y a plusieurs dieux » ne sont pas pluralistes, car elles émettent des propositions détachées de celui qui croit. Un pluraliste ne dit pas « La proposition *p* est vraie », mais « Je tiens *p* pour vraie ». Dans la formulation même de sa croyance, il se situe et accepte la contingence et la relativité de ce qu'il croit (R. Panikkar, 1988 : 89-116).

L'attitude pluraliste dans le dialogue est justifiée à partir d'un pluralisme ontologique ou anthropologique. La « nature humaine », comme la vérité, n'est pas définie (R. Panikkar, 2012 : 59). Il existe différentes manières d'être croyant, de donner sens au salut et d'être sauvé. La différence fait partie de la vérité. Le pluraliste accorde ainsi une valeur intrinsèque à la différence religieuse et croit qu'elle ne peut qu'enrichir ses propres convictions. L'objectif n'est pas de multiplier les points de vue pour obtenir une vision exhaustive de la vérité – la vérité ne se prête pas à l'exhaustivité –, mais de pluraliser constamment ses propres convictions : le monisme est l'ennemi de la vérité. La foi « bonne » du pluraliste a ceci de particulier qu'elle revendique une indétermination renouvelée pour éviter de se rigidifier.

Si le pluralisme requiert une pluralisation constante, n'a-t-il pas de limite ? Pour le philosophe William Connolly, le pluralisme est toujours porteur d'un

conservatisme, fût-il inconscient, à partir duquel est pensée une diversité « raisonnable » (Connolly, 2008). Par là, Connolly veut dire que les pluralistes ne sont pas prêts à reconnaître tous les nouveaux mouvements religieux, par exemple le *New Age*. La fidélité aux frontières des grandes traditions religieuses n'est pas remise en cause. La perspective n'est pourtant pas « communautarienne », elle est libérale : le sujet n'est pas, comme chez le philosophe Alasdair MacIntyre, enchâssé dans des traditions morales unifiées sans lesquelles il se désintègre (A. MacIntyre, 1997). Il est plutôt librement engagé dans une voie qu'il participe à creuser et à faire évoluer. Panikkar estime que persévérer dans la foi requiert de la ténacité et que changer constamment de voie n'est pas propre à la progression (R. Panikkar, 1985 : 32). Il décrit ainsi son propre parcours : « je suis “parti” en chrétien, je me suis “trouvé” hindou et je suis “revenu” bouddhiste sans avoir jamais cessé d'être chrétien » (R. Panikkar, 1985 : 50). Dans cette perspective subjectiviste, se mouvoir entre les traditions n'est plus un obstacle à la fidélité à l'une d'entre elles.



Le dialogue intrareligieux est spirituel : c'est parce que la foi l'exige qu'un croyant risque ses croyances dans un dialogue. Aux dires de Panikkar, seule une minorité de croyants est en mesure de le faire. Ce qui est intéressant, d'un point de vue philosophique, ce sont les présupposés pluralistes et libéraux qui permettent de justifier une telle ouverture à des convictions qui diffèrent.

Le premier présupposé est libéral : c'est la primauté de la subjectivité. Grâce à elle, il est possible de penser la relativisation et la subjectivation des croyances indispensables au dialogue. Ce ne sont plus des doctrines incompatibles qui se heurtent les unes aux autres, mais des convictions reconnues pour leur sincérité qui se rencontrent. En revanche, l'acceptation de la relativité des opinions ne signifie pas nécessairement le renoncement à une vérité objective. La vérité apparaît au travers même de convictions sincères qui se situent en relation avec elle.

Les autres présupposés sont pluralistes : c'est d'abord l'attitude qui est requise pour le dialogue. Les individus accordent une valeur intrinsèque à la différence. Ils considèrent que les convictions de l'autre sont aptes à enrichir leurs propres convictions. Ils recherchent une pluralisation constante de leurs croyances. Eux-mêmes sont engagés dans la quête d'une vérité non monolithique. Derrière l'attitude pluraliste se profile un pluralisme anthropologique : la conception de l'homme est pluraliste, c'est-à-dire équivoque et indéterminée.

Le pluralisme est donc l'arrière-plan normatif à partir duquel est pensé le dialogue. Il est associé à une libéralisation du religieux. La vérité n'est plus comprise en termes d'assentiment à des propositions. Une approche expérientielle-expressive de la vérité, pour reprendre les termes de Lindbeck, est privilégiée.

Dès lors, il n'est plus question de « compétition des dieux » ni de « conflit des vérités ». Déclarées compatibles, les différences sont mises en relation. Le chrétien peut engager un dialogue avec le bouddhiste ou l'athée dans la mesure où il reconnaît la sincérité et l'authenticité de leurs convictions, à propos d'une vérité qu'aucun ne prétend « détenir ». À noter que ces discours sur l'interreligieux n'ont, en eux-mêmes, rien d'*interreligieux* ; ils revendiquent la reconnaissance égalitaire d'autres convictions à partir d'une appartenance singulière – ici, l'appartenance chrétienne.

À la lecture de ces travaux théologiques des années 1970 aux années 1990, on comprend mieux l'engouement visible dans le monde associatif pour « l'interreligieux », la multiplication des projets et associations interreligieuses pour des causes diverses. Ce « mouvement interreligieux » (A.-S. Lamine, 2004) est tributaire de courants normatifs que la littérature théologique révèle. Cependant, le pluralisme religieux ne fait pas l'unanimité. Ses adversaires sont farouches (G. D'Costa, 1990). À partir des années 2000, on constate un net déclin de la littérature pluraliste anglo-saxonne. Les raisons de ce déclin restent à explorer ainsi que ses conséquences éventuelles sur la conception qu'ont les acteurs religieux de la pluralité.

Enfin, notons que les tentatives des théologiens pour théoriser le pluralisme font écho aux réflexions des pluralistes libéraux en philosophie, dans la veine des travaux d'Isaiah Berlin. Pour le pluralisme libéral, la diversité a une *valeur intrinsèque* (W. Galston, 2002). Elle n'est pas un simple fait comme chez Rawls. L'hypothèse de la valeur intrinsèque découle d'un pluralisme des valeurs : il n'existe pas d'échelle de valeurs unique à partir de laquelle les biens pourraient être complètement ordonnés. Il n'est pas possible de réduire tous les biens à un seul dénominateur commun afin de les hiérarchiser et de choisir entre eux. Les valeurs sont dites incommensurables. Par conséquent, une pluralité de conceptions de la vie bonne peut légitimement perdurer. Les valeurs qu'elles ordonnent sont simplement des valeurs en compétition entre lesquelles il faut choisir. Le pluralisme des valeurs, revendiqué par les philosophes, se retrouve chez les théologiens pluralistes, en particulier chez Panikkar. Ce dernier adopte un pluralisme ontologique qui reconnaît une diversité légitime de conceptions du vrai. À partir de là, il est possible de passer d'une tolérance résignée de la différence religieuse à la reconnaissance enthousiaste de celle-ci, désormais envisagée comme une donnée permanente et constitutive de la vie religieuse.

Élise ROUMÉAS

Centre de recherches politiques, Sciences Po (CEVIPOF)

CNRS UMR 7048

elise.roumeas@gmail.com

Bibliographie

- BARTH Karl, 1980, *Dogmatique. Index général et textes choisis* [1970, *Die kirchliche Dogmatik. Registerband*], Genève, Labor et Fides.
- CONNOLLY William E., 2008, « *Pluralization* (1995) », in Chambers S., Carver T. (éds.), *Democracy, Pluralism and Political Theory*, London, Routledge, Coll. Routledge Innovators in Political Theory, p. 37-60.
- CORNILLE Catherine, 2008, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York, Crossroad Pub.
- DEWEY John, 2011, *Une foi commune* [1934, *A Common Faith*], Paris, la Découverte, Coll. les Empêcheurs de penser en rond.
- D'OSTA Gavin (éd.), 1990, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, Orbis Books.
- HICK John (éd.), 1974, *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia, Westminster Press.
- HICK John, 1982, *God Has Many Names*, Philadelphia, Westminster Press.
- HICK John, KNITTER Paul F. (éds.), 1988, *The Myth of Christian Uniqueness*, London, SCM Press.
- HICK John, 1989, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press.
- GALSTON William A., 2002, *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMES William, 1987, « *The Varieties of Religious Experience* », in *Writings 1902-1910*, New York, Penguin Books, p. 1-478.
- KNITTER Paul F., 1985, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, London, SCM Press.
- LAMINE Anne-Sophie, 2004, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Le lien social.
- LINDBECK George A., 2002, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme* [1984, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*], Paris, Van Dieren, coll. Références théologiques.
- MACINTYRE Alasdair C., 1997, *Après la vertu. Étude de théorie morale* [1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*], Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan.
- PANIKKAR Raimundo, 1985, *Le dialogue intrareligieux* [1978, *The Intrareligious Dialogue*], Paris, Aubier.
- , 1988, « *The Jordan, the Tiber, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness* », in Hick J., Knitter P. (éds.), *The Myth of Christian Uniqueness*. London, SCM Press, p. 89-116.
- , 2012, *Pluralisme et interculturalité*, Paris, Cerf, coll. Œuvres de Raimon Panikkar.
- PERRY Michael J., 1991, *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*, New York, Oxford University Press.
- RAWLS John, 2006, « L'idée de raison publique reconsidérée » [1997, *The Idea of Public Reason Revisited*], in *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte, coll. Textes à l'appui, séries Politique et Sociétés, p. 159-211.
- , 2007, *Libéralisme politique* [1993, *Political Liberalism*], Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, Grands textes.

- SANDEL Michael J., 1999, *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982, *Liberalism and the Limits of Justice*], Paris, Seuil, coll. La couleur des idées.
- SMITH Wilfred Cantwell, 1974a, « *A Human View of Truth* », in Hick J. (éd.), *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia, Westminster Press, p. 20-44.
- , 1974b, « *Conflicting Truth-Claims. A Rejoinder* », in Hick J. (éd.), *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia, Westminster Press, p. 156-164.
- , 1991, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, Minneapolis, Fortress Press.
- TRACY David, 1981, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad.
- , 1999, *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance* [1987, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*], Paris, Cerf, coll. Théologies.
- WILLIAMS Bernard Arthur Owen, 2006, *Vérité et véracité. Essai de généalogie* [2002, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*], Paris, Gallimard, coll. NRF essais.

Foi « bonne » et « bonne foi ». Du conflit des vérités au dialogue des convictions

Dans cet article, je défends l'argument suivant : le pluralisme libéral permet de justifier le « dialogue interreligieux », c'est-à-dire un échange égalitaire entre des personnes de croyances religieuses différentes. Je propose une analyse – théorique, mais non théologique – de la manière avec laquelle des théologiens pluralistes récusent une interprétation de la diversité religieuse en termes de « prétentions conflictuelles à la vérité » [conflicting truth-claims]. Le rapport aux autres vérités religieuses évolue. Il n'est plus le rapport asymétrique de la vérité face à l'erreur, mais un rapport d'égalité entre des convictions religieuses conscientes de leur faillibilité. Grâce au pluralisme libéral, une réconciliation entre foi religieuse et dialogue égalitaire est possible. Ce qui importe n'est plus la définition de la foi « bonne », mais la reconnaissance de la « bonne foi » des interlocuteurs dans leur quête de vérité.

Mots clés : dialogue interreligieux, foi, pluralisme libéral, théologiens pluralistes, vérité.

In Good Faith. From conflicting truth-claims to interfaith dialogue

In this paper, I argue that liberal pluralism can justify “interfaith dialogue”, i.e. the egalitarian exchange among people of different religious faiths. I propose a theoretical but non-theological analysis of the way pluralist theologians reject an interpretation of religious diversity in terms of “conflicting truth-claims”. The relation to other religious truths evolves. It is no longer the asymmetric relation of truth vis-à-vis the other's error but an egalitarian relation between fallible religious convictions. Liberal pluralism makes the reconciliation between religious faith and egalitarian dialogue possible. What matters is no longer the definition of the “one good faith” but the recognition of interlocutors’ “good faith” in seeking the truth.

Key words: conflicting truth-claims, faith, interfaith dialogue, liberal pluralism.

Fe “buena” y “buena fe”. Del conflicto de las verdades al diálogo de las convicciones

En este artículo, defiendo el siguiente argumento: el pluralismo liberal permite justificar el “diálogo interreligioso”, es decir un intercambio igualitario entre dos personas de creencias religiosas diferentes. Yo propongo un análisis –teórico pero no teológico– de la manera a través de la cual los teólogos pluralistas recusan una interpretación de la diversidad religiosa en términos de “pretensiones conflictivas hacia verdad” [conflicting truth-claims]. La relación hacia las otras verdades religiosas evoluciona. No se trata ya de la relación asimétrica de la verdad frente al error sino de una relación de igualdad entre convicciones religiosas conscientes de su falibilidad. Gracias al pluralismo liberal, una reconciliación entre fe religiosa y diálogo igualitario es posible. Lo que importa no es ya la definición de la fe “buena” sino el reconocimiento de la “buena fe” de los interlocutores en su búsqueda de verdad.

Palabras clave: diálogo interreligios, fe, pluralismo liberal, teólogos pluralistas, verdad.

