Voilà l'enjeu de la *'emet* : vivre et ne pas mourir. Peu importe au fond l'exacte adéquation des paroles à la réalité des faits. Ce qu'il faut, c'est que paroles et actions soient fiables. C'est la condition pour vivre en vérité avec les autres et avec le Seigneur. D'où l'importance du discernement. Sa visée est de traverser le voile des apparences pour voir qui dit vrai et qui se trompe, qui agit pour la vie et qui conduit à la mort, quoi qu'il en soit des intentions conscientes ou déclarées. Son enjeu n'est autre que la vie et la mort.

La vérité de l'incarnation et l'incarnation de la vérité. Epistémologie théologique, particularité et pluralité

par

Lieven BOEVE
Faculté de théologie, K.U. Leuven

À une réflexion théologique sur le sens de la vérité, on peut difficilement suggérer une réponse plus théologique que dans ce titre. En effet, le verbe copule « est » remplace facilement la conjonction « et » dans le titre ; de plus, la phrase peut alors être lue en deux directions. La vérité de l'incarnation est l'incarnation de la vérité, et l'incarnation de la vérité est la vérité de l'incarnation. Disons-le déjà : c'est ce que nous voulons argumenter dans ce texte. En même temps, nous allons répondre à deux questions. D'abord, qu'est-ce que c'est que la vérité théologiquement dite (comment les chrétiens réfléchissent-ils sur la vérité à partir de leur foi ?) ? Deuxièmement, quelle est la contribution qu'apporte une telle réflexion théologique à la discussion sur ce que c'est que la vérité ? Nous espérons qu'il sera clair que ces deux questions sont étroitement liées et qu'une réponse à une des questions impliquera une réponse à l'autre.

La contribution que peut apporter la théologie chrétienne à la réflexion sur la vérité, a gagné de la pertinence d'au moins deux points de vue. Tout d'abord, d'un point de vue socioculturel, nous constatons que la menace du fondamentalisme d'une part, et la recherche d'une identité en diversité sociale d'autre part, ont régulièrement mis la religion à l'agenda. La sécularisation moderne n'a pas banni la religion de la société ; mais il est vrai que les évolutions socioculturelles ont changé de fond en comble le paysage religieux et philosophique : le monopole chrétien sur la production de sens n'existe plus, et à côté du christianisme se manifeste une multiplicité de religions et de conceptions de vie classiques ou moins classiques. De nos jours, la question de la vérité théologiquement dite se pose de nouveau grâce à cette nouvelle situation : comment penser la vérité en relation avec cette

multiplicité de religions et de conceptions de vie ? Que signifie cette multiplicité pour la propre revendication de vérité ? Quel est l'impact de la confrontation avec la vérité de l'autre sur notre propre vérité ?

La redécouverte surprenante de la religion dans la philosophie contemporaine constitue un deuxième point de départ intéressant pour une réflexion sur ce que proclame la foi chrétienne sur la vérité : certains mentionnent même un « tournant théologique » ou un « *turn to religion* » dans la philosophie dite continentale (la phénoménologie, l'herméneutique et la pensée déconstructionniste)¹. Les réflexions sur le désir humain de réalisation et de sécurité, d'identité et de vérité, et la façon dont ce désir est rempli, incitent ces philosophes, non seulement à porter le phénomène de la religion de nouveau à l'attention, mais même à des réinterprétations du christianisme². Quel est le rapport de la notion chrétienne de vérité avec ces évolutions philosophiques, et est-elle capable d'assister aux débats philosophiques concernant la vérité et la religion ?

Dans ce texte, nous nous concentrerons surtout sur le premier point de départ : comment penser la vérité théologique en relation avec la pluralité religieuse ? Qu'apprennent les chrétiens sur leurs propres réclamations de vérité grâce au défi de la communication interreligieuse ? A la fin, nous traiterons brièvement le deuxième point de départ et nous nous poserons la question de savoir quelle est la contribution de la notion chrétienne de vérité au débat philosophique actuel sur la religion et la vérité.

1. La théologie face au défi d'une pluralité religieuse

Comme nous l'avons déjà mentionné, la sécularisation moderne n'a pas banni la religion de la société moderne. La soi-disant thèse de sécularisation – plus de modernisation, moins de religion (et plus de religion, moins de modernisation) – ne s'est pas accomplie en réalité³. De plus, au lieu de la

religion chrétienne ne s'est pas manifestée une culture séculière, mais une multiplicité de conceptions de vie et de religions. Tout cela a des conséquences importantes pour ceux qui réfléchissent actuellement sur la foi chrétienne. Il n'y a plus seulement la culture séculière moderne caractérisée par la science et l'émancipation, défiant des chrétiens pour arriver à une compréhension renouvelée de leur foi en Jésus le Christ. De nos jours, ce sont aussi, et pour la plus grande partie, les rencontres avec la diversité de religions et de conceptions de vie qui les font réfléchir sur leur foi.

La rencontre ou la confrontation avec d'autres religions défie les chrétiens doublement. Tout d'abord, des questions se présentent sur le rapport entre la foi chrétienne et ces autres religions. Au cours de la décennie passée, trois démarches de la pensée théologique se sont développées pour traiter cette question et entre-temps elles sont devenues classiques : l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme. Dans le paragraphe suivant, nous argumenterons que la discussion de ces modèles souffre un peu de suffocation et mène le débat à une impasse : aucune de ces stratégies de pensée ne s'avère assez subtile pour répondre de manière adéquate et vraisemblable à la question du rapport entre notre vérité religieuse et la revendication de vérité de l'autre. En effet, l'identité propre et la revendication de vérité de la foi chrétienne sont mises en jeu, tout comme le respect fondamental pour les autres religions, y compris leurs propres réclamations de vérité. D'autre part, la confrontation avec (une personne qui pratique) une autre religion fait réfléchir le chrétien sur sa propre identité : c'est quoi au juste « être chrétien » ? Qu'est-ce qui distingue un chrétien de ceux qui pratiquent une autre religion ? En quoi consistent la réclamation et la pratique de vérité chrétiennes ? Et comment cette réclamation peut-elle être justifiée dans un contexte de multiplicité religieuse, et plus concrètement, dans la conversation interreligieuse ? C'est à ce moment-ci que la profession de foi en Jésus Christ, c'est-à-dire que Dieu s'est révélé définitivement en Jésus Christ, fait son apparition.

2. Trois stratégies classiques : l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme

Nous venons de mentionner les trois stratégies théologiques classiques qui sont invoquées pour réfléchir sur la relation entre la foi chrétienne et les autres religions (mondiales) : l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme. Ci-dessous, nous esquisserons brièvement les grandes lignes de ces modèles⁴.

¹ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991; H. DE VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.

² Je pense aux approches de R. KEARNEY, S. ŽIŽEK, J.-L. MARION, J. CAPUTO, G. VATTIMO, etc. Pour une évaluation de quelques-uns de ces protagonistes, cf. L. BOEVE, *God, Particularity and Hermeneutics. A Critical Theological Dialogue with Richard Kearney on Continental Philosophy's Turn (in)to Religion*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 81 (2005) nr. 4 (à paraître).

³ Nous pouvons plutôt parler d'une dé-traditionalisation; les religions et les traditions (donc aussi l'humanisme athée organisé) ne réussissent plus automatiquement à se faire passer de génération à génération, mais cela ne signifie pas la fin de la religion.

⁴ Pour une description plus détaillée de ces trois modèles, voir P.F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, Orbis Books, 2002.

il ne réussit pas à donner une place légitime aux aspects positifs en dehors du christianisme. L'incarnation, c'est-à-dire la manifestation concrète de Dieu dans l'histoire, est d'une portée à la fois absolue et limitante : du fait que le salut s'est accompli complètement dans le Christ, il n'y a plus de place pour le salut autre part. C'est pourquoi le pas vers le fondamentalisme chrétien est très facilement franchi, surtout en réaction à un contexte auquel manque toute sensibilité à la foi chrétienne. Il est clair qu'une telle attitude est difficile à maintenir à une époque où la rencontre avec des personnes qui pratiquent une autre religion fait apprendre aux chrétiens que l'identité religieuse, la spiritualité profonde, la pratique authentique et la ritualité impliquée dans la réalité ne constituent pas un monopole chrétien.

Quant au respect pour le côté sérieux des autres religions, l'inclusivisme marque de meilleurs points. Il y a certainement une place pour la vérité et pour le salut en dehors du christianisme, même si elle est fragmentaire à chaque fois et même si elle n'obtient sa forme achevée que dans le christianisme. L'incarnation en Jésus Christ constitue la réalisation complète de fragments de salut et de vérité dans d'autres religions. En regardant de plus près, nous voyons que l'inclusivisme ne se prête quand même pas à respecter les autres religions pour ce qu'elles sont elles-mêmes, y compris avec leur revendication de vérité. Quoi qu'il en soit, le christianisme est toujours plus vrai, meilleur, plus authentique. Un tel sentiment de supériorité, qui accompagne implicitement l'inclusivisme, risque de piéger d'avance toute communication interreligieuse ; en fait, en théorie (mais pas nécessairement en pratique) l'inclusivisme n'est pas moins totalitaire que l'exclusivisme.

Les trois stratégies pour penser la relation entre la foi chrétienne et les autres religions, butent, chacune à sa manière, contre leurs limites. Le pluralisme ne réussit pas à maintenir l'identité et le sérieux de la revendication de vérité chrétienne ; l'exclusivisme et l'inclusivisme ont des difficultés à maintenir une signification propre et réelle pour les autres religions et leurs réclamations de vérité. Dans la communication interreligieuse, le pluralisme renonce déjà d'avance à un des points essentiels de la profession de foi chrétienne, comme si c'était une condition qu'il s'impose lui-même pour participer à cette conversation. L'exclusivisme et l'inclusivisme partent de l'idée de leur propre raison et ils ne laissent pas ou peu de place pour la différence qui ne correspond pas d'avance avec leurs propres idées. Comment poursuivre ?

3. L'incarnation entre l'universalisation et la particularisation

Somme toute, les trois stratégies nommées peuvent être réduites à leur tour à deux manières de résoudre la question sur la relation entre la foi chrétienne et les autres religions. Dans les deux premiers cas, l'exclusivisme et l'inclusivisme, le christianisme est *universalisé* : la foi chrétienne constitue la vérité de toutes les époques, partout et pour tout le monde. Et c'est à partir de cette vérité qu'on regarde les autres religions, qui par conséquent ne peuvent pas être vraies, ou ne le sont que partiellement. La personne de Jésus Christ est surtout considérée dans son aspect divin : du fait que Dieu a été incarné dans Jésus, la foi chrétienne est supérieure aux autres religions, ou au moins sa vérité et sa médiation de salut sont plus complètes.

Dans le troisième cas, le pluralisme, le christianisme est *particularisé* : la foi chrétienne (n') est (qu') une vision sur, ou une partie d'une vérité toujours majeure ; c'est une seule vérité particulière qui est contenue en, ou dépassée par, une vérité universelle plus importante. La donnée que Jésus Christ est Dieu incarné, se relativise. Jésus a certainement été un homme exceptionnel, caractérisé par une familiarité avec Dieu énorme, capable d'enthousiasmer les gens et de leur apprendre à connaître Dieu, mais il n'est pas l'incarnation de Dieu, qualitativement incomparable, unique et définitive. Dans le meilleur des cas, Jésus constitue une représentation divine, mais pas nécessairement la seule.

Si dans l'exclusivisme et dans l'inclusivisme la foi en Christ se généralise, et si elle dénie donc les autres revendications religieuses de vérité ou les insère dans la vérité chrétienne, dans le pluralisme la foi en Christ se relativise ou se relie à une vérité plus complète qui excède cette profession de foi particulière ; et à cette vérité plus complète et élevée, d'autres religions contribuent également, elles aussi comme vérités partielles ou perspectives particulières sur la vérité. Exprimé plus techniquement : dans le premier cas, la particularité historico-contingente de la révélation chrétienne s'insère immédiatement dans un cadre interprétatif chrétien quasi-métahistorique. Des récits et des histoires concrets, des personnes et des événements sont incorporés dans la vision totale sur l'histoire ; ils représentent la seule vérité, le seul salut, et ainsi, *par principe*, ils sont défaits de leur caractère fortuit historique. Dans l'autre cas, la revendication de vérité chrétienne se relativise en fonction d'une vérité religieuse plus générale, justement parce qu'il ne s'agit que d'un produit d'une histoire de tradition trop historico-particulière et contingente. Comme on a affaire à une coïncidence due au hasard d'un nombre d'événements, à un tout historique de récits, d'événements et de rituels, il ne peut pas être question d'une « vraie » revendication de vérité. Cette revendication de vérité chrétienne n'est donc pas justifiée. La particula-

rité concrète de l'histoire de la foi chrétienne devient un argument pour relativiser sa revendication de vérité, car ce qui est particulier ne peut jamais être identifié à la vérité.

Dans les deux cas, « l'incarnation » se conçoit comme l'incorporation ou la réduction de ce qui est historico-particulier à ces éléments universels. La vérité implique nécessairement l'universalité. Cela explique également la façon dont ces stratégies évaluent « l'incarnation » : pour l'exclusivisme et pour l'inclusivisme, l'incarnation constitue la clef de voûte de la revendication de vérité, qui universalise la particularité chrétienne : Jésus, comme être humain, devient l'intermédiaire d'une vérité divine universelle complète. Pour cette même raison, l'incarnation constitue par excellence une source de scandale pour le pluralisme. C'est justement parce que le dogme de l'incarnation universalise la revendication de vérité chrétienne historico-particulière et qu'il la rend donc totalitaire, qu'une approche respectueuse des autres religions devient impossible. Ce n'est qu'au moment où la vérité totale n'est pas identifiée à la foi chrétienne que les autres religions peuvent aussi réclamer de la vérité (partielle). Dans les deux cas, la vérité ne se trouve pas dans la particularité de la foi chrétienne, mais au contraire elle se trouve ou bien dans une foi chrétienne universalisée ou bien dans une religion ou religiosité universelle, dont le christianisme particulier n'est qu'une seule forme. S'il y a de la vérité, elle existe malgré la particularité.

Mais, est-ce que la vérité religieuse (conçue comme une vérité non scientifique, mais comme une vérité qui fait vivre) se pense le mieux en termes généraux, universels, auxquels les traditions religieuses concrètes se réfèrent, autant qu'elles sont particulières, historiques ou contingentes ? Est-ce que nous respectons la spécificité de la vérité théologique en plaçant cette conception de la vérité dans l'opposition clairement asymétrique entre la particularité et l'universalité ? De plus, l'incarnation ne pourrait-elle pas signifier justement le contraire, c'est-à-dire : s'il y a de la vérité théologique, ne faut-il pas la trouver justement dans ce qui est concret, historique ou particulier ? Peut-être que ceci constitue le sens ultime de l'incarnation : ce qui est trop humain représente Dieu, sans que Dieu s'y perde, mais également sans que la nature humaine de l'être humain soit absorbée en Dieu. Pour mener cette réflexion jusqu'au bout, nous nous référons maintenant à la communication interreligieuse.

4. La vérité dans la conversation interreligieuse

Nous avons déjà affirmé la chose suivante : la confrontation avec d'autres religions incite les chrétiens non seulement à poser la question de savoir comment ces religions se rapportent à la religion chrétienne, mais ce contact

les stimule en même temps à réfléchir sur leur propre foi et les revendications de vérité qu'elle proclame. La rencontre avec un musulman ou l'assistance à un rituel hindou confrontent les chrétiens à la question de savoir ce qu'ils représentent, comment ils vivent et expriment leur foi. Bien que le pluralisme affirme que dans, ou en visant, cette communication interreligieuse, les propres revendications de vérité et l'identité doivent être relativisées, la dynamique s'avère tout à fait le contraire : dans le contact, dans le dialogue avec d'autres religieux, en même temps que les analogies, les différences aussi se révèlent, et donc l'identité religieuse propre.

Une conversation entre chrétiens et bouddhistes sur la mystique et la contemplation suggère une analogie importante, mais précise en même temps la différence entre eux. En effet, il importe de voir si l'on conçoit le mystère de la réalité comme amour ou comme vide. Car pour le croyant chrétien, la vérité ultime sur la réalité s'est révélée définitivement en Jésus Christ comme le mystère de l'amour. La vie dans cette vérité est responsable du fait que le croyant est chrétien et forme le critère pour être chrétien. C'est à partir de cette identité, jamais acquise, que les chrétiens s'approchent du grand nombre de religions et qu'ils entrent en conversation. Leur propre effort de vivre dans l'esprit de Jésus Christ, avec des hauts et des bas, incite les chrétiens non seulement à entrer en contact avec les autres, mais il forme aussi l'horizon, les lunettes, la clef, avec lesquelles ils entrent dans cette rencontre même. Pour les chrétiens, la reconnaissance de salut et de vérité dans les autres religions se rapporte nécessairement au Christ, justement parce qu'ils nouent ce contact en tant que chrétiens. Est-ce que cela signifie que les chrétiens entament toute conversation inévitablement de manière *inclusiviste* ? D'un certain point de vue, la réponse est oui. Mais que fait-on alors avec le soupçon de totalitarisme ?

Peut-être avons-nous affaire à un *autre* type d'inclusivisme que celui qui universalise et que nous venons de décrire. Car la pratique de la conversation interreligieuse apprend qu'il n'existe pas de position ou de langage neutre pour parler de la multiplicité de religions, et que le discours chrétien consiste en une grammaire et en un vocabulaire très spécifiques, influencés par ses propres traditions et son propre passé. Ce langage chrétien ne se traduit pas facilement en d'autres discours religieux, et le contraire vaut également. Il arrive souvent que des interlocuteurs non chrétiens ne se reconnaissent même pas dans le langage qu'emploient les théologiens pluralistes pour penser la multiplicité de religions (parce que ce langage se réfère souvent encore trop au discours chrétien). Il n'existe pas une espèce d'espéranto religieux qui permet de traduire toute religion en une même langue et facilite la communication interreligieuse. Il n'existe pas non plus un discours religieux général, ni philosophique, ni anthropologique, qui réussirait à exprimer pour

tout le monde et de manière transparente le caractère propre de chaque religion, tel qu'il est conçu à l'intérieur de la communauté. Nous ne disposons pas d'un cadre conceptuel capable d'expliquer ou de construire une sorte de religion unitaire, dont les multiples religions constituent des interprétations concrètes. C'est en tant que participant parmi les autres participants que les chrétiens, à partir de leur propre passé, commencent une conversation avec des personnes ayant un autre passé religieux ou philosophique – tout comme les autres font.

C'est précisément cette conversation interreligieuse qui fait que les théologiens inclusivistes butent sur leurs points de départ particuliers et qui leur fait prendre conscience de leur point de vue chrétien avant la conversation. Comme chrétiens, ils ont déjà pris position dans le champ pluriel de la communication interreligieuse, et c'est à partir de cette position, au milieu des autres positions, qu'ils doivent évaluer leur attitude inévitablement inclusiviste à l'égard des autres. Ils ne disposent pas d'une perspective de spectateur à partir de laquelle ils sont capables de contempler la panorama de la multiplicité religieuse, comme s'ils n'étaient pas déjà engagés dans cette multiplicité. « L'autre inclusivisme » dont nous parlons ici *se rend compte de la particularité de la foi chrétienne* et il introduit cette particularité dans le dialogue, non pas comme élément pour relativiser sa propre position d'avance, mais comme détermination irréductible de sa propre position dans le champ interreligieux pluriel. Car, au cours de ce dialogue, les chrétiens éprouvent comment ils sont confrontés avec leur façon spécifique de parler de la vérité. Ils ne peuvent pas facilement prendre du recul par rapport à leurs idées, ils s'approchent toujours de l'autre à partir de leurs propres options, leurs suppositions, leurs termes et leurs schémas de pensées. La volonté universelle de salut de Dieu constitue justement une de ces suppositions, qui explique en même temps pourquoi actuellement les chrétiens sont très motivés à participer au dialogue interreligieux.

Derrière la vision de certains pluralistes théologiques pourrait se cacher la considération (moderne et rationaliste) que les chrétiens sont capables de s'affranchir de leur enracinement religieux concret dans une tradition, qu'ils peuvent acquérir une position de spectateur non engagé, qui permet de prononcer des jugements malgré la multiplicité – pour ensuite adapter en ce sens leur théologie. De cette façon, la vérité de la foi chrétienne devient dépendante d'un schéma rationnel englobant qui donne une place à toutes les religions. Soit dit en passant : il existe également une variante athée de ce pluralisme. Certains chercheurs athées en science des religions se croient aussi des observateurs placés sur un métaniveau, certainement dans le cas où ils sont fort influencés par les idéaux des Lumières. Ils ont l'impression d'être élevés au-dessus la multiplicité des religions, dont ils croient pouvoir

juger librement. Cependant, ils oublient qu'ils font aussi partie de cette multiplicité, en tant qu'héritiers autodéclarés des Lumières : leur position athée ne les soustrait aucunement à cette loi ⁷.

Voici une image illustrant notre thèse : certains affirment que les multiples religions sont comme plusieurs chemins menant au même sommet entouré de nuages. Mais comment pouvons-nous savoir cela, vu que nous ne prenons qu'un seul chemin en tant que chrétiens ? Cette image peut être justifiée seulement si on se sert d'une perspective d'hélicoptère, capable de voir tous les chemins. Voilà le problème. L'expérience de la multiplicité religieuse et la conversation interreligieuse montrent comment la position de spectateur est intenable. Nous sommes tous des *participants*. Nous suivons notre propre voie. Nous voyons les autres chemins, qui éventuellement croisent le nôtre, suivent quelque temps le nôtre, ou bifurquent, etc. Mais il est impossible de savoir si toutes ces routes mènent effectivement au même sommet. Il paraît plausible qu'un chemin qui disparaît au-dessous de l'horizon, mène à un autre sommet. À partir de notre route nous ne pouvons pas voir cela – mais pas le contraire non plus. C'est toujours comme alpiniste, en grimpant sur notre propre sentier, que nous croisons le chemin des autres, que nous pouvons aborder la conversation et que nous pouvons échanger des points de vue fondés sur nos propres expériences sur le chemin, etc. L'imagination joue un rôle important ici. En se référant à sa propre participation et en apprenant à mieux connaître l'autre dans les contacts avec lui, nous sommes capables jusqu'à un certain point d'échanger nos perspectives, évidemment sans que nous ne puissions jamais neutraliser la différence irréductible de l'autre.

Une perspective inclusiviste s'avère donc – épistémologiquement – *inévitabile*. Mais la question des théologiens pluralistes sur le rapport entre la revendication de vérité chrétienne et les autres religions reste toujours pressante : comment faut-il combiner l'identité religieuse propre et un respect fondamental pour les autres religions ? La pratique de la conversation interreligieuse prouve que cette combinaison est possible. Mais comment est-ce que cela peut être pensé théologiquement ? Y-a-t-il une sorte d'« inclusivisme pluraliste » ?

Contrairement à la position inclusiviste classique, ceci signifierait que les chrétiens regardent la multiplicité religieuse résolument du point de vue d'un participant. Le mystère du Christ constitue pour eux l'horizon du salut ou de la vérité religieuse, parce qu'ils vivent dans cette vérité et en même temps

⁷ Cf. R. PINXTEN, *De atheïst in het godsdienstige koor*, dans L. BOEVE et J. HAERS (red.), *God ondergronds. Opstellen voor een theologisch vrijdenker* (FS G. DE SCHRIJVER), Averbode, Altiora, 2001, 279-292.

grâce à elle. Tout comme la volonté universelle divine de salut, qui a été révélée aux chrétiens dans la personne de Jésus Christ, constitue le point de départ chrétien pour reconnaître des traces de salut et de vérité dans les autres religions. Ils ne peuvent suivre qu'un chemin à la fois – ayant confiance que toute l'humanité est sauvée finalement dans le Christ.

5. La vérité de l'incarnation est l'incarnation de la vérité

Nous l'avons déjà mentionné : « l'incarnation » signifie peut-être plus que le simple fait que la vérité se révèle dans la particularité, c'est-à-dire que ce qui est particulier n'est que le véhicule de ce qui est universel. Plutôt, la vérité de l'incarnation exprime que la particularité est constitutive et indispensable pour la vérité. La vérité théologique est bel et bien réelle et concrètement incarnée, et elle ne peut être conçue que de façon incarnée. Cela signifie que, parlant du Christ, on ne peut aisément, en tout cas pas de façon claire et distincte, distinguer la divinité et l'humanité de Jésus Christ, le Fils divin devenu humain, même si ces deux natures ne coïncident pas et ne se confondent pas. Pour les chrétiens, la révélation de Dieu est impensable sans la personne de Jésus Christ ; l'homme Jésus Christ est constitutif pour ce que nous savons de Jésus comme Christ. C'est en Jésus, dans son humanité concrète, que Dieu s'est rendu public parmi les gens. Dieu s'est révélé à travers Jésus, le juif de Nazareth, qui proclamait le Royaume Divin à travers le langage et les histoires de son temps, jusqu'au moment où il est mort après avoir été crucifié à Jérusalem. C'est de ce Jésus que ses disciples professent la résurrection après sa mort, qu'il est le Christ, le Fils divin, *non pas malgré* mais justement *dans* son humanité. Ceux qui veulent connaître Dieu, doivent regarder Jésus. Les premiers disciples ont exprimé le résultat de ce regard religieux dans le Nouveau Testament, dans le langage et dans les histoires de leur temps – comme les communautés chrétiennes après eux, à chaque fois inspirées de nouveau par ces paroles.

De plus : Jésus Christ révèle Dieu et ses intentions divines *grâce* à sa nature humaine. D'habitude, cette idée s'explique de manière sotériologique, c'est-à-dire « à cause notre salut, il est descendu du ciel ». On affirme – avec Origène – que, seulement si Dieu est devenu vraiment homme, l'homme peut vraiment devenir Dieu ; seulement parce que Dieu a partagé la nature humaine complète avec nous, nous, les humains, nous sommes sauvés. Nous soulignons nous-mêmes ici la perspective épistémologique : qu'est-ce que cela dit de la vérité qui s'expose dans le Christ ? Comme nous l'avons déjà dit : ceux qui veulent connaître Dieu, doivent regarder le Christ, qui a précisément révélé Dieu de manière définitive dans l'histoire en tant qu'homme. Mais aussi : pour les chrétiens, la vérité divine est liée à des événements et

des histoires concrets. Alors, Dieu ne peut se révéler, et il ne se révèle, que dans ce qui est trop historique, trop concret, trop contingent humain ? Cela ne signifie pas que Dieu coïncide avec ces choses concrètes et fortuites, mais que ce qui est concret et fortuit rend possible la visibilité de Dieu, non pas malgré mais grâce à ce qui est concret et fortuit. Toute rencontre concrète, si fortuite soit-elle, tout événement particulier et contingent, est peut-être le lieu où Dieu devient visible. Et pour les chrétiens, le fait que Dieu est devenu visible en Jésus Christ constitue la clef pour découvrir un tel événement.

Dans cette perspective une signification contemporaine du dogme christologique de Chalcédoine (Jésus Christ est à la fois Dieu et homme) pourrait être : en Jésus Christ, Dieu n'apparaît pas sans, mais dans l'humanité de Jésus et Jésus révèle Dieu comme homme sans pour autant perdre son caractère humain. Ce sont les paroles et les actions concrètes de Jésus, historiquement situées dans un contexte très spécifique, qui révèlent Dieu. Et tout ce qui est dit de nos jours sur ce Dieu et sa révélation en Jésus Christ correspond aux mêmes règles de jeu. Actuellement, c'est toujours seulement dans ce qui est trop humain que l'engagement de Dieu pour l'histoire et pour le monde s'exprime. L'humanité particulière de Jésus, les histoires et les événements concrets, les récits et les manières de penser, ne constituent pas d'obstacles sur le chemin menant à Dieu, mais ils forment la condition de ce voyage.

Ce que nous venons d'affirmer vaut pour tout rapport humain à la foi chrétienne. La signification profonde de cette foi ne se révèle que dans les paroles, les histoires, les rituels ou les pratiques trop particuliers. L'incarnation exige donc une « herméneutique radicale et sans fin » : il faut prendre au sérieux ce qui est particulier comme opportunité pour la révélation de Dieu et en même temps, il faut relativiser cette thèse par principe parce que ce qui est particulier ne coïncide jamais avec Dieu, tout comme c'est le cas pour Jésus, dans lequel Dieu et l'homme se réunissent en une personne sous des conditions où ils sont ni divisés et ni mélangés, sans confusion ni séparation. Et voilà ce qui importe dans la tradition chrétienne : à la fois, cette tradition est unique, mais pas absolue : elle parle de Dieu – et sans elle on ne parle pas de Dieu – mais elle ne s'identifie pas à Dieu. Au moment où la tradition devient absolue, les chrétiens ressentent que c'est précisément Dieu qui interrompt ce caractère fermé, qui incite à une recontextualisation et restitue le caractère intrinsèquement herméneutique de la tradition chrétienne.⁸ Il n'existe pas simplement un fond de vérité qui est à notre

⁸ Pour une réflexion sur le Dieu qui interrompt, voir e.a. L. BOEVE, *Zeg nooit meer correlatie: Over christelijke traditie, hedendaagse context en onderbreking*, in *Collationes* 33 (2004) 193-219; *Religieuze ervaring als onderbreking: de plaats van de ervaring in de geloofsreflectie*, dans L. BOEVE (red.), *God – Hoe voelt dat?*, Leuven, Davidsfonds, 2003, 94-135.

disposition sans aucune médiation et qui s'insère toujours de nouveau dans des cadres historiques, comme le prétendent les herméneutiques théologiques plus classiques. Toute vérité est également constituée par ce qui est trop humain, par l'histoire et le contexte concrets. Cette idée ne manque pas à la vérité, car ce n'est que de cette manière que Dieu réussit à parler, à travers le temps et l'histoire. Et c'est grâce à cette tradition que Dieu parle aussi aux chrétiens d'aujourd'hui, dans le contexte historique actuel, ce qui fait que cette tradition persévère de manière renouvelée.

Conclusion : ce qui est trop particulier ne constitue pas une contre-indication, mais la condition pour tout discours chrétien sincère sur, et à, Dieu.

6. L'incarnation de la vérité est la vérité de l'incarnation

Une telle notion de vérité théologique, aboutissant à une herméneutique théologique radicale, situe les chrétiens au milieu du débat sur la religion dans la philosophie, soi-disant continentale. Des philosophes de la tradition phénoménologique et herméneutique, ont redécouvert la religion comme matière philosophique, en introduisant souvent des façons de penser de la théologie négative. La religion est alors réduite phénoménologiquement jusqu'à la décentration du sujet, jusqu'à la réceptivité, jusqu'à une ouverture à une altérité irréductible.

La phénoménologie de la « donation » par exemple, telle que Jean-Luc Marion⁹ nous la présente, part du principe du « phénomène saturé » pour décrire la réalité comme don et donné, comme donation. Dans le jargon phénoménologique, on dit que, dans le phénomène saturé, l'intuition est plus grande que l'intention. L'apparition de ce phénomène est d'une nature à faire manquer radicalement toute tentative humaine de comprendre ce qui se présente. Ce qui apparaît dans le phénomène dépasse les capacités humaines à intégrer et à expliquer. C'est le phénomène saturé qui constitue le sujet connaissant, et non pas l'inverse. Le sujet recevant est mis au datif : dans l'apparition du phénomène saturé, le sujet se reçoit entièrement du phénomène qui se donne. Voilà pourquoi toute expression humaine s'avère secondaire, comme réponse à cette situation plus originaire d'être donné à soi-même. Selon Marion, cette structure de donation précède le langage et l'herméneutique. En plus, à cause de la dynamique insaisissable du phénomène saturé, toute expression langagière sur lui perd sa dimension descriptive. La

langue obtient une fonction purement pragmatique, comme reconnaissance du caractère de donation de ce qui est donné dans le phénomène et comme phénomène. Ceci explique pourquoi le contenu de ce qu'on dit n'importe pas tellement, mais surtout le simple fait qu'on dit quelque chose. Marion considère le phénomène saturé comme la structure de la révélation religieuse. Il en découle que l'herméneutique ne nous apprend donc pas vraiment ce que sont la religion et la vérité religieuse, mais c'est plutôt une phénoménologie radicalisée, et de manière exclusive, qui est capable de faire cela, une heuristique qui réduit toute particularité à sa structure ultime (« Autant de réduction, autant de donation »). Un langage religieux particulier est alors nécessaire, dans la mesure où il donne corps à cette structure, mais ce langage fonctionne de manière purement pragmatique et performative, et certainement pas de manière prédicative. Finalement, ce qui se dit, ne compte pas. C'est le fait que le langage exprime la structure qui importe. Telle est également la portée de la théologie négative pour Marion¹⁰.

Des penseurs déconstructionnistes, Jacques Derrida en tête, reprochent à Marion que par la réduction de la réalité à cette structure de donation, une telle manière de penser s'est déjà située dans le langage. Marion ne peut pas développer cette structure sans langage. Inévitablement, il se positionne donc et il apporte une structure. Au moment où Marion essaie de dépasser le langage, il retombe dans ce langage ; et en ignorant cela il retombe même dans les schémas onto-théologiques qu'il veut éviter. Derrida, de son côté, va essayer de radicaliser le tournant herméneutique dans la philosophie. Seule une herméneutique radicale qui déconstruit toute signification jusqu'à « l'espace différenciant » (« difféérance ») qui est supposé dans toute expression et qui rend possible cette expression, va assez loin¹¹. Plus tard, Derrida, suivi de manière enthousiaste par John Caputo, explique cette dynamique déconstructionniste et la conscience critique qui s'ensuit dans des catégories religieuses, avec comme résultat une soi-disant « herméneutique radicale de la religion ». Celle-ci se réfère à la structure de base du désir religieux, qu'on appelle aussi « religion sans religion », « messianicité sans messianisme », « prière pure », « foi ». Le résultat est un genre très spécifique de « théologie négative », essayant de se rapporter à ce qui rend possible toute expression (religieuse) sans recours au langage et à la particularité¹². La réception par Jack Caputo

⁹ Cf. p.e. J.-L. MARION, *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

¹⁰ Cf. J.-L. MARION, *In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'*, dans J.D. CAPUTO & M.J. SCANLON (eds.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, 20-53.

¹¹ Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

¹² Cf. J. DERRIDA, *Comment ne pas parler. Dénégations*, dans J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, 535-595; *Sauf le nom*, Paris, Éditions

des interventions de Jacques Derrida dans la théologie négative donne un exemple très explicite. La religion s'y est réduite à une structure qui précède toute particularité ; elle devient religion sans religion – la religion pure. Caputo aspire à la structure de la prière pure, à un engagement du sujet qui vise un « Tu » sans avoir la certitude et même la possibilité de déterminer si un tel « Tu » existe¹³. Il s'agit d'une sorte de spiritualité non contaminée par la particularité ou par la narrativité. Cette spiritualité met en effet entre parenthèses la présupposition d'une autre instance à qui s'adresse la prière. La religion pure fait prier « *etsi deus daretur* », ignorant s'il existe un Dieu qui écoute les prières. Ici, la négativité de la théologie négative ne se rapporte pas seulement au « *logos* » de la théologie, mais également à Dieu même (« *théo-* »). Il en résulte qu'on bannit complètement la narrativité chrétienne, toute positivité et même la seule thèse ultimement positive de la théologie négative, c'est-à-dire qu'il existe un Autre, même s'il est inexprimable et inconnaissable. À d'autres occasions, nous avons qualifié cette idée d'« agnosticisme engagé ».¹⁴ Contrairement à l'agnosticisme classique, qui en réalité devient souvent un athéisme pratique, cette position veut garder la structure du théisme, mais sans Dieu. Il s'agit d'une tentative paradoxale de cultiver l'attitude religieuse dans une pureté qui ne se laisse pas souiller par des histoires et des spéculations. La passion pour le non-savoir finit par un refus passionnel de choisir entre le théisme – la relation avec Dieu – et l'athéisme¹⁵.

Ce n'est pas le fait que ces philosophes éminents prêtent encore – ou plutôt : de nouveau – de l'attention à la religion qui importe pour nos réflexions, mais la façon dont ils le font. Bien qu'ils défendent tous explicitement, et chacun à sa manière, une sensibilité herméneutique pour ce qui est

particulier, en réalité, ils semblent mettre le moment de vérité religieuse au-dessus ou en dehors de la particularité¹⁶. Chez Marion, cela s'avère évident : non pas le « *quoi* », mais le « *cela* » du langage religieux est essentiel. Et malgré l'impression du contraire, le moment de vérité religieuse chez Derrida/Caputo est indiqué à la limite sans (et certainement pas grâce à) la particularité. La façon dont leur compréhension de la religion est conçue en termes de théologie négative, est symptomatique. À cause de son caractère irréductiblement prédicatif, le langage est considéré comme une contamination, une trahison même d'une sorte de pureté religieuse originelle. Dans la prière concrète, la pureté de l'attitude religieuse de la prière pure ne se maintient pas. Due à la chute dans le langage, la vérité religieuse va au-delà du langage, même si Derrida et Caputo seront les premiers à affirmer que, dans l'ordre épistémologique, il n'existe rien qui est « au-delà du langage ».

Mais le langage est-il une contamination ? La condition humaine semble être caractérisée profondément par la langue : la particularité irréductible de la religion contamine-t-elle la recherche de la pureté religieuse ? La vérité religieuse s'avère-t-elle donc impossible (ou dans le jargon approprié : le maintien de l'impossibilité de sa possibilité) ? Revenant sur les idées telles qu'elles sont exprimées dans le paragraphe précédent, il est évident que l'incarnation en tant que catégorie théologique et épistémologique peut être employée pour concevoir la particularité du langage non pas comme une contamination, mais comme condition de la vérité religieuse. Sans langage, pas de revendications de vérité religieuse. En même temps, comme nous avons déjà mentionné, l'interprétation en termes d'incarnation du caractère particulier irréductible du langage religieux implique une dynamique interne, herméneutique et critique et, de cette manière, qualifie la revendication de vérité religieuse. En tant que concept théologique et épistémologique, l'incarnation suppose une « herméneutique radicale et infinie » qui s'accorde avec la particularité, et qui n'aspire pas à la dépasser (si on réussit à faire cela [Marion] ou pas [Derrida]). De cette façon, on évite l'universalisme sans particularité et le particularisme clos. Dans cette optique, la théologie négative obtient un autre profil que chez les penseurs précités : elle ne constitue pas une tentative d'échapper au caractère langagier de la vérité religieuse, mais elle essaie précisément de faire prendre conscience maximale de cette nature langagière¹⁷.

Galilée, 1993; *Foi et savoir. Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, dans J. Derrida & G. Vattimo (eds.), *La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, 9-86 ; et J.D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 1997; *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Bloomington, Indiana University Press, 2000; *On Religion (Thinking in Action)*, London, Routledge, 2001.

¹³ Cf. J.D. CAPUTO, *Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Experience of Prayer*, dans Marco Olivetti (ed.), *Théologie négative* (Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, 59), Rome, CEDAM, 2002, 861-880.

¹⁴ Cf. L. BOEVE, *(Post)Modern Theology on Trial? Towards a Radical Theological Hermeneutics of Christian Particularity*, in *Louvain Studies* 28 (2003), 240-254.

¹⁵ Pour ces paragraphes, voir aussi mon « La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophaticisme culturel », dans *Bulletin ET* 16 (2005) 1-2 (à paraître).

¹⁶ Cf. aussi mon *God, Particularity and Hermeneutics* (note 2).

¹⁷ Cf. L. BOEVE, *The Rediscovery of Negative Theology Today: The Narrow Gulf between Theology and Philosophy*, dans M. Olivetti (ed.), *Théologie négative* (Biblioteca dell' Archivio di Filosofia, 59), Rome, CEDAM, 2002, 443-459, et *(Post)Modern Theology on Trial?* (note 14). Une recherche plus approfondie de

Finale

Les chrétiens contemporains sont défiés par la pluralité religieuse. En même temps, dans la conversation interreligieuse, ils sont obligés de respecter leur propre position et leurs propres revendications de vérité, tout comme celles des autres. À partir de leur propre horizon chrétien, ils se font engager en tant que participants à une conversation qui ne mène pas nécessairement à plus d'unité – acquérir la capacité d'exprimer et d'interpréter les différences entre eux constitue déjà un grand pas en avant. Les chrétiens, comme des participants conscients, font bien d'être conscients de la particularité de leur propre position, non pas comme une chose universalisée par la revendication de vérité accompagnante, ou une chose qui, d'avance déjà, affaiblit cette revendication de vérité. Au contraire, cette conscience de particularité est irréductiblement constitutive pour la vérité de la foi chrétienne. Ni une revendication de vérité universalisant trop vite (l'exclusivisme et l'inclusivisme), ni son infirmation particulariste (le pluralisme) ne s'avèrent très utiles. C'est grâce à la combinaison entre particularité et vérité que les chrétiens sont capables de participer à la conversation interreligieuse – impatients de vivre, dans ces conversations concrètes, le moment où Jésus Christ lui-même se révèle, comme il le fait « dans les plus petits des siens ». En plus, à partir d'une telle notion de vérité en termes d'incarnation, ils peuvent se positionner dans le débat philosophique actuel sur la religion. En même temps, ils peuvent critiquer les tendances de la soi-disant théologie négative qui y sont actives. La vérité religieuse ne nous emmène pas hors de la particularité, mais elle est constituée en elle : la vérité de l'incarnation est l'incarnation de la vérité.

On l'a dit au début : la conjonction « et » dans le titre se remplace donc facilement par le verbe copule « est » ; en plus, la phrase peut être lue en

deux directions. D'une part : la vérité de l'incarnation est l'incarnation de la vérité. À travers la confrontation avec la multiplicité religieuse, la théologie peut redécouvrir la pertinence de cette thèse. Ceux qui regardent la question de la vérité religieuse d'un point de vue théologique, ne peuvent pas nier les conséquences épistémologiques de l'incarnation en Jésus Christ : c'est dans l'homme concret Jésus de Nazareth que Dieu s'est révélé définitivement, pas sans, mais grâce au fait qu'il s'agissait d'un homme. La conscience de cette dynamique de révélation mène à une herméneutique théologique radicale qui tient compte de cette particularité historico-contingente. D'autre part : l'incarnation de la vérité est la vérité de l'incarnation. Voici précisément la contribution que peut apporter une notion de vérité théologique au tournant vers la religion dans la philosophie. Le caractère langagier ne constitue pas une chute ou une contamination, qui finalement rend impossible la vérité religieuse et qui emmène l'herméneutique de la particularité dans la direction d'un moment de vérité religieuse pur, mais intenable. Au contraire, une herméneutique de la religion ne mène pas au-dessus du langage, pas même de derrière le langage, mais au langage même : aux histoires, aux pratiques, aux textes et aux traditions concrets. C'est là que le religieux découvre la raison et le contenu de sa revendication de vérité, et c'est grâce à la conscience de cette particularité qu'il ou elle, en tant que participant, introduit cette revendication dans la conversation interreligieuse.

---

ces pensées théologico-épistémologiques est effectuée actuellement dans un projet de la K.U. Leuven. Il s'agit d'un projet sur cinq ans (2003-2007) sur « Orthodoxy: Process and Product: Church-Historical and Systematic-Theological Study of the Determination of Truth in Church and Theology » (dirigé par L. Boeve, M. Lambregts, et T. Merrigan) dont l'une des hypothèses est: « La redécouverte de l'importance de la particularité en vue de comprendre la nature de la vérité théologique et la façon dont elle est déterminée, fournit une clé pour la reconceptualisation de l'histoire de la vérité théologique et la recherche contemporaine d'une telle vérité. Cette redécouverte a des implications pour la méthodologie théologique et pour la méta-réflexion sur la relation entre la recherche ecclésiastico-historique et la théologie systématique. La spécificité radicale et irréductible ne précède pas la vérité théologique, mais peut être considérée comme une condition de possibilité de son ouverture, historiquement et théologiquement ». Pour de plus amples informations, voir <http://www.theo.kuleuven.ac.be/goal/>.

Lieven Boeve est professeur de théologie fondamentale à la faculté de théologie, K.U. Leuven, Belgique (voir: <http://www.kuleuven.ac.be/cv/u0000317e.htm>). Il est coordinateur du groupe de recherche « Théologie dans un contexte postmoderne » (voir: <http://www.theo.kuleuven.ac.be/ogtpc/index-en.htm>). De 2005 à 2007, il est en même temps président international de l'Association européenne de théologie catholique.