Sous la direction de
Jean-Guy Nadeau

La théologie : pour quoi ? pour qui ?

L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui

FIDES

Collection Héritage et projet

La théologie :
pour quoi ? pour qui ?

HOMMAGE
de
FIDES

Collection

HÉRITAGE ET PROJET

COMITÉ DE DIRECTION
André Charron,
Richard Bergeron et Guy Couturier

Cette collection de théologie et de sciences religieuses s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne — Éthique chrétienne — Études bibliques — Pratique ecclésiale — Histoire du christianisme — Sciences humaines et religion.

La théologie : pour quoi ? pour qui ?

L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui

Actes du 34e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997

sous la direction de
Jean-Guy Nadeau

Héritage et projet — 63

FIDES

Données de catalogage avant publication (Canada)

Société canadienne de théologie. Congrès (34e: 1997: Québec, Québec)
La théologie, pour quoi? pour qui?: l'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui: actes du 34e Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 24 au 26 octobre 1997
(Héritage et projet; 63)
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-7621-2049-7

1. Théologie pratique – Congrès. 2. Théologie – Étude et enseignement (supérieur) - Congrès. 3. Église – Magistère – Congrès. 4. Église et le monde – Congrès. 5. Religion et culture – Congrès. I. Nadeau, Jean-Guy. II. Titre. III. Collection.

BV2.S62 1997 253 C00-940410-4

Dépôt légal: 2e trimestre 2000
Bibliothèque nationale du Québec
© Éditions Fides, 2000.

Les Éditions Fides remercient le ministère du Patrimoine canadien du soutien qui leur est accordé dans le cadre du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition. Les Éditions Fides remercient également le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

La théologie : pour quoi ? pour qui ?... et comment ?

JEAN-GUY NADEAU
Université de Montréal

« La théologie : pour quoi ? pour qui ? » La question que portait le 34e congrès de la Société canadienne de théologie à l'automne 1997 émerge des lieux les plus divers : chrétiens, pastoraux, sociaux, théologiques, universitaires... Elle est simple et directe. Mais on sait que les questions en apparence les plus simples sont parfois les plus fondamentales et qu'elles reçoivent souvent les réponses les plus diverses. Ainsi en va-t-il de celle qui nous occupe ici et dont les réponses varient selon l'époque, la situation et l'idéologie de ceux et celles qui les formulent... ainsi que selon leur interlocuteur. Des réponses acceptables il n'y a pas si longtemps auraient à peine place dans les débats actuels et sauraient encore moins convaincre l'université ou l'État de la place de la théologie à l'université, particulièrement dans un contexte de « rationalisation » des institutions d'enseignement supérieur.

Qui dit rationalisation dit aussi rationalité. Or le *theos* de la théologie n'a plus place dans le *logos* dominant de notre société marquée par l'économie néolibérale, le positivisme et, paradoxalement, par les impératifs du rendement et du plaisir. Et même si la foi en Dieu constitue toujours une référence importante pour plusieurs de nos contemporains, la sécularisation des sociétés occidentales a évacué Dieu, particulièrement un Dieu personnel, comme sujet de l'histoire, voire comme objet valable de croyance et référence à l'agir humain.

Or la théologie contemporaine est sans cesse confrontée à cette rationalité à laquelle elle emprunte largement. Pas d'abord pour justifier

sa place à l'université ou dans le concert des discours, mais à cause de sa fonction de penser Dieu et la foi dans le contexte et avec les exigences de rationalité de son temps. Il en va de la nature de la théologie, de son caractère public, de sa crédibilité et de sa capacité à converser avec ses contemporains.

Plus encore, la théologie est elle-même marquée par la rationalité de son temps. À cause, certes, de la culture de ceux et celles qui la font, comme de ses lieux institutionnels. À cause, aussi, de son désir de participer au discours public et, pour la théologie académique, au discours scientifique. Mais peut-être surtout à cause de l'influence du discours sur la pensée et l'expérience, et donc sur la pensée et l'expérience croyantes. Affaire d'intelligence et de discours aussi bien que de foi, affaire de *logos* aussi bien que de *theos*, la théologie ne saurait échapper aux évolutions de l'intelligence et du discours, pas plus qu'à celles de la foi et de l'expérience de Dieu.

Issue d'une expérience et d'une tradition de témoins, issue d'une promesse à l'égard de laquelle elle est responsable, la théologie a à répondre de son discours aussi bien quant à la réalité de Dieu et à l'Évangile qu'elle en tient pour le témoin privilégié, qu'en rapport à la rationalité de son temps. Fondée sur la transcendance ou le mystère de la rencontre de Dieu en Jésus Christ, elle ne saurait se confondre avec une rationalité qui, tout en se disant pluraliste, disqualifie l'expérience religieuse et la transcendance aussi bien que l'objet et les sujets de la théologie. Et pourtant, malgré les obstacles et les périls qu'elle y rencontre, en même temps que de nouvelles possibilités, la théologie ne saurait s'élaborer parallèlement à cette rationalité. D'où la position inconfortable dans laquelle la tiennent sa responsabilité et son devoir de pertinence, de connaissance et de rigueur quant à ses différents pôles.

Les mises en demeure qui lui sont adressées, tant de l'Église que du politique et du social, témoignent du rapport ambigu que la théologie entretient avec la rationalité contemporaine comme avec les sources de l'expérience chrétienne. Ainsi est-elle souvent sommée de justifier son existence quant à l'Église dont elle émerge, quant aux institutions d'enseignement où elle a son lieu d'insertion majeur, mais aussi — et surtout — quant au contexte d'oppression et d'aliénation de la majorité des habitants de la planète. À problématiques diverses, réponses diverses, comme on le verra dans les textes de ce recueil. Si sa fidélité à la Tradition et son support à l'expérience ecclésiale contribuent à justifier la théologie dans bien des milieux ecclésiaux, si ses emprunts à la

rationalité et aux méthodes des sciences humaines contribuent à justifier sa présence dans le milieu académique, où elle est néanmoins marginalisée, il en va autrement en des milieux préoccupés de l'impact de la théologie quant à l'inscription quotidienne du salut annoncé et donc quant aux drames du monde, à la lutte pour la vie et à la part de Dieu et de l'expérience chrétienne dans cette lutte. D'où qu'elle origine et en fonction de quelque référence qu'elle se pose, la question de la pertinence relève de la dynamique propre d'une théologie conçue comme science pratique — bien que spéculative, dirions-nous en inversant la formule de Thomas d'Aquin qui en faisait une science « plutôt spéculative que pratique[1] ».

C'est justement en insistant sur le versant pratique de la théologie que théologiens et théologiennes l'ont déliée de la métaphysique et de l'ontologie où elle s'était jadis épanouie, pour la lier à l'expérience (la pratique au sens large) et aux sciences humaines et empiriques qui la prennent pour objet. Portés par l'enthousiasme et la naïveté des nouveaux projets, plusieurs (dont je suis) avaient cru que ce passage irait de soi pour peu qu'on y travaille sérieusement. Or la réalité s'est avérée toute différente quand nous avons été confrontés, d'une part, à la complexité et à la dureté de l'expérience humaine et, d'autre part, à l'éclatement du savoir et aux récents « tournants » de la pensée académique qui ont aussi marqué la pensée théologique. Que l'on songe, par exemple, aux tournants historico-critique, herméneutique, empirique, linguistique, praxique, etc.

Ces tournants et leurs stratégies critiques n'ont laissé indemnes ni la théologie ni les théologiens. La plupart y ont vécu l'éclatement du champ théologique, l'expérience des impasses et des illusions de la rationalité moderne, la prise de conscience des exclus de cette rationalité et, à travers cela, l'expérience de plus en plus vive, et profondément théologique, d'un savoir et d'une réalité toujours fuyants. Plusieurs considèrent même que la théologie est en crise, comme le sont le christianisme dont elle participe et les sciences humaines avec lesquelles elle se construit aujourd'hui. Certains se demandent même, tout en poursuivant la recherche et l'expérimentation, si la théologie peut satisfaire à la fois à la rationalité de notre temps, à l'expérience de foi et à la lutte pour la vie.

---

1. *Somme théologique* I, Q.1, a. IV.

C'est ce double mouvement de questionnement et d'expérimentation, avec ses élaborations théologiques et pédagogiques, que l'on trouvera dans les témoignages et réflexions issus de ce congrès sur « la pertinence sociale, religieuse et culturelle de la théologie dans la Cité[2] ».

> Au milieu du concert pluraliste contemporain[3], quel rôle la théologie peut-elle jouer ? Pourquoi faire de la théologie dans un tel contexte, et pour qui ? À quelle contribution est-elle appelée [...] et à quelles conditions peut être pertinente une réflexion théologique dans des sociétés régies de plus en plus par les lois du néolibéralisme qui nous soumettent toujours davantage aux critères de la rentabilité et de la compétition ? Au service et en marge de quels intérêts s'élaborent les théologies actuelles ?

Vaste programme, dont je voudrais signaler quelques éléments, particulièrement à partir de la dernière question qui articule le service de la théologie, son élaboration et sa pluralité.

Le premier de ces éléments vise un enjeu qui tient à la nature de la théologie comme service et donc, dirons-nous aujourd'hui, comme service d'intérêts particuliers. Si « nul ne peut servir deux maîtres » et si la théologie n'est pas neutre, comme le montre son histoire, on doit se demander au service de qui travaillent les théologies actuelles, quels intérêts elles prennent à cœur et défendent, avec qui font alliance (au plan discursif et au plan pratique) leurs concepteurs et porte-parole. Et même si c'est d'abord pour soi que l'on fait de la théologie, comme l'ont énoncé certains, ce soi est situé dans des solidarités et des alliances qu'il importe de mettre au jour et de critiquer ; de plus, nul ne dira qu'il ne fait de la théologie que pour soi. Alors, au service de qui et de quels intérêts sont nos pratiques théologiques ?

Un deuxième enjeu porté par notre question tient au travail théologique comme élaboration. Si on a déjà reçu la théologie comme un prêt-à-porter ou à répéter, la majorité des théologiens et théologiennes prétendent aujourd'hui au statut et à la responsabilité de créateurs ou,

---

2. Les citations sont tirées de l'appel de communications envoyé aux membres de la SCT en vue du congrès.

3. À l'instar de bien d'autres voix, la théologie est pratiquement exclue de ce dit « concert pluraliste ». Cet énoncé désormais traditionnel du pluralisme, souvent confondu avec la simple pluralité, indique peut-être plus un désir qu'un fait.

mieux, d'artisans. Il ne s'agit plus seulement d'apprendre et de transmettre la théologie, ce que regrettent certains, mais d'en faire. Bien sûr, ce n'est pas d'aujourd'hui que la théologie apparaît comme travail d'élaboration et comme le fruit d'un tel travail, mais nous ne pouvons qu'être frappés par l'insistance discursive actuelle sur cet aspect de la théologie.

Un troisième enjeu est signalé par la forme plurielle: « les théologies actuelles ». En théorie, la théologie devrait tenir compte de l'ensemble des situations et des dynamiques humaines, individuelles et collectives, concernées par la Parole de Dieu, et ainsi tenir compte de l'ensemble des disciplines qui les étudient. Or cette tâche est devenue impossible non seulement à cause de l'éclatement des disciplines, mais à cause aussi de la diversité des situations et des intérêts de ceux et celles qui font théologie aujourd'hui. Ainsi sommes-nous passés de *la* théologie, ou du mythe de son unité, à *des* théologies qui, malgré leur souci holistique, s'élaborent en fonction de l'une ou l'autre des dynamiques humaines et croyantes, parfois dans tel contexte particulier, et qui s'organisent autour des disciplines expertes de cette dynamique.

C'est donc à partir *des* théologies dont ils assument aujourd'hui la responsabilité que théologiens et théologiennes d'ici étaient invités à répondre à la question de la pertinence de *la* théologie... ou de *leur* théologie Le préjugé actuel veut, en effet, que ce soit là, dans la *praxis* plutôt que dans la *theoria*, que l'on trouve réponses aux questions posées. Liant ce nouveau paradigme épistémique à la pluralité des théologies, les organisateurs du congrès précisaient:

> Un tel questionnement met en évidence la distance effective entre « une » théologie et des pratiques théologiques discursives, à la fois plurielles et polymorphes. Le Congrès de la SCT se voudrait un temps de réflexion sur les enjeux de ce passage du singulier au pluriel des pratiques théologiques où se cristallisent le **pourquoi** [*sic*] et le **pour qui** de l'acte théologique. *Plutôt que de proposer un travail théorique sur « la » ou « les » théologies en soi, le Congrès propose un travail réflexif sur nos pratiques théologiques afin d'en dégager les conditions actuelles.* Au cœur des défis que nous avons à relever, quels paradigmes nos théologies déploient-elles, quelles créativités se développent, quels retournements se font[4]?

4. Les caractères gras et les italiques viennent de l'appel de communication.

On aura sans doute remarqué dans ce paragraphe un glissement de la question «pour quoi et pour qui?» à la question «comment?». Comme on le verra à leur lecture, les communications au congrès ont effectivement accordé une place majeure à cette dernière question, quitte, pour certaines, à négliger les précédentes. Ce glissement vers les méthodes et les procédures paraît symptomatique d'une bonne part de la production théologique actuelle, particulièrement dans le contexte académique où la méthodologie importe souvent plus que le sujet, la pertinence ou le résultat d'une recherche. On ne doutera pas que, parmi d'autres facteurs socio-ecclésiaux, un tel glissement contribue à la mise en cause, en certains milieux sociaux et ecclésiaux, de la pertinence actuelle de la théologie.

Par ailleurs, si réticent que l'on puisse être devant ce passage du «pour quoi, pour qui» au «comment», il semble difficile d'y échapper tellement ces questions sont liées. La détermination et l'analyse du «comment» constituent peut-être même, au-delà des déclarations de principe, la meilleure réponse, c'est-à-dire la plus véridique ou conforme à la réalité, aux questions à la source du congrès «La théologie pour quoi ? pour qui ?». Demander au service de quels intérêts *sont* nos théologies et comment elles *réalisent* ce service relève d'une démarche empirique, nécessaire pour saisir où nous nous situons réellement, c'est-à-dire en pratique. On peut sourciller devant cette quasi-identification de la réalité et de l'expérience, particulièrement quand celle-ci est déterminée par l'observation et l'analyse, mais la rationalité théologique ne se satisfait plus de réponses a priori, sauf — et parfois même avec réticence — sur les éléments les plus fondamentaux du Credo. Quand la théologie se veut pratique, c'est-à-dire enracinée dans l'expérience et au service de celle-ci, elle ne peut échapper à l'examen de sa propre pratique. C'est pourquoi il sera ici question de méthodes et de paradigmes, aussi bien que de pertinence.

On ne saurait par contre réduire la problématique du congrès à ce moment empirique. La question «Pour quoi et pour qui la théologie» ne vise pas des intérêts d'information ou de «connaissance objective». Elle n'appelle pas seulement description et analyse, mais aussi, et surtout, critique et interpellation. Comme si, sous les questions de l'appel de communication s'en tenait une autre, qu'ont abordée certains exposés, bien qu'en des termes plus académiques: «Nos théologies sont-elles au service des bonnes causes et des bons intérêts?» C'est-à-dire: sont-elles non seulement pertinentes, mais justes? D'où la dimension

éthique et critique du congrès qui visait « à faire l'examen ainsi que la théorie de nos pratiques discursives face à des interpellations provenant des milieux sociaux, académiques, culturels et religieux » déterminants pour l'existence humaine et, en cela, interpellant la pertinence et la justice de la théologie.

Le congrès a fait place à ces interpellations dès son ouverture par un panel regroupant Vivian Labrie, directrice du Carrefour d'animation pastorale en milieu ouvrier à Québec, Bertrand Blanchet, archevêque de Rimouski, John Porter, directeur général du Musée de Québec, et Michel Freitag, professeur de sociologie à l'Université du Québec à Montréal[5].

On retrouve aussi ces interpellations, parfois avec les réponses qu'elles appellent, dans les exposés des membres de la SCT. Ces exposés ont été présentés dans quatre ateliers organisés en fonction des milieux ou, plutôt, des contextes identifiés plus haut : sociaux, culturels, académiques et religieux. Certains auraient pu figurer dans un autre atelier que celui dans lequel ils ont été présentés et discutés, mais il nous a semblé préférable de les garder à leur place initiale. Cela permettra de profiter des rapports d'atelier, que l'on trouve au début des textes issus de leurs ateliers respectifs, et de marquer non seulement la richesse et la complexité des problématiques abordées mais les liens qui les relient les unes aux autres à travers différents milieux et contextes.

Le premier atelier, « la théologie dans le champ socio-économique », interpelle et critique la théologie en regard d'un contexte social dont l'idéologie économique dominante détermine largement le devenir ou l'aliénation de chacun comme ceux de la culture commune. On sait combien la conscience aiguë des drames collectifs et de l'oppression a déterminé le travail de plusieurs théologiennes et théologiens, et donné lieu à la création d'un secteur théologique important, le plus souvent critique, fondé dans la fonction prophétique de l'Église et de la théologie.

Le second atelier, que nous avons réintitulé « l'enseignement de la théologie comme défi socio-culturel », visait originellement le « défi culturel » à la théologie, c'est-à-dire les interpellations émanant du milieu culturel, du milieu des arts ; d'où la participation du directeur général du Musée de Québec au panel d'ouverture. Or les exposés de

5. On trouvera trois de ces communications avec celles de l'atelier qu'elles visaient au départ.

cet atelier ont en fait porté sur l'enseignement de la théologie. On peut attribuer cette réorientation à un glissement sémantique vers la culture au sens anthropologique du terme, avec laquelle la théologie est plus familière, mais il faut aussi y voir la réponse des membres de l'atelier à l'invitation à réfléchir sur leur pratique de la théologie, c'est-à-dire, pour la plupart, l'enseignement. De plus, les étudiants qui fréquentent ces cours, dans des programmes de théologie mais aussi dans d'autres programmes, sont des enfants de cette culture, de sorte que la salle de cours constitue souvent le premier test public de la pertinence de notre travail théologique. Un discours qui ne serait pas pertinent pour nos étudiantes et étudiants pourrait-il l'être pour leur monde et leur culture?

Les réflexions de l'atelier sur les «défis à la théologie académique» font en partie suite à celles du précédent atelier, mais, plus sévères, elles s'intéressent à des pratiques plus générales plutôt qu'à celles de leurs auteurs. Ici encore, les participants ont réorienté vers la pratique théologique un atelier qui, en ce cas, visait la place de la théologie à l'université et son rapport aux autres disciplines du savoir. Il en ressort des communications utiles pour l'histoire de la théologie académique récente et pour son enseignement.

Enfin, l'atelier sur le «défi ecclésial», que nous avons réintitulé «Faire théologie en Église», s'est en partie intéressé au Magistère ecclésiastique. On ne s'en étonnera pas, étant donné le contentieux sur les rapports entre Magistère et théologie, particulièrement quant aux questions éthiques dont il est ici question. Mais cet atelier s'est aussi intéressé à la définition de la théologie, à son statut et à sa pertinence aussi bien pour l'expérience de foi que dans le monde du savoir et celui de la pastorale. On saura gré au rapporteur d'avoir, en fin de discussion, invité les membres de l'atelier à répondre directement et brièvement à la question du congrès: «La théologie: pour quoi? pour qui?» Si certains regretteront que ces réponses ne viennent pas clore le débat, mais le relancent plutôt, d'autres s'en réjouiront et poursuivront la réflexion.

*

* *

Ce congrès se voulait, davantage encore que d'autres, un lieu d'échanges et d'explorations. On trouvera ainsi dans ces Actes certaines communications plus personnelles, impressionnistes ou provocantes que celles qui composent habituellement ce genre de recueils. De même, la nature de la question posée et les différentes possibilités non seulement

d'y répondre, mais même de la comprendre, ont milité pour la publication de tous les exposés reçus à la suite du congrès. Il semblait important de favoriser une expression aussi large que possible de la diversité de la théologie qui se fait chez nous aujourd'hui, à tout le moins telle qu'elle s'est manifestée à l'occasion de ce congrès où mes collègues féminines ont, malheureusement, tenu moins de place qu'à l'accoutumée.

Je veux enfin remercier Raymond Lemieux, Marc Dumas et, particulièrement, Anne Fortin pour leur soutien dans l'édition de ces Actes. Merci aussi à Michel Maillé, des Éditions Fides, qui en a assuré la version finale.

LA THÉOLOGIE DANS LE CHAMP SOCIO-ÉCONOMIQUE

Le défi socio-économique de la théologie. Rapport d'atelier

JACQUES RACINE
Université Laval

Une vingtaine de personnes ont participé à l'atelier portant sur le défi socio-économique de la théologie. Cinq conférenciers généreux, une douzaine de participants aux réactions et aux questions nombreuses, un président et une présidente qui essayaient tant bien que mal de se débrouiller avec l'horaire et un rapporteur laissé à lui-même avec tous les risques que cela comporte et sans les consensus souhaités.

Voici d'abord un bref résumé des cinq communications que nous avons entendues avant que je ne réponde succinctement aux deux questions du congrès : la théologie : pour quoi ? pour qui ?

Tout a commencé par une présentation de Michel Beaudin sur les fondements et pratiques d'une théologie de l'économie. À partir de son itinéraire intellectuel et de sa lecture de la place et du rôle de l'économie dans les sociétés modernes occidentales comme fondement de l'ordre social et principe structurant de la société, Michel Beaudin appelle à une théologie à propos de l'économie, pour saisir la totalité historique. Il postule que l'économie, appelée économisme, est plus que l'économie, qu'elle est la porte d'entrée vers la totalité. La théologie de l'économie a pour objectifs, d'une part, de sortir le monde de l'enfermement du marché, au plan du processus comme de l'idéologie, et, d'autre part, d'échapper à la domestication de l'Église et de la théologie par l'économie. Le présentateur terminait son exposé en se demandant si la question du peu de pertinence reconnue à la théologie dans la

société contemporaine ne devait pas être liée à son absence relative du champ de l'économie présenté comme expression du monde tel qu'il est.

Les participants à l'atelier se sont interrogés, entre autres, sur la difficulté pour le théologien d'épouser le point de vue des exclus, sur « l'analphabétisme » des théologiens en économie et sur les conditions de richesse relative dans lesquelles œuvraient les théologiens dans les universités. Le groupe se sentait plus à l'aise en substituant à l'expression théologie de l'économie l'expression théologie de la solidarité, vue comme une théologie politique visant une constellation économico-sociétale dominante.

Melchior Mbonimpa, de son côté, a présenté la théologie comme discours de résistance, discours de combat. Il a évoqué, d'une part, des extraits du récit de l'Apocalypse, des évangiles de Marc et de Matthieu et, d'autre part, la résistance des pharisiens et des grands rabbins, avant de rappeler les interventions récentes du mouvement kairos qui sont des exemples de ce discours théologique. Ce dernier est à la fois une résistance aux modes du jour et une résistance aux pouvoirs. L'ampleur de la résistance s'exprime soit par l'importance de la distance prise en regard des modes et des pouvoirs, soit par la grandeur du risque d'être exclus et mis hors-la-loi. D'autre part, ce discours est d'autant plus théologique qu'il y a un lien plus perceptible entre la Révélation et la domination que l'on décode et que l'on fustige.

Après cette entrée en matière, le présentateur a conduit les participants à réfléchir sur leur propre situation de théologiens, coincés dans l'économie de marché et appelés à lui résister. Coincés dans le marché, car ils sont à la recherche d'étudiants pour garder leur place dans les universités et à la recherche d'éditeurs liés aux lois du marché pour être reconnus comme chercheurs. Monsieur Mbonimpa n'invitait pas les théologiens à se faire hara-kiri, mais plutôt à vivre une certaine circularité: exister d'abord pour pouvoir résister, refuser la reddition aux règles du marché pour vraiment exister, et ainsi de suite. Il concluait en affirmant qu'être professeur ou étudiant en théologie, dans la société présente, était déjà un défi au monde, un acte de résistance.

L'intervention de Mbonimpa a suscité un débat fort animé où l'on a insisté sur l'importance de savoir pour qui et pour quoi on résiste et sur la nécessité d'une évaluation éthique de la résistance.

Dans une présentation intitulée « Le Grand Jubilé de l'an 2000 en Amérique », Benoît Bégin a cherché à appliquer le modèle de Chomsky sur le double sens du discours politique aux textes préparatoires du

synode spécial pour les Amériques. Après avoir illustré la thèse de Chomsky par l'analyse du double discours des présidents américains à l'interne et à l'externe, il a fait de même à partir des textes préparatoires du synode en critiquant à la fois le processus d'élaboration du discours et le sens donné à des mots porteurs comme conversion, communion, solidarité. Il conclut son exposé en affirmant qu'il importait de faire une critique politique des prises de position politiques du Magistère.

L'intervention de Benoît Bégin a donné lieu à des échanges sur le synode des Amériques. Les collègues africains ont interpellé les théologiens nord-américains. Ils leur ont demandé de s'impliquer et d'exprimer les véritables enjeux qui se posent dans les Amériques aujourd'hui et qui ont des conséquences sur l'avenir du monde.

La conférence de Lucien Pelletier portait sur « L'*analysis fidei*, comme analyse critique de la société ». Dans une perspective plus philosophique que théologique, à partir de son expérience de foi, il a proposé une critique de l'*analysis fidei* qui présente la foi comme don et illumination. Il a énoncé que la foi se présente, dans la modernité, comme un non-savoir qui peut être utile mais non vrai, comme une attitude vidée de tout contenu. On croit dans la foi ; on croit qu'il faut croire en soi-même. Cette attitude croyante peut ouvrir la voie aux pires mouvements mobilisateurs, comme on peut le constater dans les pratiques des utopies marxistes ou libérales qui sont incapables d'autocritique. De cette perception découle l'appel à une théologie capable d'accepter d'analyser la foi, de faire partager aux autres sa vérité, d'en rendre compte et de favoriser ainsi la critique du social lui-même à travers la critique des pratiques utopiques.

La discussion qui a suivi l'exposé de monsieur Pelletier a été l'occasion de traiter de la foi comme expérience mystique. Les participants ont tenté de départager les risques d'une foi sans contenu et d'une foi avec un contenu trop serré en regard de l'avènement du sujet et de la problématique de la violence.

Le dernier conférencier, Bernard Keating, a traité du statut du discours éthique dans le champ social. D'entrée de jeu, il a affirmé que la pertinence sociale de l'éthicien ne se posait pas de la même façon que celle du théologien. Et pour preuve, il a évoqué la multiplicité et la diversité des demandes privées et publiques auxquelles il avait à faire face. Conscient du pouvoir que donne à l'éthicien cette reconnaissance et de l'utilisation potentielle de son intervention pour légitimer diverses pratiques, Bernard Keating a posé la question de l'éthique du discours

éthique: comment faire en sorte que l'autre, que l'interlocuteur de l'éthicien demeure ou devienne sujet? Comment pratiquer, à cette fin, la suspension du sens? Comment respecter l'authenticité? Comment ne pas prendre la place de l'autre, l'infantiliser en regard de l'éthique?

Outre cette réflexion sur le métier, le conférencier a soulevé la question de l'universalisme moral: comment prendre des décisions qui ont des répercussions pour l'avenir de la société, dans un monde éclaté, véhiculant diverses conceptions de la vie? Faute d'un ordre disponible auquel on peut référer pour arbitrer les situations, on est à la recherche d'un autre principe, d'une justification rationnelle qui permettrait l'autolimitation des pratiques prévues par chaque conception de vie et chaque éthique particulière.

La discussion en atelier a porté principalement sur une dernière affirmation provocante du conférencier qui semblait opposer, comme option de base, l'écoute du sujet souffrant à l'option préférentielle pour les pauvres. On a réussi à concilier ces deux positions tout en reconnaissant que les uns craignaient que l'on oublie la nécessaire transformation des structures, alors que les autres cherchaient à éviter que l'on fasse de l'option pour les pauvres un leitmotiv sans prise sur l'expérience.

À partir du panel d'ouverture des présentations et des discussions qui ont eu cours en atelier, je me permettrai de conclure ce rapport en cherchant à répondre aux deux questions thèmes du congrès: « la théologie: pour quoi? pour qui? » J'indiquerai entre parenthèses les principaux intervenants auxquels je crois emprunter mes réponses.

On fait d'abord de la théologie pour soi-même: pour rendre compte de son expérience, pour assurer une cohérence dans les parties éparses de sa vie, pour rendre compte de sa foi (Beaudin, Pelletier, Keating). On fait aussi de la théologie pour et avec les pauvres (Beaudin, Bégin, Mbonimpa); pour et avec le sujet souffrant (Keating); pour les exclus du monde tel que défini par l'économisme; pour les exclus de la foi saisie comme réservée à des élus (Pelletier, Labrie); pour les membres de la société afin de les rappeler à leur vocation (Beaudin, Mbonimpa).

Et pourquoi exercer le métier de théologien? Pour permettre à une société de se réfléchir comme totalité (Freitag, Beaudin, Mbonimpa); pour identifier les idoles (Labrie, Beaudin); pour établir les justes fondements du discours de la résistance (Mbonimpa); pour discerner les divers sens du langage utilisé par le Magistère, par les

théologiens, par le peuple, par les pauvres, par les sujets souffrants (Bégin, Keating) ; pour mener à terme la sécularisation en acceptant d'analyser la foi et de rendre compte de sa vérité (Pelletier) ; pour risquer une Parole parce que quelqu'un attend cette Parole (Keating).

La théologie et la rue. Une interpellation

VIVIAN LABRIE
Centre d'action pastorale en milieu ouvrier, Québec

Quelles attentes peuvent s'exprimer face à la théologie et aux théologiens quand on est de la rue, dans la rue, dans l'école de la rue ? J'ai choisi de qualifier ainsi le milieu populaire que je représente ici ce soir parce qu'on va vivre dans les prochaines semaines une zone libre d'oppression qu'on a appelée un Parlement de la rue, justement, et que c'est ainsi qu'on conçoit l'éducation populaire depuis des années : l'école dans la rue. On n'est pas riche, on est à pied souvent, on marche dans nos quartiers, on voit les édifices placardés, les commerces qui ferment, les queues aux guichets de la charité.

Alors, de ce point de vue-là, qu'espère-t-on d'hommes et de femmes qui font profession de la science de Dieu ?

Dire ce que n'est pas Dieu

Il est bien difficile de savoir quoi que ce soit de Dieu, mais les théologiens peuvent nous aider à dire ce que n'est pas Dieu. Par exemple le mouvement *Kairos* a beaucoup contribué à l'identification des idoles liées à l'économisme.

Il y a là un retour d'ascenseur assez paradoxal. Dans les années 1960-1990, l'analyse marxiste a beaucoup aidé les chrétiens sociaux à faire de l'analyse sociale, à comprendre leur société. La théologie de la libération a puisé là sa force d'analyse sociale. Cette théologie arrivait ainsi à apercevoir la réalité populaire, ouvrière et ce qui l'opprimait. En

ce moment, une contribution de la théologie est d'aider à identifier les idoles et les idolâtries, par exemple dans le néolibéralisme. C'est à son tour d'aider la société à apercevoir les fausses religions.

Traduire les connaissances de l'humanité sur Dieu dans les siècles des siècles

Il est bien difficile de savoir quoi que ce soit de Dieu, mais tout le mouvement qui naît autour du projet de macro-œcuménisme, en Amérique latine encore une fois et dans les Antilles, interpelle beaucoup. Le fait de devoir tenir compte des religions autochtones et de chercher le cercle large du divin au cœur de l'humain a permis d'oser ne placer aucune religion au centre du cercle, mais toutes autour à défendre et célébrer la vie. Cette évolution correspond à des questions qu'on se pose au Carrefour de pastorale en monde ouvrier.

Vous pouvez nous aider sur le dilemme de Dieu et de l'amour: faut-il nommer Dieu ou suffit-il de tenter de vivre dans l'amour? Vous pouvez nous aider sur le problème de l'identité religieuse: est-il nécessaire d'être chrétien, d'être catholique? Le christianisme, le catholicisme sont-ils un legs du Christ ou une construction sociologique, anthropologique? Le Christ cherchait-il à fonder une religion? Quelle était la visée du Christ sur l'avenir, sur la vie sur terre après sa mort physique? J'arrive mal à m'imaginer Jésus de Nazareth travailler comme un candidat à une campagne électorale en vue d'être l'objet pendant deux mille ans ensuite d'un culte rituel extrêmement complexe. Il me semble que sa venue sur terre se résume à partager avec nous une vision et une méthode sur la façon de vivre ensemble. À nous ensuite de faire fructifier cet enseignement là où il nous conduira, y compris dans des zones nouvelles.

J'ai toujours pensé que quand l'espace qui contient Dieu se fait trop étroit, il faut accoucher à nouveau d'un Dieu plus ample, plus large, plus libre. Je ne peux pas m'imaginer un Dieu étroit. Quand cela arrive, il y a un problème d'image. Ou bien c'est notre conscience qui arrive tout à coup à saisir l'étroitesse qu'il y a dans l'image et ce qu'elle suppose. Alors vous pouvez nous aider lorsque revient le moment de l'accouchement de Dieu dans notre temps présent. Dieu ne peut et ne veut, j'en suis convaincue, être contraint dans des images étroites. Si les images de Dieu ont fait leur temps, il faut alors nous permettre qu'il renaisse en de nouvelles images qui nous surprennent.

Une chose m'a beaucoup impressionnée lors des funérailles de Lady Di : d'entendre le texte de Paul sur l'amour qui n'a pas de limites lu à la grandeur de la planète. Peu importe les circonstances, pendant ce court moment, il y a eu ce qu'on pourrait appeler une lecture universelle, qui dépassait la notion de confession, qui l'éclatait. Pour la première fois peut-être une grande partie des humains de cette planète entendaient en même temps cet appel transcendant au meilleur de nous-mêmes.

Il m'est devenu difficile, et je pense bien représenter beaucoup de personnes engagées socialement autour de moi, d'être à l'aise dans la notion de peuple choisi, de religion choisie : cet endroit devient trop étroit, tout comme l'attitude envers les femmes devient trop étroite. À chaque fois que l'humanité avance en humanité, elle avance dans sa capacité d'envisager l'envergure de l'amour de Dieu. Nous avons besoin des théologiens ici comme d'accoucheurs pour nous permettre de transcender à mesure nos idées reçues sur Dieu et nous ouvrir au nouvel enfant qui veut naître à chaque année. Nous venons de traverser deux mille ans de christianisme. Saurons-nous célébrer cela humblement dans l'attente de ce qui est encore à venir ? Saurons-nous célébrer ces deux mille ans comme une simple participation à la soupe au caillou, mijotée longuement avec toutes les autres contributions si diverses et si riches de l'humanité à la construction, à la manducation de la Parole, pour reprendre l'expression de Marcel Jousse ?

Donner des repères pour la conscience dans une époque troublée

Il est bien difficile de savoir comment se comporter quand on aperçoit les idoles d'un côté et une utopie, un espace non encore advenu de l'autre. Quand la conscience devient présente et agissante, on est appelé à vivre des discernements. Ça touche beaucoup à la spiritualité, et je ne sais pas toujours bien démêler la pastorale, la spiritualité, la théologie.

Tout de même, prenons cette affirmation de la nécessité d'agir, qui nous est venue de Jacques Gaillot lors du congrès de l'Entraide missionnaire en septembre 1996 et qu'il a formulée ainsi : « Faites-le et ça se fera. » Cette phrase aura marqué plusieurs membres du CAPMO dans la salle et nous aura conduits au Jeûne à relais du refus de la misère, qui a servi de tremplin à l'idée d'une clause d'appauvrissement

zéro pour le cinquième le plus pauvre de la population, juste avant le Sommet de Montréal sur l'économie et l'emploi, en octobre 1996.

Tout de même, prenons cette conversation théologique à Panama avec Daniel, un Mexicain, sur les textes bibliques qui accompagnent notre évolution militante. La militance de la libération s'est beaucoup inspirée de l'Exode, celle de l'utopie, de l'Apocalypse, par exemple ici sous la plume de Guy Paiement. Chez nos amis latinos, un livre venait de sortir où on parlait de l'importance de passer de l'utopie à l'organisation de l'utopie. J'ai demandé à Daniel quels textes de la Bible pourraient accompagner cette évolution. Il a répondu sans hésiter: « Matthieu 25 ! » Sa réponse s'est logée quelques semaines plus tard au cœur de la lettre du 1er mai 1997 du Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec, à laquelle nous avons collaboré de près au CAPMO. Elle s'est connectée à toute la réflexion ambiante dans le dossier de l'économie sociale et dans les travaux de Michel Beaudin, par rapport au symbole de la maison dans le mot économie, à propos de l'ordre et du désordre dans la maison, et de la place qu'y ont les personnes et les dorures. Il suffit maintenant d'entendre Bernard au CAPMO nous parler constamment de maison vide et dorée et de l'importance de faire de la place pour savoir que cette lettre est devenue pour les gens chez nous un mode de vie.

Prenons aussi le problème de la désobéissance civile, du rôle de la compassion dans nos luttes, des exigences de la vérité. Cet automne, un texte d'Alain Richard sur la non-violence nous a fait faire un bon bout de chemin là-dessus. Prenons également le problème des choix qu'on fait pour nos vies: il y a de beaux effets du hasard. Encore faut-il qu'il y ait matière au hasard. J'ai eu chez moi deux conteuses françaises tout récemment. J'avais chez moi aussi un exemplaire du livre de Carlos Mesters, *Suivre Jésus à contre-courant*. Elle sont reparties avec le petit livre de Mesters qui leur avait dit quelque chose d'important juste au bon moment.

Ces repères pour la conscience, ils sont le fruit de votre travail quand il est connecté sur nos problèmes de conscience, justement. J'en trouve d'autres aussi dans les contes populaires que je connais bien pour les avoir beaucoup étudiés. Quelle source incessante d'inspiration et de méditation que la tradition orale populaire d'ici ! Vous avez peut-être suivi les aventure du « Conte des trois princes », mais il y en a tellement d'autres. Ces contes ont facilement du sens pour nos vies à cause de leur richesse symbolique, nourrie aux traverses et aux misères

des humains qui les ont portés, mémorisés et transmis. J'aimerais attirer votre attention là-dessus. Il me semble important d'apercevoir les repères construits dans le savoir populaire. Ce savoir a sa place de droit dans l'épistémologie des connaissances humaines. Pourquoi ne pas lui donner toute l'importance qu'il a, avec son caractère irremplaçable, pour l'intelligence collective du monde. Comme théologiens, vous êtes familiers avec la tradition orale biblique. Mais il y a aussi cette bible du peuple, perpétuée dans l'oralité et souvent très proche de l'autre dans ses thèmes, sa manière de relever, de redonner sa dignité au plus pauvre, à la plus exclue.

Au chapitre des repères, vous pouvez enfin contribuer dans des carrefours épistémologiques, multidisciplinaires, à situer des repères pour la conscience dans les zones où les disciplines et leurs objets se rencontrent. Par exemple, il y a toute cette part des choses à faire entre le psychologique et le spirituel : c'est très important pour développer une radicalité en santé. Se radicaliser implique souvent d'adopter des comportements qui sortent des normes. Comment faire pour rester équilibrés dans cette radicalité ?

Pratiquer une théologie de la rue

Il est bien difficile de trouver comment s'influencer et partager les savoirs les uns avec les autres quand on ne se fréquente pas. Je termine donc par une réflexion sur les lieux de la profession en vous disant qu'il y a sûrement une place pour une théologie de la rue.

Je vous donne l'exemple de Jean-Yves qui a travaillé deux ans au CAPMO entre sa maîtrise et son doctorat en théologie. Avec Jean-Yves, nous avons côtoyé un théologien au quotidien. Tout apprenti qu'il ait été dans sa profession, c'est comme théologien dans l'âme que nous avons aperçu son expertise. Dans les mille et une décisions du quotidien, dans nos réflexions à la blague sur le Saint-Esprit, dans des réflexions plus sérieuses sur la souffrance de Dieu. Un jour, je demande à Jean-Yves : « Dieu souffre-t-il ? » « Beaucoup », répond-il gravement. Sa réponse résonne encore en moi.

Dans le fond, il n'y a aucune raison pour que le partage et le transfert des connaissances se limite au cercle universitaire et dans le cas qui nous occupe, clérical, de la quête du sens. Cela revient ici à se poser la question du rôle de l'intellectuel dans la société. J'arrive à me poser cette question parce que je connais les deux mondes. Ce que j'en

comprends, c'est que l'humanité entière est en quête de sens. Tous les êtres humains sont dotés de neurones et d'une conscience. Alors il n'y a aucune raison de faire équivaloir « sens » et « savant ». Le mot « savant » réfère à une technique de recherche de sens et cette technique, comme toute technique, doit trouver au service de qui elle se met. Alors demander à des gens de la rue ce qu'ils attendent de la théologie, c'est peut-être recevoir en retour la question: au service de qui êtes-vous? Avec qui êtes-vous?

Accepter de faire face ensemble à l'inconnu

Au CAPMO, depuis quelques mois, nous appelons souvent Dieu le Tout Autre, l'Esprit inconnu. Un autre défi, surtout quand il est question de Dieu, c'est peut-être d'accepter de ne pas tout savoir. Tout en cherchant, avec la joie immense qui se rattache au fait parfois de trouver, de savoir qu'on en sait un peu plus, comme il importe d'apprendre à vivre avec cette limite en restant ouverts, en résistant à la tentation de la fermeture! Un rôle de la théologie peut être de nous aider à vivre ainsi et de protéger cet état de doute, d'incertitude. Si la théologie arrivait au moins à empêcher constamment que le cercle ne se referme sur des dogmes!

Au cœur de ma vie militante, j'aspire à apprendre à être en Dieu comme on est ensemble tout en le cherchant et en ne sachant pas si on y est ou même si Dieu y est. À chaque fois que vous éclairez une partie de cette question existentielle vous m'aidez à vivre de la rue et dans la rue. Et je suis persuadée que vous en aidez beaucoup d'autres.

Une théologie à propos de l'économie ?

Réflexion sur un itinéraire et sur la mise en chantier d'une pratique théologique

MICHEL BEAUDIN
Université de Montréal

« Quand il n'y a plus de prophétie dans le pays, le peuple périt. » (*Prov* 11,14)

J'ai fait l'option, depuis mes débuts comme professeur en 1985, d'axer l'essentiel de mes recherches sur une théologie à propos de l'économie. Voilà une pratique plutôt minoritaire (je me défendrais de dire « marginale ») dans la discipline, mais qu'en est-il de sa pertinence ? Je voudrais mettre la question en débat en soumettant quelques considérations tirées de ma pratique.

Pourquoi entreprendre une telle tâche ? Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas d'abord, ici, d'apprécier telle ou telle théologie qui se serait débattue avec les questions économiques, mais plutôt d'examiner la pertinence de la tentative même de parler théologiquement de l'économie et, secondairement, de s'interroger sur les manières adéquatement scientifiques de le faire. Mon propos s'attachera surtout au premier versant de la question, réservant l'autre versant à la proposition d'un parcours dont je donnerai une esquisse en dernier lieu. La question de la pertinence des résultats d'une théologie donnée de l'économie serait évidemment légitime et de la plus haute importance, mais son traitement dépasserait les limites du présent article que je voudrais

consacrer à la question préalable des présupposés et de la méthode d'une pratique théologique de ce type.

La pertinence[1] de l'entreprise théologique concernant l'économie, tout comme celle de ses résultats éventuels, me semble devoir être mesurée sous trois angles. Elle devrait d'abord pouvoir se justifier au regard des références fondatrices de la foi judéo-chrétienne, ensuite faire sens au niveau social, puis, enfin, pouvoir s'inscrire dans une compréhension légitime de la mission ecclésiale. La pertinence théologique d'un tel projet paraît requérir une mise à l'épreuve réussie vis-à-vis de ces trois points de repères.

Mais si une théologie est toujours en chantier, il paraît encore plus opportun, dans le cas présent, de la saisir non seulement dans l'exercice même de son élaboration mais aussi dans son moment préthéologique, dans son arrière-plan existentiel, là où se sont forgés, pour moi, ses présupposés les plus décisifs. Dans la préface de son ouvrage *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*[2], le théologien brésilien Clodovis Boff va jusqu'à affirmer que « sans une pratique de transformation sociale en solidarité avec les opprimés, il aurait été impossible que naisse une véritable théologie de la libération » et que « l'expérience du pauvre » constituait une condition épistémologique pour produire ou pour comprendre une telle théologie. Cette perspective fait écho à la position commune adoptée lors du premier Colloque international des théologiens du tiers-monde, en 1976 à Dar-es-Salaam (Tanzanie). On pouvait lire dans le Manifeste du colloque : « Nous rejetons comme insignifiant un type académique de théologie séparée de l'action. Nous sommes prêts pour une radicale rupture épistémologique qui fasse de l'engagement le premier acte introduisant dans une réflexion critique sur la praxis historique du Tiers Monde[3]. »

---

1. *Relevance* en anglais et *relevancia* en espagnol. Dans cette dernière langue, la *pertinencia* se réfère exclusivement à l'épistémologie ou articulation interne d'un savoir disciplinaire, plus précisément à tout ce qui concerne l'objet formel d'une discipline. La *relevancia,* tout en appartenant au champ théorique, concerne plutôt l'intérêt des thèmes ou questions abordés par une science. Elle est ainsi fonction de la praxis et liée à la notion de priorités et d'objectifs fondamentaux. Voir à ce sujet : Jung Mo Sung, *La idolatria del capital y la muerte de los pobres* [Economia-Teologia], San José (Costa Rica), DEI, 1991, p. 23-24.

2. Paris, Cerf, 1990, p. II.

3. En collaboration, *Théologies du Tiers Monde, du conformisme à l'indépendance. Le Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 255.

Comme le soulignent constamment les théologiens de la libération : en régime chrétien, la praxis, ou l'expérience de la pauvreté et la pratique sociale de lutte pour une vie digne, est *première* et se suffit par elle-même ; la théologie n'est qu'un acte *second* par rapport à la praxis. Elle ne se « libère » comme théologie, c'est-à-dire comme discours valable sur le « Verbe de vie » que lorsqu'elle assume de façon cohérente la lutte « contre ce qui est "l'Anti-vie"[4] ».

Ce n'est donc pas arbitrairement que j'inviterai les lecteurs à me suivre d'abord dans l'exploration de l'enracinement existentiel de ma pratique théologique, dans cet arrière-pays où s'est imposée, pour moi, la centralité des questions économiques et où se sont « défrichées » les convictions socio-théologiques qui allaient ensuite favoriser l'articulation de cette pratique. Celle-ci a d'abord été déterminée par l'agenda des enjeux de société avant d'intégrer plus tard, à un niveau subordonné, celui de la recherche académique. Si bien qu'il y aurait quelque chose d'artificiel ou de fictif à vouloir faire commencer la présentation de ma pratique théologique par le parcours plus systématique récent. En un mot, l'essentiel s'est joué bien avant.

Dans cet horizon, on verra constamment s'emmêler les trois fils mentionnés plus haut, qui tissent ensemble, potentiellement, la pertinence d'une approche théologique de l'économie. De la même façon, ce préambule devrait illustrer que la question du *pourquoi* ou du fondement d'un tel projet ne peut être dissociée de deux autres questions elles aussi constitutives de sa pertinence : *pour quoi* et *pour qui* élaborer une telle théologie ?

Dans la seconde partie de mon propos, j'exposerai la cohérence générale et les grandes articulations de la mise en œuvre d'une démarche typique de cette pratique, renvoyant à un autre écrit pour un aperçu plus spécifique, bien que sommaire, des résultats du parcours décrit.

---

4. Hugo ASSMANN, « Technologie et pouvoir dans la perspective de la théologie de la libération », dans *Tecnnologia y necesidades basicas*, San José, DEI, 1979, cité dans Jon SOBRINO, *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Cerf, 1986, p. 111.

1. L'arrière-pays existentiel et théologique d'un projet de confrontation avec l'économie

Quelles expériences d'ordre socio-économique, résonnant dans un questionnement et un engagement croyants, ont peu à peu construit les soubassements existentiels et les convictions socio-théologiques qui allaient me conduire à voir la dynamique économique comme le défi majeur d'une théologie prétendant à une certaine pertinence pour l'avenir?

À la source d'un projet et de sa méthode: des expériences marquantes...

Quatre expériences ont surtout ponctué mon itinéraire à propos des questions socio-économiques et de leur rapport à la foi chrétienne. La première suit les contours de l'histoire de ma famille. J'ai été d'abord sensibilisé à l'injustice sociale par la pauvreté vécue dans le tournant structurel de l'après-guerre où, par l'effet, d'une part, d'une politique mettant fin aux prêts agricoles qui forçait la migration des jeunes agriculteurs vers les villes où l'industrie réclamait cette main-d'œuvre à bon marché et, d'autre part, de la voracité de spéculateurs immobiliers, mon père fut mis en situation précaire et dut vendre sa terre «pour une bouchée de pain», pour devenir un journalier et «voyager» quotidiennement à Montréal. Heureusement, nous allions entrer dans l'ère keynésienne qui allait lier la croissance économique au bien-être de la population. Je ne vis donc que de dos un capitalisme qui, captif d'une économie d'abord nationale, devait ménager une société qui lui servait tout à la fois de main-d'œuvre et de marché. Le travail d'été sur des fermes, à l'usine ou sur des chantiers de construction me fit aussi approfondir la réalité ouvrière, une expérience que j'accompagnai de la lecture d'économistes comme François Perroux et de sociologues comme Georges Friedmann.

Je connus aussi la solidarité à travers une solide fibre sociale rurale qui s'exprima, en particulier, à travers la bienveillance d'un épicier qui nous fit longtemps crédit, nous épargnant une pénurie trop sévère d'aliments. Malgré tout, ces péripéties auront affecté mes parents dans leur santé et surtout dans leur dignité. Faute de comprendre l'origine sociale de leur sort, les pauvres en viennent à avoir honte d'eux-mêmes.

La seconde expérience fut celle du scoutisme avec son éducation à la fraternité et au service, et, au niveau de ce qui s'appelait la Route ou le clan routier, une intensive sensibilisation aux problèmes sociaux. C'est par le biais de ce mouvement de jeunesse que j'eus l'occasion de découvrir la question de la faim dans le tiers-monde dont nous avions fait le thème de quelques activités. Je suivis, par la suite, avec attention, la première Conférence des Nations Unies sur le commerce et le développement (Genève, 1964)[5] et l'évolution des rapports avec le tiers-monde.

C'est sur cette lancée que j'organisai plus tard, en 1967, avec quelques compagnons de divers mouvements de jeunesse, un séjour en Amérique latine, une expérience marquante vécue dans le cadre d'un jumelage de diocèses du Nord et du Sud. Inspirés par les appels de Dom Helder Camara et par l'encyclique *Populorum Progressio*, nous découvrions, à vingt ans, l'immense réalité des peuples dominés, au moment même où ceux-ci faisaient irruption comme acteurs sur la scène de l'histoire et où ils interprétaient maintenant leur « sous-développement » comme l'envers du « développement » ou comme phénomène provoqué. Je voyais maintenant de face le visage brutal d'un capitalisme fauchant les pas de peuples entiers. Je n'allais plus l'oublier, comme allaient me marquer aussi les témoins héroïques d'une Église naissante de la libération, rencontrés là-bas, prenant au sérieux les « signes des temps » et se laissant réévangéliser dans la lutte aux côtés des pauvres.

Enfin, ces expériences, combinées à des études théologiques dont je reparlerai plus loin, allaient déterminer la décision de m'engager, de 1974 à 1985, dans l'organisme Développement et Paix, d'abord comme animateur régional puis comme recherchiste pour les programmes d'éducation à la solidarité internationale. Au fil d'un travail d'éducation populaire au ras du sol en collaboration avec un réseau d'équipes locales ou d'autres groupes de solidarité, à travers des échanges avec divers partenaires du tiers-monde, dont plusieurs théologiens et théologiennes, et à l'occasion de l'action plus proprement politique auprès des gouvernements et des entreprises, des lignes de fond se sont précisées et fixées : une analyse évoluant en direction de la reconnaissance du

5. Je participerai, plus tard, en 1976, dans le cadre de mes fonctions à Développement et Paix, à la troisième édition de ces conférences à Nairobi, au Kenya.

caractère structurel de l'appauvrissement des peuples dans la mesure même de leur insertion dans le capitalisme mondial, le passage des enjeux de justice et de solidarité sociales de la périphérie au centre de la foi, l'approfondissement mutuel de la compréhension de notre monde et de l'Évangile, poussant à une relecture sociale de celui-ci et à la découverte de la socialité constitutive de la foi.

Nous avions conscience, à travers ces déplacements, d'inaugurer une nouvelle façon d'être croyants et citoyens. D'être Église, également, dans une découverte du sens de celle-ci à même sa convocation par Dieu à travers les défis du vivre ensemble sociétal d'aujourd'hui. Je me retrouvais socialement et spirituellement «chez moi» dans cette expérience inédite. Plus tard, à partir de 1980, j'intégrai à ce cheminement des études de maîtrise puis de doctorat en sociologie économique.

Ce sont ces perspectives, progressivement mûries, que j'allais importer dans mon travail à la Faculté de théologie, à partir de 1985, et qui allaient y traverser à la fois recherches, enseignement et interventions. Ce cadre s'avérera propice à une systématisation, tant en termes de vision que de méthode, de ce qui avait depuis longtemps été pratiqué sur le terrain. Des engagements concomitants au sein du *Groupe de théologie contextuelle québécoise,* dans la démarche des *Journées sociales du Québec* ou à la Coalition québécoise du Jubilé, par exemple, s'inscrivent dans la même foulée.

... *et quelques présupposés socio-théologiques*

Une vision de la foi et de la théologie ainsi que de la nature de l'économie a été étroitement imbriquée dans la genèse de l'approche et de la méthode adoptée. Je voudrais en souligner quatre jalons.

1. Du statut théologique de la réalité sociale à la révélation comme dramatique. — Le *premier jalon* provient de la fascination qu'a exercée sur moi, dès le début de mes études en théologie, le statut de lieu théologique que venait de reconnaître le Concile aux «signes des temps», invitant les croyants à y écouter les interpellations du Seigneur pour aujourd'hui et à s'engager dans l'épaisseur du devenir historique sans s'épargner de «faire les frais temporels», selon les mots de Péguy. Aussi, à côté de la démarche traditionnelle qui partait des sources fondatrices (Bible, tradition, dogme) pour aller vers le monde, s'ouvrait un autre chemin pour la foi et la théologie: celui qui, naissant

du discernement croyant des enjeux de société, passait par une relecture neuve de l'expérience biblique et de la tradition ecclésiale pour voir ainsi la Parole vivante, provoquée par des questions d'aujourd'hui, s'animer et éclairer nos pas de manière inédite. Le Synode sur la justice dans le monde a magnifiquement exprimé la nouvelle perspective : « La situation actuelle du monde, considérée à la lumière de la foi, nous appelle à retourner au noyau même du christianisme, et nous permet d'acquérir une conscience nouvelle de son vrai sens et de ses exigences pressantes[6]. » La pratique historique et l'analyse sociale pouvaient donc entrer de façon constitutive dans le tissu théologique[7] plutôt que de rester cantonnées au seul statut de lieu d'application d'une doctrine ou d'une morale toute décidée à l'avance, dans une extériorité ayant comme contrepartie une conception anhistorique d'un salut sans prise sur nos projets collectifs. J'ai définitivement privilégié cette voie des médiations socio-historiques jusque-là si peu familière aux chrétiens, sauf chez des précurseurs comme ceux de l'Action catholique, par exemple.

Cette option allait tout naturellement me rendre plus sensible à la dimension historique de la révélation. Cette piste a d'abord pris, pour moi, le visage de la théologie de Hans Urs von Balthasar qui, bien que peu impliqué personnellement dans les questions sociales, ne leur a pas moins ouvert le plus large horizon, en christianisme, en abordant la révélation comme dramatique, comme engagement d'un Dieu dans l'histoire, s'y faisant solidaire des détresses humaines les plus innommables.

Jésus n'a pu exprimer un tel Dieu qu'en plongeant toute son existence dans la dramatique sociétale de son temps jusqu'à y être broyé. La foi et la théologie qui ont pour vocation, à leur tour, selon Balthasar, de « co-exprimer le mystère qui s'exprime[8] », d'être une herméneutique seconde de Dieu après celle de Jésus, le premier « exégète de Dieu » ou *theou-logos*, ne peuvent faire l'économie d'une insertion dans la mêlée historique actuelle pour avoir accès au drame fondateur et réaliser leur vocation de « vivre dans l'engagement de

6. SYNODE DES ÉVÊQUES, *La justice dans le monde*, n° 38.

7. M.-D. CHENU, « Préface » à B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Centurion, 1987, p. 8.

8. H. U. von BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. II, *Styles*, v. 1, *D'Irénée à Dante*, Paris, Aubier, 1967, p. 24.

Dieu ». Cela peut réquisitionner l'existence même des théologiens et théologiennes, les obligeant à entrer dans une relation non seulement théorique mais également pratique avec la praxis. Voilà la perspective dans laquelle allait naturellement s'engouffrer l'apport des théologies du tiers-monde, découvertes peu après. Leur radicale contextualité allait donner chair et sang à la figure trop générique de l'homme Jésus mise en évidence par Balthasar. La prise au sérieux des enjeux socio-économiques actuels y renvoyait à l'insertion sociétale concrète de l'expérience biblique, donnant un nouveau relief, plus « incarné », au point de vue d'un Dieu essayant, le plus souvent à contre-courant, de faire son chemin dans l'épaisseur socio-historique toujours conflictuelle.

2. RETOUR À UNE CONCEPTION PROPHÉTIQUE DES RAPPORTS DE LA FOI À LA RÉALITÉ SOCIÉTALE. — Un *deuxième jalon* concerne le discernement qui a dû être opéré parmi les différents modèles du rapport de la foi à la réalité sociétale, et qui se disputaient, de façon souvent contradictoire, l'imaginaire chrétien en termes de représentation des exigences de cette foi et donc au niveau d'une certaine normativité plutôt qu'à celui des réalisations effectives. J'ai distingué trois modèles. Si certains peuvent être associés à telle ou telle époque de l'histoire du judéo-christianisme parce qu'ils y auraient dominé, il faut aussi affirmer qu'ils restent foncièrement contemporains les uns des autres et donc concurrentiels. Surtout, enfin, ces « espaces herméneutiques » déterminent chacun des démarches théologiques spécifiques.

Un premier modèle, que j'appellerais de la « chrétienté », idéalise une unité fusionnelle entre les structures ecclésiales et sociales et privilégie la médiation du pouvoir comme mode d'insertion sociétale de l'Église. Un tel ordre « chrétien » se prête davantage à une domestication mutuelle de l'Évangile et du pouvoir qu'à une une interpellation critique vis-à-vis de l'organisation de la société vue comme en « ordre ». Il rabat l'éthique sur les « bonnes œuvres » et l'aumône. Ce modèle hante encore bien des pasteurs nostalgiques.

Un second modèle, qu'on pourrait nommer de la « modernité » et correspondant à l'ecclésiologie de la « société parfaite », écarte l'un de l'autre l'Évangile et l'espace public. Le premier est refoulé dans l'enclos ou domaine du « religieux » et ne fait que présider à l'individualisation, à la privatisation et à la « spiritualisation » de la foi, de la morale et du salut. Pour d'autres raisons que dans le cas précédent, l'éthique théologique n'arrive pas à se sentir concernée par les modes

de structuration de la société et par les enjeux que ceux-ci déterminent. L'affirmation suivante tirée d'un manuel de théologie morale du milieu du siècle n'est-elle pas typique à cet égard : « la Morale théologique ne s'occupe directement que des obligations de conscience au for interne[9] » ? Cette conception me semble encore largement dominante dans l'Église et paraît correspondre aussi aux attentes de la couche dirigeante des sociétés occidentales. Des réactions à des prises de positions épiscopales récentes dans plusieurs pays confirmeraient cette évaluation.

Le troisième modèle, que je qualifierais de « prophétique », est moins connu et surtout moins pratiqué ! Ce qui le caractérise, c'est la réintégration des affaires publiques (économie, politique...) dans le champ de l'évangélisation mais sans cette tendance à l'assimilation mutuelle de la part de l'Église et de la société qui avait cours dans l'« ordre chrétien ». Le modèle prophétique retrouve droit de cité ecclésiale avec *Rerum novarum*, en 1891, qui critique avec véhémence le nouveau système capitaliste. Il se cristallise plus définitivement avec le Concile qui accepte plus franchement le monde moderne et qui redéfinit la mission de l'Église en termes de « sacrement du salut », marquant par là que c'est le monde qui est visé par le projet de Dieu et qu'à ce titre, ses configurations historiques doivent être interpellées par l'Évangile à travers le témoignage d'une Église décentrée d'elle-même et « servante » du Royaume. Jean-Paul II a bien marqué cette perspective par cette affirmation : « l'homme est la route de l'Église ». Voilà la première version de ce modèle que la prospérité et l'optimisme du temps du Concile empêchaient d'aller plus loin.

La détérioration économique, politique et sociale des sociétés du Nord comme du Sud allait provoquer de nouvelles prises de conscience et faire émerger une seconde version du modèle prophétique, prenant davantage en compte la conflictualité des processus sociaux et les exclusions ainsi provoquées. Plusieurs encycliques et messages épiscopaux subséquents adoptèrent cette trame, de même que des théologies contextuelles du tiers-monde, la théologie de la Libération notamment, ainsi que de très nombreux groupes chrétiens socialement engagés, au Nord comme au Sud, des « minorités abrahamiques », comme les appelait Helder Camara. L'ouverture à la dynamique sociétale se fait ici plus

9. J.-B. VITTRANT, *Théologie morale*, Paris, Beauchesne, 1953 (1944), p. 2.

critique et la dialectique se déplace du rapport Église-société à celui du rapport entre la société et les exclus. « Les pauvres sont la route de l'Église », pourrions-nous dire en paraphrasant la citation antérieure. L'Église et la théologie inscrivent au centre de leur mission l'interpellation de la société pour que celle-ci cesse d'être une machine à exclure. La justice envers les plus vulnérables devient l'axe où se décide la proximité ou l'éloignement du Royaume. Cette option, qui renoue avec la grande tradition biblique et patristique, dessine une médiation nouvelle de l'insertion sociétale de l'Église et acquiert le statut de « dimension constitutive de la prédication de l'Évangile[10] ». Elle détermine une théologie qui fait de la pratique et de la perspective de solidarité avec les « pierres rejetées par les bâtisseurs » de l'ordre social la condition d'une relecture adéquate de l'Évangile.

Le modèle prophétique ainsi conçu implique donc une herméneutique des « perdants » structurels de la dynamique sociétale, perspective qui vaut tant pour l'analyse sociale elle-même que pour l'exploration des références de la foi. Cette approche valorise aussi bien le « point de vue » des exclus comme angle d'analyse de la société que les exclus eux-mêmes comme sujets ou acteurs sociaux. Il y a là un pari de « scientificité » lié à un parti pris ou à « la priorité épistémologique du pauvre[11] », étant bien entendu que la raison scientifique ne fonctionne jamais hors d'un certain horizon de sens et en faisant abstraction de toute option sociale, culturelle et éthique. René Girard ira jusqu'à dire que « loin d'être une source d'ignorance, l'identification passionnée à la victime est ici la source authentique du savoir comme de tout le reste. La vraie science de l'homme n'est pas impassible[12]. »

Le théologien Jon Sobrino, pour sa part, fait de la prise de parti de Jésus pous les exclus, et non directement de la réalité socio-politique de son temps, la clé de compréhension de toute sa figure et de Dieu lui-même[13]. De façon corollaire, notre engagement solidaire avec les « perdants », soutient-il, nous établit dans un « horizon commun de pratique » avec Jésus, cette « suite » actuelle rendant possible et servant de

---

10. SYNODE DES ÉVÊQUES, *La justice dans le monde*, n° 7.

11. Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la Libération*, Paris, Cerf, 1990, p. III.

12. René GIRARD, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985, p. 160.

13. *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris, Cerf, 1986, p. 63, note 70.

matrice à un « horizon commun de compréhension » avec le texte ancien.

On ne saurait minimiser la rupture que représente cette perspective par rapport à une théologie même post-conciliaire qui paraît d'abord préoccupée de s'intégrer à la culture moderne. C'est dans un tel modèle du rapport de la foi aux questions de société que s'inscrit une approche que je partage avec plusieurs autres expériences au Québec ou au Canada même (en particulier avec les diverses coalitions œcuméniques), et surtout dans les pays du tiers-monde. Il me paraît lever plusieurs handicaps impliqués par les autres modèles et qui ont pesé lourd dans notre déficit de ressources théologiques pour faire face aux « malaises sociaux ». Ou bien l'« ordre chrétien » inhibait toute critique théologique de ses propres structures, ou bien les questions d'ordre public restaient, par principe, interdites au regard croyant, dans le modèle typique de l'époque moderne. S'ouvre une troisième possibilité qui revendique de s'exprimer dans l'espace public à partir de sa propre tradition plutôt qu'en faisant abstraction de celle-ci, mais qui renonce, du même coup, à toute velléité de reconquête du pouvoir (« chrétienté ») ou d'exclusivité, et fait pleinement droit au pluralisme des positions d'ordre social.

3. POURQUOI, POUR QUOI, POUR QUI UNE THÉOLOGIE DE L'ÉCONOMIE ? — Un *troisième jalon* mettra en évidence l'intérêt d'une théologie précisément de l'*économie* : *pourquoi*, *pour quoi* et, inévitablement, *pour qui* une telle théologie ?

Plusieurs raisons d'ordre divers peuvent être apportées à la première question. Négativement, je soulignerai d'abord que, paradoxalement, je n'éprouve aucun attrait particulier pour l'économie. Celle-ci s'est plutôt imposée à moi comme une question incontournable. Ensuite, si on se rapporte au jalon précédent, on comprendra que rien ne peut, de droit, être exclu du champ de la théologie. L'objet de celle-ci ne peut être cantonné à cette fiction qu'on appelle « domaine religieux », position qui relèverait d'une confusion entre découpage disciplinaire et réalité. En ce sens, l'étude des rites religieux, par exemple, ne serait pas plus pertinente, théologiquement, que l'examen de l'économie.

Plus positivement, je dirais que l'impératif d'une théologie de l'*économie* tient au rôle structurant que l'économie en est venue à jouer dans les sociétés modernes. Une telle théologie vise ainsi une compré-

hension de notre dynamique sociétale même ou du mode spécifique de régulation et de reproduction de notre société.

Cette découverte est directement issue, pour moi, de l'expérience de Développement et Paix. En 1984, l'organisme revenait au thème de l'agroalimentation qui avait déjà fait l'objet d'une campagne en 1974, à l'occasion d'une longue sécheresse au Sahel. En cette même année 1974, le secrétaire d'État américain aux affaires étrangères, Henry Kissinger, avait pourtant promis, lors d'une conférence de la FAO à Rome, que « dans dix ans, il n'y aura plus aucun enfant qui se couchera le ventre vide[14] ». Dix ans plus tard, nous constations avec stupeur que malgré une hausse spectaculaire de la production alimentaire mondiale plus rapide que celle de la population, et donc en situation de surplus, le problème de la faim s'était aggravé. Une simple mise à jour des données antérieures n'avait plus de sens. Toutes les recherches menaient au constat suivant: le paradoxe tenait à la logique marchande elle-même qui gouvernait l'économie agro-alimentaire. Le degré d'intégration de ce secteur au marché mondial déterminait, dans les pays du tiers-monde, l'ampleur de leur holocauste silencieux de la faim.

C'est peu auparavant que j'avais découvert la pensée de l'économiste et anthropologue Karl Polanyi ainsi que celle de René Girard et d'auteurs comme Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Michel Aglietta et autres, qui avaient fait « travailler » les hypothèses de Girard sur l'économie. De Polanyi, j'apprenais la singularité historique du capitalisme, c'est-à-dire la nouveauté absolue d'une économie « désencastrée » ou autonomisée par rapport à la société. Cette « grande transformation[15] » avait enclenché un processus de marchandisation du monde, à la fois le basculement de la socialisation dans l'économie et la tendance à une remise de la société à la seule régulation du marché. C'est ainsi que dans le mouvement d'une imposition de la rationalité propre de l'économie aux autres secteurs de la société, dans une sorte de « transubstantiation », la nourriture, par exemple, comme la terre et même la monnaie étaient devenues des marchandises comme les autres. L'économiste Michel Beaud affirmera, en ce sens: « La dynamique majeure de notre temps, c'est l'extension des rapports marchands et

---

14. Cité dans Susan GEORGE, « Une coalition contre un fléau évitable », *Le Monde diplomatique*, février 1985, p. 8.

15. Karl POLANYI, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (1944), 419 p.

capitalistes à presque tous les domaines[16]. » Dans cette foulée et forte d'un nouveau prestige, l'économie en vient déjà, il y a deux siècles, à tenter de tenir lieu de politique, d'éthique (règles du marché), etc. Le néolibéralisme récent favorisera cette tendance. Ne clame-t-il pas aujourd'hui : « Le marché gouverne, le gouvernement gère[17]. » Par ailleurs, quelle initiative ou projet échappe à une évaluation qui ne soit ramenée à l'aune de la rentabilité et de la compétitivité ?

Surgissait alors, pour moi, la perspective que le libéralisme économique puisse être la forme spécifiquement moderne d'une violence qui, des sociétés anciennes aux sociétés marchandes actuelles, n'aurait cessé d'être portée par une logique de victimisation à l'œuvre au nom d'un « sacré » aux habits changeants, et donc sacrificielle. Cette violence serait donc structurelle, c'est-à-dire coïncidant avec l'ordre social lui-même et sa gestion, plus précisément avec la règle de la compétition, et donc à la fois légitimée, camouflée et soustraite à toute apparence d'arbitraire. D'où la persistance des mécanismes de « sous-développement » des pays du tiers-monde auxquels nous étions confrontés, à Développement et Paix, et l'absence de remise en cause de la dette de ces pays malgré les sacrifices humains et sociaux auxquels l'obligation de son remboursement donnait lieu.

C'est, enfin, à la même époque, au moment de passer à la Faculté de théologie, que je fus mis en contact avec la pensée de l'économiste et théologien chilien Franz J. Hinkelammert, qui allait me donner de pousser encore d'un cran la perspective précédente. Celui-ci, frappé par la destructivité de l'occidentalisation du monde et du capitalisme, en particulier, au nom souvent du service à l'humanité dont ils se légitimaient, a cherché à expliquer ce paradoxe en explorant les mythes fondateurs de la société occidentale, depuis le sacrifice d'Isaac, les tragédies grecques et jusqu'à la grande utopie moderne de la liberté. C'est ainsi qu'il en vint à l'hypothèse que non seulement le capitalisme serait souterrainement mû par un schème sotériologique absolutisant ou « divinisant » une loi (celle du marché) et justifiant ainsi à l'avance, dans l'accomplissement de celle-ci, le sacrifice des perdants, mais qu'il

16. « Le basculement du monde », *Le Monde diplomatique*, octobre 1994, p. 16-17.

17. Marc BLONDEL, *La lettre A*, cité dans I. RAMONET, « Davos », *Le Monde diplomatique*, mars 1996, p. 1.

constituerait une version sécularisée d'une interprétation sacrificielle de la foi judéo-chrétienne[18].

Si l'économie recouvrait une réalité d'une telle ampleur, si elle était plus que l'économie et avait aussi à voir avec l'orchestration et les fondements de toute notre société, que fallait-il de plus pour qu'elle mérite une attention prioritaire de la part de la théologie?

Je m'attarderai moins à la question suivante, celle du *pour quoi* ou de la finalité d'une théologie de l'économie. Le projet voudrait d'abord contribuer à sortir la société de l'enfermement du tout marché tant au plan du fonctionnement lui-même de l'économie qu'à celui de l'idéologie totalitaire qui promeut un tel processus et qui sape les sources mêmes de l'espérance et de l'imagination sociale. *Pour quoi*, donc, cette théologie? Pour faire échec au néolibéralisme comme projet destructeur de la «maison» sociétale et qui a créé un monde où il ne fait plus bon vivre. Pour rouvrir un monde clos tombé sous la coupe d'un marché prétendument autorégulateur, un monde qui rend «vaine notre foi» en contredisant la liberté qui nous aurait été acquise par le Christ à l'égard des «Puissances, Principautés et Dominations» auxquelles l'humanité ne devrait plus rien (*Col* 2,14-15). Pour secouer notre léthargie face à une logique qui s'infiltre jusqu'à nos réflexes profonds, tel un gaz innervant. Cette logique nous donne l'illusion de vivre dans la liberté à la manière de ces plantes carnivores aux parois translucides qui attirent les insectes à l'intérieur d'elles-mêmes par la sécrétion d'un suc, pour ensuite se refermer sur eux tout en leur donnant l'impression d'être encore à l'extérieur. La victime finit par tomber au fond où elle est digérée!

L'économiste J.M. Keynes évoqua, lors d'une conférence en Espagne, en 1930, cette libération du regard éthique qui permettrait de délégitimer une économie dont nous avons trop parfaitement intégré les présupposés. Attribuant cet état de choses au problème de la pénurie, il espérait qu'avec la fin de l'empire de la nécessité, l'accumulation de richesse perde de son importance au plan social, et que le comportement en économie devienne plus moral et solidaire:

---

18. Voir, par exemple, *La fe de Abraham y le Edipo occidental* [Teologia latinoamericana], San José, DEI, 1989, p. 9-61; *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia* [Teologia Latinoamericana], San José, DEI, 1991, 195 p.

> [...] Nous pourrons nous libérer de bien des principes pseudo-moraux qui ont pesé sur nous pendant deux cents ans et au nom desquels nous avons exalté quelques-unes des qualités humaines les plus désagréables, en les plaçant au niveau des grandes vertus. Nous pourrons nous permettre l'audace de donner au mobile monétaire sa véritable valeur. L'amour de l'argent en tant que possession à la différence de l'amour de l'argent comme moyen de jouir des plaisirs et des réalités de la vie sera tenu pour ce qu'il est, une morbidité quelque peu répugnante, une de ces propensions aux actes semi délictueux, semi pathologiques, que l'on confie en haussant les épaules aux spécialistes des maladies mentales[19].

Mais d'ici là, ajoutait-il, « nous devrons feindre de croire que ce qui est juste est mauvais et que ce qui est mauvais est juste ». Il s'exclamait, finalement : « véritablement elle [la nouvelle société] émerge déjà[20] ».

Le projet vise aussi à prévenir une domestication plus avant de l'Église et de la théologie par la constellation déterminée par l'économie, dont l'ampleur des effets contraste avec la modestie de leur réaction à son égard. N'avons-nous pas là un indice du degré d'intégration fonctionnelle de l'Église et de la théologie dans le processus sociétal en cours et dont j'ai formalisé une certaine compréhension dans le deuxième jalon esquissé plus haut ? Les « signes des temps » actuels n'appellent-ils pas à faire jouer à l'Évangile, à la communauté ecclésiale et à la théologie tout leur potentiel de subversion sociale ? Il y a là un point de vue *autre* sur la vie dont sont privés grand nombre de nos concitoyens qui n'ont souvent d'autre référence interprétative que le point de vue des médias, lesquels appartiennent d'ailleurs aux plus puissants décideurs économiques et qui sont donc soumis à l'enfermement du *même*. Notre humanitude est en jeu dans cette responsabilité de faire contrepoids au déploiement unilatéral d'une supposée « réalité » dont a été soigneusement évacuée toute forme de transcendance. Notre tradition est convoquée à contribuer, avec d'autres, à une nécessaire résistance et à ouvrir d'autres horizons, car « quand il n'y a plus

---

19. J.M. KEYNES, *Ensayos de persuasion*, Barcelone, Ed. Critica, 1988, p. 331, cité dans Francisco Gomez Camacho, « Le marché. Histoire et anthropologie d'une institution socio-économique », *Concilium*, 270, 1997, p. 22.

20. *Ibid.*, p. 332.

de prophétie dans le pays, le peuple périt », comme nous le rappelait le livre des *Proverbes,* en exergue de cet article.

Pour qui (et avec qui ?), enfin, une théologie de l'économie ? Cette question est, certes, la plus importante, à moins que l'on considère que la théologie puisse se cantonner dans l'autoréférencialité. De la finalité de la théologie, en cohérence avec ses références fondatrices, dépendent aussi ses priorités et ses voies d'élaboration. Compte tenu de ce qui a été expliqué plus haut à propos de la cœxtensivité de l'économie avec la dynamique sociétale, je dirais qu'une théologie de l'économie a en vue toute la société dans son effort pour accéder à une situation qui soit à la hauteur de sa dignité et, en termes croyants, à la hauteur du rêve de Dieu pour l'humanité. Mais étant donnée la logique de la révélation où affleure cette constante d'un Dieu qui se place aux côtés des plus petits et qui invite à faire de même pour le « suivre », et étant donné le caractère structurant de l'économie dans l'ordre social moderne, je dirais qu'une théologie de l'économie a plus spécifiquement en vue les « pauvres ».

Dans les sociétés modernes, c'est économiquement que l'exclusion a d'abord été redéfinie, sans empêcher, bien sûr, d'autres facettes de l'exclusion de s'y greffer. Contrairement aux sociétés plus anciennes où les raisons de l'exclusion prenaient explicitement figures politique, ethnique, raciale, religieuse, etc., et donc, de notre point de vue, arbitraire, sous le capitalisme, il y a bien toujours exclusion, mais celle-ci semble avoir évacué toute trace de cet arbitraire et ne viser personne en tant que telle. L'exclusion se fait économiquement, c'est-à-dire par le biais de mécanismes impersonnels qui coïncident, en fait, avec les structures mêmes de l'ordre social et qui semblent échapper à toute responsabilité identifiable. La stabilité sociale est sauve malgré un processus victimaire bien réel.

Faire une telle théologie pour les pauvres, c'est regarder la dynamique sociétale à partir de leur « lieu » pour démonter les mécanismes qui fabriquent structurellement des perdants. Dans la perspective traditionnelle, celle des « bonnes œuvres », les pauvres sont regardés à partir du point de vue de la société qui y loge chez eux, plutôt qu'en elle-même, la défectuosité qui peut alors mobiliser la « charité » en toute bonne conscience. Cela m'apparaît être le sens de l'« option prioritaire pour les pauvres ». Celle-ci n'est pas concurrentielle avec le souci pour les autres classes de la société, puisqu'elle n'est pas d'abord une option adressée aux seuls pasteurs, mais parce qu'elle convoque plutôt toutes

les couches à ce chemin obligé d'une société où il y a de la place pour chacun et chacune (*una sociedad donde quepan todos*), comme le rappelaient opportunément les Indiens du Chiapas, au Mexique. Il y a là, indistinctement, option sociale et souci de scientificité, car ce parti pris apparaît à la fois comme le point de vue le plus « révélateur » de la teneur véritable de la réalité sociétale et comme intimement accordé au fondement de la théologie, la perspective du projet de Dieu, tel qu'en témoigne la tradition biblique. Une théologie de l'économie s'inscrit dans une solidarité avec les perdants du « jeu » d'un ordre social axé sur l'économie et commande une herméneutique à l'avenant.

4. AU-DELÀ DE L'ÉTHIQUE, UNE « THÉOLOGIE » DE L'ÉCONOMIE. — Le *quatrième jalon*, que je me contenterai seulement d'évoquer, voudrait marquer le caractère résolument *théologique* de l'horizon de recherche qui nous intéresse, ici, concernant l'économie. Trois raisons me paraissent inciter à dépasser la perspective qui séparait la morale de la dogmatique dans les anciens traités ou qui, de nos jours, se limiterait à faire abstraction de nos présupposés théologiques pour mieux nous intégrer dans le concert des approches éthiques.

D'une part, comme l'exprime si justement le philosophe et sociologue Michel Freitag, la société occidentale, réduite à un système de gestion du social dans une perspective purement organisationnelle, semble avoir perdu l'aptitude à se percevoir comme « unité synthétique a priori », et ainsi de se donner une représentation « transcendante » d'elle-même ou « théologie » (au sens non confessionnnel et même non religieux éventuellement), et donc de s'auto-orienter au plan civilisationnel, ou normativement[21]. Elle a ainsi perdu la capacité de fonder les contingences historiques comme contingences. L'*ethos* commun s'en trouve sapé et, avec lui, les bases de la solidarité sociale, de la démocratie, etc. Le terrain peut alors être impunément occupé par le projet d'une minorité puissante et déterminée, agissant selon les seules règles d'un néolibéralisme apatride et délesté de toute responsabilité sociale.

---

21. Michel FREITAG, « Le naufrage de l'université », dans *id.*, *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec/Paris, Nuit blanche/La Découverte, 1995, p. 48-50.

À la condition de rester une proposition humble, je crois que l'éthique chrétienne ne doit pas mettre sa propre théologie « sous le boisseau » mais simplement la présenter comme l'un des pôles de sa propre cohérence, affirmant par là que, quel qu'il soit, l'horizon de sens est constitutif de notre humanité et de ses quêtes éthiques, entre autres. Dans le contexte actuel, l'éthique chrétienne ne peut faire l'économie de puiser à son propre puits comme acte de résistance et comme condition d'engagement et de créativité.

J'ai déjà anticipé, ici, sur la seconde raison qui tient à ce que l'économie est plus qu'une articulation de comportements, de mécanismes, de règles et d'institutions. Qu'elle comporte même plus qu'une vision de la société et un choix de valeurs, susceptibles eux aussi de faire l'objet d'une analyse. Sous la présente emprise néolibérale, l'économie comporte également une autre particularité inquiétante : une tendance à occuper toute la place et à donner à sa propre dynamique le statut de « réalité » absolue et transcendante devant laquelle il ne resterait plus qu'à s'incliner, et commandant, à ce titre, une normativité qui ne se laisse plus distinguer de la logique du capital. C'est ainsi que le néolibéralisme *absolutise* les produits (qualité « totale »), les visées d'enrichissement substituées aux buts de la vie, les règles de la compétition et le marché lui-même considéré comme un « ordre spontané », et pour lequel il réclame le privilège de l'autorégulation. Il en résulte une *relativisation* tout aussi absolue de toute rationalité autre que celle du marché, aussi bien politique, sociale que culturelle, de même que des « perdants » du jeu de la compétitivité qui sont tout bonnement laissés sur le bord de la route ou « sacrifiés ». Cette « divinisation » d'un projet aux dépens des « images de Dieu » et de la communauté humaine est devenue « religion » et se double d'un discours à l'avenant, véritable « théologie » ou, plus précisément, « sotériologie » perverse qui ne peut que heurter une foi chrétienne éveillée. L'économie de marché est devenue probablement la plus importante des « nouvelles religions ». Au moins à ce titre, la théologie n'est-elle pas interpellée ? Une éthique théologique qui ne saurait être qu'*éthique* manquerait probablement la profondeur et même la clé des enjeux impliqués par la situation sociale actuelle, des enjeux proprement *théologiques*, en plus d'être plus vulnérable à une récupération par l'idéologie néolibérale.

La troisième raison plaidant en faveur d'une éthique *théologique* tient au caractère théologal des questions de justice sociale dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Le Dieu, créateur de l'huma-

nité et de toute vie, s'interpose de façon constante dans les rapports sociaux où se joue le rapport de chacun et de la communauté à Lui-même. En témoignent, par exemple, les règles de solidarité qui s'imposent entre ceux qui n'appartiennent qu'à Dieu puisque c'est Lui qui les a « rachetés » d'Égypte, et qui sont ses « hôtes » sur sa propre terre (*Lv* 25), ce qui interdit toute appropriation privée des personnes et du sol, les colères des prophètes contre l'exploitation, l'unité des deux commandements chez Jésus, résumée dans le « remets-nous nos dettes *comme* nous remettons leurs dettes à ceux qui nous doivent » du Notre Père, ou encore les critères du jugement ultime en *Mt* 25. D'un bout à l'autre de l'expérience biblique, l'injustice et l'idolâtrie se chauffent du même bois, tout comme la solidarité a partie liée avec la fidélité à Dieu. Pas de dualisme, ici, entre la foi et le champ de l'économie, par exemple, en tant qu'organisation de la société rendant ou non possibles les conditions de vie qui assurent la dignité des « images de Dieu ». Cela, l'éthique ne le sait pas, mais en christianisme, qui pourrait dire que cet arrière-plan ne saurait avoir d'incidence sur elle ?

Ainsi explicités les grands axes qui ont structuré la genèse du rapport théologique à l'économie que je propose ici, nous pouvons passer à la présentation de la cohérence générale de cette démarche et de sa méthode puis à l'exposé plus détaillé du parcours que celles-ci articulent.

2. Cohérence générale et grandes articulations d'une démarche

On peut imaginer au moins trois chemins, aux possibilités d'ailleurs inégales, pour une théologie de l'économie. Le premier partirait d'une doctrine théologique toute définie à l'avance pour aller vers l'économie. Une certaine doctrine sociale traditionnelle de l'Église, oublieuse de sa propre genèse[22], a pu emprunter cette voie. Cette approche comporte plusieurs limites. Elle risque d'étendre les propres déficiences de la doctrine déjà formulée au rapport à l'économie et d'être aussi très

22. Dans une précision sur la nature de la doctrine sociale de l'Église, l'*Instruction sur la liberté chrétienne et la libération* (1986) indique bien que cet enseignement est d'abord « né de la rencontre du message évangélique [...] avec des problèmes émanant de la vie en société » (n° 72). Ce sont les résultats de ce *processus* qui se sont peu à peu constitués en *doctrine* ou référence normative sans pour autant devenir « un système clos ».

peu créatrice. La réalité économique n'y a, d'ailleurs, d'autre statut que celui d'un simple lieu d'*application* d'un savoir constitué en son absence. Cette théologie sans médiations risque aussi de substantifier les catégories de la foi en les substituant aux réalités humaines ou en les opposant de façon dualiste à celles-ci, comme en témoigne la première instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la théologie de la Libération[23]. Celle-ci y oppose salut et libération politique, péché et injustice économique, etc., au lieu d'y voir deux regards sur la même réalité, et met en concurrence l'évangélisation et l'effort de répartir le pain. Ce chemin déduit la science économique d'une théologie, faute de reconnaître le potentiel herméneutique de la réalité économique elle-même. C'est la matrice privilégiée des théologies conservatrices.

Un deuxième chemin irait de la foi à l'économie. C'est le chemin le plus familier aux chrétiens et ses possibilités pédagogiques sont, en raison de cela, incomparables. C'est la réflexion sur le Dieu donneur de vie et préoccupé par celle-ci, par exemple, qui amène les croyants à dépasser les dualismes et à découvrir que la foi exige aussi de travailler à assurer pour tous la satisfaction des besoins de base, tel que l'expriment les célèbres versets de *Mt* 25. La dignité des « images de Dieu » ainsi que l'enseignement des prophètes et de Jésus sont des références hautement suggestives à cet égard. Mais faute d'analyse économique et d'une herméneutique sociale de l'Évangile, cette approche en reste le plus souvent à la seule perspective micro-éthique des « bonnes œuvres » et manque le caractère structurel des enjeux en cause auquel la radicalité évangélique n'était pas étrangère.

Reste, enfin, le chemin qui va de l'économie à la foi et à la théologie, que j'ai déjà évoqué dans le premier jalon, ci-dessus, et qui structure l'approche particulière dont j'essaierai de rendre compte. Ce chemin semble instaurer une dialectique féconde entre l'économie et la théologie et ainsi prémunir tant soit peu contre certaines réductions funestes. Cette approche correspond aussi à l'itinéraire qui a marqué la genèse de ma démarche théologique. En effet, si la foi a toujours été première au plan fondamental, mon parcours en tant que préformation d'une méthode a été articulé en sens inverse. Ainsi, mes expériences économiques marquantes (condition familiale, découverte du tiers-monde...) ont précédé mes études en théologie. Celles-ci m'ont, à leur

23. *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la Libération*, 1984.

tour, poussé à un engagement à Développement et Paix et à des études en sociologie économique, desquelles je suis revenu à une pratique théologique en intégrant les questions économiques longuement explorées. Mais venons-en à la démarche elle-même d'une théologie de l'économie.

De l'Action catholique aux théologies contextuelles[24] du tiers-monde en passant par les communautés ecclésiales de base d'Amérique latine, par l'expérience de divers groupes chrétiens ailleurs et par certaines prises de position magistérielles en matière sociale[25], une même logique ou une même méthode générale court, se modulant de façon variable selon les démarches. On y retrouve ces constantes d'un « voir » approfondi qui prend au sérieux la dynamique sociétale et, au sein de celle-ci, la situation et la pratique des « petits » pour, de ce « lieu », engager un dialogue avec l'Évangile et la tradition en vue d'un discernement ou d'un « juger » qui renouvelle la consciente croyante et qui éclaire un « agir » pertinent, à la suite de l'intervention de Dieu dans l'histoire.

La théologie de la Libération, par exemple, tout en restant organiquement liée à une théologie populaire et à une théologie pastorale, obéit à la même logique mais au niveau de la théologie professionnelle ou savante. Elle s'est même donné un discours sur sa méthode dont l'ouvrage de Clodovis Boff, déjà cité, est à cet égard exemplaire. Boff distingue trois moments méthodologiques : *(1)* la médiation socio-analytique (MSA) qui met à contribution les sciences sociales et

---

24. Mise à part leur démarche méthodologique décrite ci-dessous, les théologies *contextuelles* se distinguent des autres approches théologiques en ce qu'elles *thématisent* le contexte sociétal lui-même et ses incidences sur la question étudiée plutôt que d'en faire le simple « décor » d'une réflexion s'intéressant d'abord à des problématiques particulières, internes ou non à la discipline.

25. Les Évêques catholiques canadiens ont même proposé en ce sens, en 1984, une méthodologie précise aux chrétiens : « a) être présent et écouter l'expérience des pauvres [...] ; b) faire une analyse critique des structures économiques, politiques et sociales qui sont la cause de la souffrance humaine ; c) à la lumière des principes évangéliques et de l'enseignement social de l'Église, porter des jugements sur les valeurs et les priorités sociales ; d) stimuler la réflexion et l'action créatrice en ce qui a trait à des visions et des modèles nouveaux en vue du développement social et économique ; e) agir en solidarité avec les groupes populaires dans leur lutte pour la transformation des structures économiques, politiques et sociales sources d'injustices. » (CÉCC, *Choix éthiques et défis politiques. Réflexions critiques sur l'avenir de l'ordre socio-économique au Canada*, Ottawa, 1984, p. 2)

d'autres disciplines pour constituer l'objet (matériel) de la théologie, pour cerner par un regard pluriel la logique et l'agencement des facteurs qui concourent à la situation analysée, sans manquer de mettre en relief la pratique et la logique de résistance et même d'alternative qui y sont à l'œuvre; *(2)* la médiation herméneutique (MH), ou proprement théologique, qui confronte les résultats de la MSA avec les références fondatrices de la foi judéo-chrétienne dans une interpellation mutuelle; *(3)* et enfin la médiation pratique (MP) qui tente d'élaborer une proposition d'alternative cohérente avec les médiations précédentes, en vue de l'action.

Cette démarche m'a beaucoup inspiré. J'avais la conviction que son appropriation au Nord était légitime à condition de ne pas y «importer» aussi des résultats tirés d'un autre contexte, et donc de l'utiliser à nouveaux frais à partir de notre propre expérience sociétale, en étant bien conscient, cependant, que nous appartenions à un même monde quoique à des pôles structurellement situés à l'opposé, ou au moins différents.

Si le cheminement des Latino-Américains les a amenés à formuler en termes de dépendance/libération[26] la problématique de leur continent, d'où l'appellation de la théologie de la *Libération*, l'expérience d'analyse du contexte sociétal d'ici m'a plutôt conduit à une problématique s'énonçant en termes d'anti-solidarité sacrificielle vis-à-vis des perdants/solidarité prioritaire à l'égard de ceux-ci, d'où la poursuite d'un approfondissement théologique autour du paradigme de la solidarité, comme on le verra plus loin.

Il n'est pas inutile de préciser ici une autre différence avec la théologie de la libération. Jusqu'à récemment, l'économie a été un thème relativement absent[27] de cette théologie qui, si elle abordait largement les questions de pauvreté, le faisait surtout en termes politiques. Mais l'économie y tient maintenant plus de place, ce qui me permet une

26. C'est précisément l'engagement auprès des pauvres et le recours aux sciences sociales qui permit de dépasser une analyse de la pauvreté en termes de volonté providentielle de Dieu (fatalité) ou encore de «retard» par rapport aux pays développés, pour saisir cette pauvreté comme le résultat d'une position de dépendance structurelle au sein d'une même économie internationale, ce qui conduira à une relecture conséquente des sources de la foi chrétienne.

27. Voir Jung Mo Sung, *Economia, tema ausente en la teologia de la liberacion* [Analisis], San José, DEI, 1994, 231 p.

collaboration plus étroite avec certains théologiens d'Amérique latine ou d'ailleurs dans le tiers-monde[28].

Au plan méthodologique, j'ai intégré au début même de la démarche proposée par C. Boff une première médiation pratique (MP) pour faire droit, comme il en indiquait lui-même plus tard la pertinence, aux vues de la « sagesse populaire[29] » sur la situation retenue. Cette première problématisation spontanée, préscientifique, donne la parole aux groupes immédiatement concernés afin que les cris et les aspirations des victimes ne cessent de résonner tout au long de la démarche systématique ; elle donne aussi l'occasion d'une mise à distance minimale vis-à-vis des « prêts-à-penser » et des préjugés courants sur cette situation, en invitant à un examen des conditionnements ecclésiaux et sociaux dans la considération de celui-ci. J'y consacre la première tranche d'un parcours de huit « lectures » qui se déploie à travers les grandes étapes établies par C. Boff.

C'est à cette étape, bien sûr, qu'est identifié le problème qui fera l'objet du parcours. Il pourrait s'agir, par exemple, de la question du travail, une porte d'entrée particulièrement féconde pour aborder l'économie. Quoi qu'il en soit, il s'agit toujours de traiter le problème dans son cadre sociétal ou de façon concomitante avec la totalité socio-historique à laquelle il appartient et qui en détermine la figure particulière, ce qui suppose la cohérence au moins relative des formations sociales. J'ai aussi expérimenté, comme on le verra plus loin, d'analyser directement la constellation formée de la dynamique économique et des politiques économiques et sociales. L'approche contextuelle, attentive à la dimension structurelle des problèmes et aux logiques qui modèlent la réalité, me paraît mieux à même de faire droit à la vérité de celle-ci et aux modes humains de l'appréhender, nécessairement interprétatifs, qu'une démarche qui en resterait à une analyse des phénomènes pris isolément. Elle peut ainsi contribuer à surmonter l'analphabétisme social généralisé qui va de pair avec une pensée en miettes, désarticulée, résultant tant de la désinformation que de la surinformation. Plusieurs auteurs, dont Joël de Rosnay et Edgar Morin, ont insisté sur la vocation universitaire à développer l'aptitude à contextualiser ou

---

28. Je pense particulièrement, outre le Brésilien Jung Mo Sung, à Franz J. Hinkelammert, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana, Gregorio Iriarte, Benedito Ferraro, Enrique Dussel, Jean-Marc Éla, Edicio de la Torre, etc.

29. *Op. cit.*, p. VI.

à globaliser les problèmes, qu'un enseignement trop parcellisé a atrophiée, ce qui suppose de problématiser « l'organisation même de la pensée[30] ». C'est probablement ce que visait Gœthe quand il parlait d'un « devoir de culture » ou de maîtrise intellectuelle de la trajectoire sociale comme condition préalable de sa maîtrise politique. Cette option fait déjà de l'analyse un acte politique. J'ai déjà anticipé, ici, sur la deuxième coordonnée (MSA) où la démarche, portée de bout en bout par une foi convaincue d'y être convoquée par la Seigneur, consent à plonger dans l'épaisseur séculière du réel en compagnie d'autres savoirs. Cette obstination est nécessaire pour respecter la complexité sociétale et pour laisser sa structuration s'exprimer et parler elle-même des enjeux qu'elle recèle plutôt que de la bâillonner de nos trop pauvres projections. C'est le prix à payer pour en faire surgir des interrogations éthiques et mêmes « théologiques » véritables et interpellantes pour nos contemporains et pour engager un dialogue crédible avec ceux-ci. Faut-il ajouter que de telles modalités d'analyse vont bien au-delà des intentions personnelles des acteurs, mais annoncent une perspective macro-éthique ou éthique des structures sociétales, cadre dans lequel des responsabilités plus spécifiques peuvent trouver place, mais non l'inverse quand les problèmes ne sont abordés que dans leur particularité, espace où la déontologie est davantage concernée. Quatre lectures marqueront cette étape, chacune visant à mettre en lumière une dimension particulière du problème ainsi que la discours légitimateur correspondant. Seraient ainsi abordées successivement le modèle du processus économico-politique concerné au niveau de ses modalités structurelles, la dynamique séculaire propre à notre ordre sociétal (marchand) dont le modèle actuel néolibéral ne serait qu'un épisode accéléré, l'éthique sous-jacente au processus analysé et, enfin, son éventuelle structuration de type « religiologique ». La conjoncture scientifique récente qui a remis en question le cloisonnement entre, d'une part, les faits et les valeurs, et, d'autre part, les sciences (sociales ou autres) et l'éthique, est propice à une telle approche multidimensionnelle. Ces lectures, bien que distinctes, ne sont cependant pas exactement juxtaposées puisque chacune, sous son angle propre, intègre au moins partiellement les résultats de celles qui la précèdent, un peu à la façon des poupées russes.

---

30. Edgar MORIN, « Réformons la pensée », *Le Monde de l'éducation*, octobre 1997, p. 29.

Quant à l'articulation de la MSA à l'étape proprement théologique, au plan épistémologique et méthodologique, je renvoie aux explications de C. Boff qu'il serait trop long de rappeler ici[31]. Qu'il suffise de dire que l'interprétation théologique (MH) intègre de façon constitutive l'étape précédente en ce sens que la MSA aura posé des conditions nécessaires à un « théologiser » fécond à propos du problème examiné. En ce sens, donc, que ses résultats définissent une problématique qui servira de fil conducteur à une exploration neuve des sources théologiques et que celles-ci, ainsi réactualisées, tenteront, en retour, d'éclairer spécifiquement *cette* problématique de la situation qui intéressait au point de départ. Il ne s'agit donc pas d'une simple juxtaposition « chalcédonienne » entre l'analyse sociale et la théologie, dira Boff, mais d'une véritable articulation qui fait retrouver à l'interprétation théologique sa pertinence sans être dénaturée ou diluée, au contraire. Saint Thomas insistait, en ces termes, sur l'importance de solides médiations en théologie : « une erreur sur l'homme rebondit en erreur sur Dieu », affirmait-il[32]. Le sociologue Fernand Dumont, qui était aussi théologien, affirmait à propos, par exemple, d'une confrontation avec la Bible et la tradition : « certes, l'expérience qui est consignée dans l'Écriture et dans la tradition a valeur normative quant à celle d'aujourd'hui ; mais elle ne peut exercer cette fonction que par le questionnement de la culture présente[33] ».

Cette étape théologique est complétée par une seconde lecture qui cherche à reconsidérer le sens de la foi, de la mission de l'Église et le rôle de la théologie, par exemple, de façon conséquente avec le parcours réalisé afin d'éclairer les bases de leur possible engagement dans la construction d'une alternative.

Finalement, arc-boutée sur la MSA et la MH, une dernière MP dessine autour d'une lecture « utopique » les contours potentiels d'une alternative dont la structure sera envisagée, au plan formel, selon les mêmes angles que dans le MSA, faisant de l'éthique une seule des dimensions de l'alternative, inséparable des autres[34], de la même façon,

31. *Op. cit.*, p. 128-156.

32. *Somme contre les Gentils*, 11, 3, cité dans L. Boff et C. Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la Libération ?*, Paris, Cerf, 1987, p. 47.

33. *Op. cit.*, p. 253.

34. Comme celles de la culture et de l'idéologie, de la dynamique de l'ordre social, des médiations socio-économiques et politiques, et même des pratiques quotidiennes.

par exemple, que l'éthos d'une société ne peut être examiné indépendamment de la structuration sociale avec laquelle il est en relation dialectique. Cette dernière étape nous mène au seuil de l'action, d'une pratique renouvelée. Mais aussi au seuil d'une éventuelle reprise du parcours qui ne doit jamais être compris d'une façon strictement linéaire, sauf aux plans épistémologique et méthodologique, les « lectures » restant toujours de quelque manière en dialogue dans l'esprit et la vision de leurs porteurs.

3. Étapes méthodologiques d'un parcours possible de théologie de l'économie

Sur la base de ces articulations maîtresses du cadre méthodologique de ma pratique de théologie de l'économie, je voudrais maintenant présenter le découpage plus précis d'un parcours possible en identifiant le sens de chacune des étapes et en évoquant rapidement les résultats d'une analyse du néolibéralisme actuel au plan structurel. La dimension idéologique ne fera pas l'objet d'une étape distincte mais sera, le cas échéant, intégrée à chacune des étapes sous l'angle propre de celles-ci. Enfin, faute d'espace, j'ignorerai les logiques qui font concurrence au néolibéralisme, sauf, évidemment, à l'étape de l'alternative. Pour une étude plus substantielle de notre thème, je renvoie à mon article « On t'appellera resolidarisateur de maisonnées en ruines (*Is* 58,12)[35] », où je présente l'ensemble du parcours proposé ici. Je signalerai aussi, à l'occasion, d'autres articles pertinents à l'une ou l'autre étape. Voici donc un aperçu bien schématique des huit « lectures » retenues à propos de notre dynamique sociétale marquée du sceau du néolibéralisme économique.

Lecture spontanée

J'ai déjà expliqué plus haut cette approche du problème du problème retenu qui coïncide avec la première médiation pratique (MP). Il s'agit d'abord d'une analyse générale de divers aspects du problème, telle qu'exprimée par les acteurs sociaux concernés, par les médias, par les

35. Publié dans Richard RENSHAW, Kevin ARSENAULT *et al.* (dir.), *Une soupe au caillou. Réflexions sur l'injustice économique*, Montréal, Éditions Paulines, 1997, p. 81-125.

gouvernements ou par le quidam, ainsi que de notre propre point de vue. Cette cueillette se fait sous sous un mode spontané, préalable au moment proprement scientifique. L'autre volet de cette lecture vise à expliciter ce que nos « prêts-à-penser » doivent respectivement à notre contexte sociétal et à notre imaginaire chrétien[36]. Vient ensuite l'étape de la médiation socio-analytique (MSA), composée de quatre lectures.

Lecture socio-économico-politique

La spécifité de la lecture socio-économico-politique est de rendre compte, à ces niveaux, du « comment » ou du « fonctionnement » du processus qui donne au problème qui nous intéresse sa configuration actuelle. Des données sont recueillies, ordonnées et analysées de manière à ce que se dessinent peu à peu les modèles organisateurs de la dynamique sociétale.

Pour ma part, aiguillonné par certaines données paradoxales actuelles comme la *simultanéité* de la croissance économique et de la raréfaction de l'emploi ainsi que de l'appauvrissement de la population, j'ai fait un détour par l'examen des rapports du marché, de l'État et de la société civile au XXe siècle, en Occident. Il s'est dégagé de cette enquête une succession de modèles permettant de mieux cerner la singularité du néolibéralisme actuel comme projet économique et politique. Les paradoxes relevés sont alors apparus appartenir à la logique même du modèle néolibéral, caractérisé par une libération du capital lancé dans l'appropriation privée des richesses du monde, par la satellisation par celui-ci d'un État qui s'est d'abord autoaboli comme régulateur de l'économie, et par l'abandon à son sort d'une société prise au piège structurel d'un accès toujours plus limité aux sources d'un revenu pourtant toujours inflexiblement nécessaire pour vivre. La chape de plomb de la mécanique néolibérale s'appesantit encore d'une idéologie, l'*economically correct,* qui, définissant de façon restrictive l'économiquement *possible*, vient mettre un verrou sur les esprits.

Cette analyse essaie de démontrer que le néolibéralisme n'est pas tombé du ciel et soulève, enfin, quelques enjeux liés à son avènement

36. Sur ce dernier type de conditionnement, les éléments présentés dans le deuxième jalon, ci-dessus, peuvent servir de grille pour un discernement.

comme celui de la finalité de l'économie, celui de la démocratie et celui d'une possible définition de nos relations avec les autres peuples autrement que sous le mode de la guerre économique.

Lecture anthropologico-sociétale[37]

La troisième lecture, anthropologico-sociétale, vise à mettre en perspective le néolibéralisme actuel du point de vue des types de sociétés et de leur fonctionnement. Elle comporte deux moments. Dans un premier temps, trois types historiques d'ordres sociaux jusqu'à nos jours sont mis en comparaison à partir de leurs éléments structuraux et, en particulier, quant à la place qu'y occupe et au rôle qu'y joue l'économie. On se rapportera, plus haut, à mes notes sur Karl Polanyi à propos de la singularité de l'ordre marchand moderne, marqué par un processus qui marginalise les logiques sociale et politique pour recomposer la société sur une base avant tout économique, processus dont le néolibéralisme constitue l'épisode le plus récent et accéléré. Il s'agit, ici, du néolibéralisme cherchant à s'imposer comme projet de société de marché et comme culture.

En second lieu, ce processus est interprété du point de vue d'une anthropologie fondamentale comme celle de René Girard, avec le souci, donc, de comprendre sa genèse et sa dynamique. On se rapportera, ici aussi, à l'évocation, plus haut, des conclusions de cette approche qui met en évidence l'économie néolibérale comme expression d'une violence et d'une anti-solidarité systémiques, version moderne d'une violence séculaire coïncidant avec le cours même de chaque ordre social historique. Une telle lecture contribue à la relativisation idéologique d'un néolibéralisme prétendant représenter « l'état de nature » de l'économie. Elle en démontre le caractère socialement et historiquement construit.

37. Voir mon article : « A Theology of Solidarity : A Response to Social Dislocation », dans J. G. ANTEZANA (dir.), *Liberation Theology and Sociopolitical Transformation*, Burnaby (B.C.), Simon Fraser University Press, 1992, p. 375-384 (surtout p. 376-381).

Lecture éthique

Une quatrième lecture cherche à débusquer les éléments éthiques implicites ou explicites qui sous-tendent tant le processus de marchandisation du monde et son expression néolibérale que l'idéologie qui tente de les légitimer[38]. Il s'agit, ici, de l'*economically correct* sous l'angle des valeurs *admissibles* ou de la logique du capital comme lieu exclusif de valorisation. L'enquête m'a ainsi conduit à certaines sources de la tradition anglo-saxonne du XVIIIe siècle où, dans la mouvance de la redéfinition économique de l'ordre social, les règles du marché en sont venues à se substituer à la morale traditionnelle et à donner à la recherche de l'intérêt propre (ou égoïsme) le statut de forme la plus haute de l'altruisme ! La postérité de cette tradition s'épanouit aujourd'hui dans la compétition ou anti-solidarité comme forme privilégiée des rapports économiques ou autres, ainsi que dans la légitimation éthique des résultats du marché, gagnants et perdants méritant respectivement leur sort.

Lecture « religiologique[39] »

Une dernière étape de la MSA cherche à vérifier s'il ne faudrait pas parler de « religion » perverse à propos de la version néolibérale de la marchandisation du monde et de son anti-solidarité, en considérant ce que l'économie absolutise ou sacralise et ce qu'elle relativise ou « sacrifie ». Il y aurait là un ressort secret de la persistance de son cours malgré ses ravages sociaux.

Que ce soit à propos d'éléments particuliers du capitalisme actuel, de ses règles ou encore du système même, l'absolutisation est examinée sous trois angles : naturalisation, personnalisation et « surnaturalisation ». J'ai aussi tenté de mettre en évidence la contrepartie structurelle de cette absolutisation, le « mou » ou ce qui est sacrifié au « dur », ou comptable, par la médiation de l'*economically correct*, et qui

38. Voir mon article « "Sotériologie" capitaliste et salut chrétien », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Seul ou avec les autres ? Le salut à l'épreuve de la solidarité*, Actes du 28e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 25 au 27 octobre 1991, Montréal, Fides, 1992, p. 237-281 (surtout p. 242-247).

39. Voir mes articles suivants : « "Sotériologie" capitaliste... », p. 247-260 ; « Cette idole qui nous gouverne. Le néo-libéralisme comme "religion" et "théologie" sacrificielles », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24/4 (1995), p. 395-413.

fait de l'économie néolibérale un système non d'abord de compétition mais plutôt d'élimination des « inutiles » au marché, en même temps qu'un processus aux allures de fatalité, une sorte de « salut » à l'envers donc. L'économiste F. A. Hayek, père du néolibéralisme, confirmait bien la sacrificialité inhérente à un capitalisme prompt à s'autoproclamer transcendant comme « ordre spontané » et « fin de l'histoire », en énonçant ainsi la loi suprême de l'économie : « les seules règles morales sont celles qui ont trait au calcul des vies : la propriété et le contrat[40] ».

Au terme de l'étape de la MSA, j'ai ressaisi ainsi la problématique économique néolibérale : une anti-solidarité sacrificielle vis-à-vis des perdants à laquelle ferait contrepoids une autre logique (non explicitée ici), celle des pratiques d'une solidarité prioritaire avec les « sacrifiés » de la société. C'est à partir de ce fil conducteur tiré des « signes des temps » actuels que seront interrogées à neuf les références fondatrices de la foi judéo-chrétienne.

Lecture théologique

La lecture théologique ouvre la médiation proprement herméneutique du parcours. Dans un premier temps, les sources de la foi (tradition biblique et ecclésiale) sont relues à la lumière des résultats de la MSA. Dans la présente démarche, j'ai retenu deux axes : la solidarité et la sacrificialité.

La solidarité y est apparue comme constitutive de l'identité de Dieu et de son projet pour l'humanité. Il s'agit d'une Dieu « économiste » (au sens étymologique) qui prend un soin jaloux de sa « maison » humaine. Et dans un contexte toujours conflictuel, cette solidarité prend le chemin d'une prise de parti pour les plus petits qui doit devenir une véritable charte en judéo-christianisme. En Jésus, Dieu va jusqu'à s'identifier à eux et à partager leur sort, car « les siens ne l'ont pas reçu » (*Jn* 1,11). C'est de cette intervention à contre-courant que les premiers chrétiens témoigneront avant que sa radicalité se perde, sauf dans un filon prophétique, dans les sables mouvants de la « chrétienté » puis de la privatisation moderne de la foi.

---

40. Entrevue au journal chilien *El Mercurio*, 19 avril 1981, cité dans F. J. HINKELAMMERT, « Nuestro proyecto de nueva sociedad en America Latina », *Pasos* (janv.-fév. 1991, p. 33).

Dans le second volet, la relecture fait découvrir la polarisation vétérotestamentaire entre une conception sacrificielle et une conception anti-sacrificielle du rapport à Dieu en faveur de laquelle Jésus et Paul trancheront. Ce n'est qu'au XIe siècle, à partir de la tradition anselmienne, que réapparaîtra une foi aux couleurs sacrificielles où Hinkelammert, déjà cité, verra la matrice du capitalisme moderne[41].

Le second moment de la démarche consiste justement à confronter cette relecture de la tradition croyante avec la compréhension de l'économie actuelle. J'y ai constaté une collision frontale[42], l'impossibilité de justifier théologiquement la dynamique néolibérale, mais plutôt l'impératif de résister à la fatalité et de tirer notre monde dans une autre direction.

Lecture renouvelée de la foi, de l'Église et de sa mission, et de la théologie

Une fois réalisée l'interprétation théologique du néolibéralisme économique, la médiation herméneutique est complétée, dans une sorte de parenthèse, par une réflexion sur les implications de l'étape précédente pour une compréhension actuelle et contextualisée de la foi, de l'identité de l'Église et de sa mission, ainsi que de la théologie.

Il ne s'agit pas encore des formes d'engagement chrétien à privilégier, cela ne sera considéré que dans le cadre d'une réflexion sur l'alternative, mais du relief que prend le sens même de la foi, de l'Église et de la théologie *hic et nunc*, à la lumière du parcours réalisé. Je me contenterai, ici, d'une seule question, significative à cet égard : que veut dire « suivre Jésus » et « faire communauté » dans un monde qui se « décommunautarise » et où sont rejetées les « pierres » qui ne comptent pas pour les « bâtisseurs » de l'ordre social ? De nouveaux chantiers ne s'ouvrent-ils pas ici pour la théologie, à commencer par une réflexion sur les conditions de sa pertinence ou de sa capacité de faire redevenir visible, pour aujourd'hui, le Dieu d'Abraham et de Jésus ?

---

41. Voir mon article « Sotériologie capitaliste... », p. 260-273, où je présente la pensée de F. J. Hinkelammert à ce sujet.

42. *Ibid.*, p. 274-278.

Lecture utopique

Une dernière lecture recueille les résultats du parcours pour ouvrir celui-ci sur les chemins de l'alternative. Nous retournons, ici, à la médiation pratique pour essayer de «projeter» un autre cours des choses, mais sans nous substituer aux initiatives mêmes des premiers acteurs concernés. D'une certaine façon, la lecture d'une alternative était déjà commencée avec la lecture théologique qui en constitue le moment «utopique» et qui lui fournit sa clé de voûte. L'alternative est d'abord, en effet, un horizon de sens et une mystique.

Les autres jalons suivent la même structure que la MSA pour respecter également dans l'alternative la complexité du réel, mais leur teneur est différente ou obéit à une logique autre. C'est ainsi que l'alternative sera successivement abordée comme éthique et idéologie, comme culture et projet de société, comme économie et politique, et comme pratique quotidienne. Au plan des résultats, j'ai détaillé ailleurs, respectivement, une éthique de la solidarité prioritaire avec les perdants et une idéologie du *socially correct*, un projet de reconstitution du sujet social autour des pauvres pour la maîtrise de l'agenda du marché et de l'État, un sujet social s'investissant dans l'économie et la politique pour y promouvoir d'autres modèles, et une pratique de tous les jours faite d'attitudes et de gestes de solidarité, et d'une entrée dans le politique par la participation à des groupes de citoyens ou à des organisations visant une transformation sociale. Les chrétiens et les chrétiennes pourraient discerner là les lieux et les formes appropriés de leur contribution.

Conclusion

La réflexion sur la pratique théologique dont je viens de présenter l'arrière-plan et les articulations générales me ramène de la façon suivante au thème de notre congrès: la relative absence de la théologie du champ de l'économie a-t-elle quelque chose à voir avec les interrogations inquiètes sur la place et le rôle de la théologie dans la société, dans l'Église et à l'Université?

Si l'économie est au cœur de la dynamique sociétale actuelle et si la théologie en reste si distante, faut-il se surprendre que notre discipline se sente en crise de pertinence sociale et également en crise de pertinence dans une Église elle-même socialement et évangéliquement déboussolée pour les mêmes raisons?

Quant à l'institution universitaire, n'est-elle pas l'un des rouages les plus importants de la reproduction du modèle sociétal ? L'Université ne semble-t-elle pas préoccupée d'abord de « s'ajuster » aux « besoins de la société », un euphémisme pour désigner les attentes exprimées à son égard par les puissants promoteurs locaux de la compétition économique mondiale, avec leurs implications de développement universitaire différencié aux dépens des secteurs moins stratégiquement prioritaires ou « rentables » ? Saura-t-elle, au contraire, retrouver sa mission de synthèse critique des connaissances et de réflexion autonome sur le mouvement de la société et résister à un nouvel obscurantisme, fût-il économique ? Des réponses à ces interrogations dépend la question de la pertinence universitaire de la théologie. Celle-ci ne peut être décidée sans points de repères issus d'un examen critique du rapport de l'Université à la société. La théologie n'aurait pas sa place à l'Université dans la mesure où elle aurait réussi, à quelque prix que ce soit, à s'y nicher frileusement, mais dans la mesure où elle serait habitée par la vocation *universitaire* d'être, à sa manière, « un lieu d'orientation réfléchie du développement de la société[43] » dans une perspective d'« idéal civilisationnel à orientation universaliste[44] ». Pour cela, la théologie doit s'arc-bouter sérieusement à une compréhension approfondie tant de la société que de sa propre tradition de foi et retrouver en celle-ci la gratuité comme horizon indépassable de l'existence personnelle et collective lui permettant de débusquer en celle-là tout échafaudage voulant réduire notre humanité à une simple « ressource » au service d'intérêts privés. C'est à cette tâche que s'emploie, pour sa part, une théologie de l'économie.

43. Michel FREITAG, *op. cit.*, p. 66.
44. *Ibid.*, p. 34.

La théologie comme discours de résistance

MELCHIOR MBONIMPA
Université de Sudbury

« Écrire sur la mélancolie n'aurait de sens, pour ceux que la mélancolie ravage, que si l'écrit venait de la mélancolie[1]. » Cela est aussi vrai à propos de toute prise de parole sur la résistance : elle n'aurait de sens si elle ne venait elle-même de la résistance. Une telle entrée en matière ne recèle pas le délire de la prétention. C'est une banalité que d'affirmer qu'en ces temps-ci — et peut-être chez nous plus qu'ailleurs — on ne peut faire de la théologie, de façon honnête et sérieuse, sans être résistant. Actuellement, dans certains milieux, quand on tente de parler de Dieu, tout s'y oppose : on rencontre de l'agressivité, des sourires polis ou agacés. On est tenté de se cacher à l'instar des adolescents qui s'entretiennent des choses du sexe à l'abri de la censure des adultes. Dans ces circonstances, l'effort théologique consiste d'abord à dépasser le repli sur « la sphère privée » — un euphémisme qui désigne une vie muette. Mais personne ne peut soutenir qu'il est le seul ou le premier à habiter le pays de la résistance, quel que soit le sens qu'on donne au terme : il n'y a « rien de nouveau sous le soleil ! » (*Qohéleth*, 1,9)

Le refus de la reddition est inscrit dans le code génétique du christianisme : au commencement, on ne pouvait être chrétien sans être

1. Julia KRISTEVA, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987, p. 13.

résistant. Ce qui précède et fonde le christianisme — la parole, l'action et l'engagement de l'homme de Nazareth — peut et doit être saisi sous l'angle de la résistance. En sa radicalité, le mode de vie des « prophètes chrétiens », ces prédicateurs errants des premiers temps qui n'avaient « pas de pierre où reposer la tête », est un modèle de l'existence résistante. Quant aux tout premiers écrits chrétiens, leur enracinement dans la résistance ne fait aucun doute. Cela est peut-être plus manifeste en ce qui concerne l'*Apocalypse*: c'est un texte chiffré et clandestin qui veut livrer un message à l'abri du persécuteur. Mais ce n'est pas une tâche ardue de montrer que même les autres écrits du Nouveau Testament proviennent aussi de la résistance. Ainsi, l'Évangile de Marc répond à la déception face au retard de la parousie qui risquait d'entraîner une dispersion pareille à celles qu'on observe actuellement dans les groupes millénaristes quand la prophétie échoue: quand la fin du monde annoncée n'a pas lieu au jour prévu, ni le lendemain ni le surlendemain. Par extension, on peut lire tous les autres évangélistes sous cet angle: ils écrivent pour résister à la débandade, pour déplacer l'attention de la communauté et la fixer sur autre chose que l'attente de la fin des temps. Et, dans le cas spécial de Matthieu, on peut également dire que son discours est largement une réplique à l'exclusion de la synagogue qui a probablement provoqué une dose massive de détresse dans les rangs de son groupe. Il écrit donc un texte de combat pour protéger les siens d'une menace de déstabilisation. C'est un discours thérapeutique qui veut réveiller et remettre en mouvement ceux qui viennent d'être assommés, bloqués et mortifiés par l'excommunication de Jamnia. Mais nous voilà déjà dans l'ambiguïté: peut-on, sans parti pris, accorder à Matthieu, ce pharisien-chrétien, la qualification de résistant, sans honorer du même titre Jochanan Ben Zakkaï, cet autre grand « docteur » qui, justement, fonda l'académie de Jamnia? Cette question nous permettra de dévoiler nos présupposés.

Le piège des mots

On ne peut honnêtement parler de résistance sans dire à quoi et contre qui on résiste. Si un terme se plie à toutes les significations et, surtout, s'il peut signifier une chose et son contraire, il risque de devenir absurde. Nous venons d'affirmer que l'homme de Nazareth et ses disciples immédiats étaient des résistants. Mais on pourrait rétorquer que les

pharisiens, les sadducéens, les esséniens et les zélotes du temps de Jésus étaient eux aussi, à leur manière, des résistants, dans la mesure où ils reconnaissaient la menace capitale qui planait très bas sur Israël, et surtout, dans la mesure où ils proposaient des solutions qui, parfois, semblent même plus concrètes, plus sensées, que le royaume que promettait « la secte de Jésus » : un royaume qui n'est pas de ce monde ! Cela est particulièrement valable pour les deux premiers mouvements : les sadducéens et les pharisiens.

Ainsi, remise dans son contexte, la solution diplomatique que soutenaient les sadducéens est frappante par sa pénétrante saisie des conditions de survie, c'est-à-dire des possibilités objectives qui s'offraient à Israël. Les sadducéens savaient que Rome était trop forte pour être vaincue. Ils ont donc adopté le profil bas et tenté d'amener Israël à se soumettre pour éviter le suicide collectif. En retour du tribut payé à César, ils ont obtenu de Rome le respect des frontières, du Temple et des institutions religieuses de leur peuple — ce par quoi Israël est le peuple choisi. Sous la domination romaine, cette stratégie assura plus d'un siècle de paix relative[2], mais elle échoua parce que les zélotes n'ont pas respecté le « cessez-le-feu » ou l'armistice dont les sadducéens se portaient garants. Quant aux pharisiens, ils ont réussi à élaborer une stratégie de résistance à toute épreuve, qui se révéla supérieure à celle des sadducéens. En désertant la politique, en disqualifiant le Temple et les sacrifices pour leur substituer la méditation de la Torah — ce sacrifice des lèvres —, ils ont soustrait Israël à l'anéantissement. Ni la destruction du Temple, ni la défaite de Simon Bar Kockba ne mit fin à l'identité d'Israël, et c'est à la voie pharisienne qu'il faut attribuer la détermination qui lui permit d'endurer le règne des gentils et de traverser des siècles de dispersion et de persécutions sans être totalement vaincu ni assimilé[3].

Mais à y regarder de près, la question de savoir qui des sadducéens, des pharisiens ou des « nazaréens » se situaient dans la résistance véritable est vicieuse : elle ignore que la disjonction s'élève toujours sur une conjonction fondamentale. La préoccupation de sauver Israël était

---

2. Depuis l'incorporation de la Palestine à l'empire romain par Pompée en 63 avant J.C. jusqu'à la seconde destruction du Temple en 71 après J.C.

3. Mes propos s'inspirent ici de la pénétrante analyse des mouvements et courants spirituels dans lesquels baignait la « secte de Jésus », par Fabien EBOUSSI BOULAGA, dans *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 89-98.

commune à tous ces groupes et c'est dans cette préoccupation profonde que se trouve la nature résistante des stratégies en compétition au temps de Jésus. Longtemps après Matthieu, un chrétien averti peut et doit admettre que l'effort pharisien s'élève au rang de paradigme de la résistance croyante, ou de la théologie comme discours de résistance. Toutefois, avouons que c'est justement la distance temporelle qui permet de qualifier simultanément de « résistants » des mouvements en conflit ouvert comme le sadducéisme, le pharisaïsme et le christianisme naissant. Mais lorsque celui qui prend position est lui-même immergé dans l'événement qui lui dérobe une partie du jeu qui se trame, un jugement sain et équilibré devient difficile, et la tâche de situer ou de localiser « la vraie résistance » devient redoutable.

Si l'on quitte l'amont du christianisme, on peut constater que dans l'univers contemporain, la revendication de résistance, en théologie comme dans d'autres types de discours, est surtout le fait de ceux qui se situent dans le camp dit « progressiste ». Mais ces protestataires oublient que les « nostalgiques » qui font flèche de tout bois pour conserver ou restaurer le système de domination qui les favorise pourraient eux aussi se définir comme résistants. Ainsi, la doctrine de la sécurité nationale qui a justifié bien des massacres en Amérique latine, en Afrique du Sud et maintenant en Afrique centrale se conçoit encore comme un rempart contre le terrorisme et le chaos, donc comme une doctrine de résistance. Et même si l'on identifiait les vrais résistants à ceux qui appartiennent au camp réputé « progressiste », la question qui demeure est celle de savoir ce que deviennent les résistants lorsqu'ils parviennent à s'emparer du pouvoir ? Il faut se demander par exemple comment qualifier le discours et l'action des sandinistes au Nicaragua, au moment où ils étaient victorieux. Méritaient-ils, plus que les contras, de porter le titre glorieux de « résistants » ? Le problème n'est pas de trancher la question, une fois pour toutes. Il s'agit seulement de maintenir le point d'interrogation et la quête de lucidité. Celui qui retire le titre de résistants à ceux que la phraséologie idéologique repousse dans le camp des « réactionnaires » n'échappe pas à l'obligation de reconnaître son parti pris. La prétention au titre de « résistant » recèle inévitablement une prise de position ou le choix d'un camp précis sur « le front humain ». Mais il ne peut être question de choisir n'importe quel camp pour un disciple de Jésus. Son parti pris doit consister à tenter de rétablir l'équilibre en se portant du côté des victimes, des vaincus : « Si

l'on sait par où la société est déséquilibrée, il faut faire ce qu'on peut pour ajouter du poids dans le plateau trop léger... Mais il faut avoir conçu l'équilibre et être toujours prêt à changer de côté comme la justice, cette fugitive du camp des vainqueurs[4]. »

Qui dit résistance dit d'abord qu'on fait face à un danger qui peut aller jusqu'à la menace d'annihilation. La résistance implique donc l'élaboration d'une stratégie de survie. Il ne s'agit pas d'un titre qu'on porte comme une parure, mais d'une croix qu'on porte par la force des choses, et jamais de gaieté de cœur. Pour se qualifier comme résistant, il ne suffirait pas de s'emparer des thèmes à la mode et d'ajouter au terme « théologie » un qualificatif ou un complément vendeur. Si on se limite à cela, c'est exactement le contraire de la résistance qui se produit : on tombe dans l'opportunisme, ou dans ce que Michel de Certeau appelle l'*infrathéologie*[5] qui se contente de ressasser les thèmes à l'ordre du jour dans les débats mondains, même quand ces thèmes sont réellement incontournables : la démocratie dans l'Église, l'ordination des femmes, le mariage des prêtres, etc. La popularité d'un discours n'est sûrement pas un critère nécessaire et suffisant pour le qualifier de résistant.

On peut dire que l'un des tests pour reconnaître une « charge résistante » dans un discours est sa distance vis-à-vis de ce qui est communément admis. Ce qui inscrit un discours dans la résistance, c'est le risque qu'il court d'être mis « hors-la-loi » par l'idéologie dominante. Ainsi, le *Document Kairos,* dans lequel les chrétiens de toutes les dénominations prirent position contre l'apartheid dans les années 1980, ne fut un acte de résistance que dans la mesure où il se situait dans un contexte où une certaine interprétation de la Bible justifiait encore un régime d'oppression[6], et surtout, dans la mesure où les maîtres du monde — ceux dont la parole comptait, à coup sûr, qu'ils s'appellent Margaret Thatcher ou Ronald Reagan — ravalaient encore la lutte contre l'apartheid au rang de vulgaire terrorisme. La théologie

---

4. Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce* (introduction), Paris, Plon, 1948, p. XI.

5. Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 187.

6. À ce propos, on pourrait lire très avantageusement l'ouvrage récent de Michael LAPSLEY, *Priest and Partisan. A South African Journey*, Melbourne, Ocean Press, 1996. Aussi tard qu'en 1990, un colis piégé, envoyé par les chiens de garde du régime d'apartheid, a fait perdre à ce résistant les deux bras et un œil.

de la libération, ou la théologie féministe, la théologie de l'environnement, etc. ne deviennent des théologies de résistance que dans la mesure où elles assument une lutte contre un monde où l'alliance entre «révélation et domination» n'est pas encore caduque.

Mais l'agression, le rejet ou l'indifférence qu'on subit ne suffisent pas du tout comme passeport pour franchir la douane du pays de la résistance. On peut se faire condamner parce qu'on l'a cherché. On peut devenir l'objet de tentatives de marginalisation ou d'intimidation à la suite d'une provocation gratuite. Mais habituellement ce genre de piège n'est qu'un artifice de marketing: un appât tendu à l'intimidateur potentiel. S'il mord à l'hameçon, il réussit à faire la publicité de celui qu'il cherchait à museler. C'est ce qui arrive parfois avec les mesures du Vatican contre certains théologiens, parmi les plus célèbres. Mais la résistance dont nous parlons se situe ailleurs, hors de ce jeu puéril du «qui perd gagne», dans un certain rapport à la vérité, dans une défense risquée de valeurs bafouées, dans une poétique ou une dramatique qui pose des questions de vie, de mort et de sens.

Les interrogations contenues dans le thème général du congrès nous rattrapent alors: la théologie, pour quoi, pour qui? Si on les applique aux propos qui précèdent, elles reviennent à se demander si nous pourrions limiter la théologie à la protestation. Que faire pour échapper, sans se suicider, à la tentation de se conformer à la loi du monde? Comment dépasser l'obsession de transformer notre discours en marchandise vendable? Comment éviter de nous épuiser à concevoir pour notre «clientèle» un contenu, un emballage et une publicité qui nous feraient passer le test de la compétitivité? Est-ce seulement possible lorsque la théologie est ce qui nous fait vivre, dans le sens le plus élémentaire, le plus biologique du terme, c'est-à-dire quand la théologie est ce qui nous apporte le pain, le beurre, le vêtement et le logement? Nous ne pourrons pas donner ici des réponses satisfaisantes, encore moins définitives. Mais nous pouvons au moins maintenir le point d'interrogation, ne pas le supprimer hâtivement. Si nous acceptons de lutter avec ces questions, de les laisser nous posséder, il y a une chance de trouver des réponses provisoires. Mais aucune de ces réponses ne sera pertinente si elle ne surgit pas du quotidien, de la réalité, de l'expérience du théologien. C'est pourquoi nous passons maintenant à l'évocation de cette expérience très concrète qui montre qu'il faut d'abord exister pour résister.

Exister pour résister

Le théologien est souvent un enseignant et un chercheur. Un enseignant n'est rien s'il n'a personne pour écouter ses digressions. À l'Université Laurentienne, on a l'habitude de prendre une journée, au début de chaque année académique, pour les inscriptions des débutants. Tous les responsables de départements et des diverses écoles faisant partie de l'université sont réunis dans une immense salle, assis à une table placée devant une pancarte portant le nom de leur unité. Toute la journée et une bonne partie de la soirée, ils sont occupés à apposer leurs signatures sur les formulaires des étudiants qui choisissent des cours de leurs programmes. Nous n'avons pas d'école de théologie, mais quelque chose d'assez semblable dans la perception populaire : un département de sciences religieuses. Depuis quelques années, j'ai été présent pour représenter mon département à ces journées d'inscription. L'expérience est parfaitement déprimante. Il y a des files interminables pour certains départements (physique, psychologie...), mais pour les sciences religieuses, la file est désespérément vide : rarement plus de dix inscriptions par heure. Ces journées d'inscription ressemblent à un marché où l'université étale devant ses clients la gamme complète des produits qu'elle commercialise. Et de toute évidence, mon produit n'est pas très populaire. Or c'est de ce produit que dépend ma vie. Je dois le vendre, car c'est l'emploi qui nourrit ma famille. Les coupures budgétaires entraînent des « rationalisations », et généralement, dans le type d'institution où nous travaillons, c'est le nombre d'inscriptions qui devient le critère pour décider des programmes qu'on maintient et de ceux qu'on élimine. Prétendre que l'important n'est pas d'écouler la marchandise, ce serait donc de l'hypocrisie pure et simple : contre les faits, il n'y a pas d'argument qui tienne.

D'un autre côté, nous sommes des chercheurs, et le fameux principe *publish or perish* est pour nous comme une épée de Damoclès. Généralement, l'éditeur à qui nous proposons nos manuscrits est un commerçant avant tout. Or nos discours ne se vendent pas comme des Harlequins : ils ne font pas partie des produits de la consommation de masse. Et si nous vulgarisons à l'excès pour devenir plus vendables, nous nous disqualifions comme chercheurs. Il y a bien sûr quelques subventions pour la publication mais, pour en bénéficier, ce n'est pas toujours la qualité du manuscrit qui est le critère déterminant. Souvent, c'est celui qui a déjà une renommée établie ou qui a de bonnes relations qui parvient à se faire publier. Et même si l'objectivité dans l'évalua-

tion des manuscrits était sans faille, c'est encore le principe de la compétitivité qui s'imposerait. Nous voilà de nouveau sur la corde raide, coincés par la loi de l'offre et de la demande. Mais, sur ce point, le théologien peut se consoler en constatant que ses collègues des autres disciplines ne sont pas mieux lotis, parce que la spécialisation entraîne inévitablement une perte d'intérêt pour le grand public: les spécialistes se lisent entre eux. Il reste pourtant que, jusqu'à un certain point, la loi du monde s'impose à nous, comme enseignants, comme chercheurs et, même, comme pasteurs. Il ne sert à rien de le nier. Ce que nous appelons résistance est tout le contraire d'une incitation au suicide, ou à la politique de l'autruche. Il faut vivre pour résister. Il y a des concessions inévitables à accepter. La promotion de nos programmes n'est pas facultative. Mais le théologien ne peut pas se vendre avec armes et bagages. Il doit garder les yeux ouverts, parce que l'adaptation au monde devient facilement un soporifique qui nous installe dans l'existence satisfaisante et paresseuse.

Exister ne signifie pas uniquement pouvoir satisfaire les besoins élémentaires: manger, boire, respirer... Il s'agit aussi d'être reconnu. Une fois assuré qu'on ne sera pas purement et simplement balayé du paysage comme un fétu de paille, l'étape suivante est d'occuper une place au cœur du débat public où chacun est appelé à prendre position et à rendre des comptes. Même pour un théologien, penser, écrire, enseigner, c'est déposer dans l'espace commun une parole responsable, comme au vieux temps de la naissance de la cité grecque, après l'ère du mythe et de la poésie:

> Quand un philosophe, un savant, Thalès ou Anaximandre, écrivent un texte, ils font la même chose, et nous avons d'ailleurs des textes peut-être apocryphes, en tout cas une lettre de Thalès certainement apocryphe qui dit: « J'ai déposé mon texte au milieu » — *es meson*... Il est au centre. Et cela veut dire que son texte, tout le monde peut le lire, il n'est plus sa propriété privée... C'est un texte écrit sur lequel on peut revenir, réfléchir, et auquel on peut répondre... Lorsqu'il est écrit, un texte doit rendre des comptes. Cela veut dire qu'il devient objet de discussions, de débats, de controverses, de polémiques: quelqu'un va écrire contre ce texte[7].

---

7. *Cf.* Jean-Pierre VERNANT, *Entretien sur la culture religieuse de la Grèce antique*, réalisé à Paris par Jeannine Delaunay, et diffusé sur les ondes de Radio-

Exister, c'est jouer le jeu qui s'impose à tous : risquer une parole responsable sans se soustraire à la reddition des comptes. Il se pourrait d'ailleurs que la situation particulière de la théologie dans l'Occident compliqué qui se dit « post-chrétien » ne soit pas nécessairement un désavantage. Il se pourrait que le théologien qui ose s'exprimer sans complexe, sans s'excuser, et qui tient à son authenticité, suscite des réactions, justement parce qu'il ne se résigne pas à la vie muette à laquelle on le croyait condamné. Exister, c'est s'exposer au grand jour et à ciel ouvert, marcher à visage découvert, sans raser les murs, et savoir qu'on peut et qu'on doit participer à ce qui soustrait toute société à la barbarie : « l'honneur de penser[8] ». Exister, c'est se savoir porteur d'une idée ou d'une conviction à faire vivre dans le monde, sans présumer du succès de cette mission.

Résister pour exister

Ce que nous venons d'évoquer porte sur les conditions de possibilité du discours théologique. Mais ce qui importe davantage, c'est le contenu de ce discours et l'esprit qui l'inspire et l'anime. Avant d'aller plus loin, répétons d'abord que la nécessité d'être entendu ou l'impératif de la communication ne peut pas être supprimé. Il n'est pas possible de faire de la théologie uniquement pour soi-même. Aucun théologien ne peut se résigner à parler pour s'écouter, à écrire pour se lire. La théologie ne peut pas se réduire à une juxtaposition de soliloques, sans liens entre eux, sans portes ni fenêtres comme les monades de Leibniz. L'acte théologique est un acte de communication qui exige évidemment un émetteur et un récepteur, dans un contexte où l'autarcie et l'ésotérisme sont d'avance exclus. Mais, à cette étape, la théologie ne peut plus imiter les autres discours sans se disqualifier. Car sa clientèle n'est pas habituelle. Si on se limite au rôle de l'enseignant, il est évident que le client — l'étudiant en théologie — est généralement un marginal. Beaucoup de ceux et celles qui s'inscrivent dans nos programmes font un acte de défi au monde. Ils affirment une identité qu'on déclare passée et dépassée. Ils ont des besoins spéciaux. Ce qu'ils attendent de

---

Canada, le jeudi 18 février 1988, dans le cadre de l'émission « Connaissances d'aujourd'hui ».

8. Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Liminaire », *Terroirs. Revue africaine de sciences sociales*, 1 (mai 1992), p. 3.

nous n'est pas une simple transmission de connaissances, comme on le ferait dans n'importe quelle autre discipline. Ils veulent aussi, explicitement ou tacitement, que nous partagions une expérience, un engagement, une foi, une espérance. Ils aspirent à être armés de courage et de conviction pour traverser, sans être déstabilisés, l'indifférence ambiante et parfois le dénigrement. Plus que dans d'autres disciplines, et en Occident plus que dans d'autres régions du monde chrétien, l'enseignant en théologie forme avec ses étudiants une communauté de recherche et de destin. Ils constituent un petit reste, une minorité qui se bat contre la normalisation, contre l'assimilation ou la dissolution. Cela nous ramène à la définition de la résistance comme refus de la disparition.

Faire de la théologie, c'est accepter d'habiter « ailleurs ». Par ce terme, nous désignons l'objet que laissent vacant les idéologies dominantes, et dont la théologie devrait s'emparer. L'objet de la théologie devrait, de plus en plus, être cet « irréductible » qui se trouve hors du champ d'expansion des discours technocratiques, productivistes, libre-échangistes. Et cet « irréductible » fait toujours partie de l'expérience ou de la réalité existentielle d'une multitude d'hommes et de femmes. Il s'agit bien évidemment, encore et toujours, de la question de Dieu, car, malgré toutes les apparences, elle n'a pas cessé de tourmenter nos contemporains. S'interroger sur la façon de « dire Dieu aujourd'hui[9] » n'est donc pas une question superflue. Mais en plus de cette question qui peut sembler purement théorique, il s'agit aussi d'assumer les conséquences pratiques et existentielles qui s'imposent à toute personne qui fait le pari de parler d'un Dieu-Père sous le regard duquel les humains deviennent frères et sœurs. Ce pari doit avoir un impact sur le choix des valeurs à défendre et des batailles à livrer et des domaines d'engagement. Il doit y avoir moyen de lire les « signes des temps » de manière à identifier les lieux qui se prêtent à un théologie de la résistance ; des lieux qui permettraient à la théologie de ce temps d'acquérir une nouvelle pertinence. Il faut inventorier ces lieux, les défricher, les labourer et y semer les grains qui, un jour, porteront peut-être du fruit. En guise d'illustration, énumérons, sans trop élaborer, quelques thèmes qui n'ont d'autre lien entre eux que l'éventuelle fécondité qu'ils révéleraient si on les abordait dans l'optique de la résistance.

9. *Cf. Dire Dieu aujourd'hui. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie*, Montréal, Fides, 1994.

Nous avons fait allusion à diverses théologies contemporaines qui pourraient se réclamer de la résistance. Mais les lieux de déploiement d'une éventuelle théologie de la résistance sont multiples. Le plus important de ces lieux est probablement le langage. La question n'est pas d'élaborer une « théologie du langage », mais plutôt de créer de nouveaux « langages de la théologie », capables d'exprimer ce qui semble encore indicible, et qui pourtant fait partie de l'expérience : l'absence de Dieu et son silence bien plus que l'évidence de sa présence et la clarté de sa parole ; l'abandon des provinces entières de l'humanité à la terreur, bien plus que la paix promise par l'illusion du progrès... Au-delà des certitudes d'antan, la théologie deviendrait alors plus interrogative et plus évocative qu'affirmative. Elle admettrait que le sens — l'orientation et les significations — est bien souvent plus poétique que rationnel. Elle assumerait plus facilement des langages que les forces dominantes du monde contemporain rendent marginaux, périphériques, insignifiants et même ridicules. Le mythe, l'épopée, la tragédie, la grande poésie et les mots de la tribu nourriraient alors la théologie bien plus que le positivisme et le rationalisme qui sévissent depuis que la théologie s'est laissée conquérir par une certaine philosophie qu'elle entendait pourtant réduire au rang de « servante ». Encore une fois, une telle « conversion » ramènerait la théologie à ses propres sources. Le langage parabolique de l'homme de Nazareth, la mentalité apocalyptique qu'il assuma, ses activités de thaumaturge, tout ce qui le concerne montre qu'il n'est pas venu abolir, mais accomplir le mythe et la poésie. Mais le langage reste malgré tout un instrument. Même si nous venons d'affirmer qu'il est capital d'inventer de nouveaux types d'expression, on ne peut oublier que les lieux de la résistance sont également à chercher dans les thèmes que l'on traite.

Ainsi, il serait possible d'imaginer une théologie qui libérerait les chrétiens de la fausse révélation que véhiculent les médias. Nous sommes dans un monde où la presse, en ses diverses formes, définit les « vérités à croire » et frappe d'excommunication ceux qui n'entonnent pas ses refrains[10]. Il faut prendre Dieu à témoin de la prolifération du

10. À ce propos, il serait très instructif de lire le petit ouvrage de Pierre CRÉPEAU, *Le kidnapping médiatique*, Hull, Vent d'Ouest, 1995. L'auteur y raconte ses déboires avec les médias québécois lors du génocide et du contre-génocide rwandais. Fort d'une longue expérience de terrain, et surpris par les reportages biaisés et les condamnations sans procès que signaient des journalistes naïfs ou ignorants, il a cru bon de faire entendre un autre son de cloche, notamment dans *Le*

mensonge, des demi-vérités et des contre-vérités qui, dans les médias de masse, justifient ou laissent faire des massacres gratuits, à très large échelle, et qui donnent finalement à l'humanité le visage d'un monstre qui dévore ses propres enfants. L'univers de la presse est un terrain païen qui a besoin de missionnaires et de prophètes, pour proférer des jérémiades: « pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter » (*Jr* 1,10). Nous avons également évoqué en passant la notion du « petit reste » qui pourrait fournir à la pensée théologique une manière nouvelle de se saisir et de s'élucider, sans triomphalisme, mais sans autoflagellation non plus. On pourrait affirmer la même chose de quelques autres thèmes que nous avons abordés dans notre dernier ouvrage, *Défis actuels de l'identité chrétienne*, notamment les thèmes de l'errance et de l'exil[11].

Un autre thème qui s'impose dès qu'on sort du refoulement habituel ou du « sommeil dogmatique » est celui de la difficulté et, parfois, de l'impossibilité d'aimer. « Aimez-vous les uns les autres... aimez vos ennemis. » Si l'on supprimait toutes les « vérités à croire », on pourrait encore être chrétien en observant le seul impératif d'aimer. Et pourtant, plus souvent qu'on ne l'admet, on fait l'expérience de l'impossibilité de l'amour. Cette expérience n'est pas uniquement, ni même principalement, celle de la haine triomphante, débridée, comme lors de la *Shoa*, ou sur tous les champs de bataille de ce siècle où les ennemis sont encore très occupés à tenter de s'infliger mutuellement la solution finale. L'expérience de l'impossibilité de l'amour peut avoir lieu dans les circonstances les plus banales, les plus ordinaires. Autour de nous, il y a des couples qui se séparent et où l'on constate que les intéressés ont développé auparavant une extraordinaire compétence pour réussir l'opération: le partage des biens, la garde des enfants, les pensions alimentaires, les spécialistes ou personnes-ressources à contacter (policiers, avocats, psychologues, travailleurs sociaux), etc. Il y a toujours parmi nos proches, même parmi nos parents, des personnes difficiles à connaître et à aimer. Que faire quand « le prochain » ne veut pas de mon amour, de mon amitié? Comment surmonter l'aporie qui surgit immé-

---

Devoir et dans *L'Actualité*. L'article qu'il a proposé au premier journal n'a même pas eu « l'honneur d'un accusé de réception », tandis que le second organe de presse se contenta de charcuter son article pour ne laisser paraître que ce qui allait dans le sens général de l'opinion dominante.

11. Melchior MBONIMPA, *Défis actuels de l'identité chrétienne. Reprise de la pensée de Georges Morel et de Fabien Eboussi Boulaga*, Montréal/Paris, L'Harmattan, 1996, p. 185-207.

diatement du commandement d'aimer sans lequel on ne peut même pas rêver d'être chrétien et théologien ?

On pourrait multiplier à l'infini des thèmes de ce genre. Évoquons en dernier lieu celui de l'intelligence de la réconciliation. Ce qu'il y a de meilleur dans certaines périodes de l'Église, c'est justement ce qu'on pourrait appeler une intelligence réconciliatrice. Il faudrait peut-être dire qu'une telle vertu n'a jamais été tout à fait absente dans l'Église. Elle était secrètement à l'œuvre quand les admirables Pères grecs entreprirent de rendre la pensée chrétienne compatible avec l'héritage hellénistique. Elle était sûrement à l'origine de la formulation des dogmes dont l'intention première était bien moins de fournir des axiomes rationnellement inattaquables que d'arbitrer, de rassembler, de calmer le jeu et de ramener au centre des factions extrémistes qui mettaient en péril l'unité et l'existence même de l'Église en menaçant de la fracasser sur le rocher de l'hérésie. Car l'hérésie ne signifie pas d'abord la négation d'une « vérité à croire » qui ressemble à une formule magique. L'hérésie est d'abord et surtout l'idiotie qui consiste à vouloir avoir raison tout seul, contre tout le monde.

Si l'intelligence réconciliatrice agit secrètement dans l'histoire de l'Église, elle revêt un caractère solennel à certaines périodes. Il y a eu certainement quelque chose de ce genre derrière le souffle qui a animé Vatican II. La théologie doit explorer ces rares périodes fortes où le monde et l'Église triomphent provisoirement de la loi du conflit. Mais le moment ponctuel de Vatican II n'a pas suffi pour élever la lucidité à l'ordre de ce qui demeure. L'enthousiasme a peut-être rejeté dans l'ombre la mémoire vigilante. C'est pourquoi ce qui s'est passé vingt ans après, dans le fameux « Synode d'évaluation » du concile, mérite aussi d'être analysé et interprété pour y puiser de l'inspiration. Les pères de ce synode ont eu le courage d'admettre l'irréconcilié :

> Il semble que dans les difficultés actuelles, Dieu veuille nous enseigner la valeur, l'importance et la place centrale de la croix de Jésus Christ. La relation entre l'histoire humaine et l'histoire du salut doit être expliquée à la lumière du mystère pascal... Chrétiens, quand nous parlons de la croix, nous ne méritons pas d'être qualifiés de pessimistes, nous nous fondons sur le réalisme de l'espérance chrétienne[12].

12. P. DELHAYE, « Étude sur l'inculturation de la foi chrétienne d'après certains documents récents du magistère », *Esprit et Vie* (7 janvier 1988), p. 1-6.

L'intelligence de la réconciliation ne nie pas le poids écrasant de ce qui n'est pas encore résolu, de ce qui n'est pas encore réconcilié. Une théologie de la résistance devrait prolonger la lucidité des propos et de l'attitude de ce synode. Il faut oser voir la rareté de la réconciliation dans notre monde, l'admettre, y réfléchir, la thématiser, en chercher les significations. Mais cela n'est possible que si l'on consent à ramener au premier plan ce que la mentalité et la théologie contemporaines s'appliquent à refouler, notamment la présence du péché, et la réalité incontournable de la croix. Luther et son disciple Melanchton n'ont pas eu tort d'y insister, même s'ils n'ont pas réussi à débarrasser les croyants de l'image d'un Dieu vengeur qu'on retrouve notamment chez Kierkegaard, dans *Crainte et tremblement*. Refuser de refouler l'irréconcilié dans l'impensé; refuser de s'accrocher désespérément à l'apparence de réconciliation est un acte de résistance. Il s'agit de fausser compagnie aux vendeurs d'illusion, naïfs ou cyniques, qui s'emparent du mégaphone pour démobiliser: ils parlent de réconciliation en laissant intact le fond de violence qui motive les sociétés et les individus.

Conclusion

Reprenons la question: à quoi doit-on résister, avec qui et contre qui? De ce qui précède, on peut conclure que c'est surtout à lui-même que le théologien est confronté. S'il doit résister, c'est d'abord et avant tout à la tentation intime de la démission, qui ne se réduit pas au fait de croiser les bras et regarder passer le train du monde, sans bouger. La démission peut consister également à sauter dans le train, et faire le voyage vers les destinations proposées par les agences de publicité qui comblent le déficit de la pensée et de la conviction par des ersatz du salut immédiat, tangible, magique. C'est évidemment plus reposant de s'adapter au monde et d'aller dans le sens du courant, mais à terme, c'est aussi le plus sûr moyen de rompre le fil ténu qui nous relie à la résistance originelle, au paradigme, à ce qui doit être sans cesse répété et réactualisé. Ce qui s'est passé aux origines doit être posé comme indépassable, comme objet de reprise et d'imitation, d'âge en âge, exactement comme dans la ritualisation du mythe par l'humanité primitive. Résister, ici et maintenant, c'est tenter d'accomplir pour notre époque et dans notre contexte ce que l'homme de Nazareth a réalisé en son temps et en son milieu: « Allez raconter à Jean ce que vous enten-

dez et ce que vous voyez : des aveugles recouvrent la vue, des boiteux marchent, des lépreux sont purifiés, des sourds entendent, des morts ressuscitent, et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres. » (*Mt* 11, 4-5)

Avec qui et contre qui résister ? La réponse est de nouveau celle que « celui qui doit venir » a déjà donnée aux messagers de Jean-Baptiste. C'est dans le camp des vaincus qu'il faut s'enraciner : avec les aveugles, les boiteux, les lépreux, les sourds, les pauvres... avec tous ceux que le train du monde laisse sur le chemin et au contact desquels il est écrit que Jésus tressaillit d'allégresse : « Je te bénis, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tout en cachant ces choses aux sages et aux savants, tu les a découvertes aux tout petits. Oui, Père, je te bénis de ce que tel a été ton bon plaisir. » (*Lc* 10,21)

Mais encore une fois, contre qui ? Au risque de paraître ridicule, répondons également par la parole qui vient du fond des âges : contre « le prince de ce monde » qui est « meurtrier », « menteur et père du mensonge » (*Jn* 8,45). Qu'on voie dans ces expressions une personnification ou une métaphore, cela ne change rien quant au fond. Le diable a-t-il des cornes ? Les anges ont-ils un sexe ? Au lieu de perdre du temps dans des discussions de ce genre, il faut plutôt constater que maintenant comme au temps de Jésus, le monde tend à banaliser le mal et à nier catégoriquement l'irréconcilié. Le monde tend à affirmer que les pauvres n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes : c'est leur faute ou celle de leurs parents ! La résistance théologique doit identifier cette tendance à l'ennemi, la localiser, tenter de la déloger des positions qu'elle occupe dans la culture et qu'elle n'évacuera jamais sans y être forcée. Ce travail de Sisyphe s'inscrit dans la dynamique du provisoire et dans l'horizon eschatologique, car la réconciliation totale n'aura pas lieu en pleine histoire. Le prince de ce monde ne sera « sans emploi » qu'à la fin des temps : quand Dieu sera tout en tous !

Un synode pour l'Amérique : décodage d'un discours

BENOÎT BÉGIN
Université Saint-Paul

> « Ceux qui croient que la religion n'a rien à voir avec la politique n'ont rien compris à la religion. »
>
> GANDHI

En 1996, la Secrétairerie générale du Synode des évêques et la Libreria Editrice Vaticana produisaient un document préparatoire, dit *Lineamenta*, intitulé *La rencontre avec Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique.* En septembre 1997, un second écrit, portant le même titre et originant des mêmes instances, était publié, cette fois comme document de travail ou *Instrumentum laboris.* Il disait tenir compte des réponses aux *Lineamenta* présentées par divers organismes intéressés du continent américain, par les Dicastères de la Curie romaine et par l'Union des supérieurs généraux. Ce document se présentait comme « l'ordre du jour proposé pour le débat synodal qui doit se tenir à Rome à l'automne 1997 ». Dans les mots mêmes du secrétaire général, le cardinal Jan P. Schotte :

> [...] la formulation de ce thème entend répondre au contexte de l'Église en Amérique et en même temps embrasser la réalité qui concerne tant de personnes et de cultures du continent américain. En mettant en lumière le rôle central de Jésus-Christ vivant,

comme chemin de conversion, de communion et de solidarité, l'Église en Amérique se prépare mieux à célébrer le Grand Jubilé de l'an 2000 et accomplira plus efficacement la nouvelle évangélisation en adressant à tous les habitants du continent le message du salut[1].

Cette réflexion préliminaire à l'Assemblée spéciale des évêques pour l'Amérique représente donc une position théologique importante, qui devrait comporter des enjeux de taille et tendre à relever des défis majeurs à l'aube de ce troisième millénaire de l'ère chrétienne. De fait, le titre du document capte d'emblée l'attention du croyant engagé. Toutefois, dans le cadre d'une analyse théologique critique, il est permis de se poser des questions sur « le pour quoi et le pour qui » de cette initiative synodale. Les documents qui émanent de Rome ne doivent pas être exemptés d'analyses interprétatives ou critiques susceptibles de nous aider à comprendre « au service et en marge de quels intérêts s'élaborent » leurs théologies.

C'est une étude de ce type que nous voudrions ici entreprendre touchant le discours doctrinal officiel de ces textes préparatoires, élaborés par des théologiens spécialistes du Vatican. Nous entendons pour ce faire appliquer la méthode mise en œuvre par Noam Chomsky dans son décodage du discours doctrinal des États-Unis sur la démocratie, à domicile et à l'extérieur, particulièrement en Amérique latine. Ce mode d'analyse pourrait servir, *mutatis mutandis*, au décodage du discours doctrinal officiel qui a cours dans l'Église catholique, particulièrement dans ces textes préparatoires au Synode pour l'Amérique, destiné à préparer le Grand Jubilé de l'an 2000.

Nous allons commencer par donner un exposé, le plus bref possible, du modèle de Chomsky. Nous verrons en deuxième partie si ce modèle peut s'appliquer au discours doctrinal romain.

La pensée sociale de Noam Chomsky

Noam Chomsky est une personnalité de premier plan dans le domaine de la linguistique. Né à Philadelphie en 1928, il enseigne depuis 1955 au Massachusetts Institute of Technology. Ce théoricien du langage qui

1. Synode des évêques. Assemblée spéciale pour l'Amérique, *La rencontre avec Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique. Lineamenta,* Cité du Vatican, 1996, III.

a transformé la linguistique, produit aussi de nombreux ouvrages politiques sur les événements contemporains.

C'est son analyse politique qui nous intéresse particulièrement ici. « Chomsky examine les fondements et la continuité de la politique extérieure américaine, largement déterminée depuis ses débuts par la défense des intérêts économiques et stratégiques des États-Unis. S'appuyant sur une multitude d'exemples et de documents officiels, il met en lumière l'importance prépondérante de ces intérêts par rapport au discours idéologique sur la primauté de la démocratie et des droits de l'homme[2]. »

Démocratie : le discours idéologique

« Une caractéristique des termes du discours politique, c'est qu'ils sont généralement à double sens[3]. » Le sens doctrinal du mot démocratie, dont la fonction est de servir le pouvoir, n'est pas nécessairement le même que son sens commun que l'on retrouve au dictionnaire. Une société, en effet, est dite « démocratique dans la mesure où les gens qui la constituent peuvent participer de façon concrète à la gestion de leurs affaires ». Mais il en est bien autrement pour son sens doctrinal. Dans les termes de Chomsky lui-même :

> [...] il désigne un système dans lequel les décisions sont prises par certains secteurs de la communauté des affaires et par les élites qui s'y rattachent. Le peuple n'y est qu'un « spectateur de l'action », et non pas un « participant », comme l'ont expliqué d'éminents théoriciens de la démocratie (dans ce cas, Walter Lippmann). Les citoyens ont le droit de ratifier les décisions prises par leurs élites et de prêter leur soutien à l'un ou l'autre de leurs membres, mais pas celui de s'occuper de ces questions [...][4].

Le paradoxe du discours politique, c'est de dénoncer la participation démocratique comme une menace à la démocratie. « Lorsque certaines tranches du peuple sortent de leur apathie et commencent à

---

2. Voir Noam CHOMSKY, *L'an 501. La conquête continue*, Montréal/Bruxelles, Écosociété/EPO, 1994.

3. Noam CHOMSKY, *Les dessous de la politique de l'Oncle Sam*, Montréal, Écosociété, 1996, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 97.

s'organiser et se lancer dans l'arène publique, ce n'est plus de la démocratie. Il s'agit plutôt d'une *crise de la démocratie*[5]. »

Une fois qu'on comprend les règles d'interprétation des discours officiels, tout devient plus facile. Au centre de la dialectique interprétative de Chomsky, le texte qui suit est fondamental:

> Pour arriver à comprendre le discours politique, il est nécessaire de lui adjoindre une traduction qui décode le langage à double sens des médias, des professeurs de sciences sociales du milieu universitaire et des gourous du monde profane. La fonction de ce discours est très claire: il s'agit qu'il devienne impossible de trouver les mots pour parler de façon cohérente de sujets qui intéressent les humains. Nous pouvons alors être sûrs que l'on ne comprendra pas grand-chose au fonctionnement de notre société et à ce qui se passe dans le monde — et ce sera une contribution de premier plan à la *démocratie*, dans le sens politiquement juste du terme[6].

Approfondissons avec Chomsky le fonctionnement de ce discours idéologique sur la démocratie, aux États-Unis d'abord et ensuite à l'étranger.

L'arène domestique

Nous allons retenir de Chomsky trois critères d'évaluation de la crédibilité démocratique d'un système politique. Le premier est « la puissance dont dispose l'État pour museler les citoyens et se protéger lui-même de leur curiosité et de leur contrôle ». Le deuxième est « la puissance dont il dispose pour empêcher la libre expression et la libre association ». Le troisième est sa capacité de « dissimuler les secrets d'État et mener ses affaires à l'abri des regards de l'opinion publique et en dehors de son influence[7] ».

Chomsky ne conteste absolument pas qu'au plan de la liberté « les États-Unis se trouvent proches de l'extrême libertaire dans l'éventail des sociétés existantes. Les États-Unis sont une société libre et ouverte, où l'État ne peut user que d'une gamme limitée de moyens de

5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 101.
7. CHOMSKY, *Idéologie et pouvoir*, Bruxelles, EPO, 1991, p. 107.

coercition à l'encontre de ses propres citoyens[8]. » C'est le pays du *Bill of Rights*, du *Freedom of Information Act* (permettant l'accès étendu aux documents d'État). Chomsky va jusqu'à dire que « les États-Unis sont parmi les sociétés les plus libres au monde, et le resteront », malgré les tentatives reaganiennes de restreindre les droits individuels pour renforcer l'État[9]. La raison en est que le milieu des affaires veut un État fort qui garantit sa prospérité, mais il veut aussi un État faible qui, bien loin de diminuer les privilèges privés, les augmente au contraire[10]. Malgré l'absence relative de coercition dans la société américaine, Chomsky n'en relève pas moins les paradoxes au plan démocratique. Tout d'abord, au plan économique, les ressources du pays sont inégalement distribuées, l'État s'assurant d'abord et avant tout que « les riches sont satisfaits, [le reste étant] secondaire[11] ». De même, au plan politique, ce sont en partie les possédants et les gestionnaires économiques qui définissent à toutes fins utiles l'orientation des affaires publiques.

> Les fonctions essentielles, dans le gouvernement, sont occupées par des représentants des grandes entreprises, des banques et des firmes d'investissement, ainsi que de quelques bureaux de juristes qui s'occupent principalement des intérêts globaux des possédants et des dirigeants[12].

Donc une démocratie « étriquée », et de façon très grave si l'on considère que la population pauvre, pourtant respectée en principe dans ses droits individuels et de contrôle, n'est d'aucune façon présente au sein du gouvernement : aucun parti politique ne la représente qui pourrait promouvoir des politiques les favorisant. Il n'existe à proprement parler qu'un seul parti, celui des dirigeants qui se divisent en deux factions pour se disputer le contrôle du gouvernement. Si le public est parfois appelé à ratifier des décisions prises en hautes instances, il ne participe pratiquement pas à leur élaboration[13]. Chomsky va encore plus loin. Une presse et des médias à la remorque de l'État passent sous

8. *Ibid.*, p. 108.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 109.
11. *Ibid.*, p. 110.
12. *Ibid.*
13. Voir *ibid.*, p. 111-112.

silence ce qui nuirait à celui-ci, et même désinforment le citoyen ordinaire, par exemple sur la portée réelle des interventions étrangères du gouvernement. Ainsi, les crimes réels perpétrés par les États-Unis au Vietnam, au Nicaragua, au Salvador ont été camouflés comme si les médias étaient à la solde d'un régime totalitaire. En effet:

> [...] le système idéologique fonctionne à l'intérieur d'un cadre très étroit et ceux qui ne l'acceptent pas en sont exclus. Le débat est permis et même encouragé aussi longtemps qu'il respecte les principes fondamentaux du système idéologique[14].

On comprend cette complicité des médias: eux-mêmes étant de grandes entreprises, «ils représentent les mêmes intérêts que ceux qui contrôlent l'État et l'économie privée». S'ils cherchaient à prendre réellement leurs distances par rapport au gouvernement et à son système idéologique, alors ils ne pourraient survivre. Car leur vocation réelle imposée verticalement par un système politique unipartite est «de défendre les intérêts des élites dominantes», intérêts qui deviennent les leurs propres et qui imprègnent leurs convictions et leur façon de voir les choses[15]. Ainsi, la démocratie capitaliste des États-Unis a ceci d'original et de différent des autres dans le monde qu'elle n'a pas, à proprement parler, de presse d'opposition. Elle peut donc, à l'interne et à l'externe, donner libre cours à son engagement en regard du pouvoir privé et à son idéologie qui tend à museler la populace et limiter la compréhension populaire des réalités sociales[16].

Si l'on veut établir le plus clairement possible la différence entre la domination d'un État carrément totalitaire et celle de la démocratie capitaliste américaine on arrive à ceci: le premier, basé sur la violence intérieure, exerce son pouvoir pleinement coercitif sur ce que font les

---

14. *Ibid.*, p. 117.

15. *Ibid.*, p. 119.

16. *Ibid.*, p. 120. Cette condition d'une démocratie étriquée date de loin. Il vaut la peine de reprendre les témoignages de deux témoins du XIXe siècle cités par Chomsky. Alexis de Tocqueville: «Je ne connais pas de pays où il y a si peu d'indépendance d'esprit et de liberté de discussion qu'aux États-Unis.» Et Henry David Thoreau: «Nul besoin d'une loi pour contrôler la liberté de la presse. Elle le fait elle-même, et plus qu'il ne faut. Virtuellement, la communauté est arrivée à un consensus concernant les choses qu'on peut exprimer, a adopté une plate-forme et a convenu tacitement d'excommunier quiconque s'en écartait, si bien que pas un sur mille n'ose exprimer quelque chose d'autre.»

gens, non pas sur ce qu'ils pensent; celle-là, constitutionnellement restreinte dans sa possibilité de répression violente, investit plutôt ses énergies à contrôler ce que pensent les gens en vue d'« élaborer » ou de « fabriquer » leur consentement à des mesures de politiques interne ou externe favorisant le monde des bien nantis américains. En somme, comme le remarquait Robert Dahl, « [...] le modèle de démocratie plébiscitaire équivaut, en substance, au modèle de domination totalitaire[17] ».

Le modèle « démocratique » américain en politique extérieure

Si, à un certain point de vue, on peut dire avec Chomsky que les « États-Unis sont parmi les sociétés les plus libres au monde », il n'en reste pas moins que leur politique extérieure contient une longue histoire de violence et de répression. « Il n'y a [donc] pas forcément de lien entre la liberté interne d'une société et son comportement violent et répressif à l'extérieur[18]. » Il y a plus de 150 ans déjà, Simon Bolivar déclarait que « les États-Unis semblent destinés à tourmenter et à accabler le continent au nom de la liberté[19] ».

La politique extérieure des États-Unis évolue dans un cadre assez restreint et largement invariable de distribution du pouvoir dans les institutions américaines: « programmes et actions sont basés sur des principes et des analyses géopolitiques qui sont souvent exposés clairement dans des documents politiques internes[20] ». Ils découlent de deux principes généraux essentiels:

1. La finalité de la politique extérieure est le bien-être et la prospérité des entreprises établies aux États-Unis mêmes. Donc, à l'extérieur du territoire, les sociétés étrangères dites « ouvertes » sont celles qui permettent la pénétration économique et le contrôle des États-Unis, l'expansion de leur marché d'exportation, le transfert de leurs capitaux et l'exploitation par leurs entreprises des ressources humaines et matérielles locales. Les formes de gouvernement des États

17. Cité dans *ibid.*, p. 121.
18. CHOMSKY, *Les dessous de la politique*, *op. cit.*, p. 108.
19. CHOMSKY, *Idéologie et pouvoir*, *op. cit.*, p. 6.
20. *Ibid.*, p. 7.

étrangers ne sont tolérables que si leurs institutions économiques, sociales et idéologiques s'expriment par des forces coercitives qui endossent cette domination américaine[21].

2. Un obscurantisme systématique doit être instauré tant aux États-Unis mêmes qu'à l'extérieur pour garder la population, même celle des éduqués, dans une passivité et une ignorance apathiques en regard des politiques étrangères américaines et de leurs implications concrètes[22].

Ces deux principes permettent un décodage du discours, le terme « démocratie » subissant un glissement considérable dans le discours doctrinal touchant la politique extérieure des États-Unis. Au lieu de signifier la participation concrète des citoyens dans la gestion de leurs affaires, il réfère, comme nous l'avons vu plus haut, à un système de décision élitiste, calqué sur celui qui existe à l'intérieur même des États-Unis. Toute participation populaire est donc considérée comme une menace sérieuse à la démocratie ainsi conçue, menace qu'il faut vaincre à tout prix, « par la force si nécessaire[23] ».

> Cela signifie que, pour une grande partie du tiers-monde, [...] l'objectif principal de la politique étrangère des États-Unis est de garantir la liberté de voler et d'exploiter[24].

La rhétorique idéaliste du discours idéologique sur la défense de la démocratie dans le monde et sur la primauté des « droits de l'homme » recouvre en pratique des réalités beaucoup plus prosaïques ou terre à terre. Voici, brièvement énuméré, ce que signifie dans le concret l'engagement américain envers la démocratie :

1. La mise en place de gouvernements qui favorisent les investissements privés et la production axée sur l'exportation et les profits hors du pays.
2. L'hostilité à la démocratie et aux réformes sociales.
3. Des alliances avec les militaires — « les moins antiaméricains de tous les groupes politiques en Amérique latine » — pour écraser les groupes populaires.
4. La suppression des droits des travailleurs[25].

---

21. *Ibid.*, p. 8.
22. *Ibid.*, p. 12.
23. *Ibid.*, p. 9, 13.
24. *Ibid.*, p. 9.
25. CHOMSKY, *Les dessous de la politique*, *op. cit.*, p. 24-25.

Chomsky cite une étude du système interaméricain publiée par le Royal Institute of International Affairs. Cette étude en arrive aussi à la conclusion que « les États-Unis ne s'intéressent à la démocratie que pour la forme, leur véritable engagement va à "l'entreprise privée et capitaliste". Lorsque les droits des investisseurs sont menacés, la démocratie doit s'effacer; si ces droits sont sauvegardés, les tueurs et les bourreaux s'en tireront très bien[26]. »

Chomsky prend la peine de bien préciser que l'énoncé des principes fondamentaux qu'il a formulés et leur explicitation conséquente ne relèvent pas de la fabulation ou de la distorsion idéologique. Ils sont, tout au contraire, « bien développés dans les archives se rapportant à la discussion et à la préparation des programmes gouvernementaux[27] ». « La plupart des bonnes bibliothèques, ajoute-t-il, ont des sections de références où vous pouvez trouver tous ces documents[28]. » L'histoire d'ailleurs illustre très bien, dit-il, la véracité de ces principes.

Il n'est pas question de reprendre ici en détail tous les exemples donnés par Chomsky pour illustrer sa théorie. Contentons-nous de signaler quelques événements majeurs qui reviendront plus loin dans le décodage du discours doctrinal de l'Église catholique officielle.

À partir des données fournies par Chomsky, nous apprenons que « l'aide américaine a eu tendance à affluer dans des proportions nettement plus grandes vers les gouvernements latino-américains qui torturent leurs citoyens[29] ».

> Des études plus étendues réalisées par l'économiste Edward S. Herman révèlent qu'il existe une corrélation étroite, à l'échelle mondiale, entre la torture et l'aide américaine, et elles en fournissent l'explication: les deux sont liées de façon indépendante à l'amélioration du climat nécessaire au bon déroulement des opérations commerciales. Comparés à ce principe moral de premier plan, des sujets comme la torture et les tueries se diluent dans l'insignifiance[30].

---

26. *Ibid.*, p. 26.
27. CHOMSKY, *Idéologie et pouvoir*, *op. cit.*, p. 13.
28. CHOMSKY, *Les dessous de la politique*, *op. cit.*, p. 111.
29. *Ibid.*, p. 35.
30. *Ibid.*, p. 36.

> Même l'Alliance pour le progrès en vue d'améliorer le niveau de vie était « axé prioritairement sur les besoins des investisseurs américains ». Cela ne fit que renforcer le système qui force les Latino-Américains à produire des récoltes destinées à l'exportation et à réduire les cultures de subsistance destinées à la consommation locale. C'est ainsi que l'on provoque l'opposition populaire qu'on doit par la suite éliminer par la terreur et la torture, au moyen des forces de police. Toute « intervention chirurgicale majeure » est confiée aux militaires[31].

1. LE BRÉSIL. — C'est ce modèle de « démocratie à l'américaine » qui permit en 1964 de renverser un gouvernement légalement élu au Brésil. Soutenus avec enthousiasme par les États-Unis, les chefs militaires y installèrent « un régime de sécurité nationale de type néo-nazi fondé sur la torture, la répression, etc. ». Chomsky ajoute que ce coup d'État « inspira une multitude d'initiatives similaires en Argentine, au Chili et partout dans l'hémisphère, à partir du milieu des années 1960 jusque dans les années 1980 — une période extrêmement sanglante[32] ».

Le cas brésilien est très instructif. En effet, c'est l'un des pays les plus riches de la planète sur le plan des ressources naturelles ; pourtant, en raison du « miracle économique » qui suivit, la situation de millions de Brésiliens est beaucoup plus grave qu'avant, pire qu'en Europe de l'Est[33]. C'est à peu près la même situation aussi dans toute l'Amérique latine : mortalité infantile ou enfants abandonnés, drogue, assassinats par centaines de milliers, voilà ce qui se cache derrière le « triomphe de la démocratie » dont se targue le journal « libéral » *New Republic*[34].

2. LE SALVADOR. — On connaît la barbarie des dictateurs du Salvador « installés et soutenus » par les États-Unis. Dans les années 1970, la crainte de perdre le contrôle de la situation, spécialement à cause du développement des « organisations populaires », fit surgir « la menace de la démocratie ». L'archevêque Oscar Romero, qui défendit les organisations populaires qui luttaient, selon ses propres mots, « pour le respect des droits humains les plus élémentaires », fut lâchement assassiné.

---

31. *Ibid.*, p. 36-37.
32. *Ibid.*, p. 38.
33. *Ibid.*, p. 39.
34. *Ibid.*, p. 40.

Tous ceux qui étaient soupçonnés de travailler pour les intérêts du peuple furent les principales victimes de la junte au pouvoir[35].

C'est un corps d'élite créé, entraîné et équipé aux États-Unis, le bataillon *Atlacatl*, qui est responsable de l'assassinat de six jésuites en 1989. Le père Daniel Santiago rapporte dans des détails insupportables les assassinats des militaires salvadoriens dans le journal jésuite *America*:

> Les escadrons de la mort ne se contentent pas de tuer les gens, au Salvador; ils les décapitent et placent ensuite leurs têtes sur des piques afin d'orner le paysage. La Police du Trésor salvadorienne ne fait pas qu'étriper les hommes; elle leur arrache les parties génitales et elle les leur fourre dans la bouche. La Garde nationale ne se limite pas à violer les femmes salvadoriennes; elle leur enlève l'utérus et en recouvre leur visage. Il ne suffit pas que l'on tue des enfants; on les traîne sur des barbelés jusqu'à ce que leur chair se détache des os, et pendant ce temps-là, on oblige les parents à assister au spectacle[36].

3. Le Nicaragua. — Après la chute du dictateur Samoza, les États-Unis essayèrent de maintenir en place leur Garde nationale, «comme assise du pouvoir américain». C'est cette fameuse Garde nationale qui allait bientôt être rebaptisée les «contras» ou les «combattants de la liberté[37]». Les États-Unis s'en servirent pour déclencher une guerre terroriste à grande échelle, combinée à une «guerre économique encore plus mortelle».

Selon OXFAM, les raisons de tels débordements des États-Unis au Nicaragua s'expliquent par le degré exceptionnel d'engagement de son gouvernement «à améliorer les conditions des gens et à encourager leur participation active au processus de développement». Ce qui ne pouvait que rendre encore plus craintifs les planificateurs américains, en raison de «la menace d'un bon exemple[38]».

> Les violentes attaques terroristes des *contras* contre les «cibles vulnérables» sous les ordres américains contribuèrent, avec l'embargo, à tuer tout espoir de développement économique et de

35. *Ibid.*, p. 41-42.
36. *Ibid.*, p. 46.
37. *Ibid.*, p. 48.
38. Voir *ibid.*, p. 48-50.

> réforme sociale. La terreur américaine veilla à ce que le Nicaragua ne puisse démobiliser son armée et consacrer ses ressources pitoyablement pauvres et limitées à réparer les ruines laissées par les dictateurs à la solde des Américains et par les crimes reaganiens[39].

On pourrait continuer la liste en Amérique latine comme ailleurs dans le monde: qu'on pense au génocide du Guatemala avec ses 150 000 victimes, au moins, sous ce qu'Amnistie internationale appelle un «programme gouvernemental d'assassinat politique[40]». Si nous avons insisté sur ce bilan pervers du système démocratique américain en Amérique latine, c'est pour mieux mettre en évidence les enjeux que représente pour l'Évangile le tragique d'une pareille situation. Nous voulons surtout montrer que, confrontée à de tels défis, l'Église catholique officielle a manqué lamentablement à ses idéaux.

Discours et pratique de l'Église catholique

L'Assemblée spéciale pour l'Amérique du Synode des Évêques se veut une participation «au processus de préparation de la célébration jubilaire du Troisième Millénaire». Le texte de l'*Instrumentum Laboris* affirme que «la célébration synodale se donne l'objectif d'apporter une réponse aux grands défis du contexte socio-culturel américain, en réfléchissant à la lumière du mystère de Jésus-Christ [...] sur les thèmes de la nouvelle évangélisation, la promotion humaine et la culture chrétienne dans le Nouveau Monde[41]».

Cette rencontre synodale a été évoquée «pour la première fois à Saint Domingue en 1992, pour inaugurer les travaux de la quatrième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain». Jean-Paul II en faisait déjà une question de «sollicitude pastorale envers les catégories sociales les plus démunies», pour affronter «les problèmes relatifs à la justice et à la solidarité entre toutes les nations de l'Amérique». Il n'oubliait pas cependant de mentionner que cette assemblée aurait lieu «dans le cadre de la Nouvelle Évangélisation[42]».

---

39. *Ibid.*, p. 51.
40. *Ibid.*, p. 57.
41. Synode des évêques. Assemblée spéciale pour l'Amérique, *La rencontre avec Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique. Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 1997, n° 67, p. 66.
42. *Lineamenta*, n° 2, p. 1.

L'exercice de décodage que nous nous proposons dans cette deuxième partie ne consistera pas d'abord dans une herméneutique approfondie des textes préparatoires au Synode. Tout d'abord, les deux textes, *Lineamenta* et *Instrumentum Laboris,* ne sont que des instruments de travail et ils diffèrent déjà dans leur contenu en raison de la consultation qui a donné naissance au second. Nous allons essayer plutôt de découvrir, à partir de ces documents à caractère doctrinal, dogmatique et souvent non dépourvus de rhétorique, les visées profondes de cette initiative romaine. Plus encore, dans ce travail de décodage du double langage du discours officiel, nous allons essayer de dévoiler les contradictions du discours en regard d'une pratique combien plus révélatrice de l'Église officielle en Amérique, particulièrement dans le sous-continent latino-américain.

Notre étude se situe précisément dans le champ de la théologie politique, en rapport justement avec le thème de la solidarité en Amérique développé dans les textes préparatoires. L'agir et les déclarations politiques du pape Jean-Paul II ouvrent toute grande la porte à l'orientation de cette étude.

Les textes préparatoires

Le discours doctrinal des *Lineamenta* et de l'*Instrumentum Laboris* reprend dans son ensemble et de manière sélective les écrits du Magistère, surtout depuis Vatican II, et, de manière encore plus particulière, ceux de Jean-Paul II des dernières années. Les textes sont cousus de références bibliques, surtout évangéliques. Le titre lui-même portant sur *Jésus-Christ vivant, chemin pour la conversion, la communion et la solidarité en Amérique,* il semble à première vue n'y avoir rien de contestable. Mais attendons de voir ce que révélera notre analyse.

1. LA « NOUVEAUTÉ » DU LANGAGE. — Il n'y a rien de vraiment neuf dans ce qui doit servir d'instrument de travail aux évêques qui vont participer au synode. Il est difficile de se laisser interpeller par ces textes, surtout en regard des événements catastrophiques qui se sont déroulés en Amérique latine ces dernières années et qui continuent leur œuvre de destruction jusqu'à aujourd'hui. S'il existe des « signes des temps » indéniables et manifestes, c'est bien l'exploitation éhontée des pauvres dont l'écart de niveau de vie se creuse toujours plus avec les riches. Les solutions « originales » face à un tel état de fait sont loin en

deçà de ce qui a déjà été annoncé de façon prophétique depuis Vatican II. Si la publication d'*Instrumentum laboris* tient réellement compte des réponses au document de préparation, les *Lineamenta*, et révèle tout « l'intérêt suscité auprès des Églises particulières en Amérique par l'annonce de la célébration de l'Assemblée spéciale[43] », on est alors en droit de se demander de quelle manière s'est faite la consultation et comment les réponses ont été consignées pour produire le document que nous avons.

Si on s'en tient au texte des *Lineamenta*, ce sont les communautés ecclésiales et les groupes diocésains et archidiocésains qui ont donné leurs réponses[44]. Qu'en est-il des autres, les communautés de base, particulièrement en Amérique latine ? Est-ce qu'on a pensé à rejoindre aussi la masse des chrétiens non pratiquants, la majorité dans bien des pays ? C'est peu probable. Comme c'est généralement le cas pour ce genre d'exercice, on s'en est vraisemblablement tenu au *petit reste* du « troupeau[45] » qui s'exprime plus facilement selon les vues d'un clergé vieillissant et conservateur, ceux-là mêmes qui sont peut-être les moins ouverts aux signes des temps. Moi-même théologien, je suis étonné de ne pas avoir été consulté, comme d'ailleurs la plupart de mes collègues de travail, eux aussi théologiens ou agents de pastorale. Dans ces conditions, cet important synode semble devoir se dérouler dans l'indifférence générale, ce qui est peut-être recherché par les autorités elles-mêmes.

Quant à l'information reçue à travers la consultation, on sait que l'évêque du lieu doit s'en servir « pour préparer sa propre réponse[46] ». Avant que le tout ne parvienne à la Secrétairerie générale, il faudra encore passer par la Conférence épiscopale qui présentera son propre rapport ; il ne faut donc pas s'étonner qu'une consultation aussi limitée, diluée en plus à travers les officines de la hiérarchie, ne reflète pas de façon plus éloquente la situation des Amériques et ne présente pas en conséquence d'éléments plus originaux de réponse. Nous sommes loin de *Gaudium et Spes*, *Octogesima Adveniens*, *Medellín* et *Puebla*. Si ces textes sont mentionnés en passant, on a l'impression d'être beaucoup plus près d'*Evangelium Vitæ* et *de Splendor Veritatis*. L'insistance qui revient encore sur la place de la femme, sur le célibat des prêtres,

43. *Instrumentum Laboris*, préface.
44. *Lineamenta*, préface.
45. *Ibid.*, n° 46, p. 35.
46. *Ibid.*, préface.

l'obéissance à la hiérarchie, etc. nous laisse sous-entendre l'importance fondamentale de défendre prioritairement les structures de l'Église hiérarchique et institutionnelle plutôt que d'annoncer Jésus-Christ vivant, à moins, et c'est là que le travail de décodage prend toute son importance, que l'on ne confonde les deux réalités. Jésus-Christ vivant ou impérialisme romain ? C'est ce qui reste à voir.

2. La « nouvelle évangélisation ». — Nous allons nous arrêter d'abord à ce slogan de la « nouvelle évangélisation » comme premier indice de décodage des textes préparatoires au synode. Selon le théologien Ramon Martinez de Pison Liebanas, la « nouvelle évangélisation résume le pontificat de Jean-Paul II ». Sans nier la portée pastorale et missionnaire « pour mettre en œuvre une nouvelle évangélisation de l'Église catholique », ce théologien s'efforce de « bien en discerner les présupposés théologiques dans les discours et les documents de Jean-Paul II ».

À travers une lecture herméneutique des textes de Jean-Paul II où il est question de la nouvelle évangélisation, Martinez de Pison a des questions à poser : « De quel Dieu s'agit-il ? De quel Évangile ? De quelle Église ? De quel être humain ? De quelle liberté ? De quelle création ? De quelle vérité ? » À partir de ces questions, il cherche « à déterminer si, en parlant de nouvelle évangélisation, on a à l'esprit une proclamation nouvelle de l'Évangile ou plutôt une *restauration ecclésiale* malgré les démentis explicites[47] ».

Les conclusions du théologien sont assez éloquentes : « le message du pape (et ceci est également valide pour l'Église catholique et pour son magistère) se rapproche davantage d'une *restauration ecclésiale* que de la proclamation d'un salut qui dépasse les cadres de référence dans lesquels on a parfois voulu l'enfermer ». Martinez de Pison énonce aussi le danger du *centralisme romain*. « Par cette politique de *restauration* et de *centralisme* ecclésial, dit-il, basé sur *l'obéissance à l'autorité* [...], on semble vouloir répondre à un certain mécontentement exprimé par des groupes conservateurs qui s'estiment *trahis* par l'Église catholique[48]. » Il cite Jean Delumeau, « un historien d'une grande qualité intellectuelle, en plus d'être un catholique convaincu » :

47. Ramon Martinez de Pison, « La "nouvelle évangélisation" : à partir de quels présupposés ? », *Sciences pastorales*, 14 (1995), Ottawa, Université Saint-Paul, p. 77-78.

48. *Ibid.*, p. 88.

> On sait quel « modèle » ecclésial prévaut actuellement dans le corps hiérarchique de l'Église catholique: pouvoir absolu du pape; corps épiscopal totalement docile à Rome; refus d'imaginer des ministères nouveaux et de faire accéder à la prêtrise des personnes qui en sont jusqu'ici exclues (hommes mariés, femmes); suspicion globale à l'égard de la civilisation laïcisée qui nous entoure; retour à l'esprit et aux méthodes de l'Église tridentine qui avait réussi à redresser le catholicisme après la bourrasque de la Réforme protestante[49].

Comme le fait remarquer Martinez de Pison, il y a des parallèles à faire entre l'idéologie d'unité nationale de plusieurs gouvernements de droite en Amérique latine et la façon de voir du pape et du Vatican: « ceux qui étaient contre le gouvernement établi étaient contre le bien de la nation ». Continuant son travail d'herméneutique ou, pour reprendre la manière de Chomsky, de décodage du discours, Martinez de Pison « note une certaine contradiction entre une série de valeurs acceptées, [...] et une pratique ecclésiale qui ne correspond pas à ces principes[50] ». C'est à cette pratique contradictoire que, de notre côté, nous voulons nous attarder.

3. Le langage démocratique de l'Église. — Le deuxième indice de décodage des textes du Magistère se rapporte à la démocratie. Étant donné que notre modèle d'interprétation tiré de Chomsky porte justement sur la démocratie, il est intéressant de relever ce que l'on répète à l'unisson dans les milieux conservateurs: « que l'Église catholique n'est pas une démocratie, qu'elle a une origine divine[51] ». Tout d'abord, dans le cadre d'une théologie de l'Incarnation, il n'y a pas nécessairement incompatibilité entre origine divine et démocratie. Est-ce que les sociétés humaines les plus développées et les plus respectueuses des droits humains, malgré les insuffisances et les injustices qui y seront toujours présentes, ne sont pas des démocraties? Ne sont-elles pas en même temps un produit du christianisme historique? Alors pourquoi se refuser à y voir l'action de Dieu, de son Esprit à l'œuvre dans le

---

49. Jean Delumeau, « Les conditions actuelles d'une nouvelle "évangélisation" », dans René Luneau et Paul Ladrière, *Le rêve de Compostelle; vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris, Centurion, 1989, p. 298, cité dans Martinez de Pison, p. 88-89.

50. Martinez de Pison, *op. cit.*, p. 95.

monde ? Le concept de « peuple de Dieu », propre à Vatican II, était certainement plus proche d'une vision démocratique que le modèle hiérarchique absolutiste et centralisateur que l'on a réussi à réinstaurer avec Jean-Paul II.

> Même si l'Église catholique n'est pas une démocratie, on ne peut trouver chose plus éloignée de l'Évangile que cette interprétation réductionniste de la liberté. [...] On ne peut pas se poser comme défenseur des droits humains à l'extérieur de l'Église, si on les bafoue à l'intérieur même de l'Église[52].

Nous avons vu avec Chomsky que pour les États-Unis le fil conducteur d'interprétation de la démocratie, c'est la défense des intérêts des États-Unis partout dans le monde. Le parallèle avec l'Église catholique est ici frappant. La clé pour comprendre ses agissements politiques, ce n'est pas d'abord et avant tout la prédication de l'Évangile, mais le maintien des intérêts institutionnels de l'Église catholique. Que Jésus soit proposé comme chemin de conversion, de communion et de solidarité n'est absolument pas un gage qu'on veuille s'en tenir à la pureté du message évangélique. Les références à l'Évangile viennent en deuxième lieu. Comme l'exprime Pierre Dentin dans *Quel pape pour quelle Église ?*, « la thèse doctrinale l'emporte sur l'Écriture[53] ».

Le titre évocateur des *Lineamenta* et de l'*Instrumentum laboris* propose trois voies ou chemins de retour à l'Évangile, ou, pour le dire en langage romain, de Nouvelle Évangélisation : conversion, communion et solidarité. Ces termes nous sont présentés comme les éléments fondamentaux dans la proclamation de l'Évangile — et on voit difficilement à première vue comment on pourrait avoir à y redire —, mais ils ne sont pas innocents : c'est justement l'emploi ou l'exploitation de l'Évangile au profit de thèses que Rome veut faire passer dans son évangélisation.

La conversion d'abord. De quelle conversion s'agit-il ? Des cœurs bien sûr, et c'est tout à fait nécessaire. Mais ce qui n'est pas normal, c'est que les textes préparatoires mettent l'essentiel de l'effort sur cette dimension intérieure de la personne et ne parlent qu'en passant des changements structurels reliés à la conversion. C'était pourtant l'essence

---

51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, p. 103.
53. Pierre DENTIN, *Quel pape pour quelle Église ?*, Paris, Cerf, 1996, p. 100.

même du changement doctrinal spécifique aux grands textes qui ont suivi Vatican II, en particulier *Octogesima Adveniens* et ceux du CELAM. C'était aussi l'essentiel du renouveau théologique qui s'est opéré en Amérique depuis les années 1960, tout spécialement en Amérique latine. Il semble qu'ici le message évangélique retrouve surtout son caractère traditionnel privé. En négligeant trop de présenter les aspects politiques des problèmes, la théologie des textes préparatoires reste passablement abstraite en rapport avec l'existence concrète des hommes et des femmes de notre temps[54].

La communion est le deuxième chemin qui nous est indiqué par le Jésus de l'Évangile. Vatican II nous a parlé de l'Église comme peuple de Dieu. Vatican II, particulièrement avec *Gaudium et Spes*, nous a donné la grande charte du renouveau dans l'Église, de la Nouvelle Évangélisation, pourrait-on dire. L'expression « peuple de Dieu » n'est pas ou peu employée dans les textes préparatoires: nulle part dans les *Lineamenta,* deux fois dans *Instrumentum Laboris*, mais son interprétation est réduite à la communauté chrétienne tout simplement, selon son modèle le plus traditionnel et hiérarchique: évêques, prêtres, diacres, laïcs. Il me semble que nous avons là un indice très sérieux du changement qui s'est opéré sous le règne du pape actuel. Depuis le Grand Synode de 1985, surtout, le pape et la Curie ont donné un grand coup de barre pour remettre les pendules à l'heure de Rome. Le concept de communion, en effet, s'interprète beaucoup plus facilement dans le cadre d'une Église hiérarchique que dans celui d'une Église peuple de Dieu. Justement, si tous les baptisés ont reçu l'Esprit de Dieu et s'ils sont devenus prêtres, rois et prophètes, ils sont de ce fait plus à même d'être les sujets de leur propre réalisation comme membre de la communauté ecclésiale et de transformer ainsi le monde selon l'esprit de l'Évangile. D'autre part, si l'on ne parle que de communion, il est plus facile de donner au concept un caractère plus restrictif. C'est dans ce dernier sens que s'orientent les textes préparatoires: les fidèles autour de leurs pasteurs en communion avec leur évêque, les évêques soumis à l'autorité infaillible du pape. Nous sommes tout à coup revenus à l'ecclésiologie d'avant Vatican II avec son modèle hiérarchique et organique, chacun à sa place dans le corps, les membres pour exécuter les ordres, la tête pour concevoir, planifier et diriger les opérations, à laquelle toutes les autres parties doivent se soumettre.

54. Voir Johann Baptist METZ, « Théologie politique et liberté critico-sociale », *Concilium* 36 (1968), p. 9-25.

Quant à la solidarité, elle touche surtout la charité envers les pauvres. L'option préférentielle pour les pauvres a été remplacée par l'amour préférentiel pour les pauvres. Un retour au modèle élitiste où les pauvres redeviennent l'objet de la sollicitude des chrétiens qui ont opéré la conversion du cœur et qui acceptent en communion avec leurs frères et sœurs du monde de partager une partie de leur richesse avec les plus démunis. Pas question que les pauvres puissent être les auteurs, les sujets de leur propre destin. Leur destin, selon ce modèle de solidarité, leur est donné par ceux qui sont habilités historiquement à diriger le monde. En Amérique latine, c'est l'option préférentielle bourgeoise pour diriger les États selon le modèle de l'*Opus Dei* qui reçoit la faveur de l'Église catholique. Dans le style de Fernand Dumont, c'est un modèle de solidarité qui masque « l'oppression des groupes particuliers, ceux qui sont contre la violence spectaculaire en refusant de débusquer la violence cachée, ceux qui sont pour les pauvres sans déranger les riches, ceux qui font profession de justice en invoquant des systèmes et jamais des consciences[55] ».

La pratique révélatrice

Instrumentum Laboris reconnaît que l'Église en tant que communauté humaine a besoin de purification et de conversion, tout autant dans ses structures que dans ses membres. Une référence à Jean-Paul II dans *Tertio millennio adveniente* minimise cependant la portée de cet aveu, car ce n'est pas l'Église comme institution mais les chrétiens qui doivent « s'interroger sur les responsabilités qu'ils ont, eux aussi, dans les maux de notre temps[56] ». La distinction faite entre l'« Église en tant qu'institution divine » et l'Église en tant que communauté de croyants en marche n'est pas développée en profondeur, avec toutes les conséquences que cela comporte. Les développements ecclésiologiques qui ont suivi Vatican II, surtout en Amérique latine, ont bien marqué la différence entre l'Église institutionnelle produite historiquement dans le temps et le Royaume de Dieu déjà présent au milieu de nous.

Selon le théologien brésilien Leonardo Boff, « le champ ecclésiastico-religieux est [...] soumis à de fortes pressions pour qu'il s'organise de façon à s'aligner sur les intérêts des classes hégémoniques, selon divers

55. Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 21.
56. *Instrumentum Laboris*, n° 24.

types de stratégies, économique, juridico-politique, culturelle et même répressive. Dans ce cas, l'Église assume une fonction de protection et de légitimation du bloc historique dominant[57]. » Elle se pose par le fait même en contradiction avec son idéal proclamé: celui de se porter à la défense des couches pauvres de la société.

C'est dans la ligne de cette théologie des formes historiques de l'Église qu'il faut analyser l'implication du pape en politique internationale. En effet, lorsque le pape et la hiérarchie catholique font de la politique, on doit pouvoir analyser leur agir à partir de catégories politiques. Les tractations secrètes dans les chancelleries ou les ambassades n'ont rien à voir avec l'orthodoxie doctrinale. Il n'y a rien de mieux que de confronter le discours à la pratique pour en révéler les incontournables contradictions. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cette dernière partie.

1. LUTTE ANTI-COMMUNISTE. — On connaît la lutte à finir qu'a menée Jean-Paul II contre le marxisme et le communisme: dans sa Pologne natale d'abord, liée à tout le système soviétique de l'Europe de l'Est, mais aussi partout dans le monde où la « menace » marxiste, vraie ou supposée, pouvait se faire sentir. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'alliance qu'il fit avec Ronald Reagan contre l'*Empire du Mal* et les rejaillissements en Amérique centrale où « les États-Unis et le Vatican poursuivaient déjà des objectifs anti-marxistes parallèles[58] ».

Dans la ligne de l'analyse faite par Chomsky sur la « démocratie » en Amérique, nous allons tenter de cerner la responsabilité de l'Église catholique dans sa collaboration avec le gouvernement américain pour l'établissement de cette paix démocratique, conformément au langage habituel que nous avons expliqué plus haut. Les événements troublants que nous allons rapporter sont à même de nous poser des questions sérieuses sur la normalisation de l'Église catholique en Amérique latine depuis les débuts du pontificat de Jean-Paul II; ils nous permettent en même temps de nous interroger sur les objectifs véritables du Synode pour l'Amérique, dans le cadre du Grand Jubilé de l'an 2000.

---

57. Leonardo BOFF, *L'Église, charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985, p. 198.

58. Carl BERNSTEIN et Marco POLITI, *Sa Sainteté Jean-Paul II et l'histoire cachée de notre époque*, Paris, Plon, 1996, p. 304.

Juste après sa rencontre au sommet à Rome avec Ronald Reagan, le 7 juin 1982, Jean-Paul II fit la déclaration suivante:

> À ce moment précis de l'histoire de l'humanité, les États-Unis sont appelés avant tout à remplir leur mission au service de la paix dans le monde. La situation planétaire actuelle requiert une politique à long terme propice à la justice et à la liberté, à la vérité et à l'amour qui sont les fondements d'une paix durable[59].

On allait vite réaliser la portée concrète de cette déclaration. En effet, dans les projets de Reagan, l'Église catholique était appelée à jouer un rôle très important, non seulement pour abattre le bloc soviétique, mais aussi pour lutter contre « les mouvements à tendance marxiste sévissant sur l'ensemble du continent [sud-américain][60] ».

Au Nicaragua d'abord, où Reagan avait décidé dès le début de son mandat de renverser le gouvernement sandiniste. Malgré une loi interdisant à la CIA et au département de la défense de fournir tout équipement et soutien pour renverser les autorités du Nicaragua, Reagan ne céda pas à ces subtilités juridiques et continua d'aider et de financer les *contras*, provoquant ainsi le fameux scandale de l'*Irangate*. Ne pouvant plus opérer librement au Nicaragua, les Américains eurent recours à « leur principal allié moral et politique au sein du pays », l'Église catholique institutionnelle[61]. Ils eurent cependant à affronter un adversaire de taille : il y avait une autre Église catholique au Nicaragua, celle-là issue de Medellín et de Puebla, ayant un vaste soutien populaire, en raison de son engagement préférentiel pour les pauvres. Nous y reviendrons. Selon Bernstein et Politi, dès 1981, la CIA fournissait secrètement de l'argent à la hiérarchie catholique. L'archevêque de Managua, Miguel Obando y Bravo, fut au centre d'un presque scandale, lorsque les responsables des commissions du Congrès chargées des services secrets découvrirent que d'importantes sommes d'argent avaient été remises par la CIA à l'archevêché d'Obando. Redoutant un scandale qui discréditerait le Vatican et les États-Unis, ils firent promettre à Casey, le directeur de la CIA, de ne plus verser de fonds aux prêtres et aux évêques nicaraguayens[62].

---

58. *Ibid.*, p. 306.
59. *Ibid.*, p. 307.
61. *Ibid.*, p. 307-308.
62. *Ibid.*, p. 308.

Désormais, ce fut à travers le trop célèbre lieutenant-colonel Oliver North que « les centaines de milliers de dollars — voire de millions — ont ainsi atteint l'Église nicaraguayenne par des voies clandestines ». « L'Église de Jean-Paul II devint le principal allié idéologique du gouvernement américain dans la lutte contre les sandinistes[63] », qui jouissaient du soutien massif de l'Église populaire au point de se révéler, selon l'analyse américaine, une puissante force contre les intérêts américains en Amérique centrale, surtout au Salvador et au Nicaragua.

C'est dans ce contexte que William Casey, directeur de la CIA, et William Clark, conseiller de Reagan en matière de sécurité nationale, « la conscience catholique du gouvernement[64] », encourageaient vivement le pape à se rendre en visite au Nicaragua. Il fallait que le pape « montre sans équivoque qu'il faisait corps avec ses évêques contre l'Église populaire ». Il ne fallait pas surtout qu'il condamne les *contras*, les fameux « combattants de la liberté » de Reagan. Après tout, note Jeanne Kirkpatrick, ambassadeur auprès des Nations Unies du temps de Reagan, « le pape est très anticommuniste et sa vision du monde ne différait guère de la nôtre [...] à propos du communisme ».

En même temps, le vice-président américain, George Bush, et le secrétaire d'État, George Shultz, « parlèrent publiquement de ce qu'ils qualifiaient de soutien catholique aux mouvements révolutionnaires marxistes dans cette partie du monde », au point de s'attirer les protestations des évêques américains qui déclarèrent que « les questions en jeu en Amérique centrale n'étaient pas purement politiques, encore moins militaires, mais essentiellement "d'ordre moral et humain" [...][65] ».

C'est dans cette atmosphère que le pape se retrouva à Managua le 4 mars 1983. On connaît la suite des événements, sa rencontre à l'aéroport avec le prêtre-ministre, Ernesto Cardenal, et le chahut durant la messe, en raison de l'âpreté inhabituelle de l'homélie du pape.

> Elle affirmait exclusivement la nécessité de se soumettre aux enseignements du pape et des évêques, même s'il fallait pour cela renoncer à ses convictions. Il s'en prit à l'Église du peuple et ordonna aux fidèles d'obéir à leurs évêques[66].

---

63. *Ibid.*, p. 308-309.
64. *Ibid.*, p. 301.
65. *Ibid.*, p. 309.
66. *Ibid.*, p. 312.

Le pape s'en prit encore une fois ouvertement au marxisme: il déclara que l'enseignement de l'Église devait être « affranchi de toute déformation due aux idéologies ou aux plates-formes politiques[67] ». En somme, le gouvernement américain avait atteint ses objectifs: « la formule américaine [...] était désormais la politique vaticane[68] ».

Les tractations politiques avec le pape en rapport avec la Pologne et la croisade anticommuniste en Amérique centrale devenaient de plus en plus enchevêtrées. Les principaux lieutenants de Reagan avaient leurs entrées secrètes auprès du pape, comme les représentants du pape avaient les leurs à la Maison-Blanche. Dans le large éventail des sujets discutés, comme le révèlent les dépêches classées secrètes envoyées à la Maison-Blanche, figuraient l'Amérique centrale et la théologie de la Libération. La lettre suivante de Richard Allen, conseiller à la sécurité nationale auprès de Reagan, à William A. Wilson, le nouvel envoyé du président au Vatican, lettre découverte dans les papiers de Wilson à l'Université de Georgetown, est assez éloquente.

> Vos discussions avec le Vatican à propos de la situation en Amérique centrale sont de la plus haute importance. Nous devons établir une collaboration aussi proche que possible avec l'Église afin d'assurer la démocratie, la stabilité et la justice sociale dans la région.
>
> Vous voudrez peut-être faire savoir au secrétaire d'État Casaroli et à d'autres que le président considère comme hautement prioritaire l'établissement d'une bonne relation de travail avec l'Église afin d'atteindre nos objectifs communs en Amérique centrale[69].

C'est la théologie de la Libération en particulier qui faisait l'objet de préoccupations communes au Vatican et aux États-Unis. Ils allaient la marginaliser en se servant de leurs pouvoirs respectifs[70].

---

67. *Ibid.*, p. 313.

68. *Ibid.* Il faut lire les pages captivantes de BERNSTEIN et POLITI dans *Sa Sainteté Jean-Paul II et l'histoire de notre époque* pour comprendre toutes les ramifications politiques qui ont mené à cette collaboration Vatican/États-Unis. Voir en particulier les pages 220-231.

69. *Ibid.*, p. 263.

70. *Ibid.*, p. 270.

Un autre moment très ambigu du règne de Jean-Paul II est son voyage de 1981 en Amérique latine, surtout au Chili et en Argentine. Au Chili, l'Église participa à un accord accordant l'immunité au général Pinochet, malgré le coup d'État et la répression brutale qui a suivi. Pour faciliter la manœuvre, on nomma un nouvel archevêque pour remplacer le cardinal Henriguez, « qui avait impitoyablement critiqué le régime Pinochet et pris la défense de ses victimes et de ses adversaires ». « Le cardinal fut mis à la retraite sans ménagements[71]. »

Jean-Paul II affirma durant le voyage que le dictateur chilien était moins pernicieux que son homologue polonais qu'il n'avait cessé de dénoncer. Le pape rendit visite à Pinochet à la résidence officielle de la Moneda. Depuis le coup d'État de 1973, il était le deuxième chef d'État seulement à le faire, après celui de l'Uruguay. Il donna « la bénédiction de paix à cette maison et à ceux qui y habitent », selon ses propres mots. Il alla prier avec Pinochet dans la chapelle du palais. Cette bienveillance encouragea sans doute Pinochet à réprimer par la violence une manifestation durant la messe papale. Les brutalités policières dénoncées par la presse internationale et tous les partis politiques se transformèrent dans le communiqué du nouvel archevêque de Santiago, le cardinal Fresno, et de la Conférence des évêques chiliens, en agression contre le pape, les prêtres, les fidèles, etc.[72]

Faut-il se surprendre alors que le pape réserve ses paroles condamnant la violence gouvernementale pour un pays qui venait de revenir à la démocratie, l'Argentine ? Il déclara qu'il fallait respecter les droits de l'homme, « même dans des situations extrêmement critiques, en évitant la tentation de répondre à la violence par la violence ». Était-ce pour couvrir le comportement des évêques qui « s'étaient lourdement compromis avec le régime militaire » ?

> En mars 1976, le cardinal Aramburu, archevêque de Buenos Aires, avait donné la communion ainsi que sa bénédiction, au général Videla, l'instigateur du coup d'État. L'aumônier principal de l'armée, l'évêque José Miguel Medina, toujours en fonction à l'arrivée de Jean-Paul II, était allé jusqu'à justifier la torture — et il n'était pas le seul prélat dans ce cas. Dans l'ensemble, la conférence des évêques s'était montrée bien timide pour critiquer la brutalité de la dictature[73].

71. *Ibid.*, p. 391.
72. *Ibid.*, p. 391-393.
73. *Ibid.*, p. 394.

En « aucun moment pendant les huit années de présidence de Reagan, le pape n'avait ouvertement critiqué la Maison-Blanche [...] ». Il avait même réussi à convaincre les évêques américains de modérer leurs critiques du reaganisme. Il a donné l'ordre de brûler un document de l'Académie des sciences du Vatican qui avait rendu un rapport très critique sur l'Initiative de défense stratégique de Reagan[74]. Qu'on se rappelle son interpellation incroyable, pour ne pas dire scandaleuse, au cardinal Bernardin en 1985: « Pourquoi ne supportez-vous pas votre président en Amérique centrale[75] ? »

> Le pape avait soutenu la politique anti-marxiste du gouvernement Reagan en Amérique latine (y compris dans les pays où des catholiques tuaient d'autres catholiques) et il avait globalement approuvé son point de vue concernant le renforcement de son appareil militaire dans les années quatre-vingt, malgré les vives objections des évêques américains[76].

2. Marxisme et théologie de la Libération — Le pape s'en était pris à maintes reprises à la théologie de la Libération durant ses voyages. 1984 semble avoir été choisi par l'Église pour déclencher contre celle-ci son ultime offensive. En août 1984, la Congrégation pour la doctrine de la foi produisait un document très dur contre la théologie de la Libération[77]. Le but avoué du document de 1984 était de mettre en garde les catholiques contre les dangers que pouvait comporter la théologie de la Libération, mais les mesures répressives, juste au même moment, à l'encontre de Leonardo Boff, l'un des grands théologiens de la Libération, signifiaient exactement la portée de ce document.

La portée fondamentale de l'*Instruction* de 1984 n'était pas seulement de prévenir la possibilité d'erreurs théologiques, c'était aussi « un acte politique et un événement politique[78] ». Les événements qui se sont produits à Rome lors de la convocation de Leonardo Boff semblent

---

74. Voir *ibid.*, p. 400.

75. *Catholic New Time*, 20 avril 1997, p. 17.

76. Bernstein et Politi, *op. cit.*, p. 400-401.

77. Congrégation pour la doctrine de la foi, « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération » (*Libertatis nuncius*), dans *La documentation catholique*, n° 1881, 7 octobre 1984, p. 890-900.

78. Roger Haight, *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1985, p. 266.

le confirmer. Boff était condamné à l'avance, peu importe les raisons invoquées et le bien-fondé de sa cause. Les cardinaux Aloisio Lorscheider, ancien président de la conférence épiscopale brésilienne, et Evaristo Arns, archevêque de Sao Paulo, « avaient explicitement demandé à être présents, convaincus de la bonne foi de Boff et de son engagement chrétien vis-à-vis des classes les plus démunies et les plus exploitées du Brésil. Mais Ratzinger avait rejeté leur requête, avec l'approbation du pape. » Les deux cardinaux obtinrent seulement la permission d'être inclus à la fin de l'entretien[79]. Ce qui permit au cardinal Arns, le chef du plus grand diocèse au monde et supporteur avoué de la théologie de la Libération, d'interroger Ratzinger avec beaucoup de passion sur la publication de l'*Instruction.* En voici un résumé:

1. Pourquoi ne pas avoir invité ou consulté des spécialistes de la théologie de la Libération dans la préparation du document?
2. Pourquoi a-t-il été écrit par des gens qui n'avaient aucune expérience concrète dans le domaine?
3. Pourquoi ne pas avoir consulté les évêques qui avaient développé une pratique pastorale avec les opprimés, afin de mieux comprendre le contexte de son origine? N'auraient-ils pas été en meilleure position pour le faire que les théologiens romains?
4. Pourquoi a-t-il été écrit à Rome au lieu de quelque part dans le tiers-monde, au cœur même des réalités en cause[80]?

Les autorités romaines, le pape et Ratzinger, semblaient avoir bien d'autres préoccupations que la pureté doctrinale de la théologie de la Libération. « Ils paraissaient absorbés l'un et l'autre dans les stratégies d'un grand jeu géopolitique, où tout ce qui ressemblait au socialisme, de près ou de loin, devait être systématiquement mis en échec[81]. »

On peut s'interroger sur les abus possibles d'un tel document à l'encontre des intérêts des pauvres, en Amérique latine surtout, et à l'encontre des chrétiens engagés au service de la justice. En fait, les abus qu'on peut en faire sont tout aussi dangereux que les erreurs possibles signalées dans le document. Ces mises en garde ne sont pas

---

79. BERNSTEIN et POLITI, *op. cit.*, p. 249.

80. Harvey COX, *The Silencing of Leonardo Boff. The Vatican and the Future of World Christianity*, Bloomington, Meyer-Stone Books, 1988, p. 100-101.

81. BERNSTEIN et POLITI, *op. cit.*, p. 349.

spéculation pure, quand on connaît les persécutions encourues par les chrétiens qui se réclament de cette forme de théologie. La théologie de la Libération a plus que des critiques; elle a des ennemis, même à l'intérieur de l'Église. Trop souvent, hélas! cette critique exacerbée n'est pas détachée d'intérêts institutionnels.

3. POUVOIR ET CONTRÔLE DANS L'ÉGLISE. — La clé majeure pour comprendre les politiques des autorités de l'Église dans la marche du monde semble se rapporter au pouvoir et au contrôle. À cet égard, les positions de l'Église officielle dans la crise qui a entouré l'élection à la présidence de Jean-Bertrand Aristide en Haïti, et durant le coup d'État brutal qui a suivi, sont très significatives pour décoder le discours officiel contre la théologie de la Libération et les communautés de base en train de se conscientiser.

Rappelons d'abord le massacre et l'incendie à l'église Saint-Jean-Bosco durant une messe célébrée par Aristide. Au lieu de condamnation de la part des évêques, les fidèles eurent droit plutôt à une lettre de critique sévère à l'endroit de «l'Église populaire» à laquelle on attribuait des pratiques fondées sur la lutte des classes[82].

Moins de deux mois après le coup, la Conférence épiscopale présentait un mémorandum à l'OEA «dans lequel les critiques sont portées davantage contre Aristide que contre les auteurs du coup d'État sanglant[83]». À aucun moment durant les trois ans qu'a duré la dictature «les évêques n'ont dénoncé les horreurs commises par les militaires et leurs hommes de main», alors qu'ils violaient dans les quartiers populaires des mères de famille et des fillettes, qu'ils mitraillaient des presbytères et arrêtaient des prêtres, qu'ils s'en prenaient surtout aux militants des communautés chrétiennes de base. Durant cette période de violence, le Vatican en profitait pour nommer un nouveau nonce et ainsi reconnaître officiellement le gouvernement issu du putsch[84].

Dans le cadre du voyage du pape à Saint-Domingue en 1992, un groupe de prêtres, religieux et laïcs écrivirent directement à Jean-Paul II pour s'enquérir du rôle du Vatican dans la crise haïtienne. La lettre interroge le pape sur ses positions devant cette tragédie:

---

82. Laënnec HURBON, «Haïti et la politique du Saint-Siège», dans René LUNEAU et Patrick MICHEL, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 285.

83. *Ibid.*, p. 287.

84. *Ibid.*, p. 288.

> L'Église, témoin de la justice et de la vérité, pourrait-elle assumer la lourde responsabilité d'être la seule à refuser de joindre sa voix aux voix unanimes qui s'élèvent de partout dans le monde? [...] Est-ce cette dictature sans pitié et corrompue qui créera les conditions minimales indispensables à toute nouvelle évangélisation[85]?

L'un des porte-parole des religieux, le père Antoine Adrien, plusieurs fois menacé de mort et victime d'attentats contre sa personne, décrit la situation dans des termes qui ne peuvent être plus clairs:

> J'ai du mal à trouver les mots. Plus que de l'hypocrisie, c'est de l'imposture. La responsabilité que prend dans notre pays l'Église hiérarchique est épouvantable. [...] Les évêques [...] et le pape font tout leur possible pour empêcher une solution démocratique. Ce n'est pas une spéculation, mais une évidence en contradiction si patente avec le message de l'Évangile. La hiérarchie de l'Église se dresse contre le peuple de Dieu[86].

Dans les mots du sociologue et théologien Laënnec Hurbon, analyste averti de la scène tant religieuse que politique en Haïti, «l'intervention de la hiérarchie catholique dans l'arène politique en Haïti» révèle clairement que le combat engagé par les évêques contre Aristide dépasse le simple combat politique: il comporte avant tout un enjeu de type rigoureusement ecclésial[87]. Le «point de vue à partir duquel la hiérarchie se place» est relié aux positions de Rome envers la théologie de la Libération. Comme le dit Hurbon:

> L'Église peut s'accommoder de n'importe quel régime politique, pourvu que son pouvoir institutionnel soit sauf. Il lui importe d'assurer dans l'espace social sa place propre, grâce à un contrôle hiérarchique exclusif de la masse des fidèles. C'est bien cette capacité de contrôle qui a été érodée, sinon mise en échec par le développement du courant de la théologie de la libération qui, découlant de la ligne de Vatican II, en radicalisait les prémisses[88].

---

85. Cité dans *Ibid.*, p. 289-290.

86. Pierre MOUTERDE et Christophe WARGNY, *Aprè bal, tambou lou. Après la fête, les tambours sont lourds. Cinq ans de duplicité américaine en Haïti (1991-1996)*, Paris, Austral, 1996, p. 115-116.

87. HURBON, *op. cit.*, p. 292-293.

88. *Ibid.*, p. 294.

Il ne faut pas se leurrer sur le combat que le pape a livré pour la démocratie en Pologne. Ce qu'il y défendait d'abord, c'était la liberté pour l'Église catholique de s'exprimer sans entraves, même au détriment des droits démocratiques des citoyens. Remplacer l'appareil communiste par l'appareil clérical était loin d'être un gage de démocratie. Il n'est pas étonnant alors de voir la société polonaise, si catholique au temps du régime communiste, prendre ses distances face aux diktats de l'Église officielle. La défense des droits humains fondamentaux dont le pape s'est fait le messager dans les pays de l'Europe de l'Est n'était-elle au fond qu'un prétexte pour y garantir son pouvoir ? Son soutien de Lech Walesa après la chute du communisme semble en faire foi[89]. De même en Amérique latine, la tâche de restauration, qui s'évertue « à jeter le soupçon sur les communautés chrétiennes de base auxquelles les théologiens de la Libération lient leur réflexion théorique et leur pratique », n'est pas reliée avant tout à une théorie de la lutte des classes, incompatible avec le christianisme ; c'est bien plutôt « la volonté de l'Église de reprendre ses formes traditionnelles d'exercice du pouvoir et du contrôle des masses de fidèles qui paraît déterminante[90] ».

En Haïti, l'épiscopat n'a fait qu'appliquer la logique suivie par Rome pour « réassurer son pouvoir sur la masse des fidèles et sa place centrale dans la société haïtienne[91] ». Les évêques ont reçu l'appui inconditionnel du pape lui-même dans leurs prises de position politiques. À Saint-Domingue, à un groupe de Haïtiens venus le rencontrer pour lui demander d'intervenir dans la crise, il n'a rien d'autre à faire que de les exhorter à rester unis autour de leurs évêques avec lesquels il assure partager le souci de leur Église et à qui il accorde toute sa confiance. « Pourquoi ne pas rassembler vos énergies en vue de poursuivre l'édification d'une Église qui, par sa cohésion, sème l'espoir autour d'elle[92] ? » C'est à se demander dans quel univers le pape vit...

Conclusion

L'une des principales pierres d'achoppement du pontificat de Jean-Paul II est sa difficulté de pratiquer la démocratie, dans l'Église et dans la société. Si l'on pense en particulier à l'action de l'Église catholique

89. Voir *Ibid.*, p. 301, note 8.
90. *Ibid.*, p. 295-296.
91. *Ibid.*, p. 299.
92. *La documentation catholique*, n° 2061 (1992), p. 1039.

en Amérique latine, où elle s'est compromise avec des régimes dictatoriaux et brutaux, nous devons reconnaître, malgré la protestation des grands discours, que sa vision du monde est profondément non démocratique. Ici, le parallèle est frappant avec le « soutien à la démocratie » des autorités américaines dont, en réalité, les objectifs sont de protéger leurs intérêts dans le monde. Pour la hiérarchie catholique, le discours sur la promotion des valeurs évangéliques sert trop souvent de façade pour la défense et le maintien des valeurs institutionnelles. Sans doute, toute institution doit logiquement travailler à se maintenir si elle veut poursuivre sa mission dans le monde; jamais pourtant, si elle veut rester fidèle à cette mission qui lui a été confiée par son Fondateur, l'Église ne peut prioriser les valeurs institutionnelles au détriment des valeurs théologiques et morales.

On aimerait que les évêques soient plus critiques à l'endroit des positions inacceptables du pape, comme le fit Paul face à Pierre quand il était dans son tort (*Gal* 2,11). On aimerait entendre plus souvent des prises de position comme celle du président de la Conférence des évêques français, Mgr Duval, lors du renvoi brutal de Mgr Gaillot:

> C'est un acte d'autoritarisme qui ne peut être accepté par la société, ni même par l'Église. Les gens veulent la consultation et le dialogue. Ces derniers temps, les gestes autoritaires de la part de Rome se sont multipliés: le catéchisme de l'Église universelle, l'encyclique sur la moralité (*Veritatis Splendor*), l'interdiction d'ordonner des femmes, l'impossibilité de donner la communion aux personnes divorcées et remariées. Ces actes donnent de l'Église l'image d'une institution rigide et fermée[93].

La réaction du grand théologien moraliste Bernhardt Häring à l'encyclique *Veritatis Splendor* est un exemple intéressant du genre de décodage que l'on doit faire des textes officiels, même de ceux qui originent des instances suprêmes de l'Église catholique:

> *Veritatis Splendor* contient beaucoup de belles choses, mais presque toute cette splendeur disparaît quand on se rend compte du but unique du document: la soumission et l'assentiment à tout ce que le pape dit[94].

---

93. Cité dans BERNSTEIN et POLITI, *op. cit.*, p. 429.
94. *Prairie Messenger*, 8 novembre 1993. Nous traduisons.

Dans un article récent publié au réseau *Culture et foi*, Jacques Grand'Maison, théologien et sociologue, aborde « l'incontournable question des blocages actuels de l'Église ».

> La liberté en Jésus-Christ met en cause d'immenses pans de notre propre héritage religieux : plan de Dieu, providentialisme, révélation terminée, dépôt intouchable, infaillibilité du pape, Église éternelle, ordre naturel, moral et dogmatique irréformable, et quoi encore du même cru, sans compter l'obéissance inconditionnelle qui tient encore lieu à Rome de vertu suprême, pour les « fidèles », bien sûr[95].

À la suite du grand théologien français Yves Congar, Grand'Maison s'inquiète « des conséquences tragiques de ce dogmatisme, à savoir une Église toute déduite du magistère romain, qui se prolonge jusque dans le musellement des évêques et s'étend pratiquement dans une foule d'autres domaines au grand dam de l'orthodoxie catholique la plus stricte[96] ».

Grand'Maison dénonce avec raison « le piège de l'ecclésiocentrisme », c'est-à-dire, comme nous l'avons défini plus haut, la protection et la défense de l'institution au détriment même de ses propres finalités. C'est là « l'hypothèque la plus lourde, le verrouillage le plus tragique qui bloque toute réforme importante de l'Église et toute tentative de surmonter la crise historique sans précédent du christianisme dans nos sociétés occidentales » ; une crise qui provoque « un vaste schisme souterrain de millions de catholiques et même d'une majorité des catholiques de nos sociétés occidentales[97] ».

Si l'Église n'est pas une démocratie, comme on se plaît à le répéter à l'envi dans les milieux conservateurs, par contre, l'exercice communautaire de la foi et le *sensus fidelium* appartiennent à l'histoire et à la tradition dans l'Église et se rapprochent plus en cela d'une dimension démocratique que de l'absolutisme figé qui tient plus de la gnose et du fétichisme que de la théologie de l'incarnation. « Le magistère romain risque d'être associé à ces graves travers », comme par exemple les « courants ethno-religieux intégristes et totalitaires » (que l'on pense à la conférence du Caire, où l'on tenta de former une alliance

95. *Culture et foi*, 1997, p. 1.
96. *Ibid.*
97. *Ibid.*

avec le fondamentalisme islamique en rapport avec l'avortement), « s'il revient, comme il le fait présentement, au vieux démon de la chrétienté, celui d'un pouvoir religieux absolu seul porteur de toute la vérité sur l'homme et sur Dieu[98] ».

Les politiques découlant de cet « aveuglement tragique du pouvoir romain [...] incapable du moindre doute sur lui-même et surtout de prendre la mesure de sa propre responsabilité dans le rejet massif qu'il provoque aujourd'hui » ont un impact extrêmement négatif dans le monde occidental, tant séculier que religieux. « Tout cela, pour maintenir un système clérical qui n'a rien à voir avec l'essentiel de l'Évangile[99]. »

98. *Ibid.*, p. 6.
99. *Ibid.*, p. 2.

L'*analysis fidei* comme théorie critique de la société

LUCIEN PELLETIER
Université de Sudbury

Les pages qui suivent présentent quelques réflexions sur le statut de la foi dans la tradition occidentale et proposent en conclusion certaines idées sur les tâches actuelles de la théologie à cet égard. La thèse générale est que la théologie, en tant qu'autoréflexion de la croyance, peut apporter un précieux secours à une théorie critique de la société qui s'occupe de réduire les points d'aveuglement présents dans les rapports socio-politiques de croyance. Pour une part considérable, je suis redevable à un important ouvrage du philosophe autrichien Michael Benedikt[1], dont je suis cependant loin de prétendre avoir assimilé tous les enseignements. J'utilise en outre des travaux antérieurs que j'ai menés sur la notion d'utopie. J'ai voulu donner à mon texte un ton un peu provocant et dans ce but j'ai choisi de m'y exprimer en un style se rapprochant de thèses. Cela explique en partie son caractère d'ébauche.

1. Michael BENEDIKT, *Wissen und Glauben. Zur Analyse der Ideologien aus historisch-kritischer Sicht*, Vienne, Herder, 1975. Plusieurs aperçus de cet ouvrage sont utilement résumés dans un texte ultérieur du même auteur: « Wissen und Verwandlungsglauben », maintenant dans *id.*, Anthropodizee, Vienne, Turia + Kant, 1995, p. 135-155.

L'*analysis fidei*, une tâche inachevée

L'*analysis fidei* est le traité traditionnel par lequel la théologie cherche à rendre compte de la foi. On l'y considère de deux points de vue conjoints: en tant que *fides qua creditur* (c'est-à-dire la foi en tant qu'acte d'adhésion) et en tant que *fides quæ creditur* (le contenu de foi). L'unité des deux points de vue est pensée de manière circulaire: l'acte de foi est bien sûr ce qui procure l'accès au contenu de foi, au révélé, mais cet acte lui-même ne précède pas le contenu, ne lui est pas extérieur. Ce qui rend possible l'adhésion au révélé, c'est le révélé lui-même, Dieu, qui nous tourne vers lui par le don imprescriptible de la foi. Il s'agit, comme l'indique le mot d'Anselme, de comprendre ce que l'on croit pour le croire; or pareille compréhension demeure réservée à ceux qui déjà croient[2]. En cela, Anselme est lui-même redevable à son mentor Augustin, qui pense la foi de manière non moins circulaire[3]. Ces vues sont restées inchangées, pour l'essentiel, dans toute l'histoire ultérieure du christianisme jusqu'à aujourd'hui: certes, allègue-t-on, la foi ne contredit pas la raison, mais en elle on accède à des vérités dont la raison seule n'aurait jamais eu idée. Ces vérités proprement hors d'atteinte de la simple raison commandent en définitive une adhésion supra-rationnelle. Dès lors, tout le problème, la *crux theologiæ*, est de rendre compte de pareille adhésion, de la justifier aux yeux de la raison autonome.

En fait, ce problème ne se pose pas vraiment dans le cadre métaphysique chrétien traditionnel, hérité du platonisme. Selon cette conception, toute recherche de vérité, tout acte rationnel est déjà précédé et même rendu possible par l'objet recherché. La pensée réflexive, en effet, semble prendre appui sur l'intuition d'idées nécessaires, immuables et universelles, qui subsistent par elles-mêmes et sont présupposées dans tout jugement vrai. Ces vérités éternelles ont toutes les caractéristiques du divin et sont en fait les pensées mêmes de Dieu; mais la raison humaine, parce qu'elle en est toute constituée, ne peut rendre compte de ce qu'elles sont vraiment de son seul point de vue, c'est-à-

2. Proslogion, I.

3. Karl LÖWITH résume le point de vue augustinien en ces termes: « L'autorité divine à laquelle je suis censé prêter foi doit précisément me communiquer la foi en elle. » (« Wissen, Glaube und Skepsis » (1956), dans *Sämtliche Schriften*, tome 3: *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1985, p. 213.)

dire réflexivement. Pour que la raison reconnaisse dans les vérités qu'elle découvre la Vérité divine elle-même, elle doit se transcender, en se soumettant à l'autorité des moyens de salut par lesquels la grâce intervient dans l'histoire. Qu'une telle conception aboutisse ainsi à soumettre la raison à l'autorité de la révélation et à ses formes institutionnelles (tradition, Église) est dans l'ordre : la vérité, en effet, y subsiste depuis toujours en dehors du jugement des sujets. Il en va ici comme dans toute vision prémoderne du monde : les sujets se trouvent subordonnés à un cosmos englobant avec lequel ils ont pour tâche de s'harmoniser.

On le sait, notre modernité est issue du rejet d'une pareille position : les sujets modernes revendiquent une autonomie radicale et se hérissent contre toute autorité dont ils ne se reconnaissent pas les auteurs. Si l'on en croit Hans Blumenberg, cette posture a pour elle beaucoup de légitimité : en s'affirmant lui-même dans son autonomie profane, le sujet moderne réagit en effet d'une manière salutaire contre le désespoir engendré par l'absolutisme théologique du monde chrétien. En effet, dans la synthèse médiévale, le sujet faillible avait été réduit peu à peu à capituler dans l'acte de foi et la subordination aux institutions du salut parce que la volonté divine paraissait de moins en moins liée à sa créature et conférait sa grâce de manière totalement incompréhensible. Le monde profane, dans lequel la Providence pouvait intervenir à tout moment, en était venu à perdre toute assise stable[4]. Quant à la Réforme qui, refusant l'institution, faisait dépendre le salut de la foi seule, elle aggravait encore l'incertitude par son radicalisme de l'élection divine et de la prédestination. De la sorte, foi et raison ont été conçues en termes de plus en plus antithétiques. Dès lors, cependant, que leur expérience historique, marquée notamment par l'intolérance religieuse, livrait les sujets au malheur plutôt qu'aux bienfaits promis par leur foi en la Providence, cette dernière put être révoquée au profit du seul monde profane et ce d'autant plus facilement qu'elle s'en était elle-même radicalement distinguée. La réaction au malheur ne pouvait plus consister qu'en une auto-affirmation profane de la raison humaine

4. Hans BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauffassung von « Die Legitimität der Neuzeit »*, erster und zweiter Teil, Francfort, Suhrkamp, 1974. Pour un aperçu des principales thèses de l'ouvrage, voir Rémi BRAGUE, « La galaxie Blumenberg », dans *Le Débat*, 83 (1995), p. 173-186.

et en la recherche de lois, de régularités naturelles susceptibles de permettre à l'humanité de reprendre pied dans le monde et d'y retrouver la sécurité. De la sorte s'ouvrait le chemin de la rationalité moderne.

Ce chemin a consisté, entre autres choses, à retrouver la source de toute vérité: le jugement humain. Tel est le sens du mouvement inauguré à l'époque de Descartes et relayé par Kant, lequel nous a légué cette parole: « La connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts, non intuitive mais discursive[5]. » Ce qui signifie d'une part que la vérité ne nous est pas donnée par la perception mentale d'idées éternelles; et d'autre part, qu'elle se construit à travers les jugements de sujets limités et faillibles. Ainsi, la conception traditionnelle de la foi se trouve radicalement révoquée. Contre l'idée d'une foi qui nous serait conférée par une autorité transcendant la raison, ce qu'il y a de meilleur dans la modernité redit avec Kant: « Dieu ne nous a rien révélé, ni ne peut rien nous révéler, parce que nous ne le comprendrions pas[6]. » Or l'auteur de ces mots offre lui-même la preuve vibrante de ce que, loin d'interdire tout discours théologique et toute idée de la révélation, ils en rendent possible le renouvellement. De quelle manière aujourd'hui? J'essaierai en conclusion de présenter quelques idées à ce propos.

Ramener la religion dans les limites de la simple raison n'est évidemment pas la seule attitude qu'ait adoptée et qu'adopte encore la modernité envers son héritage théologique. Nul n'ignore plus que la raison moderne a souvent appuyé son auto-affirmation sur une confiance exagérée en son pouvoir de vérité. À tel point qu'on a pu dire d'elle qu'à bien des égards elle s'était contentée de réoccuper la position absolue du Dieu qu'elle avait supplanté[7]. Je voudrais montrer dans les prochains paragraphes qu'en brisant le cercle de la *fides quæ creditur* et de la *fides qua creditur*, la modernité n'en a pas fini avec ce

---

5. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, B 93 (dans *id.*, *Œuvres philosophiques, I*, Paris, Gallimard [La Pléiade], 1980, p. 825).

6. Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, dans *Œuvres philosophiques, III*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1986, p. 175. Voir aussi *Le conflit des facultés* (dans *ibid.*, p. 871): « si Dieu parlait vraiment à l'homme, celui-ci cependant ne pourrait jamais savoir que c'est Dieu qui lui parle. Il est absolument impossible que l'homme puisse saisir par ses sens l'infini, le différencier des êtres sensibles et par là le reconnaître. »

7. Hans BLUMENBERG, *op. cit.*

qu'il y avait là de prémoderne et qu'elle a continué d'en être mue subrepticement, faute d'avoir poursuivi l'*analysis fidei* entreprise — mais aussi laissée en plan — par la théologie, c'est-à-dire faute d'avoir dégagé et rétabli dans sa vérité le jugement humain qui procure son assise à la foi chrétienne.

Le nivellement de la foi dans la modernité

La théologie de notre siècle a cru échapper au cercle vicieux de la foi et contourner les défis posés par la modernité en apprenant, à la suite de Heidegger[8], à voir dans ce cercle un cercle vertueux, celui de la compréhension reposant sur une précompréhension dans laquelle nous sommes toujours déjà investis. C'est oublier, dit Löwith, que l'on n'est pas nécessairement toujours déjà dans le cercle de la foi, que l'on peut y entrer et éventuellement aussi en sortir[9]. Cette remarque nous rappelle que la foi chrétienne véhicule un contenu spécifique, qui ne peut être réduit à un horizon de sens implicite dans toute compréhension, et qui demande bien plutôt à être pensé pour lui-même en tant que *novum* et établi dans sa vérité, s'il en est.

Qu'il faille rappeler cela vient assurément de ce que la foi ecclésiale a été banalisée par la modernité et assimilée aux formes triviales de la croyance[10]. La crise qui préside à la modernité, notamment avec les guerres de religion du XVIIe siècle, a entraîné une réduction de la confiance en l'une ou l'autre des diverses confessions de foi. Les grandes révolutions socio-politiques de cette époque n'en ont certes pas fini avec les Églises, mais elles les ont tolérées à la mesure de leur capacité pragmatique à favoriser la régulation des rapports sociaux. Cette tolérance était possible parce qu'on reconnaissait que la croyance, qu'elle soit religieuse ou non, est inévitable et nécessaire à la vie.

La croyance a d'abord perdu sa légitimité sous sa forme ecclésiale parce qu'on y a vu un simple déficit du savoir. Cette croyance en tant que non-savoir est présente dans toutes les dimensions de la vie : aussi longtemps que l'on ignore quelque chose, il faut adhérer à l'autorité de ceux qui savent. Mais la justesse de cet acte d'adhésion demeure

---

8. *Être et temps*, § 32.

9. LÖWITH, *op. cit.*, p. 216.

10. M. BENEDIKT, *Wissen und Glauben*, première partie : « Wissen und Verwandlungsglaube », p. 138-140.

invérifiable, le risque d'erreur reste toujours présent, car l'instance d'autorité y est de nature indéterminée: elle peut consister aussi bien en une claire volonté de domination qu'en un sincère souci de l'autre, qui cependant se passe de son avis et donc peut émaner d'un besoin de confirmation de soi par le truchement d'autrui. La croyance s'impose ici sous forme de la persuasion exercée par une autorité. C'est ce motif de domination que les Lumières ont reconnu dans la foi ecclésiale et qu'elles ont condamné — sans s'empêcher, Hegel l'a bien noté, de substituer leur coup de force à l'instance d'autorité aveugle qu'elles dénonçaient à bon droit[11].

Cette critique radicale n'en a pas fini pour autant avec la croyance religieuse et s'est au contraire doublée de son maintien, cette fois non plus en tant que non-savoir pouvant éventuellement être surmonté, mais en tant que non-savoir nécessaire sur le plan intersubjectif. En effet, on ne peut jamais savoir avec certitude ce qui se passe dans la tête d'autrui et, dès lors, le lien social suppose toujours, à des degrés divers, une attitude de confiance. La croyance est ainsi au fondement du rapport à autrui. Il ne s'agit plus ici de s'en remettre purement et simplement à une autorité: la confiance accordée est révocable si l'autre à qui on l'accorde ne se révèle pas être tel qu'il se prétendait pour que l'on croie en lui. La croyance ici est non plus persuasion mais conviction[12]: croyance en l'autre, croyance qu'il est bien tel qu'il se prétend. Dans la modernité, cette forme sociale de la croyance s'est exprimée en particulier dans la théorie du contrat social, qui est au fondement des institutions politiques occidentales: selon cette théorie, on le sait, chacun dans la société civile dépose son droit naturel à disposer de toutes choses, sous réserve que tous fassent de même et se soumettent à une loi commune; la relation à autrui repose donc sur la confiance qu'il se

---

11. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, VI B. Voir T.W. ADORNO et M. HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques,* Paris, Gallimard, 1974.

12. Sur la distinction au sein de la croyance entre persuasion et conviction, voir E. KANT, *Critique de la raison pure*, B 848-849 (dans *op. cit.*, p. 1376-1377): «La pierre de touche servant à reconnaître si la créance est une conviction ou une simple persuasion est [...] extérieure: elle consiste dans la possibilité de la communiquer et de la trouver valable pour la raison de chaque homme; car alors on peut au moins présumer que la raison de l'accord de tous les jugements, malgré la diversité des sujets entre eux, reposera sur un fondement commun, je veux dire sur l'objet, avec lequel, par suite, tous les sujets s'accorderont, prouvant par là même la vérité du jugement.»

reconnaisse lui aussi lié par l'accord commun. Cette forme de croyance remplace à certains égards la croyance comme persuasion, sans pour autant la supplanter, car la relation d'autorité aveugle s'y maintient, d'une part sur un plan individuel dans la mesure où chacun peut formellement subordonner autrui à sa propre conscience de vérité (mais désormais au seul niveau économique), d'autre part sur un plan collectif, puisque le contrat social repose sur la garantie, offerte par un tiers, que la force à laquelle chacun renonce rejaillit en confirmation des choix de vie de l'ensemble. Comme ce tiers garant tire son autorité de l'accord des volontés et de croyances invérifiables, sa nature importe au fond assez peu : ce peut être un artifice juridique par lequel chacun se voit promettre une vie décente, comme le voudrait Locke, ou ce peut être le Christ ressuscité, fondement de l'ordre et de la paix, comme le voudrait Hobbes. L'essentiel est que le tiers garant auquel on prête foi s'avère pragmatiquement utile à maintenir l'ordre et la paix et à cautionner le mode de vie de la collectivité, à conforter la conscience qu'elle a d'elle-même. Or les fois ecclésiales, dès lors que sont relativisées leurs prétentions absolues, jouent ce rôle à merveille et, plus que simplement tolérées, elles ont aussi été mises à contribution[13].

Les Églises ont été réticentes à se voir ainsi relativisées. Mais, d'une part, l'égoïsme du salut qu'elles ont toujours manifesté menait à leur destruction mutuelle et, d'autre part, leurs prétentions absolues reposaient, de leur aveu même, sur un indisponible, une conscience de vérité incapable de se communiquer rationnellement à ceux qui n'acceptaient pas d'abord l'hiatus irrationalis de la foi. Étant donné cette situation aporétique et ses conséquences historiques, le nivellement pragmatique de la foi devenait nécessaire. Ces circonstances rendent plausible la thèse d'auteurs comme Weber et Gauchet, pour qui la sécularisation était inscrite en germe dans le christianisme même[14].

---

13. Encore aujourd'hui, les modernes considèrent la foi des Églises comme un phénomène de croyance à placer sur le même plan que les autres. Les analyses socio-politiques qui adoptent ce point de vue sont très nombreuses ; voir par exemple Eric HOFFER, *The True Believer : Thoughts on the Nature of Mass Movements*, New York, Time, 1963. L'analyse philosophique de la croyance procède elle aussi à cette assimilation ; pour un exemple récent, voir Pascal ENGEL, « Les croyances », dans Denis KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie*, I, Paris, Gallimard, 1995, p. 9-101.

14. Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Union générale d'éditions, 1963 ; Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

L'incroyance chrétienne

Selon Günter Waldmann[15], le nivellement de la foi ecclésiale, son ravalement au rang d'une croyance parmi d'autres, qui peut servir à régler les rapports intersubjectifs, ne signifie pas la fin de la foi. Bien que son contenu (*fides quæ creditur*) soit discrédité ou trivialisé, l'attitude croyante elle-même (*fides qua creditur*) se maintient au sein de l'incroyance contemporaine, de sorte que la sécularisation entreprise par la modernité n'est pas véritablement menée à terme. Il existe, dit Waldmann, une forme proprement chrétienne de l'incroyance: il s'agit de ce qu'il appelle la foi en la foi (entendue au sens de conviction). Il faut, entend-on fréquemment aujourd'hui, croire à quelque chose; l'objet de croyance importe au fond assez peu: l'important est de croire.

De là tout le prestige que s'est acquis dans les derniers siècles l'attitude d'authenticité. La dissolution moderne de la vision chrétienne traditionnelle du monde a certes détruit les solidarités hiérarchiques de naguère et engendré l'idéal d'autonomie rationnelle des individus, mais ce que désormais ceux-ci ont à affirmer d'eux-mêmes devient extrêmement problématique: l'affirmation de soi a tendance à prendre valeur pour elle-même, sans égard à la vérité du contenu exprimé. Charles Taylor parle à ce propos d'un idéal d'authenticité qui se rétrécit aujourd'hui en une pure autoréférentialité de manière, dépourvue de matière: l'important est, semble-t-il, d'exprimer son point de vue, quel qu'il soit[16]. Le contenu exprimé tire sa valeur de l'attitude du locuteur à son égard: une attitude de simple conviction, dans laquelle le jugement n'a pas de place. Les sujets modernes ont l'impression de s'affirmer et de se faire reconnaître d'autrui à la mesure de la force de leurs croyances.

On ne comprend vraiment ce phénomène paradoxal de l'incroyance chrétienne que si on le rapporte aux conditions culturelles qui l'ont rendu possible. Il faut rappeler ici la contribution essentielle de Max Weber à notre intelligence de la culture moderne, en particulier

---

15. Günter WALDMANN, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, p. 314-320. Voir aussi M. BENEDIKT, *Wissen und Glauben*, § 47.

16. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 104.

par son analyse de l'éthique protestante[17]. On connaît grâce à lui l'influence profonde qu'ont exercée les sectes issues du protestantisme sur les institutions occidentales. Par leur rébellion contre les structures officielles de l'Église et de l'État, par leur insistance sur la liberté individuelle et leur éthique de l'ascèse intramondaine, elles ont contribué de manière essentielle à l'émergence de la modernité — mais elles lui ont aussi transmis plus ou moins subrepticement une problématique de salut qui, même à son insu, continue d'animer notre monde. Dans le protestantisme, en effet, le croyant reste à la recherche du salut, mais l'assurance de ce salut ne lui est plus procurée par l'institution ecclésiale et il doit se considérer comme sauvé indépendamment de toute œuvre. Le signe de son élection est l'accomplissement de sa vocation, par laquelle il manifeste dans le monde la gloire de Dieu. Ce faisant, l'action dans le monde est détournée de sa fin naturelle, c'est-à-dire la jouissance des fruits du travail, au profit de la jouissance de soi-même dans la conscience d'être sauvé. La foi qui détermine l'agir est d'emblée certitude radicale, mais qui au moment même où elle s'affirme se mue en incertitude, car elle a constamment besoin de se faire confirmer ses choix par leur réussite, c'est-à-dire par la reconnaissance d'autrui, lequel est ainsi subordonné à la jouissance de soi du croyant.

Si cette formation religieuse particulière continue de marquer notre culture, c'est évidemment par le biais de médiations complexes dont le vocable « sécularisation » ne peut rendre compte à lui seul. Parmi les nombreuses généalogies de la modernité qui ont paru ces dernières années[18], celle de Charles Taylor me paraît sous ce rapport particulièrement éclairante par le concept d'« expressivisme » qu'elle élabore[19]. Il n'est pas possible de résumer ici sa description détaillée du

---

17. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964. Voir aussi Ernst TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, et Jan ROHLS, « Troeltsch, le calvinisme et la société moderne », dans Pierre GISEL (dir.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 123-148.

18. Par exemple Stephen TOULMIN, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York, Free Press, 1990; Louis DUPRÉ, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1993.

19. Charles TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, parties III-V. Voir aussi *Grandeur et misère de la modernité*, ch. 3, et *id.*, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, ch. 1.

parcours moderne, dans laquelle il montre clairement comment la pure religion du cœur des sectes protestantes s'est peu à peu dépouillée de son contenu religieux explicite pour se transformer en une nouvelle conception de l'agir humain fondée sur l'expression de soi. Selon cet « expressivisme », les aspirations qui habitent l'être humain doivent être opposées à un monde extérieur déshumanisant, car c'est en elles que réside le vrai. Tant que l'intériorité ne s'extériorise pas, elle reste en même temps confuse pour elle-même : en s'extériorisant, elle se clarifie et se détermine, elle s'élève à la conscience d'elle-même. Le vouloir inconscient, dans lequel réside le vrai, passe de lui-même à la clarté de l'expression conceptuelle, se révèle à lui-même, devient conscient et prend forme en l'homme. L'expressivisme permet à un sujet d'exprimer sa volonté même s'il en ignore encore la teneur, parce qu'il lui procure la certitude de s'appuyer sur la conscience de vérité d'un moi profond auquel le moi empirique a part en son tréfonds. Tels sont les présupposés de l'attitude moderne d'authenticité.

Taylor montre comment cet expressivisme se maintient encore aujourd'hui, quels bénéfices nous en tirons, mais aussi quelles en sont les limites. L'expressivisme demeure notre horizon philosophique parce qu'il manifeste à juste titre le sentiment, profondément ancré dans notre culture, de la perte irrémédiable des lieux transcendants, en même temps que de leur nostalgie[20]. La vérité prend désormais sa source dans le seul sujet, à condition que celui-ci se conforme à l'adage socratique « Connais-toi toi-même » et, plus encore que de simplement se connaître, qu'il se fasse être en accord avec la vérité jugée et reconnue. Là où cependant l'expression de soi devient problématique, c'est dans sa prétention absolue à disposer d'emblée de la vérité, si inexprimée soit-elle. Cette certitude de vérité qui se passe du jugement sur la vérité émise procède du dispositif chrétien de croyance dont le protestantisme est l'aboutissement et lui est rigoureusement isomorphe jusque dans ses effets : encore aujourd'hui, l'*homo authenticus*, parce qu'il est incapable de dire le vrai de sa « vérité », ne peut le reconnaître que s'il se le fait confirmer par l'effet de croyance, par la « foi en la foi » qu'il parvient à induire chez autrui, en dehors de tout partage des jugements[21].

---

20. Une des expressions philosophiques les plus poignantes de ce sentiment est sans doute l'ouvrage de Georges LUKÁCS, *La théorie du roman* (Paris, Gonthier, 1963).

21. Jacques POULAIN décrit longuement et minutieusement cette forme de rationalité, ses effets et ses conséquences sur la science, la culture et la politique

De là le phénomène de séduction généralisée, de guerre du faux, de relativisme, abondamment décrit par plusieurs ouvrages récents.

Les pratiques utopiques

Je voudrais maintenant indiquer de manière plus précise comment l'incroyance chrétienne qu'est la foi en la foi s'est manifestée sur le plan socio-politique. Elle est à l'origine de ce que j'appellerai la structure utopique de la modernité, en jouant sur l'ambivalence du mot « utopie ».

L'utopie, on le sait, est d'abord la représentation fictive d'un lieu idéal. Bien qu'elle soit de tout temps et de tout lieu, elle a connu un développement sans précédent en Occident à partir de la Renaissance[22]. Depuis au moins les débuts du XIXe siècle, ces utopies sont passées de simples représentations à des pratiques, c'est-à-dire à des tentatives de réaliser le lieu idéal, soit à l'écart des institutions dominantes, soit surtout en révolutionnant celles-ci. Le courant expressiviste, notamment sous les traits du romantisme, a joué un rôle majeur dans cette évolution, en ce qu'il a donné légitimité aux aspirations subjectives et à leur volonté de réalisation. Toute notre époque est traversée par ce romantisme de l'utopie, par cette croyance au pouvoir, à l'absolue validité du rêve et de l'espérance[23].

Mais l'utopie est aussi, littéralement, un non-lieu. Dans le cas des pratiques, leur caractère utopique vient non plus de ce que le lieu recherché n'est que rêvé, mais plutôt de ce qu'il est constamment différé. On a souvent remarqué que la modernité est en rupture continuelle avec ce qui la précède, à un point tel qu'une de ses principales constantes est précisément cette fuite en avant, cet attrait permanent pour la nouveauté[24]. Pourquoi cet atermoiement, ce déni incessant du lieu que par ailleurs l'on cherche à se donner ? Précisément parce que l'idéal est simplement pressenti et reste incapable de dire en quoi il est vrai. Il ne reçoit teneur et validité que de sa confirmation par autrui, et cette

---

dans son important ouvrage *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris, L'Harmattan, 1991.

22. Frank E. MANUEL et Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

23. Voir Ernst BLOCH, *L'esprit de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1977, et *Le principe Espérance*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1976, 1982 et 1991.

24. Voir par exemple l'ouvrage au titre très évocateur de Harold ROSENBERG, *La tradition du nouveau*, Paris, Minuit, 1962.

confirmation repose uniquement sur l'induction chez autrui d'attitudes conformes à mes attentes. Or cette confirmation se fera toujours attendre, car autrui m'échappe et, à terme, décevra presque toujours mes anticipations, car il n'y trouve pas son compte. En effet, l'idéal que je lui propose n'est pas universalisable sinon de manière abstraite, puisqu'il ne repose pas sur un jugement de vérité susceptible d'être effectivement partagé; l'accord réalisé, s'il en est, est de nature coercitive car utopique, c'est-à-dire qu'il nie le lieu véritable de chacun pour homogénéiser les points de vue et les subordonner au point de vue détenteur de pouvoir. Ce faisant, l'on perd la nouveauté véritable, qui naît de l'expérience de l'altérité; le toujours nouveau auquel on tend n'est que reconduction de rapports de violence, éternel retour du même; la modernité, qui s'était constituée contre la pensée mythique, retourne au mythe[25].

Cette structure utopique s'est réalisée au sein des deux grandes utopies de la modernité, le marxisme et le libéralisme. L'utopie marxiste, on le sait, repose sur une foi. Magiquement, les dirigeants se savent porteurs d'un idéal d'une absolue vérité, celui d'une société sans classes dans laquelle ils projettent toutes les nostalgies historiques de justice, et ils requièrent la confirmation de cet idéal par les masses. Ce faisant, ils ne font que jouir de leur propre conscience de vérité. Malgré les démentis bien réels qui leur sont apportés, ils demeurent incapables de renoncer à leur idéal: les échecs sont interprétés comme de simples erreurs de parcours.

En décrivant les effets pervers de l'utopie marxiste, ses adversaires libéraux y dénoncent la croyance selon laquelle l'histoire humaine serait malléable à volonté. Au contraire, disent-ils, l'histoire est certes le résultat de l'action humaine, mais pas de la planification humaine: vouloir tout régenter rationnellement, refuser le risque des fins seulement fragmentaires et des horizons ouverts, c'est emprunter la voie de la servitude[26]. Et de fait, il y a dans le marxisme un hybris rationaliste

---

25. Voir sur ce point les analyses de Walter BENJAMIN, par exemple dans *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (Paris, Payot, 1982).

26. Voir par exemple Friedrich A. HAYEK, « Résultats de l'action des hommes, mais non de leurs desseins », dans Emil M. CLAASSEN (dir.), *Les fondements philosophiques des systèmes économiques. Textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur*, Paris, Payot, 1967, p. 98-106; *id.*, *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985 (2e édition); Karl R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vol.,

qui a pris des proportions totalitaires. Mais en dénonçant cela, le libéralisme pèche par opportunisme s'il omet de voir qu'il est lui-même la source historique de l'utopisme de l'adversaire. Le schème contractuel dont il tire sa légitimité est non moins rationaliste et abstrait, non moins utopique. Il faut rappeler ici les croyances dont est porteur son idéal de liberté individuelle et qui se sont transmises *mutatis mutandis* aux pratiques ultérieures. D'abord, confiance sans bornes de l'individu en lui-même : issue directement de l'éthique protestante, cette confiance pousse chacun à « croire en soi », à s'affirmer par le travail et la réussite économique. Ensuite, optimisme rationaliste selon lequel cette concurrence des intérêts individuels engendre l'harmonie sociale[27]. Ces deux croyances vont de pair : la croyance en l'harmonie vient légitimer l'individualisme possessif qui, en retour, conforte l'optimisme libéral par sa conscience magique d'absolue vérité. Mais l'harmonie escomptée, on ne sait que trop de quoi elle est faite : elle consiste en la reconnaissance qu'extorquent les détenteurs de la force économique à ceux que, en toute bonne foi, ils assujettissent à leurs propres intérêts et choix de vie. Évidemment, cette reconnaissance s'effrite constamment, car l'effet réel du libéralisme est non pas l'harmonie mais la domination de classe. Or, bien que constamment démenti, l'idéal libéral se maintient, dans une fuite en avant dont le néo-libéralisme actuel trahit avec toute l'évidence souhaitable le caractère de pratique utopique : cet idéal demeure tout aussi infalsifiable que celui du marxisme parce qu'il repose non pas sur un jugement de vérité capable seul de donner à chacun son lieu et seul susceptible d'être partagé, mais sur une croyance utopique, incertaine d'elle-même et ne pouvant s'imposer que par la force aveugle.

Quel rôle pour la théologie ?

Je résume les développements précédents en quatre thèses. *(1)* La foi chrétienne a jusqu'ici été incapable de se penser autrement que de façon circulaire, comme adhésion imprescriptible, fondée sur l'arbi-

---

Princeton, Princeton University Press, 1963 (4e édition) ; Maurice WEYEMBERGH, *Entre politique et technique. Aspects de l'utopisme contemporain*, Paris, Vrin, 1991.

27. Cette croyance a souvent été dénoncée, même par des penseurs conservateurs. Voir Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988. Cet auteur discerne au sein du libéralisme la croyance en une « harmonie préétablie » des intérêts individuels, analogue à l'harmonie préétablie des monades chez Leibniz.

traire de l'élection divine. *(2)* Parce que la foi n'a pu faire partager sa vérité autrement que par des voies autoritaires, elle a été réduite dans la modernité aux formes triviales de la croyance, c'est-à-dire à une pure croyance infondée mais pouvant servir d'un point de vue sociopolitique — cela, sur le plan de son contenu. *(3)* Sur le plan de l'acte de foi, cependant, elle s'est maintenue au sein même de la sécularisation, en adoptant une forme proprement chrétienne de l'incroyance, la foi en la foi. *(4)* Cette foi en la foi s'est monnayée socialement en des pratiques utopiques par lesquelles on recherche dans le monde la confirmation du salut ou de l'élection dont on se sait porteur sans jamais en être certain.

Comment sortir de cette situation? Je crois qu'ici la théologie chrétienne peut être d'un grand secours si elle accepte de prolonger l'*analysis fidei* qu'elle avait entreprise. La théologie doit se faire critique de toute foi ignorante de son lieu et de sa vérité, ce qui inclut les conceptions autoritaires de la foi qu'elle a elle-même thématisées naguère et auxquelles la modernité a voulu tourner le dos sans bien y parvenir. Paradoxalement, la théologie doit mener à terme la sécularisation, en traquant ces formes perverties de la foi chrétienne que sont les pratiques utopiques. Parce qu'elle est rompue à l'*analysis fidei*, la théologie pourrait apporter ainsi une précieuse contribution à une théorie critique de la société, en l'aidant à porter un jugement normatif et critique sur les régimes de croyance qui régissent la vie collective.

Mais elle ne peut réaliser ce versant critique de l'*analysis fidei* que si elle parvient elle-même à rendre compte adéquatement de la vérité de sa foi. Cela suppose d'abord qu'elle réunisse à nouveau la *fides qua creditur* et la *fides quæ creditur* que la modernité a disjointes. Mais rappelons-nous que cette disjonction a eu lieu parce que la conception traditionnelle de la foi, suite notamment à l'effondrement de son cadre métaphysique de référence, prenait de plus en plus la figure d'un cercle vicieux requérant le sacrifice de l'intellect. S'il faut donc réconcilier l'acte de foi et son contenu, c'est sur une base différente. Une foi non plus utopique mais «topique» est une foi qui, tout en demeurant croyance, est capable de rendre compte de sa vérité par le jugement et de la proposer, sans coercition, au niveau du jugement. Comment est-ce possible? Il faut d'abord que la foi cesse d'apparaître comme un moyen par lequel on s'assure magiquement de la maîtrise de sa propre existence. La foi n'est pas la marque d'une élection divine par laquelle le sujet jouit de lui-même, prétexte à l'égoïsme du salut qui

traverse toute l'histoire du christianisme. La foi n'est pas une chose que l'on possède, un savoir transcendant, indisponible au jugement humain.

Pour sortir de cette véritable contradiction dans les termes, Kant recommande de penser la foi comme postulat pratique. Chez lui, un postulat est une proposition qu'on ne peut prouver théoriquement mais à laquelle on est conduit parce qu'elle seule rend compte d'un fait pratique, c'est-à-dire lié à l'action et à ses normes, et dont la valeur paraît indubitable[28]. Le postulat n'est pas croyance au sens où il donnerait accès à un savoir supra-rationnel : si l'on y recourt, c'est parce que la raison se sait limitée dans ses certitudes et que, pourtant, il faut continuer à vivre. De l'avis de Kant, le discours religieux et théologique n'a de légitimité que dans cette sphère pratique. C'est en ce sens qu'il parle d'une « foi morale[29] ». Il est possible de reprendre la description par Kant de la structure formelle de la foi sans conserver les contenus qu'il a voulu lui adjoindre. Le système des postulats kantiens de la raison pratique habille de rationalisme l'éthique protestante et reconduit l'égoïsme du salut. On peut congédier tout cela en corrigeant le monologisme de Kant et en montrant l'inscription corporelle et intersubjective du légitime respect de soi. Le « fait originaire » auquel la foi confère un sens est non pas la liberté transcendantale, mais la vie désirante qui se tisse entre moi et autrui.

La foi chrétienne tire sa vérité de l'amour, de l'amour tout simple et imparfait qui nous relie à nos proches, à la cité et à la nature. Aimer, c'est désirer l'existence de ceux qu'on aime, pour ce qu'elle nous apporte sans doute, mais aussi pour elle-même, et c'est demander qu'ils aient la vie, qu'ils ne s'éteignent pas sans plus dans le néant de la souffrance, du mal et de la mort. La foi est non pas savoir, mais espérance de la vie pour ceux que nous aimons (*Rm* 8,24). Ainsi se nouent les vertus dites théologales.

La foi chrétienne manifeste sa demande de vie en accordant validité à un message historique dans lequel elle reconnaît les conditions suffisantes pour que cette vie ait lieu. Ces conditions se résument dans le mot « charité », qui désigne l'amour inconditionnel d'autrui, c'est-à-dire une volonté entièrement désintéressée de son existence. Le récit

---

28. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1985, p. 757 ; *cf. Critique de la raison pure*, B 661, dans *op. cit.*, p. 1240.

29. *Critique de la raison pure*, B 856, p. 1382.

judéo-chrétien décrit ainsi l'existence de l'humanité et de toutes choses comme le résultat d'une création dans laquelle la créature est voulue sans condition et même laissée libre de se détourner de son créateur. Les événements de salut sont pareillement présentés comme inconditionnels: ainsi, le fils de l'homme va jusqu'à se nier lui-même totalement dans la kénose pour qu'advienne le royaume[30].

La liberté des enfants de Dieu présuppose que le message de salut puisse être accepté sans contrainte aucune. Cela signifie d'abord que ce message n'est pas purement naturel, qu'il s'insère dans la contingence de l'histoire et est proposé à notre liberté, c'est-à-dire révélé. Le contenu révélé n'est pas pour autant transmis par l'arbitraire d'une élection divine: en lui s'explicitent les postulats qui donnent sens à l'amour et qui s'offrent au jugement libre de chacun. De même, les croyants n'ont pas à imposer leur foi à d'autres, à subordonner autrui à leur propre conscience de vérité: contre cet égoïsme du salut, il faut redonner voix à l'amour terrestre passionné, anti-religieux, qui s'exprime dans le livre de Job et «la révolte» d'Ivan Karamazov, ces textes blasphématoires qui comptent pourtant parmi les sommets de la littérature religieuse universelle. C'est dans la charité que les chrétiens ont à manifester leur foi, sans contraindre autrui, mais dans l'espérance qu'il vive et puisse à son tour reconnaître librement, par la conversion, la vérité qui donne fondement à cette vie sauvée. C'est en renonçant à toute maîtrise de l'existence d'autrui ou de soi et en reconnaissant pourquoi il doit en être ainsi que coïncident à nouveau l'acte de foi et son contenu, la *fides qua creditur* et la *fides quæ creditur*. Voie exigeante s'il en est, mais c'est à elle que doit inviter la théologie chrétienne.

---

30. Voir l'esquisse dogmatique présentée par M. BENEDIKT, *Wissen und Glauben*, § 20.

Le statut du discours éthique dans le champ social

BERNARD KEATING
Université Laval

La théologie morale, dans la mesure où elle accepte de relever le défi d'une participation à la discussion des enjeux que l'on qualifie aujourd'hui d'enjeux « éthiques », se retrouve dans une position tout à fait singulière quand on la compare à celle des autres disciplines théologiques traditionnelles. Si ces dernières vivent souvent leur rapport au social sous le mode de l'exclusion, ou à tout le moins de la marginalisation, c'est loin d'être le cas pour l'éthique. La thématique éthique est omniprésente et c'est d'ailleurs devenu un lieu commun que de dénoncer la mode de l'éthique. Mais, quoi qu'il en soit, ceux-là mêmes qui critiquent ou même dénoncent l'engouement pour l'éthique sont eux-mêmes portés par la vague. À quoi doit, en effet, nous conduire le constat de la « valse des éthiques » ? Si ce constat devait générer une attitude plus cynique que critique à l'égard des diverses prises de parole s'autorisant de l'éthique, il y aurait lieu de craindre qu'elle ne favorise un retour à la situation qui prévalait au moment où s'amorçait aux États-Unis cette valse des éthiques dont le premier temps a été marqué, on le sait, par la naissance de la bioéthique. Karl Otto Apel avait analysé cette situation de l'éthique lors d'une communication donnée en 1971 à l'occasion d'une table ronde sur le thème *Modern Science and Macroehics on a Finite Earth* à la Pennsylvania State University. Le problème de l'éthique à l'âge de la science constituerait selon Apel un paradoxe :

> D'un côté [...] le besoin d'une éthique universelle [...] n'a jamais été aussi pressant que de nos jours, alors même que nous assistons, à travers les retombées technologiques de la science, à la mise en place à l'échelle planétaire, d'une société unifiée. Mais, d'un autre côté, la tâche philosophique de fonder en raison une éthique universelle n'a jamais été aussi ardue, voire désespérée qu'en cette époque scientifique.

Au besoin socialement ressenti d'une éthique universelle capable de formuler des normes pour réguler un développement scientifique dont les effets concernent l'Humanité dans son ensemble, se heurte l'impuissance des discours philosophiques à surmonter le vertige provoqué par les critiques de la raison, du sujet et de la société. Habermas faisait observer dans un texte justement dédié à K.O. Apel et publié dans l'édition originale de *Morale et communication* en 1983 que les questions pratico-morales dans ce contexte philophique et culturel « tendent à être évacuées de la discussion rationnelle dès lors qu'on ne peut y répondre en adoptant le point de vue de la rationalité téléologique[1] ». Qu'indiquent alors l'espace qu'occupent aujourd'hui le débat éthique et le crédit qu'on accorde aux points de vue « éthiques » ? Un regain de confiance dans la rationalité pratique ? La reconnaissance de l'utilité de débats éthiques comme processus de formation d'une volonté collective, sinon d'adaptation, de l'opinion publique à des réalités jugées inéluctables ? La nécessité d'honorer des exigences de légitimité qui sourdent dans l'espace public ?

À vrai dire, l'autorité dont jouit l'éthique dans le champ social me fait peur ! S'objecter, au nom de l'éthique, est un argument puissant, s'autoriser de l'éthique l'est également. L'éthique est, selon les points de vue, le dernier rempart ou le dernier obstacle à franchir quand on discute de questions brûlantes. C'est le cas, par exemple, quand il s'agit de discuter des possibilités que pourrait offrir une technique comme celle du clonage. Qu'on pense simplement à une application possible dans le domaine des greffes. Le clone constitue en effet le donneur parfait puisqu'il est un jumeau homozygote ! L'invocation de l'éthique suffit à couper court au développement d'un certain nombre d'hypothèses. Dans un autre ordre d'idées, il est devenu pratique courante que les

1. Jürgen HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 65.

hommes politiques prennent appui sur l'autorité de leur conseiller en éthique pour justifier telle ou telle pratique qui s'était avérée controversée. Ce qui est commun à ces deux exemples, c'est que faire appel à l'argument éthique dispense parfois de l'argumentation éthique elle-même. L'argument de l'éthique joue comme un argument d'autorité !

Une réflexion à propos du statut du discours éthique dans le champ social doit nécessairement prendre en compte la diversité des phénomènes que l'on peut qualifier d'éthiques ou de moraux. La dimension normative fait écran. On a en effet tendance à ne retenir de l'éthique que sa prétention à réguler les conduites par l'intermédiaire d'impératifs formulés dans des normes. Pourtant, l'éthique se révèle être, lorsqu'on l'envisage d'un point de vue phénoménologique, bien plus que cela. Comme l'écrivait Quelquejeu, elle est un « conglomérat d'évidences, de mythes, de valeurs et de pratiques[2] », elle est forme, système. Dans cette perspective, la prise en compte de la multiplicité des types d'interventions du théologien moraliste et de la diversité des objets au sujet desquels il tentera de tenir une parole est essentielle pour formuler un diagnostic un tant soit peu suggestif quant au statut du discours éthique dans le champ social.

Les demandes d'éthique

Le théologien moraliste répond à des demandes de nature extrêmement diversifiées : lecture et commentaire d'une encyclique avant sa diffusion publique à la demande d'un évêque qui souhaite saisir les enjeux d'une discussion devenue très ou trop académique, interviews à propos du même texte ou d'un autre texte magistériel de la part de journalistes souhaitant recueillir des points de vues critiques à propos de positions dont la rationalité est loin d'être évidente quand elles ne heurtent pas, tout simplement, le « sens commun[3] », conférence pour des groupes ecclésiaux sur des questions dont la pastorale ne semble plus savoir parler à partir des registres de la foi comme la souffrance et de la mort ; mais la demande dépasse de beaucoup les cercles ecclésiaux et, comme on le pressent déjà, les sujets traditionnellement associés à la morale.

---

2. Cité dans Xavier THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, p. 19.

3. Qu'on pense, par exemple, à la polémique au sujet de l'usage du condom.

Une foule de questions, en apparence disparates, induisent la demande « éthique » : suicide collectif sur fond religieux, catastrophes naturelles ou routières, naissance d'une brebis clonée, modification de la sentence imposée à la suite d'un homicide par compassion. Quand on y réfléchit un peu, ce qui était en apparence disparate prend une forme bien définie : celle de la limite. Les questions « éthiques » s'imposent lorsque l'on craint que la trame de la vie collective ne se déchire. Elles surgissent à la faveur d'un temps d'arrêt provoqué par le surgissement du « problème » qui fera l'objet de la demande. Le silence se substitue au ronron du quotidien et, sur ce fond de silence, la satisfaction tirée de la réussite technique des sciences biomédicales fait place à l'inquiétude quant à ses impacts écologiques, culturels et moraux ; la vacuité d'un monde où la logique de la consommation subsume toutes les autres est entrevue quand les quêtes de sens se concluent sur des suicides collectifs ; l'amnésie collective à l'égard de la fragilité de la vie humaine est soumise à un traitement de choc lorsque les catastrophes s'abattent subitement.

À l'analyse, on se rend compte que les demandes adressées à l'éthicien débordent largement la sphère de la normativité bien qu'elles soient loin d'en faire systématiquement l'économie. Néanmoins, les questions normatives sont pratiquement toujours liées à des questions axiologiques et bien souvent aussi à des questions juridiques. Les derniers rebondissements de l'affaire Latimer sont une illustration parfaite de ce fait. C'est pourquoi l'examen de ce « cas » illustrera notre propos.

Discuter le « cas » Latimer

Les demandes adressées à l'« éthicien » à cette occasion lui apparaîtront au premier abord maladroites ou réductrices. Il refusera d'emblée de s'enfermer dans le débat à propos de la légalisation de l'euthanasie et du suicide assisté mais il ne pourra esquiver la question ou tout simplement adopter une attitude militante en faisant appel aux conséquences d'une telle décision de la part du législateur. Sa réflexion sera aiguillonnée par le fait qu'ils sont nombreux ceux qui font le combat en faveur de l'euthanasie ou du suicide assisté au nom des droits de la personne et du respect de la conscience de chacun. En effet, ceux-ci invoquent couramment à l'appui de leur combat le concept focal des édifices éthiques et juridiques contemporains : celui de la dignité

humaine[4]. L'invocation de la dignité clôt-elle le débat ? Que non ! Car la portée pratique de l'argument est de part en part déterminée par la conception de la bonne mort, donc de la bonne vie sur laquelle elle s'adosse. S'ouvre alors un champ, sinon un terreau, aux dimensions insoupçonnées lorsque l'attention se porte exclusivement sur les questions normatives.

Par ailleurs, l'éthicien aura à composer avec un sens commun méfiant à l'égard de jugements moraux catégoriques à l'endroit de personnes ayant eu à faire face à des situations où le tragique sollicite une force morale dépassant ce qu'on peut humainement exiger ou justifiant, à tort ou à raison, le recours à une morale de l'exception. La lutte en faveur de l'euthanasie, lorsqu'elle se fait sous la bannière de la défense du meutre par compassion, fait appel chez l'auditeur à une double compassion : celle à l'égard de la personne dont les souffrances ont été abrégées et celle à l'égard de l'auteur de l'acte. Elle engendre aussi une double identification. Une première à la personne décédée : on se demande alors si celle-ci est victime ou bénéficiaire de l'acte. Une seconde avec l'auteur de l'acte, celui qui, ayant été accablé une première fois par le « destin », le serait, délibérément cette fois, par la société. Le doute porte alors sur la pertinence de faire appel aux moyens du droit dans de telles circonstances.

Étant donné la couverture médiatique accordée à l'affaire et les circonstances qui avaient été amplement exposées dans les médias, il n'était pas étonnant qu'une grande partie de l'opinion publique soit favorable à la réduction de la peine imposée à Robert Latimer. La lecture de l'exposé des faits tels qu'on les retrouve dans un jugement de la Cour suprême du Canada[5] interdisait de voir dans cette affaire un montage médiatique dont la dénonciation aurait permis de faire l'économie de la rencontre avec des circonstances tenant indubitablement du tragique.

---

4. *Le catéchisme de l'Église catholique* publié en 1992 n'échappe pas à cette règle. La troisième partie, consacrée à la morale et intitulée *La vie dans le Christ,* est introduite par cette injonction de Léon le Grand : « Chrétien, reconnais ta dignité. » De plus, le premier chapitre de la première section a pour titre « La dignité de la personne humaine ».

5. Le jugement ne portait que sur des questions de procédure.

> Tracy souffrait d'une infirmité cérébrale très sévère et elle était quadriplégique. En raison de son état, elle ne pouvait prendre soin d'elle-même physiquement et il lui était pratiquement impossible de se mouvoir ou de quitter son lit. Sa famille lui prodiguait des soins constants. Manger était une tâche difficile; elle devait être nourrie à la cuillère. Même avec aide, malheureusement, elle ne réussissait pas à absorber suffisamment d'éléments nutritifs et perdait du poids.
>
> Personne ne conteste que Tracy souffrait continuellement. Selon la preuve, la douleur faisait suite à une opération qu'elle avait subie en 1990 pour rééquilibrer la musculature de la ceinture pelvienne et à une autre opération, pratiquée en 1992, pour corriger la courbure anormale de son dos. Cette dernière intervention, malgré son succès, avait entraîné une dislocation de la hanche droite qui l'incommodait particulièrement. En outre, Tracy avait cinq ou six épisodes de convulsions par jour, en dépit des médicaments qui lui étaient administrés.

La citation est longue. Je crois que de nombreux lecteurs l'auront trouvée trop longue. Ce fut du moins mon sentiment lorsque je lus ces paragraphes dans le jugement de la Cour suprême du Canada. C'est embarrassant parce qu'on ne peut d'emblée écarter cette desription comme on le ferait si on la retrouvait sous la plume d'un journaliste ou sortie de la bouche de l'accusé. Si une telle description devient vite insupportable pour nous, si la lecture engendre un malaise sinon une douleur, on peut commencer à imaginer quelle put être la douleur de parents impuissants à soulager la souffrance de leur enfant. On franchit ici une ligne de démarcation: celle que détermine le constat d'une totale impuissance. Impuissance à affranchir d'une souffrance qui réclame soulagement. Impuissance à assumer, dans le réel de la chair, la responsabilité parentale quant à ses dimensions élémentaires de protection et de satisfaction des besoins fondamentaux.

Un cadre pour la discussion

Discuter de la modification de la sentence imposée à ce père de famille qui, par compassion, a mis fin à la vie de sa fille profondément handicapée et incontestablement souffrante, exige de situer cette discussion dans le complexe des questions pratico-morales. Si l'on retient le cadre

théorique proposé par Habermas dans son éthique de la discussion[6], on distinguera d'abord les questions morales des questions éthiques. Les premières concernent le juste et sont en théorie décidables au terme d'une procédure argumentative. La légitimité d'une norme morale est liée à sa capacité de protéger les intérêts de chacune des personnes concernées par les conséquences de l'adoption d'une norme. La discussion morale impliquera donc non seulement l'examen des conséquences pour tout un chacun des concernés mais également la critique de l'interprétation que chacun fait de ses intérêts. La seule force pouvant légitimement s'exercer dans la discussion pratique est la force de l'argumentation. De plus, l'argumentation morale suppose une décontextualisation des raisons, la mise à distance des contextes de vie particuliers qui pourraient en expliquer la genèse, car, en principe, les bonnes raisons s'adressent à toute personne raisonnable. Les questions éthiques, quant à elles, concernent le bien, les questions axiologiques qui réfèrent à l'autocompréhension d'un sujet se donnant un projet de vie au sein d'un univers symbolique afférent à une culture donnée. Elles sont donc irréductiblement liées à des contextes de vie, c'est pourquoi leur rapport à la raison est d'un autre ordre que celui des questions morales : alors que les premières se prêtent à l'argumentation rationnelle, les secondes se prêtent à l'explicitation rationnelle.

La question morale serait, dans cette perspective, celle de la légitimité de l'homicide par compassion. La question éthique, celle de la conception de la vie permettant au sujet d'intégrer cette expérience de souffrance dans une histoire de vie qui ait un sens. La distinction ainsi faite permet de saisir d'emblée le conflit au sein duquel peut se retrouver projeté le sujet :

---

6. Il faut noter que l'expression « éthique de la discussion » prête à malentendu. Elle peut laisser croire que Habermas propose une éthique *pour* la discussion, ce qui est tout à fait erroné, ou qu'il propose la discussion *comme méthode* de résolution des différentes pratiques, ce qui est réducteur. Son projet serait mieux désigné par l'expression « théorie discursive de la morale », l'éthique de la discussion propose, avant tout, une interprétation du point de vue moral (*moral point of view*) dont les caractéristiques essentielles sont l'universalisme et le cognitivisme. L'universalisme moral ne repose plus ici sur une vision finaliste de l'homme et du cosmos mais sur l'universalisme que la pragmatique du langage met en lumière. Le cognitivisme s'appuie, quant à lui, sur une théorie discursive de la vérité plutôt que sur une théorie de la correspondance.

> Dans les cas extrêmes, une tension peut en effet advenir entre l'intellection morale et l'autocompréhension éthique, tension qui même sous l'égide de points de vue moraux, ne peut être résolue au profit de ce qui est moralement commandé [...]. Ainsi, dans un conflit existentiel, l'unique norme adéquate peut exiger une action que la personne ainsi obligée reconnaît pleinement comme une action moralement ordonnée, mais qu'elle ne pourrait pas mener à bien sans se nier dans ce qu'elle est et voudrait être — elle s'effondrerait sous le poids de cette obligation[7].

La situation vécue par M. Latimer pourrait bien correspondre au type de situations évoquées par Habermas: celles qui surviennent au moment de l'application quand les points de vue de l'éthique et de la morale se télescopent. Le sujet de l'intellection morale, bien que convaincu par la force de l'argumentation déployée à l'appui d'une norme morale, ici celle de l'interdit de l'injuste homicide, peut néanmoins décider de s'y soustraire pour échapper au non-sens. Ces considérations impliquent une seconde distinction: celle des problématiques de la fondation et de l'application. Mais il faudrait faire un pas de plus pour entrer dans la problématique juridique qui exigerait de distinguer enfin la normativité morale de la normativité judique et de penser le rapport à la dimension éthique de la vie.

Les réponses

Quelles réponses est-il possible d'apporter à ces demandes? Le cadre que nous avons esquissé fait voir qu'une certaine prétention à l'expertise dans ce domaine ne peut relever que de l'imposture. Il faut en effet nettement distinguer l'expertise qui consiste à la maîtrise des théories éthiques, à la connaissance des corpus normatifs, des traditions ou des représentations éthiques de l'expertise qui prétendrait au nom d'un savoir spécialisé offrir de façon péremptoire des conclusions. De quelle autorité peuvent alors s'autoriser des réponses? Nous l'avons aperçu, la demande éthique est plurielle. Elle concerne parfois la dimension morale de la vie, la recherche de normes favorisant la cohabitation conviviale d'individus ou de groupes poursuivant des projets de vie hétérogènes. D'autres fois, et j'oserais dire le plus souvent, elle concerne la

7. Jürgen HABERMAS, *De l'éthique de la discussion. Que signifie le terme « Diskursethik » ?*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 175-176.

dimension éthique de la vie. Le recours à l'éthique ou à son héraut, nous l'avons signalé, ont à voir avec la limite. C'est quand le cours régulier de la vie s'interrompt, quand on est en déficit d'évidences, de repères, quand le sens fait défaut ou défection que la question éthique se pose, là où le sujet cherche à construire le sens de sa vie, là où se joue la quête de l'identité et la requête de l'authenticité.

C'est donc dire que le recours à l'éthique s'effectue à propos de questions essentielles dans des circonstances qu'on pourrait caractériser à la double enseigne de la fragilité et de l'incertitude, qu'elles soient collectives ou individuelles. Le crédit accordé à l'éthique et à ses hérauts et les circonstances où se formulent ces demandes engagent, me semble-t-il, à une éthique du discours éthique. Son impératif catégorique se formulerait ainsi : « Que ta parole fasse en sorte que l'autre occupe sa position de sujet. »

Les corollaires qui en découlent sont multiples. D'abord, le refus d'occuper la place d'autorité attribuée à l'éthique sinon à l'« éthicien » : refus de l'expertise naïve ou cynique dont les conclusions péremptoires tiennent parfois lieu d'arguments. Premier signe de ce refus : la reconnaissance *de facto* du pluralisme des éthiques qui se manifeste quand on renonce à prétendre formuler *le* point de vue éthique sur une question ou énoncer ce qu'en dit *l'éthique*. Le premier service que peut rendre l'« éthicien », quand il participe au débat public, c'est de se faire l'analyste perspicace du débat : faire voir que le débat éthique, c'est plus souvent qu'autrement le débat des éthiques : l'affrontement de conceptions divergentes de la vie, du bien, de la liberté, de la justice et ultimement de la dignité humaine elle-même. Non pas que l'éthicien puisse prétendre se mettre en position de simple observateur, la culture dont il analyse les tendances, la culture dont il propose une interprétation, c'est le plus souvent la sienne.

La critique de la culture est pour l'éthicien autocritique, l'interprétation éthique de la culture est auto-interprétation, herméneutique d'un sujet en mal de réalisation de soi. L'éthicien ne peut se défiler devant la requête moderne d'authenticité. Satisfaire à cette requête est le plus souvent la condition à satisfaire pour que s'amorce un véritable dialogue.

Mais si le dialogue doit tenir, l'éthicien doit apprendre à pratiquer la suspension du sens. Dans les récits de vie où se mettent en scène les problèmes éthiques, les éléments biographiques masquent parfois l'essentiel. Ils se révèlent alors anecdotiques quand on arrive à les mettre

en rapport avec les quêtes de sens qui s'y effectuent. Il n'est pas facile de faire droit à la singularité des récits et des quêtes, d'écouter jusqu'au bout sans proférer la pire des injures: « Je vous comprends, je sais ce que vous vivez ! »

Répondre à une question, c'est parfois conforter dans une problématique sans issue, consacrer l'impasse. « Combien de fois doit-on pardonner ? » L'art de déplacer la question n'a rien à voir avec celui de l'esquive. Pratiquer l'esquive ou parler avec la langue de bois, c'est se défiler devant des questions embarrassantes pour se protéger. Déplacer la question, c'est au contraire s'impliquer, faire confiance à la capacité d'un sujet de sortir de l'impasse que constitue une certaine façon de poser un problème au risque de paraître incapable d'y répondre soi-même.

Dans sa pratique, le théologien moraliste devra assumer le fait qu'argumenter implique d'accepter le faillibilisme et que seule cette assomption est en mesure d'honorer l'idée de vérité. Comme l'écrivait Habermas:

> Nous ne pouvons jamais avoir la certitude que les énoncés que dans l'état actuel de la discussion nous tenons pour vrais ou justes appartiennent à la quantité d'énoncés qui résisteront à toute critique future. Ce faillibilisme inscrit dans la théorie de la discussion n'est cependant que le revers du postulat selon lequel chaque question suffisamment précise n'autoriserait qu'une seule réponse valide[8].

Si le théologien moraliste doit risquer une parole en dépit de toutes les réserves auxquelles doivent souscrire ses prises de parole, c'est essentiellement parce que des sujets en souffrance lui demandent de parler. Parce qu'il sait que c'est au fil de l'échange d'une parole toujours marquée par le manque à dire que se tissent nos identités.

---

8. *Ibid.*, p. 149.

L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE COMME DÉFI SOCIOCULTUREL

Le défi socioculturel de la théologie. Rapport d'atelier

ÉTIENNE POULIOT

Le défi socioculturel qui assaille aujourd'hui notre théologie nous renvoie à une double prise de conscience : d'abord, la difficulté d'en arriver à une parole théologique signifiante, vraie, là où nous travaillons ; ensuite, l'assurance qui nous habite néanmoins de pouvoir encore faire de la théologie et de la faire neuve — pas simplement enrichie, rafraîchie ou remise à jour. Notre inconfort ne tient pas seulement au fait que les réponses nous manquent, plus souvent qu'autrement, devant les défis actuels. Plus encore, nos balises, théologiques ou autres, s'effritent. À tout dire, notre incapacité à dire une parole vraie et pertinente pour aujourd'hui est proportionnelle à l'obligation que nous ressentons d'avoir à offrir une telle parole. Notre désir de parler en théologien et théologienne s'avère des plus souffrants.

Le défi socioculturel auquel nous sommes confrontés n'est pas principalement d'ordre théorique. En fait, il n'est efficacement relevé et donc saisi que lorsque nous apprenons à travailler sur notre propre désir de parler. Ce défi a peut-être la consistance d'un combat dont on ne voit pas la fin, mais il renvoie plutôt à une lutte sans véritable adversaire. Ce que nous expérimentons, c'est plutôt un travail sur nous-mêmes et avec les autres, travail d'accouchement de nos pratiques théologiques dans le contexte d'une culture qui nous échappe toujours en partie. Le risque et la tentation de récupération, pour perpétuer un système théologique, demeurent encore très grands. Et pourtant, la critique radicale de nos pratiques théologiques est irrémédiablement engagée. Nos dif-

ficultés et nos impasses deviennent, pratiquement, des chances et des étincelles pour un discours théologique nouveau.

L'urgence de réfléchir sur notre discours, entendu comme pratique théologique, émerge de notre situation commune d'enseignement, dans nos facultés respectives. Les diverses présentations dans l'atelier n'ont cessé de soulever les problèmes à cet égard. Que représente l'élaboration d'un discours théologique lorsque la transmission de données de la foi (quant au Christ, à l'Église, etc.) devient plutôt affaire d'expérience de lecture de la tradition? Qu'est-ce ce que cela représente auprès des étudiants actuels au baccalauréat en enseignement primaire, qui n'attendent souvent que des savoirs et dont l'intérêt demeure peu théologique parce que centré sur une formation générale commandant une connaissance de base ou complémentaire en matière religieuse? S'agit-il, encore, de se servir de l'« expérience » des gens pour leur faire « pratiquement » adopter un système (une christologie établie, une *certaine* théologie, une *certaine* Église) qu'ils auront ensuite la tâche de présenter eux-mêmes, du mieux qu'ils le peuvent, à ceux et celles à qui il s'adresseront à leur tour? Suffit-il, pour notre enseignement, de nous retirer dans des études historiques pour satisfaire à des exigences disciplinaires, d'ordre académique ou pour fins d'orthodoxie? Chose certaine, la critique pure et simple du monde contemporain apparaît comme trop facile et à exclure ici; elle ne peut qu'occuper une place secondaire par rapport à l'aptitude théologique que l'on cherche à communiquer.

Au contraire, ne s'agirait-il pas de développer, dans et par notre enseignement, une « théologie occasionnelle » (selon l'expression consacrée en catéchèse, semble-t-il), qui prend les questions et les expériences des étudiants comme point de départ et élément constitutif du discours théologique que nous avons à élaborer avec et pour eux? Que l'exigence pédagogique force à redéfinir la nature même de « la théologie », l'exemple de réforme entreprise à Trois-Rivières le montre bien. L'élaboration d'un programme complet de théologie s'y opère dans le cadre d'une réforme non plus de l'ordre des profils thématiques ou subdisciplinaires mais fonctionnels, c'est-à-dire axés sur la compétence que les étudiants ont à acquérir — et que, de pair, les enseignements ont à développer et à communiquer par leur activité d'enseignement. La mise en place, l'élaboration et la réalisation d'un tel programme (d'intervention, théologiquement réfléchie, dans le champ religieux) repose, en fait, sur une inversion méthodologique, par quoi on dégage des liens

structurels entre théologie et intervention. On aboutit finalement à une formation où l'on doit certes prendre en compte des habiletés qui dépassent le champ strict de la théologie ; toutefois, le seul fait de s'y arrêter change totalement la formation qu'on veut offrir, la conception qu'on s'en fait et la manière de parvenir à la mettre en place.

Des « passages », pas toujours faciles ni évidents, s'avèrent de plus en plus comme obligés, avec ce défi socioculturel posé à notre théologie aujourd'hui. (Certains de ces passages ont été signalés plus ou moins clairement au cours de l'atelier et je tente de les reformuler à ma manière ; d'autres, par contre, sont restés implicites dans les échanges et j'essaie alors de les exposer suivant ma compréhension des problèmes).

— Les enjeux actuels ne concernent pas un déplacement de problématique en théologie mais un déplacement de la théologie elle-même, vers la pratique qu'elle constitue. Il ne s'agit pas de laisser tomber des questions dépassées pour en aborder de nouvelles, spécifiques à notre époque moderne, ni de pouvoir traiter « mieux » et plus systématiquement des problèmes (de tous les problèmes !) qui nous assaillent. Il est question de problématisation de notre « objet » de discours, ce qui a des répercussions inévitables sur notre compréhension de ce qu'est faire de la théologie. Plus exactement, l'attention se porte sur *sa* propre pratique théologique, plus que sur « la » pratique de « la théologie ». Il ne s'agit pas simplement de faire la théorie de sa pratique, ce qui peut fort bien demeurer idéologique ; il importe d'examiner notre pratique d'élaboration théorique, pour parvenir ainsi à un propos critique, en son incidence pratique.

— Nous ne nous intéressons pas d'abord ni exclusivement au *milieu* d'ancrage de chacun de nos discours théologiques mais au lieu même de ce discours : le langage, comme performance liée à une compétence. Nos différents milieux d'intervention ou d'enseignement n'ont pas à être simplement scrutés, histoire d'y découvrir l'émergence une « interpellation » à des pratiques théologiques aussi vécues qu'efficaces, aussi authentiques que professionnelles ; il est question de *parole* (et Parole), c'est-à-dire du travail théologique depuis le théologal, orienté par le théologal et, pour cela, efficient et vrai.

— Au lieu de chercher la vérité sur une situation humaine, de démontrer la scientificité de notre discours théologique ou de sauvegarder une autorité de principe, nous désirons plutôt faire la vérité de/dans ses propres pratiques théologiques : en en rendant compte *avec et pour*

autrui. La réflexivité en théologie — en l'occurrence — correspond à une attitude autocritique, radicale, basée sur la pertinence; elle n'équivaut pas au simple fait de réfléchir, de manière cohérente et systématique, sur des thèmes ou données théologiques.

— Si nous tendons moins à nous intéresser aux savoirs, aux données, au message évangélique qu'il faudrait (pouvoir) transmettre en formules différentes (adaptées au monde moderne) pour être plus signifiants, c'est que le procès de signification, qui fait de la théologie une pratique de discours plutôt qu'un idéal d'enseignement, retient notre attention. Au lieu de chercher à actualiser un «dépôt» de foi («pure») ou à retrouver/reconstruire *le* sens perdu ou caché de l'Évangile, on cherche à comprendre le «comment faire sens», dans la suspension même du sens. C'est ce qui confère à l'interprétation une place et un rôle majeurs. À l'encontre de nos habituelles élaborations de critères et de modèles pour la théologie, où il faut savoir se référer adéquatement aux sources chrétiennes (rivées en leurs vérités), il nous faut plutôt préciser notre propre rapport à ces sources, c'est-à-dire articuler la dimension confessante de notre acte de discours, redevenir lecteur-interprète, travailler sur l'élucidation et donc le statut des normes en théologie, définir les conditions de possibilité de l'acte théologique.

— Les enjeux au cœur du défi socioculturel actuel ne se ramènent plus à la défense d'une place — perdue — de la théologie (de la foi, de l'Église) dans un monde qui tendrait à l'exclure parce qu'elle est dite inutile. La seule place qu'il lui semble désormais possible d'occuper, c'est celle de l'*ouverture* dans l'instabilité des brèches. L'abandon de la stabilité, de la sécurité, de quelque «establishment» résiduel *fait* le théologique. La foi n'est pas soudainement devenue une étrangère — rejetée — dans la modernité; il lui faut, comme toujours, trouver sa chance de faire corps à même les ruptures, les marges, les limites, les interruptions: sans quoi elle n'est finalement que cadavre de vérités ou spiritualisation sans efficience réelle.

*

* *

Je me sens dans l'obligation de signaler, en guise de commentaire final, le sentiment général des participants de l'atelier. L'atelier en fut un où nous ne nous sommes pas présentés avec nos acquis et nos savoirs théologiques, mais avec nos fragilités de théologiens et théologiennes.

Il est rare, en effet, que nous parvenions, aussi publiquement et aussi formellement, à nous dire nos difficultés, pourtant communes, à produire une parole signifiante comme théologien et théologienne.

Le fait de se retrouver ainsi dans un même « lieu », où personne ne dispose plus d'une théologie toute faite et toute prête, nous solidarise les uns envers les autres autour d'une même tâche : *faire* de la théologie, en la faisant *nouvelle*. De ce « lieu » commun s'ouvre la possibilité de relativiser la concurrence actuelle qui se dessine, parfois de manière trop instinctive et trop fatidique, entre les différentes facultés auxquelles nous appartenons.

Il eût donc été possible, pour les participants, de cosigner une déclaration du genre « Bienheureuse souffrance qui nous a valu un tel atelier et une pareille rencontre ! »

L'an zéro de la christologie. *L'enseignement de la théologie en contexte universitaire*

ANNE FORTIN
Université Laval

Comment parler de *Jésus Christ sauveur et rédempteur* aujourd'hui ? Quels que soient les milieux, universitaire, ecclésial, pastoral ou social, un même constat s'impose : les discours traditionnels sur Jésus Christ ne trouvent plus d'écho, et il devient nécessaire de faire un effort de *mémoire* pour se souvenir du *sens* que ces discours ont pu apporter un jour à des croyants. Ces discours sont de l'ordre des vestiges du passé, du folklore, d'une tradition qui n'est plus vivante. Non pas que notre culture ne comprenne plus les figures de messie ou de salut, mais ce messie-là, ce salut-là semblent vétustes, poussiéreux, et ne correspondent à plus rien dans notre quotidien.

Les discours théologiques semblent ainsi absents des processus de construction des significations à l'œuvre de façon transversale dans notre culture[1], tout en tentant différentes stratégies pour se justifier. Il est en effet possible de faire une critique en règle de cette culture qui n'a plus les assises suffisantes pour comprendre les richesses du discours théologique. Les études classiques, c'était quand même autre chose que cette civilisation du cyber-espace... Une autre position, plus

1. *Cf.* notre article, « Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée », dans *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, 1996, p. 195-212.

« moderne », consiste à travailler sur la communication de la foi, pour mieux communiquer, mieux dire la foi à l'aide des outils et des techniques de pointe. Il est également possible de chercher les contenus du message, et de tenter de les *actualiser*, de les rendre pertinents pour notre culture. Il est par ailleurs possible de se tourner résolument vers le passé, vers les études historiques, l'histoire, elle, étant au moins une discipline reconnue et légitime dans le système académique. Et demeure toujours l'option de continuer de postuler que l'objet du discours est transparent, et de contempler les splendeurs des vérités données de toute éternité.

Un tour d'horizon des christologies qui se publient aujourd'hui nous ferait parcourir ces différents chemins. Dans la modernité, les christologies ont élaboré des discours sur le *Christ* comme *objet* de connaissance, combinant souvent les modalités épistémiques des discours contemporains aux langages scolastiques. Les conditions du *savoir* christologique ont ainsi dissocié l'*objet Christ* de son enracinement dans un *croire*. Le *croire*, conçu de façon autonome depuis l'aube de la modernité, avec le nominalisme, ne peut ni porter l'*acte* théologique, ni être pensé à l'intérieur des théories de la connaissance contemporaines. Le *pour nous* du salut en Jésus Christ que Luther opposait aux théologies scolastiques discourant sur la nature du Christ n'aura pas été soutenu par le développement des sciences à l'intérieur duquel les théologies ont eu à évoluer. L'*objet Christ* aura permis la création d'une nouvelle discipline typiquement moderne, la christologie, la science portant sur le Christ.

La difficulté provient de l'*acte pédagogique* que nous avons à poser aujourd'hui à l'intérieur de l'Université : enseigner la « science du Christ » à des étudiants qui viennent pour éclairer leur foi et pour trouver à articuler leur langage de foi à une intelligence. Notre enseignement devrait couvrir une matière sans limite s'il s'agissait de rendre compte de tous les savoirs sur cet *objet*. Mais là n'est pas la principale difficulté. En effet, comment réussir à convaincre des étudiants, même très motivés, de s'intéresser à l'union hypostatique, à la communication des idiomes ou aux débats christologiques des premiers siècles, alors que leurs questions vont souvent porter sur la « véracité » des récits de miracles ou sur leur relation personnelle à la « personne » de Jésus ? La « science » du Christ doit-elle à ce moment devenir soit apologétique, soit pastorale ? Quelle parole tenir sur le Christ, parole qui puisse être autre chose qu'un savoir, sans se résumer à un témoignage ?

Les théologies récentes ont cherché à faire place à des concepts permettant de revoir les assises des théories de la connaissance sur lesquelles les discours savants se sont élaborés dans la modernité. Les concepts de *sujet*, d'*expérience*, de *vécu*, de *pratique*, etc. parsèment maintenant les discours théologiques. Cependant, parsemer un discours théologique de tels concepts ne fait pas automatiquement de ces discours des théologies construites à partir d'autres cadres épistémiques et d'autres théories de la connaissance. Et cette difficulté se fait sentir plus particulièrement en christologie où l'articulation du pôle objectif et du pôle subjectif devrait avoir des répercussions radicales sur des discours où l'*objet* renvoie aussi directement au *sujet* du discours. La christologie de Edward Schillebeeckx tente ainsi, à partir d'une « phénoménologie herméneutique » de prendre en considération l'*expérience* comme donnée inhérente de son discours, et les christologies récentes de Joseph Moingt et de Bernard Sesboüé tentent pour leur part de déplacer le matériau de base de leur travail, des dogmes au texte biblique, ce dernier étant considéré plus accessible, plus proche de la sensibilité de nos contemporains. Mais alors comment le problème épistémique fondamental, qui consiste à faire du *Christ* un *objet* de connaissance, est-il abordé, et en quoi le fossé entre le *savoir* et le *croire* est-il regardé pour lui-même ? Cela reste à discuter.

Peut être est-il nécessaire de passer par tous ces chemins pour sentir l'échec au cœur de paroles échangées avec quelqu'un, croyant ou non, qui nous demande, à nous théologiens, *pourquoi* nous continuons à nous parler entre nous. Peut être faut-il *sentir l'échec*, le vivre comme un écroulement de toutes nos paroles, de toutes nos stratégies, de tous nos efforts. Les conditions mêmes de notre parole s'en trouvent alors questionnées. Quelle est la nature de cet *acte* qui consiste à parler de quelque chose en dehors du champ du croyable disponible, à parler de quelque chose qui ne tient que dans une croyance fondée sur l'espérance et l'amour ? Le théologien, au cœur de l'échec de sa parole, peut arriver à se demander *pour quoi* parler, *pour qui* parler, et *comment*... Quel *acte de parole* le théologien peut-il encore tenir, et à partir de quelle instance peut se construire sa pratique discursive ?

Un tel échec fait se retourner la question : *pour qui* devient *qui parle* ? *Pour quoi* devient *à partir de quoi* ? Le processus même de la constitution du discours théologique deviendra l'objet du questionnement ainsi que l'*acte de parole* situé du théologien. Les questions *pour quoi* et *pour qui* laissent encore trop dans l'ombre cette instance d'éla-

boration de la parole, alors que c'est la possibilité même de tenir une telle parole qui ne s'impose plus.

C'est l'*acte de parole* lui-même qui est en cause. Le théologien ne peut plus seulement rejeter le blâme sur l'ignorance de l'interlocuteur, sur l'imperfection des moyens de communication, sur des contenus à connaître encore mieux ou à mieux actualiser. L'*acte de parole* compris comme *acte* renvoie au sujet de l'énonciation: est-ce que le sujet est crédible dans son *acte* de parole? Et si l'interlocuteur n'entendait plus que le hiatus entre la «vérité» de *ce* qui est dit et la non véracité de *celui* qui dit? Et si une «vérité» ne pouvait tenir toute seule dans le monde des Idées, en dehors des sujets qui l'énoncent?

Comment parler de *Jésus Christ sauveur et rédempteur*? Dire le vrai sur la vérité? C'est déjà fait, dans les livres. Se taire? Intenable trop longtemps, et peu accordé à notre condition humaine. *Parler et rendre compte de son acte de parole* ici et maintenant entre des sujets en interaction, qui savent que ce qu'il y a à dire échappe nécessairement à notre parole, tel serait un chemin praticable, où il serait possible de se rencontrer dans nos lieux respectifs de croyance.

J'ai parlé jusqu'ici «du théologien», utilisant cette fiction pour rendre compte de la position de l'enseignant en théologie. Pourtant, les théologiens ce ne sont pas «les autres», ce sont des lieux traversés dans l'*acte* d'enseignement, des parcours inévitables pour arriver à tenir sa propre parole. Il s'agit d'un «je» inscrit dans une tradition, dans une institution qui porte ces questions. Je continuerai donc mon exposé au «je», tout en précisant que ce dernier est autant une fiction que le «il» d'un théologien abstrait, s'il en est que l'on n'est jamais là où l'on parle.

De par ma formation, les «positions» traversées dans l'*acte* d'enseignement l'ont été après la prise en compte de la déconstruction, après les critiques de la métaphysique, après les maîtres du soupçon, après les «post» de tout ordre. L'*acte* de parole se trouve ainsi traversé par une suspension face aux contenus, mais surtout face à toute velléité d'affirmation. La question *comment parler de Jésus Christ aujourd'hui* rejoint alors les *actes* de paroles des théologies négatives, de Denys à Maître Eckhart, de Jean de la Croix à Samuel Beckett... L'organisation du discours, sa logique et ses modalités d'expression suivront les chemins d'une parole qui se sait impuissante. Je proposerai de retracer deux chemins que ma parole d'enseignante de christologie a parcourus. Deux chemins ancrés sur le sujet qui sait qu'il ne se rejoindra pas dans

son énoncé, qu'il ne rejoindra pas l'interlocuteur et qu'il ne cernera pas l'objet de son discours. Mais chemins parcourus tout de même, puisque ce dont on ne peut parler, il faut le dire quand même... malgré tout[2].

Deux chemins pour l'*acte* théologique

Un premier chemin de l'*acte théologique* pose comme finalité de son énoncé la *négation* de tout ce qui peut être dit et contre-dit sur Dieu. Comme chez le Pseudo-Denys, le discours théologique peut en effet prendre comme point de départ la voie de la *causalité*, pour expliquer le rapport du sujet de connaissance au monde et à Dieu. Les concepts de *causalité* et d'*explication* n'ont cependant pas la même portée dans l'univers de Denys que dans le nôtre. Si nous entendons aujourd'hui la *causalité* en termes de lien de cause à effet, lien dont l'*explication* mettrait au jour les conditionnements et les modalités, il s'agissait plutôt chez Denys « d'une cause dont on vit, qui agit présentement et au cœur des choses ("continûment"), que l'on ne peut que dire indirectement et dans la louange, quand on reçoit, pour soi, le monde. La cause ne relève donc pas d'un savoir : on a à *se* recevoir d'elle, à *en* vivre, à *en* être[3] ». Entre ces deux options pour penser la *causalité*, la modernité en théologie n'a pas toujours voulu ou su faire la part des choses. Descartes et Pascal en sont de bonnes illustrations. Les théologies contemporaines naviguent plus que jamais entre ces deux modalités de la *causalité*, les résultats des sciences humaines étant de plus en plus intégrés à l'*acte théologique*[4] qui cherche à expliquer le rapport au monde, à autrui et à soi. L'*acte* d'enseignement de la théologie peut en rester à ce point de départ fascinant, et perdre de vue les autres dimensions de l'*acte* de parole même.

En effet, suivrait la voie de l'*éminence*, pour *interpréter*, dans une « herméneutique infinie où le texte et le "moi" se relisent et réécrivent

---

2. Je reprends une partie d'un article écrit à la suite de la communication de cet exposé à la Société canadienne de théologie : « Dire le vrai sur la vérité ? Paroles théologiques en recherche de leur dire-vrai », *Savoir. Revue de psychanalyse et d'analyse culturelle*, vol. 4, n° 1, 1998.

3. Pierre GISEL, « Théologie de la création et mystique sont-elles compatibles ? », *Revue des sciences religieuses*, 71, n° 4, 1997, p. 422-423.

4. Pour une analyse de l'utilisation des sciences humaines en théologie, *cf.* mon article, « Les méthodes en théologie. La pensée interdisciplinaire en théologie », *Concilium. Revue internationale de théologie*, 256, 1994, p. 131-142.

en permanence[5] ». Une herméneutique infinie par laquelle « l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent[6] », et où les paroles se renvoient en écho ce qui sonne vrai, ce qui sonne juste et ce qui sonne authentique[7]. L'*acte* d'enseignement peut également se concentrer sur ce seul moment de son *acte* de parole, et déployer des savoirs interprétatifs sans fin à partir d'une tradition relue pour aujourd'hui.

Cependant, l'*acte* théologique peut être décomposé jusque dans le moment de la *négation*, qui inscrirait toutes les tentatives de ces différents *actes* de paroles, *explicatifs* et *interprétatifs*, dans l'abandon de la prétention à dire vrai. L'*acte* théologique prendrait alors la direction d'une parole se retirant respectueusement, comme une prière qui s'efface en se disant. Cet *acte* se ferait en direction d'une communauté ivre de mots qui cherche à se trouver dans ce qu'elle ne dit pas. L'*acte* théologique pourrait alors se comprendre comme laissant place à ce qui ne s'entend pas, mais qui souffle dans la brise (*1 Rois* 19,12-13).

Au cœur de ce premier chemin posant son *telos* dans la négation, le silence est une avenue possible pour le discours théologique. Silence face aux savoirs, silence qui instruit par une *suspension du sens* face aux savoirs. Ces savoirs, posés selon les modalités de l'*explication* et de l'*interprétation*, sont renvoyés au « rien » de leur fondation. Le *telos* de la négation induit une désappropriation de tous les savoirs positifs sur Jésus le Christ. Il conduit à l'interrogation par rapport à ce qui ne se dit pas *là*, par rapport à ce qui échappe, nécessairement, à toute parole.

Proposer ce chemin pour l'*acte* d'enseignement de la théologie peut paraître paradoxal. Après tous les efforts pour poser le discours théologique à l'intérieur du bastion des savoirs académiques, voilà que l'on s'esquive, revendiquant le droit à ne pas être considéré comme savoir... En effet, que reste-t-il des savoirs et de l'érudition lorsque l'on a posé la *négation* au cœur de l'*acte* théologique ? Il reste un formida-

---

5. Niklaus LARGIER, « Penser la finitude. Création, détachement, et les limites de la philosophie de Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, 71, n° 4, 1997, p. 471.

6. *Cf.* Pier CESARE BORI, *L'interprétation infinie, L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Cerf, 1991.

7. Je renvoie à la conception tripartite de la vérité de Jürgen Habermas dont il est possible de faire des applications au champ de l'herméneutique théologique. *Cf.* ma thèse de doctorat, *Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie*, Paris, Sorbonne et Institut catholique de Paris, 1991.

ble chantier à revisiter, à relire sous un nouvel éclairage : l'histoire de la pensée n'est alors plus une accumulation de faits, de dates et d'écoles organisées ou non selon une trajectoire, mais elle est plutôt l'histoire d'autant d'*actes* de parole que de sujets d'énonciation en quête de leur propre *manque à dire*. Les discours théologiques sont alors relus comme des paroles qui ne flottent pas en dehors de sujets d'énonciation, ils ne sont pas des « vérités » tenant toutes seules. Les discours théologiques sont des *actes* qui situent les sujets qui les disent et ceux qui les lisent et les écoutent au cœur de ce qui échappe au discours.

Un second chemin de l'*acte* théologique découle toutefois de cette forme de théologie négative. En effet, le silence instruit de la suspension des savoirs ne peut se replier sur lui-même sous peine de devenir mutisme. Il faut *dire* qu'il y a *manque à dire*, car des sujets concrets, empiriques, sont en attente de paroles qui disent en dépit de l'impossibilité de dire. Du creux de la relation à l'autre, l'urgence de dire quelque chose *malgré tout* s'impose. Le locuteur concret est tiré hors de son mutisme pour remonter à une *éthique de la parole partagée*[8]. L'*éthique d'un dire* qui n'a plus le droit de ne rien dire, qui ne peut plus se retrancher derrière des considérations d'ordre épistémologique ou métaphysique pour justifier le non-dire. L'*acte* d'enseignement appelle la construction d'un horizon de signification à partir de la faille signalée dans l'*acte* même de parole. À partir de la reconnaissance de « ce qui échappe », l'éthique d'une parole partagée redéfinit les conditions de possibilité des voies de l'éminence, interprétative, et de la causalité, explicative, puis de la négation. La parole de l'enseignant qui se risque au terme d'un tel chemin porte en elle la marque du *manque à dire*, et les paroles explicatives, interprétatives et apophatiques seront celles d'un sujet qui lorsqu'il parle « rate le réel qu'il croit signifier, et le propre qui serait sa signification. Ce ratage constitue à proprement parler l'objet, non pas du désir, mais cause manquante du désir[9] ». La théologie est bien « ratage » depuis toujours, puisque la cause manquante du désir ne cesse de faire parler les théologiens d'une parole qui sait qu'elle n'est qu'un *mi-dit*.

---

8. *Cf.* l'article de Lucie CANTIN, « La féminité : d'une complicité à la perversion à une éthique de l'impossible », *Savoir. Revue de psychanalyse et d'analyse culturelle*, vol. 2, n°s 1-2, « La féminité », mai 1995, p. 46-90.

9. Roland SUBLON, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 153.

Pour qui?

J'ai appris de mes étudiants, de mes interlocuteurs le *pour qui* de la théologie. J'ai appris que mon *acte* de parole n'avait pas à s'adresser à des intellectuels, des cerveaux, ni à des praticiens, ni à des pasteurs, ni à des dilettantes, ni à des fonctionnaires de l'institution. Ces catégories se sont avérées toutes fausses. À qui s'adresse la théologie? À des sujets souffrants, qui tournent autour du *manque à dire* et qui cherchent comment tourner ensemble, comme autant de sujets de parole se reconnaissants mutuellement dans ce même *manque*.

Comment?

Comment enseigner la christologie à partir d'une telle perspective?

Les explications et les relectures de la tradition se situent dans l'*acte* de parole de sujets qui n'ont pas un *savoir* sur Jésus le Christ, mais qui cherchent à déployer des paroles de foi par et dans l'intelligence de cette foi. Non pas développer un savoir sur un non-savoir, mais assumer le statut de toute parole humaine ancrée dans la croyance. Non pas marginaliser la parole théologique, mais resituer la portée de toute parole humaine comme *risque*.

Lire et relire la tradition, l'éclairer par tous les instruments disponibles, poser la parole au cœur d'un rendre compte de son lieu d'élaboration.

Concrètement, l'enseignement se fera lecture et relecture de textes de la tradition et de textes bibliques. Pour apprendre à recevoir l'altérité du texte, irréductible à « notre expérience ». Lire et relire des textes, parmi lesquels les paroles et les actions contemporaines prennent place en tant que textes se donnant à l'altérité de l'autre. Lire, relire, expliquer, interpréter, dans la suspension des *sens* que l'on croit posséder, pour aller à la rencontre d'énoncés tenus par des *actes* d'énonciation qui échappent nécessairement à toute grille de lecture.

Il est possible d'illustrer ce *comment* à partir d'une lecture d'un texte biblique. Pour vraiment déranger les étudiants dans leurs habitudes de lectures, je commence mon cours de christologie par le texte de *Mt* 14,22-34, « Jésus marche sur les eaux ». Voici un miracle sur lequel l'apologétique a fait ses beaux jours, et dont le caractère « merveilleux » amène toujours les étudiants à demander: est-ce que cela s'est vraiment passé comme cela? Qu'en est-il de la vérité historique de ce miracle,

faut-il le mettre au compte de la pensée magique et passer discrètement à côté, l'oublier, en sourire ? « Nous, modernes... »

L'option herméneutique de ma christologie consiste à postuler que les textes ont raison, et que ce sont à « mes résistances » de céder devant le texte et non au texte de se plier à mes grilles d'analyse. Mais comment lire ce texte ? En étant précisément attentif au « comment cela est dit ». Plutôt que de chercher à comprendre *ce* qui est dit, plutôt que de chercher à décoder les symboles, plutôt que de chercher à actualiser le message, je vais tenter une lecture portant sur le *comment* de la mise en discours. Ma question ne sera pas : est-ce vrai ? est-ce que cela s'est vraiment passé comme cela ? mais plutôt : comment la mise en discours dit quelque chose qui n'est pas réductible au « message » décodable ? Non pas la recherche du Jésus historique ou du Christ de la foi, mais bien plutôt aller à l'écoute du Jésus raconté. Cette attention à la mise en discours pourrait utiliser plusieurs méthodes, structurelle, narrative, etc. J'ai choisi une pratique de lecture sémiotique, qui s'inspire des travaux des théologiens de l'Institut catholique de Lyon, travaillant au CADIR (Centre pour l'analyse du discours religieux). Je ne donnerai ici que les résultats de la lecture, mais il ne faut pas sous-estimer l'importance et le poids du « temps de la lecture » dans ce travail qui consiste à se mettre à l'écoute des textes.

Dans ce texte de *Mt* 14,22-34, nous sommes face à un événement qui défie les lois de la nature, et qui prouverait ainsi la divinité de Jésus. Le « message » serait « clair » : Jésus n'est pas soumis aux lois de la nature, les autres acteurs sont soumis à ces lois, donc Jésus est de nature divine. C.q.f.d.

Lire autrement le texte consiste à ne pas avoir d'idée préconçue sur le contenu du message, et à suivre la mise en discours. Il est à remarquer tout d'abord que l'acteur Jésus est dans une position d'autorité face aux autres acteurs. Il *oblige* ses disciples et *renvoit* la foule : il met les acteurs autour de lui à distance, d'une façon autoritaire. L'isolement de l'acteur Jésus est souligné deux fois : il *prie à l'écart* et il est *là, seul*. Une fois seul, l'acteur Jésus se déplace verticalement dans l'espace deux fois, il *monte dans la montagne,* il *prie*. Ces mouvements verticaux peuvent être lus de bas en haut, mais également de haut en bas. Une fois en haut dans la montagne, il descend en lui pour prier, tout en étant relié vers le haut par l'acte même de prier.

C'est l'acteur Jésus qui a déterminé le lieu et la destination des acteurs disciples. *Dans une barque*, vers l'*autre rive*. La barque a des

difficultés à rejoindre cette autre rive, elle est empêchée de réaliser le programme donné par l'acteur Jésus, les *vagues* et le *vent* s'y opposant. La venue de l'acteur Jésus, *marchant sur la mer*, est accueillie par une parole excentrée d'elle-même, une parole affolée, une parole inarticulée: des *cris poussés*. Le contenu même de l'énoncé, «c'est un fantôme», surgit de la peur qui décentre les sujets de l'énonciation. À ce décentrement dans l'agir et dans la parole répond une parole centrée de l'acteur Jésus, «confiance, c'est moi, n'ayez pas peur». Cette parole contraste avec les cris des disciples, car elle provient du centre même de l'acteur Jésus, et elle nomme ce centre: *c'est moi*. Cette parole centrée sur l'énonciateur au cœur de son énoncé est insérée entre deux impératifs qui visent à permettre aux disciples de se recentrer sur eux-mêmes. Parce que *c'est moi*, la *confiance* et la levée de la *peur* seraient les attitudes pertinentes qui permettraient aux disciples de se recentrer sur eux-mêmes, et sur leur but, qui est d'aller sur l'autre rive. Ce but ne peut en effet être atteint dans l'état de dispersion et de dissolution dans lequel ils se trouvent. Parce que c'était lui, les disciples lui ont obéi quand il les obligea à remonter dans la barque; parce que c'est lui, les disciples peuvent avoir confiance et sortir de l'état excentré qui est celui de la peur. C'est alors que la parole de l'acteur Pierre n'est plus un cri inarticulé, mais une parole qui resitue l'acteur Jésus comme celui qui commande. Cependant, cette parole n'est pas encore une parole de confiance, puisqu'une condition est mise à la reconnaissance du *c'est moi*: *si c'est bien toi...* Dans la séquence suivante, c'est la *peur* qui continue de prévaloir dans l'attitude du disciple: *devant la violence du vent, il eut peur et, commençant à couler, s'écria...*

L'attention de l'acteur Pierre n'est pas tournée vers celui qui l'interpelle directement, qui répond à son attente en lui disant *viens*. L'attention de l'acteur Pierre est détournée par la violence du vent: il est excentré, se laisse détourner, et s'engloutit dans la peur. Comme la barque sur la mer, il ne peut atteindre son but, ses paroles et ses gestes étant dispersés par la peur. Tant que son regard portait sur celui qui lui avait répondu, il a pu *marcher sur les eaux*, mais le détournement de son attention sur la *violence du vent* l'a fait s'enfoncer dans la dispersion. La parole du disciple est alors encore sur le même registre que précédemment: elle pose l'acteur Jésus en position de celui qui agit d'autorité: *sauve-moi!* Mais dans les deux actes de parole de l'acteur Pierre, c'est ce dernier qui se met en position de donner des ordres à celui qui a la position d'autorité. Les demandes sont sous la forme

impérative : je t'ordonne de m'ordonner, je t'ordonne de me sauver. Et une même constance dans l'action de l'acteur Jésus, qui semble réagir promptement aux situations (deux fois le terme *aussitôt* en est un indice), mais qui a pour but de permettre aux disciples d'*agir*, et non de *réagir* : agir avec confiance, sans peur, ne pas se laisser ballotter par les menaces de l'extérieur. L'acteur Jésus agit, parle, répond en étant centré sur lui-même. Il peut ainsi entendre les demandes, même inarticulées, et agir adéquatement sans être dans un schéma réactionnel. *Aussitôt*, le geste et la parole vont droit au centre du décentrement de l'acteur Pierre : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » Le doute, la peur, le manque de confiance, le manque de foi font réagir de façon décentrée, et ne permettent pas d'avoir une action centrée qui prendrait acte du fait que *c'est moi*. Par la suite, les actes posent un recentrement de tous les acteurs en un même lieu, *dans la barque*, dans ce lieu même qui avait été indiqué par l'acteur Jésus au début de la séquence. De ce recentrement de tous les acteurs surgit un geste de recentrement, *ils se prosternèrent*, et une parole centrée, « vraiment ».

Du creux de la reconnaissance du *c'est moi*, la vérité de la relation entre l'acteur Jésus et les disciples s'exprime dans ce *vraiment* qui scelle les paroles et les actes enfin centrés. De l'intérieur du groupe des disciples, plusieurs attitudes se succèdent ; l'obéissance, la peur, le décentrement, le manque de confiance, le manque de foi, le doute, puis le recentrement et une parole de vérité, une parole qui exprime la vérité de la relation. Cette parole ne surgit pas de façon isolée en dehors des acteurs qui l'énoncent : c'est une énonciation énoncée, un acte de parole mis en acte dans une trame qui le supporte dans ses lacunes et ses manques. Mais le récit ne se termine pas là. Il faut aller jusqu'au verset 34 et les suivants pour que la mise en discours précédente prenne toute sa signification : *Après la traversée, ils touchèrent terre*. L'ordre donné au début du récit trouve son accomplissement, l'*autre rive* est atteinte. *Les gens de cet endroit le reconnurent* ; tel avait bien été l'enjeu de l'épisode lu ici : que les disciples reconnaissent le *c'est moi* de l'acteur Jésus, et que de cette reconnaissance surgisse confiance, foi, absence de peur et capacité d'agir de façon centrée. *Tous ceux qui le touchèrent furent guéris* (verset 36) : l'acteur Jésus a tendu la main à Pierre, l'a sauvé, et après seulement la foi a pu s'installer chez les disciples. Cette foule de l'*autre côté de la rive,* elle, reconnaît, supplie, touche et est guérie — sauvée. Schéma inversé de celui des disciples et Pierre qui par sa mise en discours signale la difficulté de la vérité de la relation à l'acteur Jésus.

Déplacements de Jésus à la verticale, puis à l'horizontale, il marche sur les eaux, puis encore à la verticale, il tend la main, et les disciples se mettent à leur tour sur cet axe vertical, ils se prosternent. Ils rejoignent l'acteur Jésus sur l'axe vertical qui permet le recentrement.

La vérité du texte, comme je le dis à mes étudiants, est plus vraie que vraie. Le lecteur ne peut demeurer excentré de la vérité à laquelle il est convoqué. Lecture théologique, lecture spirituelle, lecture suscitée par la foi. Certainement pas lecture exégétique, sans aucune prétention de ce côté. Lecture permettant de construire l'*acte* théologique en conformité avec ce qui est recherché, dans une écoute et en attente d'une rencontre de l'altérité qui nous mènera ailleurs, plus loin, au centre.

Qu'est-ce que cela change à la christologie ? Cette « science » ne peut plus opposer son *objet* au *sujet* de l'énonciation, elle ne peut plus isoler la figure du Christ de celui qui se découvre à sa rencontre. Elle demeure « science » en étant éloignée des épistémologies modernes et contemporaines, en se faisant herméneutique de l'acte de lecture.

Cet acte de lecture du texte ne demeure toutefois pas clos sur lui-même. S'il s'agit bien de lire le texte, les structures et les enchaînements de figures auquel celui-ci donne accès résonnent dans les traditions de lectures qui portent les lectures actuelles. Notre « mémoire » de ces traditions de lectures peut redevenir vivante à la lumière de ce qui aura été entendu, dit, partagé. Le texte ouvre l'identité du lecteur à un « comment dire » qui lui révèle « comment dire » sa propre vie à la lumière des structures découvertes. La christologie cherchera alors à creuser les structures, les parcours et les écarts au cœur des textes en lisant « comment se dit là quelque chose de radical et d'irremplaçable au sujet de l'homme sauvé par Dieu[10] ». Lire pour se rendre à une rencontre, où l'on comprend que ces textes « nous concernent, [qu'ils] parl[ent] de nous très précisément comme sujets humains atteints par l'altérité de Dieu[11] ». La construction du rapport à l'*objet* renvoie au sujet lui-même, à son désir de créer un tel rapport, avec cet *objet* précis.

Le texte est-il un tremplin vers les structures profondes du sujet humain qui s'y lit et s'y découvre, ou bien l'enracinement du sujet dans des structures profondes est-il un préalable pour entrer dans l'acte de

10. Louis PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996, p. 131.

11. *Ibid.*, p. 135.

lecture ? Il y a très certainement un mouvement de l'un à l'autre, tant et si bien que le texte en vient à résonner dans toute la vie et dans tout acte de parole. Ce ne seront pas les « mots » des textes qui résonneront dans la vie, mais ses structures, ses enchaînements et ses écarts. L'acte de lecture n'amène pas une fixation sur les mots, sur des citations bibliques que l'on pourrait sortir à tout moment pour régler les problèmes de la vie. Cet acte permet au contraire de découvrir que la vie est elle-même enchaînement, écarts, structures en construction. Le texte résonne dans la vie par le mouvement qu'il aura rendu palpable, dans le cœur qui bat et qui ne s'arrête pas.

Au cœur de la rencontre du texte, il y a tout l'apprentissage de l'altérité, de ce qui n'est pas prévisible et reste surprenant. L'accueil de cette altérité exige toute une ascèse, un respect face à ce qui n'est pas directement compréhensible : il ne s'agit pas d'en rester à « ce qui me frappe dans le texte » et à ce qui serait réductible à ce que je peux en percevoir immédiatement. L'acte de lecture exige la désappropriation de ses certitudes, de ses points de repères : ni à la recherche d'une sécurité dans un « Jésus historique » conforme à notre vision positiviste du monde, ni en recherche d'un Christ de la foi qui permettrait de sortir des exigences du monde contemporain, le « Jésus raconté » renvoie le lecteur à la construction de sa propre identité dans la rencontre du récit[12].

Pour quoi faire de la théologie ? Pour qui ?

Le rapport au texte, dans une lecture patiente, reprise constamment, permet le travail de l'inscription d'une *parole* qui semblera toujours inédite. Cette inscription se fait *mémoire* qui ramène ce qui est lu à ce qui « était là » sans que je le sache. La structure du texte me rappelle à une structure intérieure qui restait à lire et à mettre en action. Il ne s'agit pas alors de « rendre le texte actuel », de l'actualiser pour notre siècle, car le texte *est* actuel dans l'écho qui résonne ici et maintenant dans l'acte de lecture. Il y aura alors une théologie faite à partir de l'*expérience* dans la confrontation de ce qui est vécu à la mémoire d'une parole qui s'inscrit au présent. *Pourquoi cherchez-vous le vivant*

12. Anne FORTIN-MELKEVIK, « L'identité du chrétien à la suite de Jésus Christ », *Concilium*, 269, 1997, p. 109-119.

parmi les morts ? [...] Rappelez-vous comment il vous a parlé quand il était encore en Galilée... ; Alors, elles se rappelèrent ses paroles (*Luc* 24,6-8). L'*expérience* de la parole est alors *expérience* de ce qui a été dit et qui était là mais qui n'était pas « actif » en soi. L'*expérience* porte sur le *comment* il avait parlé — et non sur *ce* qu'il disait —, sur l'enchaînement des figures qui s'était inscrit sans devenir actuel. Et l'*expérience du chrétien* consiste à rendre actuelle cette parole déjà donnée.

Une lecture à partir des concepts modernes d'histoire et d'historicité renvoie tout ce qui n'entre pas sous ces catégories à de l'imaginaire, à du mythologique, ou à la foi dans le meilleur des cas. Le texte est alors découpé à partir de ces grilles conceptuelles, et un autre texte est réécrit à partir de nos cadres contemporains. Il y aura alors le « Jésus historique » qui cisèle le texte en départageant ce qui serait audible aujourd'hui des constructions mythiques dans lesquelles se seraient complues les générations précédentes de croyants. Que ce soit dans l'attitude de lecture qui consiste à ne se laisser « frapper » que par certains éléments du texte, au détriment de l'ensemble de la structure de la mise en discours — « moi, ce qui me frappe dans le texte... » — ou dans le savant départage des « données » historiques et des « données » de foi, le « comment cela est dit » n'est pas considéré pertinent. Et pourtant, dans ce « comment » est tissé ce qui « me concerne » mais qui ne se dit ni en concepts ni en coups de poing. L'attention portée au « comment cela est dit » devient une *troisième oreille* qui ne peut plus glisser sur les paroles énoncées dans la vie, qui ne peut plus se limiter à en chercher « le sens » ou le « message » du texte ou du discours de l'autre, mais qui se rendra plutôt vulnérable aux écarts, aux lapsus, aux hésitations du langage. Que me dit l'autre lorsqu'il me parle de Jésus Christ : me parle-t-il d'un *objet* extérieur à lui, dont il serait possible de cerner les paramètres, ou me parle-t-il de l'impossible à dire face auquel sa propre parole prend le risque de se dire ? La vérité du discours de l'autre ne peut se réduire à ce qui est vérifiable empiriquement, ni à ce qui me frappe. La vérité du discours de l'autre est dans le risque qu'il prend de se donner dans une parole hésitante, partielle et contradictoire. Le « même » acte de lecture peut être pratiqué face au texte et face à l'autre qui me parle : dans sa mise en discours se donne ce qui ne peut être réduit à un exposé théorique ou à un simple geste esthétique. Ni le texte ni l'autre ne peuvent se réduire à un seul plan de rationalité — qu'il soit théorique, pratique ou esthétique. Le texte tout

comme l'autre attendent d'être entendus pour ce qu'ils sont, dans la complexité du « comment le dire ». Quelle christologie enseigner alors ? Une christologie à l'écoute des mises en discours de ceux qui viennent en demander une, à l'écoute de la demande...

Pour qui, pour quoi faire de la christologie aujourd'hui ? La réponse peut être obscure, encombrée, lourde. La réponse peut devenir aussi lumineuse qu'elle l'aurait été pour Jean Chrysostome ou Cyrille de Jérusalem. *Car pour eux la question ne se posait pas.* L'acte de parole qu'ils posaient était une urgence, une passion. Une parole vraie d'un sujet humain qui parle parce qu'il est humain.

Passages et transformations en théologie

MARC DUMAS
Université de Sherbrooke

Ce titre ne veut ni évoquer le *Passagenwerk* de Walter Benjamin, ni rappeler l'état parfois sombre et désert de nos corridors d'université. D'autres avant moi ont parlé des déplacements de la théologie et de la nécessité de transformer nos manières de faire la théologie pour dépasser la crise, la misère, voire l'insignifiance dont elle semble être victime. Je préfère le terme de passage qui appelle aussi l'action, la transformation, la transfiguration de sujets qui pratiquent la théologie. Le passage rappelle la constellation du passant, du passeur, mais aussi le matin de Pâque, où le messager nous envoie à la rencontre du crucifié ressuscité...

Le thème du Congrès invite donc à réfléchir aux conditions actuelles de nos pratiques théologiques devant et avec, contre et dans les milieux sociaux, culturels, académiques et ecclésiaux. Oublions pour un instant les multiples impératifs du métier de professeur qui nous entraînent souvent loin de la pratique théologique (gestion administrative, comité d'évaluation, etc.) et considérons les passages que nous sommes nous-mêmes appelés à entreprendre pour faire justement théologie aujourd'hui. Ce sont des passages à plusieurs niveaux qui transforment nécessairement la pratique de la théologie ; ils sont à mon avis incontournables si nous voulons relever les défis de l'époque actuelle.

Quels sont-ils, ces passages à emprunter pour faire théologie, pour tenir un discours adéquat *de* Dieu aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui ? Quelles sont mes propres tentatives pour *intelliger* la

Parole de Dieu dans mon monde et ma culture ? La théologie n'a-t-elle pas sans cesse à reprendre son travail devant les situations nouvelles qui se présentent à elle ? Notre situation n'est-elle pas inédite et interpellante pour faire théologie là où l'individualisme et le pluralisme fragilisent les humains, là où les valeurs, les symboles et les imaginaires de nos sociétés sont mutants ? Le théologien et la théologienne ne pourraient-ils pas alors se percevoir comme des passeurs (notez que le métier d'autrefois était plus noble que celui pratiqué aujourd'hui à certaines frontières), à la fois critiques et à la fois accueillants des quêtes spirituelles et des quêtes de sens de nos contemporains ?

Mon propos voudrait simplement nommer certains passages à franchir pour se mettre sur la voie d'une pratique signifiante de la théologie aujourd'hui. Sa limite réside dans le fait qu'il ne conduit pas au but. Je ne détiens en effet pas l'assurance de réussir. Il est le propos d'un marcheur qui cherche ces passages, d'un grimpeur qui s'essouffle parfois et regarde en arrière, mais qui, malgré les tentations de retourner en arrière ou de se réfugier dans une tour (de Babel ?), poursuit son chemin pour les franchir. Ce propos décrit des passages que ma pratique d'enseignant à l'université m'incite à prendre.

Le passage de l'Europe au Québec ou vers une théologie contextuelle pour ici

C'est ainsi que pourrait s'intituler le premier passage. Mais attention, il ne signifie point un passage à rabais, une renonciation à la *Wissenschaft*, une retraite dans un provincialisme étroit, ou encore une renonciation à une présence active au niveau international. Les acquis d'une solide formation doivent cependant être réarticulés en contexte québécois. Et ce, pour la simple raison que ce contexte diffère de celui de l'Europe ou même de celui des États-Unis. La possibilité de faire théologie pour et dans notre situation particulière exige cependant de connaître les forces et les limites, les blessures et les histoires de ceux et de celles qui nous entourent. Même si l'articulation dans un horizon plus théorique s'avère importante pour considérer les tendances lourdes de nos sociétés occidentales, n'importe-t-il pas encore plus de rendre compte théologiquement de ce qui se vit ici, de noter les impacts concrets de problématiques sur notre culture et dans notre société, d'intégrer les recherches religieuses et spirituelles des gens d'ici, peu importe leur proximité ou leur distance entretenue avec l'institution ecclésiale

québécoise ? N'importe-t-il pas de développer une théologie originale et non un calque des autres, si nous voulons déceler les germes d'espérance qui prennent forme dans notre société et si nous voulons éviter les dérapages de l'idolâtrie et de l'indifférence ?

C'est un passage à ouvrir en écoutant les échos du réel, en se liant à la vie, à son feu et à ses froidures ; c'est un passage qui part d'en bas, de la périphérie ou de la marge, et dont l'objectif ne consiste pas à déployer un savoir et des connaissances, mais à reprendre le mouvement des ancêtres dans la foi, qui eux aussi ont eu à réfléchir, à dire avec les outils disponibles d'alors et, dans la situation qui fut la leur, à forger leur théologie, c'est-à-dire à *intelliger* leur foi.

Le passage méthodologique et épistémologique

Le fait de porter une attention particulière à la situation québécoise ne suffit pas à créer une théologie. Cette situation marquée par des ruptures et des crises, par des projets et des rêves doit être intégrée dans la façon même de faire de la théologie. Ce passage touche la méthode et l'épistémologie théologiques.

Lorsqu'en modernité on remit en question l'autorité séculaire de la théologie et que les paramètres de la science furent bouleversés, la théologie, perdant sa crédibilité, dut se résigner à jouer le jeu de la scientificité. Le théologien spécialiste d'une matière définie pouvait poursuivre ses spéculations et, avec le temps, adapter pour son époque son objet ou son contenu essentiel en lui donnant une forme plausible. Plus ou moins naïvement, je réalisais cependant lors de mes études que certains discours totalisants ne réussissaient pas à tenir compte de la réalité fragmentée, voire éclatée dans laquelle j'évoluais. Tout était trop beau pour être vrai. Certains cadres et horizons conceptuels de la tradition n'avaient plus de mordant sur le réel. Que faire lorsque les tentatives de rafistolages ne fonctionnent pas, lorsqu'elles se heurtent à l'échec, au manque et à la souffrance ?

Repartir de zéro ! D'une certaine manière, mais surtout d'une autre manière. Reprendre le travail non comme un fonctionnaire mais comme un passionné. Non pas en se cantonnant simplement à sa spécialisation (dans mon cas la dogmatique), mais en retournant aux textes fondateurs, néotestamentaires et de la tradition, pour les revisiter autrement. Cette visite exige un regard neuf, l'oubli de l'habit dogmatique pour toucher ou se laisser toucher et saisir comme lecteur par la Parole.

Ce passage ne signifie en rien un abandon de la tradition dogmatique, mais l'apprentissage d'une autre relation avec celle-ci, d'une relation plus existentielle, ou plus vitale si je puis dire. Car à l'époque des grands conciles, le développement des définitions objectives de la foi avait pour cause première l'essentiel de la foi des chrétiens et des chrétiennes, à savoir ce qu'on appelle par exemple aujourd'hui l'enjeu sotériologique. Il en allait donc de la vie ou de la mort de leur foi et non d'un objet que l'on place au cœur de débats pour mieux définir les objets de la foi.

Ce passage implique une autre relation aux textes sources, différente de celles produites dans les ouvrages de l'exégèse historico-critique. Il implique une reprise des efforts souvent déployés dans la tradition pour se réapproprier l'événement-avènement Jésus-Christ; la tradition n'est plus alors une banque d'arguments pour consolider l'autorité d'un discours. Il implique finalement une exploration des éléments théologiques aptes à lire dans les sensibilités d'aujourd'hui, ce qui pourrait favoriser l'ouverture de chemins de vie, d'espérance et de souffle. Nous sommes trop souvent essoufflés, désespérés et paralysés. Mon exploration s'intéresse concrètement à certains éléments méthodologiques développés dans des théologies plus narratives ou dans des théologies éco-féministes ou encore dans des discours théologiques qui recourent à la notion d'expérience. Elle se penche aussi sur des thèmes ou des travaux sur l'identité, le pluralisme, l'altérité, etc.

Construire ou innover en théologie suppose donc une transformation de la manière de rencontrer et de travailler les lieux théologiques traditionnels, non pas pour les délaisser, mais pour les laisser nous interpeller et nous inspirer dans notre recherche de nouvelles voies théologiques.

Le passage théologal

Outre ces deux passages importants, le premier concernant la situation québécoise et le second cherchant à mieux tenir compte des nouvelles conditions de la pensée humaine et de ses conséquences pour l'activité théologique, je ne voudrais pas oublier le passage pascal, le passage du crucifié ressuscité. N'est-il pas le passage à la foi, là où toutes les sécurités humaines s'écroulent, là où on risque, s'abandonne et écoute, là où les formules bien tournées sonnent creuses si elles ne sont pas éprouvées par ce don? Dans ce passage, intéressons-nous aux interdits,

aux marges, aux écarts et aux interruptions, car n'est-ce pas là que Dieu révèle sa présence au cœur de notre humanité ?

Le rappel de ce passage, de cette pâque, ne pourrait-il pas donner à la théologie une certaine ouverture et un nouvel espace quant à sa façon de se poser dans le monde ? Elle n'est plus rivée à des acquis, mais en recherche pour découvrir la trace d'un absent au cœur de l'humanité en souffrance, au cœur de vies désespérées, mais aussi au cœur de libérations et de guérisons, de dépassements et de croissances vers plus d'humanité.

Ce passage appelle une meilleure intégration de la dimension théologale à la dimension théologique. Les exigences scientifiques et académiques de la théologie l'empêcheraient-elles de penser autrement que dans les canons de la raison théorique ? Le préjugé selon lequel la « vraie » théologie n'est pas très pratique et encore moins vécue ou sentie est tenace et coûteux pour la théologie. Son ouverture aux autres sciences lui fut bénéfique, car elle lui permit de reconsidérer le réel sous de nouveaux angles et de nouvelles perspectives : de nouvelles méthodes, de nouvelles sensibilités et de nouvelles lectures pour faire théologie. Mais comment évitons-nous la réduction du théologal aux paramètres de ces autres sciences, qui ne l'ont pas comme point de mire ? Réussissons-nous à faire passer la rampe théologique à ces divers emprunts ? Une théologie à la remorque des sciences humaines, par exemple, réussit-elle à articuler sa dimension proprement théologale ? S'il est nécessaire de s'ouvrir aux autres, il s'avère encore plus important de ne pas « perdre son âme », c'est-à-dire de ne pas perdre totalement ce qui de toute façon nous échappe continuellement, ce qui est et demeure indicible. Le passage au théologal n'exclut pas une ouverture aux autres, mais il suppose un enrichissement mutuel et une réciprocité, afin de bien souligner les éléments spécifiques de chacun des partenaires du dialogue. Et le caractère spécifique du théologique est de supporter le théologal en cherchant à lui fournir les mots pour le/se dire.

*

* *

La théologie pour qui ? Pour soi-même et les autres. La théologie pour quoi ? Pour énoncer le théologal au creux de nos vies. Entre le pour qui et le pour quoi, c'est le comment la théologie qui retient souvent mon attention comme professeur. Emprunter ces passages lorsque je suis

appelé à former des apprentis théologiens et théologiennes, c'est quitter le port des certitudes et des formules toutes faites, des réponses et des sécurités. C'est aussi avec les autres différents qui m'entourent chercher une grammaire de la vie de foi du chrétien et de la chrétienne pour aujourd'hui.

Terminons cet exposé par un exemple tiré d'un cours sur le Christ. Dans cette grammaire, nous ciblons premièrement les difficultés sous-jacentes à une réflexion sur le Christ aujourd'hui : non pas seulement la distance historique ou la remise en question qu'il puisse encore nous sauver aujourd'hui, mais encore la concurrence dans l'offre du religieux et l'identité à construire de ceux et de celles qui veulent le suivre aujourd'hui. Mais au-delà de savoir qui il peut être pour nous par le biais des définitions dogmatiques, pouvons-nous ensuite poser la question de l'identité de Jésus Christ en rapport avec la recherche identitaire actuelle d'hommes et de femmes surpris par le pluralisme qui les environne et les habite ? Les parcours biblique et conciliaire expliciteront alors la recherche de l'identité de Jésus le Christ de nos ancêtres dans la foi. Ces parcours dégagent des espaces et des langages. Plus que la simple transmission de connaissances, ils peuvent permettre aux croyantes et aux croyants de reconnaître le dynamisme du Christ dans leur aujourd'hui ; ce toucher, cette rencontre insinuant une « mue d'identité », pousse à agir et à dire. Les définitions du passé ne répondront pas nécessairement aux requêtes d'aujourd'hui ; voilà pourquoi il devient nécessaire de reprendre le chemin pour rendre compte de l'espérance croyante aujourd'hui. Cette reprise est difficile et exigeante, car on avance à découvert pour « défier » les synthèses du passé. Mais n'y a-t-il pas urgence de reprendre adéquatement la réflexion sur ce que j'appelle le cœur de la foi chrétienne ? La thématique de la rencontre devient une piste intéressante pour dialoguer et participer aux défis d'une culture réactive aux menaces comme à celles du déracinement ou de l'isolement. Rencontrer l'autre, rencontrer Jésus n'ouvre-t-il pas à l'altérité, ne manifeste-t-il pas un procès, une transformation, voire une découverte de sa propre identité, c'est-à-dire une recherche de celle-ci à travers les différents éléments que constitue la rencontre. Dans cette grammaire, les passages sont explorés et des pistes ouvertes, afin que la rencontre du Christ soit un élément de la construction identitaire du croyant et ce, en lien avec la construction de l'identité communautaire à laquelle il appartient.

L'expérience chrétienne : des concepts à la conceptualisation*

RAYMOND BRODEUR
Université Laval

Dans une lettre du 20 août 1997, le président de la Société canadienne de théologie, Camil Ménard, demandait : « Qui ne sent pas le besoin actuellement de réfléchir sur sa pratique d'enseignement et de recherche en théologie ? » Il ajoutait encore : « Comment rejoindre des jeunes et des adultes qui vivent dans une culture étrangère à la culture dite classique [...] sans verser dans le relativisme ou le dogmatisme ? » Enfin, la proposition qu'il soumettait aux membres de la société était de prendre le risque « d'exprimer non pas comment parle tel ou tel auteur, mais comment "moi je" dis et pense ma foi au cœur de la pratique qui est la mienne ».

Après plus de vingt-cinq années de travail dans le domaine de la théologie, je veux risquer de répondre à cette proposition. Dans un premier temps, j'évoquerai ce que furent mes premières années de travail dans le champ de la théologie. Je ferai surtout part de ce qu'a représenté, dans mon itinéraire, la rencontre de personnes, enfants et adultes, caractérisées par un fonctionnement mental ou affectif qui échappe à la norme. Avec eux, l'ensemble de la théologie normative est remis en question. Dans un second temps, je ferai écho à mon expérience de recherche, et de façon plus directe, aux recherches sur « la

* Cet article est en grande partie dû au travail de recherche réalisé grâce aux subventions du CRSH, du Fonds FCAR et du Fonds Cardinal-Maurice-Roy.

production des catéchismes ». Je montrerai comment l'univers des catéchismes a pu avoir une influence déterminante sur l'expérience religieuse elle-même. Les paroles passent, mais les écrits restent, dit le vieux dicton. Quand le « Verbe fait chair venu parmi nous » devient écriture figée sur papier, les liens que noueront les personnes avec ce Verbe ne risquent-ils pas de se figer ? Enfin, dans un troisième temps, j'évoquerai, de ma pratique actuelle, le cours sur les contenus de la foi que je donne dans le cadre du baccalauréat en enseignement préscolaire et primaire. Je ferai écho aux défis à relever en tentant d'illustrer l'univers d'entendement qui se dégage des représentations que véhiculent ces jeunes à propos de l'expérience religieuse. On abordera ici des aspects troublants mais réalistes, aspects dont on ne peut faire l'économie si on veut mettre en place les bases d'un langage qui fasse écho chez des destinataires qui ont bien souvent à découvrir, parce qu'ils ne le savent pas encore, qu'ils sont des sujets habilités, en raison de leur humanité, à construire du sens au cœur de leur existence.

Ma pratique d'enseignement et de recherche en théologie

Depuis une pratique d'enseignement

Je suis venu à la théologie, il y a bientôt trente ans, par le biais de la pratique catéchétique. Ma formation universitaire se subdivise en deux étapes : deux années à l'Institut de catéchèse de l'Université Laval et une autre aux Facultés catholiques de Lyon axée sur la catéchèse spécialisée auprès des personnes en difficulté d'adaptation. À mon retour d'Europe, j'ai été engagé à l'Institut de catéchèse de l'Université Laval, devenu entre-temps département de catéchèse, pour prendre en charge la formation dans le domaine de la catéchèse spécialisée.

Depuis mon expérience lyonnaise, cette pratique m'a confronté à l'impossibilité d'une transmission des notions de théologie systématique à des jeunes déficients intellectuels. Je me suis butté au défi d'avoir à traiter de Dieu en dehors des traités sur Dieu. Au jour le jour, avec des guides comme Jean Mesny[1], j'ai appris à reconnaître, à relire la

1. Jean Mesny, prêtre français de Lyon, disciple de Joseph Colomb, a été professeur à l'école des catéchistes des Facultés catholiques de Lyon et responsable de la catéchèse aux inadaptés ainsi que de l'éveil spirituel des tout-petits pour la région Centre-Est de la France pendant plus de 35 ans. De 1966 à 1988, il fut régulièrement professeur invité à la Faculté de théologie de l'Université Laval. Il a

richesse de certaines bribes d'expériences qui inscrivaient, en des instants de bien-être et d'intensité intégrale[2], des flashes de lucidité rendant possible l'émergence de paroles généralement simples, brèves, syncrétiques, des paroles qui nommaient avec acuité l'instant présent: « T'es beau » « C'est bon » « Viens jouer » « T'es heureux[3] ». Pour ceux que le langage verbal privait de moyens de communication, des gestes bien précis manifestaient les états d'âme: un regard, un sourire, une caresse de la main. La façon dont la belle Marie-Noëlle enlaçait de ses deux bras, dans une accolade affectueuse, chacun des nouveaux visiteurs[4] qui arrivaient dans l'espace qu'elle habitait, relevait du rituel.

De cette première étape de travail, je voudrais rapidement dégager ici certaines prises de conscience. Premièrement, le contact assidu avec ces personnes a presque toujours un effet radical pour les intervenants qui les côtoient de façon régulière[5]. Il transforme en quelque sorte leur façon même de se comprendre, de comprendre les autres et de comprendre Dieu. Leur théologie de banc d'école subit les contrecoups de nombreux contacts physiques et de multiples « tremblements de cœur ». Les objectivations de la dogmatique passent au creuset de réa-

---

énormément contribué à développer et à promouvoir la catéchèse symbolique. Il a publié, avec le Québécois Eucharistie PAULHUS, *L'engagement chrétien du jeune handicapé*, Paris, Fleurus, 1967, ainsi que divers instruments de catéchèse dont: *Vivante Lumière,* Le Mont-sur-Lausanne (Suisse), Éditions Ouverture, 1987. Actuellement, en plus d'animer des sessions de formation, il est directeur de la revue nationale *Recherches, conscience chrétienne et handicap*, publiée à Lyon.

2. Parler d'intensité intégrale, c'est, en termes psychologiques, parler d'harmonie, souvent fugitive, entre physique-affectif-cognitif.

3. Expression utilisée par Daniel, jeune mongolien de 10 ans, pour demander qu'on chante un psaume qu'il affectionnait particulièrement: « Comme on est heureux tous ensemble. »

4. Dans l'univers de représentation de Marie-Noëlle pour qui le moment présent occupe toute la place, « nouveaux visiteurs » est à entendre ici au sens où quelqu'un arrivait de nouveau dans la salle où elle était. Une même personne pouvait donc, dans une même journée, être plusieurs fois « nouveau visiteur » dans la mesure où elle pouvait, plusieurs fois par jour, quitter la salle assez longtemps pour qu'à son retour il y ait du nouveau dans l'univers de représentation de cette jeune demoiselle.

5. Henri BISSONNIER, « Ces personnes handicapées qui nous transforment », Raymond BRODEUR, Jean MESNY et Mary-Therese HARRINGTON (dir.), *La dynamique symbolique ou l'apport de ceux qui ne peuvent pas suivre*, coll. « Théologie pratique », Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1988, p. 35-43. Madeleine GAUCHY, *Un cri d'homme. La sœur d'un mongolien témoigne*, Mulhouse, Salvator, 1985, 159 p.

lités immédiates concrètes propres au monde de l'expérience. À partir du vécu immédiat, concret, s'entreprend en effet un processus d'expérimentation-intériorisation-interprétation-objectivation-socialisation qui correspond à la mise en œuvre d'un dynamisme de conscientisation susceptible d'acheminer les individus au seuil des réalités fondamentales ou universelles. Autrement dit, les approches déductives se retrouvent radicalement confrontées par des démarches essentiellement inductives.

En contexte de travail universitaire, des concepts tentent de saisir ce qui se passe alors, pour comprendre les processus de transformation et, aussi, pour élaborer des modalités d'intervention. J'ai été initié à relire ces processus de rencontre et de transformation à la lumière d'un modèle dénommé «dynamique symbolique[6]». Dans l'univers de la petite enfance et des personnes vivant à la marge des normes, cette dynamique symbolique, et toutes les notions connexes: symbole, démarche symbolique, fonction symbolique, ont une forte connotation anthropologique. On y associe également des dimensions psychologique, sociologique et théologique, mais celles-ci seront toujours sous-jacentes à la visée anthropologique. Il s'agit, en fait, non pas tant de chercher à saisir le fonctionnement symbolique d'un individu ou de comprendre un processus de fonctionnement symbolique pour en devenir alors des gestionnaires au-dessus de la mêlée, mais bien de se rendre disponible à ce qui est entrain de se passer, au fond de la personne, au moment même où elle fait quelque chose. Quelque chose de l'Incarnation passe par cette voie.

Un des postulats de base de la théorie élaborée par Mesny s'énonce ainsi: «L'homme devient à travers ce qu'il fait. Tout ce qu'il vit, il le vit à deux dimensions: il y a ce qu'il fait, et il y a ce qu'il devient à travers ce qu'il fait.» Comment cela peut-il interpeller le théologien? Je répondrai par un exemple. Un jour, un de mes étudiants en formation des maîtres me demanda: «Mais monsieur, comment peut-on présenter Dieu à des enfants qui ne sauront jamais que 2 + 2 = 4?» À partir de cette question, nous en sommes venus à nous demander: «Se pourrait-il que notre expérience de Dieu soit du même ordre que notre connaissance de 2 + 2 = 4?» Le sondage auprès des autres étudiants présents a conduit à reconnaître que la réponse, bien souvent,

6. Une bonne revue de l'histoire et des enjeux de cette approche est présentée dans *La dynamique symbolique...*, *op. cit.*, 305 p.

est affirmative. Or si le Dieu de la foi, et tout ce qui s'ensuit du dogme, de la morale, de la célébration et de la spiritualité sont de cet ordre, alors force est de constater que la foi n'est pas accessible à tous ceux qui fonctionnent en dehors de 2 + 2 = 4. Or un tel Dieu d'équation ne ressemble guère à celui que révèle le compagnon des disciples d'Emmaüs. Mais alors, si l'expérience de Dieu est d'un autre ordre, de quel ordre s'agit-il donc ? Et en quoi cet ou ces autres ordres sont-ils pertinents au regard d'une qualité de vie, d'une dignité de vie ? On se retrouve donc ici en pleine recherche de compréhension — et non de saisie factuelle — de la vie, autant dans ses fondements que dans son fonctionnement et son orientation.

Vers la recherche

Sur ce fond d'expérience qui durait depuis plus de huit ans, l'occasion m'a été fournie de prendre une certaine distance avec le travail sur le terrain pour me lancer dans une recherche fondamentale. Au point de départ, mon projet se formulait en ces termes : comment évoluent, au cœur de l'Église, les prises de conscience sur Dieu, sur l'homme, sur les mystères, sur la morale. Ce que je recherchais, ou ce qui me travaillait, c'était bien cette conviction, bien intuitive mais également bien enracinée, qu'une expérience de Dieu était réellement possible en dehors des voies tracées par les traités. J'avais aussi l'intuition que cette expérience de Dieu, vécue dans l'intimité et la vérité du moment présent, de façon parfois personnelle et parfois communautaire, pouvait forcer les théologiens à se sortir des retranchements dans lesquels pouvaient les contenir les impressionnants traités de la théologie jusqu'à ce qu'ils réinventent leurs énoncés en fonction des nouvelles saisies qui émergent des expériences. Je commençais même à pressentir que ces traités auxquels on avait accordé des valeurs d'absolu immuable étaient, en fait, des produits de culture laissant traces d'expériences religieuses et d'interprétations issues de leurs contextes particuliers mais devenues hors contexte pour les nouvelles générations.

Une suite d'événements m'a ainsi conduit à entreprendre une recherche systématique sur l'histoire de la production des catéchismes. Je tiens à préciser que ce n'est pas d'abord un intérêt d'érudition ou la hantise de trouver un sujet original qui m'a conduit à ces travaux. Mais plutôt la nécessité de trouver un corpus de travail pertinent pour analyser avec rigueur le fonctionnement symbolique ou, si vous préférez,

les modalités de conceptualisation et des prises de conscience dans l'Église. Pour mener à bien ce projet, un de mes professeurs au doctorat, Bernard Plongeron[7], m'a conseillé de rechercher, dans l'Église de Québec, une intervention ou un événement qui se serait produit, jadis, à l'initiative d'un responsable ecclésial désireux de régulariser ou d'améliorer une situation devenue pour lui « situation ou expression d'inadaptation ».

J'ai donc commencé à fouiller. Je recherchais une situation quelconque que je puisse analyser à tous les points de vue, tant politique que sociologique, économique, théologique et culturel. Cette situation devait, hypothétiquement, rendre possible l'étude du processus d'intervention du responsable depuis son insertion sociale, sa formation, sa fonction, sa perception du problème privilégié, la mise en œuvre de ses stratégies d'intervention, l'analyse de sa production et, enfin, les résultats de son intervention.

Après quelques mois de travail, j'ai découvert, à travers un ouvrage de Fernand Porter[8], une histoire de la catéchistique québécoise. J'y ai trouvé une réalité que j'ignorais totalement malgré trois années de formation universitaire et huit ans de travail dans le métier de professeur de catéchèse. Mes lectures m'ont conduit au seuil du XIXe siècle, à la rencontre de l'évêque Joseph-Octave Plessis. Ce dernier avait eu maille à partir avec les Sulpiciens de Montréal à propos d'un projet apparemment simple : la promulgation d'un nouveau catéchisme pour le diocèse de Québec. Quelle histoire ! Je ne m'étendrai pas davantage ici sur ces travaux qui viennent de connaître un heureux aboutissement[9]. Je vais plutôt me contenter d'énoncer certains résultats au regard du thème qui nous préoccupe aujourd'hui.

L'histoire de la production des catéchismes est liée à celle de l'imprimé. Il existe plusieurs types de catéchismes[10]. Nous en tenant

---

7. Bernard Plongeron est professeur d'histoire socioreligieuse à l'Institut catholique de Paris où il dirige depuis 1973 un séminaire de doctorat sur « L'autorité et les autorités en régime de civilisation chrétienne ». Il a été mon directeur de thèse de doctorat. Jacques Audinet a été mon codirecteur.

8. Fernand PORTER, *L'institution catéchistique au Canada. Deux siècles de formation religieuse (1633-1833)*, Montréal, Les Éditions Franciscaines, 1949.

9. Raymond BRODEUR, *Catéchisme et identité culturelle. Plessis et le Petit Catéchisme du diocèse de Québec (1815)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998.

10. Raymond BRODEUR *et al.*, *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*, Sainte-Foy, PUL, 1990.

exclusivement aux catéchismes diocésains, on constate que ces productions demeurent toujours tributaires de la formation académique de leur auteur, de sa conception de tel ou tel énoncé théologique, de son expérience ou de son inexpérience pastorale auprès de ceux auxquels ils s'adressent. Certains, en effet, ont un souci hautement sociopastoral, cherchant à simplifier parfois à l'extrême des formulations tandis que d'autres se soucient d'abord de la rectitude théologique et de la précision des termes. Ce ne sont pas tous les catéchismes qui ont demandé :

D. Que faut-il penser de ceux qui, sans action de grâce, sortent presque aussitôt après avoir communié ?
R. Il faut penser qu'ils sont malades ou appelés pour quelque pressant devoir de religion ou de charité ; sans cela ils se rendraient coupables d'une grande irrévérence[11].

Un censeur sulpicien fera remarquer qu'une telle « réponse prête à rire, car on n'est pas obligé de penser cela », d'autant plus « qu'il y a équivoque dans le *sans cela*, car on peut se demander s'il tombe sur le *il faut penser*, ou sur les motifs allégués[12] ». Plessis lui rétorqua : « Rira qui voudra ; il faut apprendre au peuple (et non aux pasteurs pour qui le catéchisme n'est pas fait) des choses qui ne sont rien moins que plaisantes et indifférentes. Ajoutez qu'il faut user de tous les moyens pour inculquer aux gens peu instruits la nécessité de l'action de grâces après la Ste Communion. La plupart n'en font point, mais point du tout, et tous les curés s'en plaignent[13]. »

Un catéchisme est toujours un produit de culture. Il porte les traces de son auteur et des populations auxquelles on le destine. Comme tel, il n'est jamais orienté à la présentation directe d'un milieu socioculturel donné, mais bien à une représentation idéale. La lecture méticuleuse des demandes/réponses dévoile le projet de société que porte son producteur. À cet effet, ces ouvrages sont davantage prescriptifs que descriptifs. En raison du support de l'imprimé qui donne aux énoncés une immuabilité à très long terme — aussi longtemps que va

11. *Le Petit catéchisme du diocèse de Québec* de 1815.

12. « Remarques sur le Nouveau Petit Catéchisme du diocèse de Québec approuvé et autorisé par Mgr J.O. Plessis, Évêque de Québec », [1815], AAQ 40 CD I : 4, p. 46.

13. « Notes servant de défense à la nouvelle édition du Petit Catéchisme de Québec », [1815], AAQ 40 CD 1 : 5, p. 44 et 51.

durer le papier lui-même et les réimpressions somme toute payantes — un tel prescriptif aura des incidences majeures sur les populations auxquelles on le destine. Cela est clair dans l'esprit des producteurs. Ce n'est pas sans motif que chacune des productions des différents catéchismes diocésains promulguées au Canada français a nécessité entre quatre et dix ans de travail[14].

Tout catéchisme, une fois promulgué, devient un bien collectif identitaire. On perd rapidement trace de son ou de ses auteurs. Les hommes passent, mais les écrits demeurent et imposent des systèmes de représentations radicaux. Ils cherchent à mettre en forme tout ce qui peut être pensable. Par antithèse, le catéchisme veut préserver ses destinataires contre l'impensable. Il ne faut pas perdre de vue que ces imprimés à grand tirage ont vu le jour en des contextes pour le moins troubles: l'humanisme moderne, les réformes, l'école de spiritualité française, le jansénisme, puis la traversée des révolutions (française et américaine). De chaque côté des barrières confessionnelles, les catéchismes anciens, comportant souvent un abécédaire, furent la pierre angulaire de l'alphabétisation et de la scolarisation. Dans ces contextes mouvants, des hommes de Dieu, imbus de la mission de sauver les âmes malgré tout, avaient mission de fixer des balises sûres. Dès 1702, la définition même du catéchisme ne laisse aucun doute sur le rapport que doit nouer avec son catéchisme l'utilisateur: « D. Qu'est-ce que le Catéchisme? R. C'est une instruction familière, où l'on apprend les vérités chrétiennes, à servir Dieu et à se sauver[15]. » Deux siècles et demi plus tard, le *Catéchisme catholique. Édition canadienne* affichait sur sa page-titre: « Catéchisme catholique. Ce que nous devons croire. Ce que nous devons faire. Ce que nous devons avoir pour aller au ciel. »

En même temps que se déployaient ces actes de scribalité, d'écriture et de diffusion des livres, divers « plus qu'il ne paraît » se sont mis en place. Les énoncés de la foi mis en formules statiques furent reçus et vécus au niveau de biens de consommation qui sous-tendaient des échanges formels et contrôlés entre divers acteurs sociaux hiérarchisés: évêques-pasteurs, pasteurs-parents, parents-enfants, enseignants-élèves, ceux qui savent lire et ceux qui ne le savent pas, etc. Dans le même

---

14. Raymond BRODEUR et Jean-Paul ROULEAU, *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*, Sainte-Foy, Anne Sigier, 1986, 480 p.

15. *Catéchisme du diocèse de Québec*, par Mgr de Saint-Vallier, Paris, Urbain Coustelier, 1702, p. 2.

mouvement, ces ouvrages se trouvaient investis d'une force symbolique qui conduisait les utilisateurs à établir avec ceux-ci des rapports de causalité dans l'ordre de l'absolu. Le catéchisme prenait ainsi symboliquement et efficacement la place de Dieu. *The medium is the message...* Quand éclatera le rapport de soumission au livre et que disparaîtront les catéchismes, un type d'alliance avec Dieu tombera en poussière. De nombreux temples seront désaffectés en même temps que s'affirmera la désuétude d'un certain type de rapport aux textes normatifs.

En conclusion, on peut dire que l'ensemble de la structure institutionnelle mise en place autour du catéchisme a contribué à faire des notions de la foi et, par ricochet, de la foi elle-même, une affaire de confession publique plutôt que de conversion et d'expérience personnelle et communautaire. Ou, pour faire écho à la dynamique symbolique, l'expérience intime de la foi fut profondément marquée par les modalités mêmes de transmission mises en œuvre par le modèle catéchisme. Ces modalités furent intimement associées à la puissance et au contrôle, par l'autorité hiérarchique, d'un lien socioculturel confondu avec une soumission aveugle aux énonciations produites en contexte de confrontations religieuses.

Essai pour rejoindre certains jeunes adultes dans une situation bien particulière : les futurs enseignants du primaire

Ces deux tranches d'histoire de ma pratique théologienne ne sont pas sans incidence sur ma façon d'aborder le défi majeur de la formation des maîtres en enseignement religieux. Comment élaborer un discours au sujet de la foi chrétienne avec des étudiants et des étudiantes de 20 à 25 ans qui se destinent à l'enseignement au primaire dans les écoles publiques du Québec[16] ? Mon propos ici ne concerne pas la question du statut confessionnel du système scolaire public, mais bien l'épistémologie même du discours religieux, sa pertinence au regard de la forma-

16. Pour la France, ce questionnement en contexte de scolarité publique n'existe pas en raison du régime de laïcité qui prévaut là-bas. Mais pour de nombreux autres pays tels la Belgique, la Suisse, l'Angleterre, l'Espagne ou l'Italie, ce problème n'est pas tout à fait étranger. Voir Raymond BRODEUR et Gilles ROUTHIER, *L'enseignement religieux. Questions actuelles.* Montréal/Paris/Bruxelles, Novalis/Cerf/Lumen Vitæ, 1997.

tion des maîtres et, par incidence, au regard de la formation des jeunes Québécoises et Québécois. Ce type de questionnement se retrouve également, avec des accents différents, de chaque côté des frontières confessionnelles judéo-chrétiennes[17] et, de façon plus large, au sein des grandes religions actuelles.

Tout comme pour le travail sur les catéchismes, c'est par nécessité circonstancielle que ce propos a pris tant d'importance pour moi. J'ai été désigné, chargé, je dirais même consigné, par mon supérieur immédiat, pour dispenser un cours intitulé « Synthèse de la foi chrétienne » aux étudiants du baccalauréat en enseignement préscolaire et primaire inscrits à l'Université Laval. Je passerai ici par-dessus les conditions matérielles qui servent d'environnement à l'acte pédagogique demandé[18] et j'en viendrai à l'essentiel du problème: que peut-on enseigner à ces jeunes dont on connaît, pour une bonne part, les mises à distance, sinon les allergies, par rapport à l'expérience religieuse et au discours qui y réfère? Comment éviter de renforcer les représentations négatives et favoriser, peut-être, une certaine libération de ce qui semble bien souvent perçu comme un joug transgénérationnel légué par des ancêtres? Peu importe la justesse de leurs connaissances et les jugements que nous pouvons avoir envie de porter du haut de nos chaires, la perception d'une bonne majorité d'entre eux sur l'expérience religieuse demeure implacable: « L'expérience religieuse et la religion, c'est quelque chose de personnel, d'intime. Ça ne regarde personne d'autre que nous! Les règlements du Comité catholique, associés aux pressions du système confessionnel, nous obligent en quelque sorte à suivre des cours en enseignement religieux pour trouver un emploi. On est bien près à les subir, mais que ceux qui les dispensent nous subissent. »

Ces futurs enseignantes et enseignants connaissent, de l'expérience chrétienne, des vécus fort variés d'où découlent des connaissances, des représentations et des agirs éclatés au regard des normes.

Devant un tel état de fait, ou bien le théologien demeure indifférent et poursuit, en automate, la transmission de savoirs dogmatiques eux-mêmes hérités des enseignements transculturels, ou bien il décide de ne rien faire, ce qui est à peu près équivalent. Ou encore, il part tant bien que mal de la situation même où se trouvent ces étudiants,

---

17. *Ibid.*

18. Disons, à titre d'exemple, que ce cours s'adresse, bon an mal an, à près de 300 personnes divisées en groupes de 70 à 75 individus.

convaincu que cela demeure le seul point d'appui réaliste à partir duquel on puisse envisager de construire quelque chose. L'heure n'est plus, en effet, à la recherche de fautifs ni à la nostalgie d'un passé qui, de toute façon n'a jamais été aussi paradisiaque qu'on voudrait parfois le laisser croire. L'urgence actuelle ou, plus paisiblement, la sagesse dont on a besoin, convie à rechercher les moyens pour prendre en compte l'expérience religieuse et le savoir d'expérience des personnes et se laisser enseigner par ces états de fait.

Par expérience, je sais pertinemment qu'on ne peut faire fi de la dynamique symbolique de ces jeunes : à partir de ce qu'ils font dans ce cours, ils deviennent un peu plus qui ils sont appelés à être. Je sais aussi qu'ils se situent quelque part entre un type de production de discours qui n'a plus officiellement cours mais qui n'en continue pas moins d'être profondément inscrit dans les mentalités, et un florilège de discours « spritueel-religieux » à saveur d'individualisme et de religiosité ou d'antireligiosité fortement émotives. Cela se doublant, bien sûr, d'une variété incontrôlée et incontrôlable de représentations au regard d'énoncés normatifs, de pratiques cultuelles ou d'artefacts officiellement reconnus comme des acquis patrimoniaux hautement identitaires (les confessions de foi, les sacrements, les fêtes liturgiques, les églises, les croix de chemin, etc.). Autrement dit, ces jeunes adultes ne sont plus des enfants, mais des personnes avec un bagage d'expériences propres et des structures de représentation bien établies, quoique peu ou prou passées à l'aune d'un jugement critique susceptible autant de consolider certaines représentations que d'en réviser d'autres.

Afin de bien faire saisir, de façon concrète, l'état de la situation, je voudrais faire écho à ce qui se passe avec eux. Dans le cadre du cours ci-haut mentionné, un projet de recherche et d'atelier sur des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament a été proposé. Chaque étudiant a eu à réaliser, sur un personnage biblique qui lui était assigné, une courte recherche (cinq à six pages) en trois points principaux : *(1)* les contextes historique et géographique de son personnage, *(2)* la présentation et l'analyse d'un moment de son expérience religieuse et *(3)* l'intérêt de ce personnage pour aujourd'hui. Dans un second temps, on a organisé, sous la forme de jeux de rôles, des ateliers animés par des étudiants gradués en théologie. Dans chaque atelier, treize personnes représentant treize personnages différents faisaient un tour de table pour se présenter en cinq minutes. On a demandé aux étudiants de présenter leur personnage en « Je », ce qui donnait par

exemple: «Moi, Moïse, je suis né en Égypte à tel moment...» Au terme de ce tour de table, un échange s'ensuivait, chacun pouvant interpeller l'autre.

Ces ateliers connurent un grand succès en raison du processus de participation qu'ils entraînèrent. Quant aux travaux écrits, leur lecture s'est révélée extrêmement riche de renseignements. Au terme de l'exercice, un des animateurs, Roger Girard, a produit un rapport qui brosse un tableau très juste de la situation qui prévaut. Il présente de façon fort judicieuse la problématique de l'expérience religieuse en butte à celle des jeunes. Il souligne combien la perception de l'expérience religieuse du personnage évoqué se réduit souvent à un événement particulier externe sans allusion à ce qui est vécu à l'intérieur des personnes. Par exemple, l'expérience religieuse de Moïse se réduit au «buisson qui se consume». Pour Joseph et Salomon, c'est «un songe qui survient». On rencontre également, dans les travaux, des généralisations plutôt douteuses. Celles-ci, souligne Girard, découlent probablement de lectures préparatoires ou d'idées préconçues (ou des deux). Ainsi, quelques-uns vont ajouter, en parlant des juifs: «donc des persécuteurs des chrétiens». Certains terminent le récit de l'expérience religieuse relatée dans la Bible en disant que ce fut la «seule» de leur personnage. On fait dire à Marie de Magdala: «J'ai appris qu'il faut aller vers lui [Jésus] parce que lui ne vient pas vers nous.»

À cela, on peut encore ajouter des anachronismes et des confusions: «Pierre a construit son siège pontifical à Rome», «Jésus a fait des Samaritains une population de chrétiens», «Jean a écrit son évangile à la demande de plusieurs évêques», ou encore «il était un témoin de la foi, non un écrivain». Matthieu, pour sa part, était assez instruit «pour prendre en notes les paroles de Jésus». À propos de Joseph, l'époux de Marie, on apprend que «voyant les transformations de Marie, il songe à la répudier. Un ange du Seigneur lui apparut pour tout lui expliquer. Joseph comprit et se montra responsable de Marie et de l'enfant qu'elle portait.»

En parallèle à ces énoncés qui peuvent être considérés comme naïfs ou sympathiques, on rencontre aussi des bijoux d'expressions comme celle-ci à propos de la Samaritaine: «Cette femme assoiffée de se définir spirituellement.»

On pourrait poursuivre sur des pages et des pages les exemples de cet ordre. Il est entendu que dans le cadre de la formation des enseignants et en fonction des objectifs du cours, le concept d'expé-

rience religieuse occupe une place centrale. La synthèse de foi dont il s'agit ne saurait se réduire à l'accumulation de savoirs notionnels, de concepts strictement objectifs, définis par des autorités compétentes. L'exercice réalisé aide à comprendre qu'une acquisition de concepts ne correspond aucunement au processus même de la conceptualisation. Quelqu'un peut fort bien énoncer des formules, lire des passages de la Bible, réciter un *Credo,* cela n'implique pas nécessairement qu'il ait pris le temps d'intérioriser ce qu'il fait, de l'interpréter et de l'objectiver. Les bases de données n'ont rien à voir avec des synthèses existentielles. Il est bien vrai que des programmes informatiques tout simples permettent de produire, par simple association, des tonnes et des tonnes d'énoncés qui respectent bien la forme grammaticale « sujet, verbe, complément ». C'est souvent drôle, mais bien insignifiant. Plusieurs des énoncés des étudiants sont de cet ordre. Mais, pour eux, il ne s'agit pas d'un jeu. Ils se retrouvent dans la situation de quelqu'un qui a à intervenir dans un univers culturel qui lui est devenu étranger. Une étudiante exprime fort bien la situation de panique que plusieurs partagent : « La religion catholique comporte tellement d'événements ou de personnages qu'il nous semble parfois que nous ne possédons pas assez de connaissances pour nous considérer comme chrétiens. »

Comprenons bien. Il ne s'agit pas ici de question d'adhésion, mais essentiellement d'un travail de compréhension, d'intelligence susceptible « de favoriser une certaine ouverture d'esprit en montrant une façon d'aborder l'existence fort différente de celle des sciences ou du pragmatisme technique[19] ». Ce travail de conceptualisation et de conscientisation autour de l'expérience religieuse est une opération indispensable pour quiconque veut atteindre une certaine lucidité, une liberté et une autonomie au regard de l'expérience religieuse, qu'elle lui soit propre ou qu'elle provienne d'un autre.

Le chantier qui s'ouvre est énorme, mais incontournable. Il se situe d'emblée au cœur même de la question posée au début de cet article : « Comment rejoindre des jeunes et des adultes qui vivent dans une culture étrangère à la culture dite classique [...] sans verser dans le relativisme ou le dogmatisme ? » Pour les futurs maîtres, la réponse ne peut plus se situer dans l'orbite d'une approche confessionnelle, bien qu'elle porte sur des réalités à haute teneur confessionnelle. Elle doit

---

19. Gérard FOUREZ, *Peins-nous couleur de chair. Expérience religieuse et sens critique*, Bruxelles, Lumen Vitæ, 1997, p. 8.

investiguer de façon sérieuse l'univers de l'expérience réelle des jeunes. Elle oblige à inventer des types de formation qui sachent prendre la mesure des référents et des absences de référents qui participent aux savoirs de ces destinataires. Qui sachent prendre en compte la dynamique symbolique au cœur de leur existence. Qui sachent faire participer efficacement les élèves à des exercices de conscientisation par des encadrements pédagogiques qui assureront non seulement la participation, mais une mise en relation interpersonnelle avec des animateurs compétents, aptes à guider les apprentis enseignantes et enseignants sur les voies de l'analyse et de la conscientisation.

Former des enseignantes. La théologie pour madame tout le monde

ROBERT HURLEY
Université Laval

Nous sommes trois à la Faculté de théologie qui intervenons au Programme du BEPP[1] : Raymond Brodeur, Marcel Aubert et moi-même. Dans ce qui suit, j'entends esquisser à grands traits un portrait de la clientèle qui nous arrive de la Faculté des sciences de l'éducation et, en même temps, présenter les difficultés particulières que j'ai rencontrées auprès de cette clientèle. En guise de conclusion, je vous ferai part des grandes lignes d'une approche qui, depuis deux ans, m'apporte nettement plus de succès.

La clientèle

MM. Brodeur, Aubert et moi-même sommes chacun responsables d'un cours de ce programme hors faculté. Pris ensemble, ces trois cours attirent bien plus d'inscriptions que tous les cours offerts au baccalauréat en théologie. Pourquoi ces étudiantes affluent-elles en si grand nombre vers notre faculté ? Je tiens à noter ici que l'emploi du féminin n'implique aucun préjugé contre les hommes : on parle de groupes-cours composés à 95 % de femmes. Alors, pourquoi viennent-elles à nous en si grand nombre ? Pédagogie supérieure, me suggériez-vous.

1. Le BEPP est un acronyme qui désigne le Baccalauréat en enseignement préscolaire et primaire.

Auditoire captif, je réponds. Grâce au règlement du Comité catholique selon lequel toute personne désirant dispenser le cours de religion au primaire doit détenir neuf crédits de cours de théologie dûment approuvés, la Faculté des sciences de l'éducation sert bien « la reine des sciences ».

Certes, ces futurs institutrices et instituteurs peuvent tirer parti du droit à l'exemption reconnu par le Comité catholique, mais ce droit n'est qu'hypothétique. Même si le cours de religion reste entièrement facultatif à l'école publique — les parents de chaque élève devant autoriser par écrit l'admission de leur enfant au cours de religion —, environ 95 % des parents catholiques le choisissent. L'autre 5 % des gens inscrivent obligatoirement leurs enfants au cours de morale.

Il y a à l'école primaire une pratique selon laquelle la titulaire enseigne la plupart des matières, exception faite des cours d'éducation physique, de musique, d'arts plastiques et d'anglais. Si l'on associe la forte demande pour le cours de religion à la responsabilité de la titulaire concernant cette matière, on comprend tout de suite pourquoi les commissions scolaires recherchent des candidates et des candidats habilités à dispenser le cours de religion. Suivant la loi de l'offre et de la demande, la candidate à un poste au primaire a intérêt à se préparer pour dispenser cette matière.

Ces facteurs — la demande forte, le règlement du comité catholique et le rôle normal de la titulaire au primaire — s'imbriquent les uns dans les autres et il en résulte une situation où bon nombre des étudiantes du BEPP qui s'inscrivent aux crédits en théologie le font sans intérêt véritable.

Depuis quelques années déjà, je mène une enquête sur les attitudes des futurs enseignants et enseignantes face à une responsabilité qu'ils n'ont pas voulue mais qui leur incombe tout de même. L'outil principal de cette étude est un sondage dont une des questions est la suivante: « Si vos chances de trouver un poste au primaire étaient aussi grandes sans avoir à enseigner l'enseignement moral et religieux, est-ce que les neuf crédits en théologie vous intéresseraient? » Cinquante et une sur 111 personnes ont répondu non: 34 cochant la case « pas intéressé » et 17 cochant la case « pas du tout intéressé ». La réponse à une autre question s'harmonise très bien avec la précédente et risque d'être aussi révélatrice. À la question « Diriez-vous que la raison principale pour votre choix d'enseigner la religion au primaire est d'améliorer vos chances de trouver un poste comme enseignant-e? », 70

personnes sur 111 se sont dites d'accord ou totalement d'accord avec l'énoncé.

À la différence des gens inscrits à la Faculté de théologie et de sciences religieuses, ceux au BEPP représentent assez bien la grande masse des Québécois. Comme c'est le cas pour la majorité des Québécois et Québécoises de souche, ces jeunes adultes s'identifient comme catholiques — 96 des 111 personnes l'ont indiqué. Seulement 7 personnes ont indiqué qu'elles étaient totalement en désaccord avec une telle identification — 109 des 111 personnes sondées avaient reçu au moins trois sacrements et 104 sur 111 répondaient par l'affirmative quand on leur demandait si elles croyaient « dans le Dieu annoncé par Jésus Christ ». Seulement sept personnes choisissaient la réponse « je n'y crois pas du tout[2] ».

Si j'osais tirer une conclusion basée autant sur mon contact avec ces pédagogues enthousiates que sur le sondage, je dirais que cette population étudiante n'est ni gagnée d'avance ni hostile à la religion. Elle reste plutôt indifférente à l'Église comme à la religion en général. Ces jeunes femmes et hommes n'ont pas la colère de la génération de leurs parents. De fait, on y voit déjà de jeunes adultes dont les parents eux-mêmes n'ont fréquenté l'église qu'à Noël. Même si cette prise de distance des baby-boomers face à l'Église se retrouve dans cette population étudiante, cette attitude n'est pas ordinairement fondée sur une expérience personnelle. Voilà un élément qui favorise le professeur qui doit éveiller le désir de donner un cours que même les leaders de la CEQ qualifient d'inapproprié à l'école publique.

Ces chiffres sont des indicateurs qui nous permettent de penser que cette société est en voie de sécularisation depuis quelques décennies déjà. Sans doute que les causes de la sécularisation au Québec ressemblent à celles d'autres sociétés développées. Déjà, dans les années 1940 et 1950, les jeunes ouvriers catholiques des milieux urbains commençaient à quitter l'Église au Québec[3]. Ici comme ailleurs,

---

2. Soixante-deux répondants sur 111 fréquentent l'Église une fois l'an (probablement à Noël) ; 16 personnes n'y vont jamais ; 23 y assistent 12 fois par an, et seulement 10 fréquentent l'Église 40 fois ou plus dans l'année.

3. Voir la thèse de doctorat de Gilles ROUTHIER, « La réception de Vatican II dans une église locale », tome III, 739. Sondage du JOC et de la LOC auprès de 2200 jeunes ouvriers : 22 % ne pratiquaient plus, 19 % ne pratiquaient qu'irrégulièrement. Sondage de la JEC en 1950, diocèse de Saint-Jean : 38 % ne pratiquaient plus.

l'urbanisation, l'industrialisation et l'esprit scientifique sont des traits bien connus de la modernité, de cette modernité qui puise son inspiration au Siècle des lumières. Le triomphe de la raison a mené graduellement, mais inéluctablement, au mépris du non-scientifique, ou plutôt du non-empirique. De ce point de vue, ce que l'on ne peut démontrer est inutile. Sous l'emprise de ces nouvelles valeurs, la sécularisation ne pouvait tarder. De fait, quand les Québécois ont commencé à prendre la religion en aversion, ils l'ont fait plus vivement que leurs homologues catholiques hors Québec. L'expérience d'une Église triomphante dans les décennies avant la Révolution tranquille et l'homogénéité de la population dite de souche ont probablement facilité cette transformation[4].

Si ce virage vers l'esprit scientifique caractérise l'âme québécoise à la fin du XXe siècle, d'aucuns prétendent que nous avons déjà franchi le seuil d'une nouvelle ère que l'on appelle postmoderne, une période où ont disparu toutes les certitudes épistémologiques construites sur la base d'un réalisme classique. On parle d'un certain effritement des vérités de la modernité — il n'y a plus de centre. La vérité-correspondance entre notre monde et les représentations langagières que nous nous en faisons n'est plus admise. La vieille métaphysique ne tient plus. Au plan social, ce virage philosophique se traduit par un individualisme normatif où la religion est de plus en plus une « affaire privée ».

Cette description trop rapide de la situation actuelle n'est ni nouvelle ni surprenante. De fait, il n'y aurait rien de remarquable dans ces affirmations, si elles étaient simplement une description de la société *at large*. La situation devient intriguante au moment où l'on essaie d'élaborer une théologie qui correspond aux intérêts et aux besoins d'une clientèle qui affiche ces mêmes caractéristiques. S'il est vrai que la théologie est une activité pour des gens à la marge de la société dominante, s'il est vrai qu'elle est une activité d'une culture alternative, on peut se demander comment élaborer une théologie destinée à des gens issus du cœur de cette société. Comme on l'a vu, ces jeunes personnes cherchent une formation théologique bien trop

4. En ce qui concerne l'urbanisation, en 1931, 70 % de la population du Québec vivait à la campagne et 30 % habitait la ville. En 1961, les pourcentages étaient inversés (30 % à la campagne, 70 % en ville).

souvent pour des raisons extrinsèques. Même si la formation que nous offrons en 9 crédits est assez rudimentaire, vous en conviendrez avec moi, la marche est haute.

Les difficultés et les éléments d'une réponse

Auprès de cette clientèle, il va de soi que la motivation est une des premières barrières à franchir, et la question de la motivation est liée de toute évidence à celle du contenu. Après mûre réflexion, il me semble que la source de ces deux problèmes remonte à un autre problème de plus grande envergure encore — celui du point de départ de la théologie. Avec une clientèle gagnée d'avance, comme on peut supposer qu'il en existe, à tort ou à raison, dans les facultés de théologie, la question ne se pose peut-être pas avec la même acuité. Les étudiants et les étudiantes qui sont attirés à la théologie par un intérêt personnel ou un quelconque attachement à l'Église apprennent tôt que la théologie est une discipline possédant une longue histoire, une science multidisciplinaire qui engendre sa propre culture universitaire. S'intégrer à la culture d'une faculté de théologie, c'est comprendre que c'est l'individu qui s'adapte à la discipline et non pas la discipline qui s'adapte à l'individu. La logique qui préside à l'élaboration d'un cursus en théologie est une logique disciplinaire, qui répond davantage aux exigences de l'histoire et à l'état actuel de la discipline qu'aux besoins de la clientèle desservie.

On a tendance à se comporter un peu à la manière du ministère de l'Éducation. Le ministère crée des programmes d'études pour une clientèle normale, une clientèle qui correspond aux normes psychopédagogiques et socio-économiques. Ces programmes deviennent pourtant de véritables lits de Procuste. Lorsqu'un enfant ne progresse pas à la vitesse escomptée ou n'affiche pas d'intérêt pour la matière, ce n'est pas le programme d'études que l'on ajuste mais plutôt l'enfant.

En tant que pédagogue (ou plutôt comme andragogue), je savais très bien que l'étudiant, son épanouissement et ses besoins profonds devaient être l'objectif de toute activité éducative. Il est pourtant plus facile de se servir de constructions théologiques toutes faites que de monter un cours adapté à une clientèle spécifique. Ce qui brouille les cartes, c'est que la clientèle visée n'a pas la discipline théologique en haute estime et n'est pas prête non plus à lui faire des concessions en raison de son caractère vénérable.

Au début de mon travail avec ces futurs pédagogues, je présentais une théologie formulée selon les exigences de la discipline. Je cherchais avant tout à présenter une théologie aussi complète et précise que les circonstances le permettaient. Certes, cette théologie tenait compte de l'expérience et des besoins de l'auditoire ciblé. Je me référais aux expériences (pédagogiques ou autres) de mes étudiantes, mais je le faisais à la manière des catéchismes rédigés depuis le renouveau des années 1960. Je me servais de leurs expériences dans le but de faire accepter une théologie déjà formée. Quelle que soit la beauté de cette théologie, elle n'était pas la leur et tout le projet était voué à l'avance à l'échec.

Le travail ardu mais nécessaire qui me guettait, c'était d'élaborer une théologie occasionnelle. J'invente le terme à partir de la notion de la catéchèse occasionnelle. Une théologie occasionnelle est une théologie qui prend les interrogations et les expériences des étudiants et étudiantes à la fois comme point de départ et comme point d'arrivée. Comme l'a suggéré Karl Rahner, j'ai décidé de commencer avec les questions que la vie remue en nous, en eux, pour ne me tourner qu'après vers le message chrétien, afin d'élever ces apprenants à une reconnaissance d'une ou l'autre vérité dogmatique. Dans cette optique, ce qui importe n'est pas d'éclairer la totalité de la tradition chrétienne — tâche impossible de toute façon — mais de se contenter d'une élucidation de cette partie de la tradition qui risque de les nourrir dans leur rôle d'enseignante en enseignement moral et religieux catholique (EMRC).

Parler d'un tournant anthropologique de façon théorique est une chose. C'en est une tout autre que de construire une théologie de concert avec des êtres en chair et en os. Deux caractéristiques de cette clientèle me semblent offrir un excellent point de départ pour un projet théologique: l'enthousiasme et même l'affection de ces jeunes professeures pour les enfants, puis leur réticence à endosser le rôle de «défenseur de la foi».

Dès que j'ai commencé à présenter la religion à l'école sous l'angle d'une valorisation de l'enfant, le succès fut immédiat. Présenter la conviction judéo-chrétienne — «Nous sommes dignes parce nous sommes tous créés à l'image de Dieu» — sous l'angle d'une valorisation de l'enfant change profondément sa portée aux yeux de de ces futurs enseignants.

Rendre justice à l'intérieur de l'école à des enfants en difficulté peut être à la fois une visée pédagogique et une visée théologique.

Présenter la pédagogie comme une œuvre de justice dans une société qui ne répond plus assez aux besoins des enfants qui sont en marge attire bien plus de preneurs que de parler de l'injustice en Amérique latine. Dénoncer une charité mal placée à l'école et insister sur le droit de chaque enfant à une éducation plutôt qu'à une simple instruction excite l'imagination de ces idéalistes.

Bref, il n'est plus question de tisser un lien entre un contenu théologique prédéterminé et les besoins des étudiants. Il s'agit plutôt de choisir dans la tradition théologique des éléments qui risquent de répondre aux questions qui sont les leurs. Nos questions — celles de nos disciplines et celles de l'*ecclesia docens* — ne valent rien dans un tel contexte. Il nous faut une théologie fondamentale.

L'autre problème incontournable, et qui exige de l'honnêteté intellectuelle, concerne la position sociale de ces futurs enseignants et enseignantes. Ces jeunes, au début de la vingtaine, ne sont pas préoccupés par les questions ultimes de la vie — après tout, peu de monde est intéressé par la religion et ses pratiques à cet âge. Pourtant ce sont eux qui vont devenir des porte-parole de cette religion dans la « cité séculière ». Y a-t-il moyen de les y habiliter et de les motiver à accepter cette tâche. La théologie proposée doit en tenir compte !

Je me tourne encore une fois vers Karl Rahner pour chercher une réponse à cette interrogation. Rahner prétendait qu'il existe une révélation présente dans le for intérieur de chaque être humain qui est plus immédiate et aussi authentique que la révélation historique en Jésus Christ. On doit finalement avoir une grande confiance dans ces jeunes esprits. Si l'on arrive à les convaincre qu'ils peuvent être eux-mêmes des véhicules de ce que la théologie désigne comme l'amour de Dieu pour les enfants sous leur responsabilité — dans le contexte de l'école et dans certains cas dans le contexte du monde entier —, ces pédagogues ont autant de capacité que n'importe quel théologien à faire entendre la voix de Dieu. Qui sait où et comment Dieu parle ?

Le cours de religion à l'école ne peut plus être une catéchèse au sens où il essaierait d'initier les apprenants à la vie chrétienne en église. Il peut cependant initier les enfants à une certaine profondeur que recèle la vie. Si les futures enseignantes risquent d'être rébarbatives à la première mission, il est fort probable qu'elles endossent la deuxième avec plus d'enthousiasme.

Une formation théologique axée sur l'intervention dans le champ religieux. Cheminement et enjeux d'une modification de programmes

ROBERT MAGER, RICHARD RIVARD
et ANDRÉ TURMEL
Université du Québec à Trois-Rivières

Comment faire de la théologie aujourd'hui ? D'une façon ou d'une autre, tous les théologiens se posent cette question. Au Département de théologie de l'Université du Québec à Trois-Rivières, elle alimentait périodiquement nos échanges lorsque les circonstances nous ont mis en face de la nécessité de réaliser rapidement une révision en profondeur de nos programmes de premier cycle (baccalauréat et certificat). De 1994 à 1997, cette tâche concrète a été pour nous une occasion privilégiée de faire le point sur notre pratique théologique. Il nous a fallu consentir à atteler nos préoccupations théoriques et nos points de vue souvent divergents à la résolution d'une question pressante : quelle formation théologique convient-il d'offrir à Trois-Rivières aujourd'hui et comment faut-il l'aménager ? En définitive, c'est cette question qui nous a tenus ensemble et qui nous a permis de réaliser la réforme dont nous offrons ici un compte rendu à trois voix. Richard Rivard présentera d'abord le cheminement de la réforme. André Turmel réfléchira ensuite aux exigences d'une théologie axée sur l'intervention. Robert Mager montrera enfin comment la pluralité religieuse actuelle a interpellé et marqué l'orientation de la formation théologique à Trois-Rivières.

Le cheminement de la réforme

Il est difficile de dire après coup quelles étaient les raisons qui motivaient, il y a quelques années, la remise en question de la manière d'envisager la formation en théologie à Trois-Rivières. Comme il arrive souvent dans les grands changements, c'est la réalité qui force la main des décideurs. En 1993, nous étions sur le point de perdre les programmes spécialisés de formation des maîtres pour l'enseignement moral et religieux catholique; le certificat de premier cycle, qui avait attiré de très nombreux étudiants dans les années 1980, était en sérieuse perte de vitesse et une désaffection pour la théologie se faisait sentir un peu partout. C'est dans ce contexte qu'à l'été 1993, le Département avait mis à l'ordre du jour de ses journées d'études des questions comme: quelle théologie convient-il d'enseigner aujourd'hui? pour quelles raisons l'intérêt pour la théologie est-il à la baisse alors que le religieux se développe dans toutes les directions? Ces questions avaient suscité de vives discussions. Il semblait bien, à cette époque, qu'un changement de paradigme était difficilement envisageable. C'était pourtant le début d'un long cheminement qui allait conduire le Département et le Module à présenter en 1996 un projet de formation tout à fait renouvelé et, pensons-nous, assez novateur.

La méthode et les étapes de l'évaluation/modification

Un an plus tard, à l'été 1994, le Module de théologie décide d'entreprendre une démarche de modification de programmes. Voici les grandes lignes du cheminement du dossier.

À l'automne 1994, une étude de besoins est menée par une équipe de huit personnes qui, deux par deux, rencontrent dix-huit groupes représentant les milieux les plus divers. On y retrouve souvent des gens qui ont été formés à l'intérieur de nos programmes. Quelque cent vingt personnes sont ainsi contactées. Après chaque rencontre, un compte rendu est produit par l'un des deux animateurs ayant mené l'entrevue. Le questionnaire très ouvert qui guidait les entrevues permettait une évaluation mais il donnait également aux personnes consultées l'opportunité d'exprimer leur vision d'une formation en théologie. L'intérêt porté par toutes les personnes convoquées et interviewées a été surprenant et motivant pour la suite des opérations.

À l'hiver 1995, une analyse des résultats de cette étude de besoins est effectuée par un comité ad hoc. Le rapport de ce comité dégage un certain nombre d'accents majeurs. Les personnes consultées souhaitent:

— une théologie qui fasse de la place aux questions posées par la culture contemporaine. Une expression qui revient souvent: on veut une « théologie proche de la vie ». On souhaite une théologie qui permettra d'acquérir un esprit critique sûr, face aux problèmes majeurs de notre société;
— une théologie qui porte une plus grande attention à la diversité des cheminements spirituels et aux questions de sens;
— une théologie qui, tout en développant un sens critique solide, prépare à une pratique et à un discours religieux signifiants et pertinents dans le contexte actuel; en un mot, une théologie qui prépare à l'intervention;
— une formation théologique qui se préoccupe de l'intégration des apprentissages;
— des modalités de formation plus souples que les cours à modèle unique de trois crédits offerts dans un horaire qui ne convient pas toujours aux gens qui sont sur le marché du travail.

Suite à cette analyse, le groupe chargé de l'évaluation du programme propose que le principe intégrateur de formation soit libellé comme suit: « formation théologique à l'intervention dans le champ religieux ». L'option pour la théologie est maintenue mais l'introduction de l'intervention manifeste une orientation de formation que le travail subséquent se chargera de préciser. De son côté, le choix du champ religieux constitue une option d'ouverture plus large que la pastorale, reliée à l'institution ecclésiale.

Alors s'amorce un travail d'évaluation plus prospectif. La première démarche consiste à établir un profil fonctionnel cohérent avec le principe intégrateur. Par « profil fonctionnel » on entend ici un ensemble de *compétences* qu'un diplômé doit avoir acquises au terme de sa formation pour être en mesure d'exercer les *fonctions* les plus courantes dans son champ d'activité. À l'automne 1996, un profil fonctionnel élaboré par le comité d'évaluation est proposé à un groupe de praticiens dans divers champs religieux. Deux demandes leur sont faites. Ils doivent d'abord réagir au profil fonctionnel proposé; ils sont en outre invités à proposer les compétences qui seraient liées aux diverses fonc-

tions retenues[1]. Ils soumettent donc dans un premier temps une proposition écrite de leurs options; ils sont par la suite invités à une activité de groupe où ils sont soumis à un processus d'animation appelé TRIAGE[2], en vue de s'entendre sur les compétences à développer au cours de la formation pour se préparer à exercer ces fonctions.

Cette méthode inversait le mode traditionnel de faire quand il s'agissait de modifier un programme de théologie. En effet, en donnant la priorité au profil fonctionnel sur les contenus théologiques de programmes, les responsables de l'évaluation optaient pour la prise au sérieux du principe intégrateur. Celui-ci orientait vers une démarche théologique axée sur l'intervention qui favoriserait l'intégration progressive des savoirs théoriques et pratiques.

Une consultation écrite auprès de cent-vingt anciens a permis de raffiner les résultats de l'opération TRIAGE, et elle a conduit les concepteurs du programme à retenir un groupe plus réaliste de compétences auxquelles la formation devrait mener. C'est ensuite seulement que les contenus de programmes ont été élaborés, par étapes, et à partir de projets successifs chaque fois critiqués par le Conseil du module et par le Département.

Il est d'ailleurs intéressant d'examiner le cheminement de la confection des programmes. Une première ébauche du programme de baccalauréat essaie de tenir ensemble le principe intégrateur et le profil fonctionnel mais elle reste encore très collée à une approche de la théologie qui donne toujours d'avance la priorité à un ensemble de questions réparties selon des sous-disciplines bien définies (exégèse, morale, théologie fondamentale, etc.). En outre, elle ne prend pas assez en considération l'option en faveur de l'intervention qui semble ne concerner que l'un des trois parcours de formation libellés ainsi dans ce premier projet: *(1)* théologie et sciences religieuses; *(2)* intervention dans le champ religieux; *(3)* animation pastorale. Après examen, le Conseil du module et le Département renvoient le Groupe d'évaluation à ses devoirs.

---

1. Les neuf fonctions retenues sont: recherche, animation de groupes, relation d'aide, éducation, administration, communication publique, conseil, ritualité, médiation.

2. Cette méthode de TRIAGE (technique de recherche d'informations par animation d'un groupe d'experts) a été mise au point à l'Université Laval. Elle consiste, à partir des propositions que les experts ont soumises et qui ont été classées à l'avance, d'établir des consensus sur l'information recueillie.

Celui-ci décide alors de pousser plus loin l'approche thématique et de donner à un unique profil de formation une orientation nette du côté de l'intervention. Afin d'accentuer et de préciser l'approche thématique, il décide de mettre à contribution le Département de théologie et de faire avec les professeurs et des chargés de cours l'opération TRIAGE déjà expérimentée pour le profil fonctionnel. Chacun est donc invité à fournir une liste de vingt thèmes qu'il juge incontournables et qui devraient être pris en compte dans une formation théologique à l'intervention dans le champ religieux. Le résultat constituera le matériau de base pour une journée de travail au cours de laquelle des consensus seront établis.

C'est à partir des résultats de cette journée combinés au travail sur le profil fonctionnel que nos programmes sont bâtis, approuvés et soumis à l'évaluation externe au cours de l'automne 1996.

Les nouveaux programmes de formation

Le nouveau programme de baccalauréat présente les caractéristiques suivantes :

— *une théologie située*, qui s'inscrit dans la tradition catholique. L'étude de besoins n'avait pas remis en cause cette option et le Module devait tenir compte du milieu où il recrute sa clientèle. C'est à partir de cette tradition que les programmes interrogent le fait religieux dans la diversité de ses manifestations ;
— *une théologie ouverte* : l'appropriation de la tradition théologique et la réflexion sur le phénomène religieux s'effectuent dans une attention constante aux diverses questions posées par la culture et à l'évolution des sciences humaines ;
— *une théologie ciblée* : cette formation veille à l'intégration des divers apprentissages en vue de divers types d'intervention dans le champ religieux.

L'*intervention*, visée structurante de la formation offerte, n'est pas envisagée comme une simple « mise en application » finale de savoirs préalablement constitués mais bien comme le lieu même où des savoirs, des habiletés et des attitudes peuvent être choisis, acquis, intégrés et vérifiés. Ce « virage pratique » est un trait caractéristique de l'évolution de la théologie contemporaine ; il répond également aux

exigences concrètes des milieux où évoluent les diplômés en théologie, là où importent la justesse de la parole, la pertinence du geste et la vérité de l'attitude.

L'intégration des savoirs en vue de l'intervention se réalise à travers un ensemble de stratégies pédagogiques appropriées ayant comme souci pédagogique permanent l'expérience comme point de départ et point d'arrivée. Toutes les activités du programme visent l'acquisition de compétences rendant les étudiants capables d'accomplir certaines tâches en mettant à profit des connaissances, des attitudes et des habiletés. Cette acquisition s'effectue progressivement, selon des objectifs annuels de formation. En particulier, des ateliers d'intervention s'inscrivent au cœur de la formation dès la 2e année; ils viennent faciliter l'interaction du savoir théologique, le développement des habiletés d'intervention et l'acquisition des attitudes, composantes essentielles des compétences attendues. Ces ateliers comportent une supervision de groupe qui favorise l'émulation mutuelle et l'intégration des divers savoirs. Dans les cours, l'acquisition des connaissances théologiques se fait dans un souci constant des problématiques actuelles et des exigences propres à l'intervention (savoir, savoir-faire et savoir-être). Des travaux pratiques favorisent l'approfondissement et l'intériorisation des savoirs. À chaque trimestre, des activités de cours sont données sous forme de sessions et de conférences ouvertes à la participation du grand public (activités Kairos). Leur fréquentation peut constituer, selon certaines conditions, une voie d'accès au programme. Enfin, chaque étudiant peut bénéficier d'un accompagnement personnalisé de la part d'un professeur.

L'approche, plus thématique que disciplinaire, devrait permettre quant à elle de mieux répondre aux visées d'intégration des savoirs. C'est ainsi que certains cours comportent une approche multidisciplinaire. Le cours *Parole, écriture et foi,* par exemple, dont l'objectif est de comprendre le rôle et les formes du langage dans l'expérience religieuse à partir des processus de révélation, d'interprétation et de tradition dans l'expérience religieuse de l'ancien Israël, suppose un tuilage entre une approche théologique et une approche exégétique. Le cas type du messianisme sert de point d'ancrage à l'étude de la constitution d'une tradition religieuse à partir d'événements fondateurs racontés dans une perspective de foi.

Le programme de certificat, quant à lui, est entièrement constitué d'activités communes avec le baccalauréat, de manière à ce qu'un étu-

diant puisse se voir reconnaître toutes ses activités s'il décide de passer au baccalauréat. Ce programme partage l'esprit du programme de baccalauréat mais il ne vise pas directement la formation d'intervenants. Il devrait habiliter à jeter un regard éclairé et critique sur les manifestations du fait religieux dans la culture contemporaine (cheminement *Le phénomène religieux)* ou à explorer la tradition chrétienne dans ses expressions actuelles et dans sa relation avec la culture (cheminement *La tradition chrétienne*).

Une formation théologique axée sur l'intervention

Le renouvellement des programmes de formation en théologie à l'UQTR nous a donc conduits à mettre en œuvre une approche nouvelle axée sur l'intervention. Mais en quoi cette formation est-elle nouvelle ? Quels sont les liens nouveaux entre l'intervention et la théologie dans ce baccalauréat ? Pour répondre à ces questions, une méthode serait de définir nos concepts et d'identifier la nature des liens entre ces deux réalités. Cette méthode nous est familière. Une autre méthode possible utilise le processus de mise en place du programme de formation comme objet de réflexion. En d'autres mots, notre réflexion partira des pratiques qui nous ont amenés à la mise en place du nouveau baccalauréat. Cette méthode, plus près de la méthode de la théologie pratique, respecte davantage ce que nous avons voulu mettre en place.

Partir du monde de l'intervention

L'intervention dans la formation théologique n'est pas en soi une réalité nouvelle. Dans la plupart des programmes universitaires de formation en théologie, une portion vise la formation à l'intervention pastorale. Une étude comparative de ces divers programmes révélerait des différences et donc des originalités des uns par rapport aux autres. Mais pour comprendre la réelle nouveauté du baccalauréat en théologie offert à l'UQTR, nous mettrons en lumière la place nouvelle de l'intervention dans la formation théologique.

La nouveauté de notre programme réside *d'abord dans la méthode* mise en place pour élaborer le programme. Nous sommes partis d'un postulat: la théologie et l'intervention dans le champ religieux sont deux mondes structurellement différents en même temps qu'ils ne sont pas étrangers l'un à l'autre. La théologie appartient au monde du

savoir, de la parole, et l'intervention au monde de l'agir[3]. De ce fait, leurs éléments structurels diffèrent: leurs outils, leurs méthodes de travail et leurs normes. Les recherches actuelles en théologie pratique témoignent bien d'une distance entre ces deux mondes puisqu'elles visent à établir des liens entre la théologie et la pratique. Cette visée témoigne en même temps d'une volonté d'inscrire la théologie comme parole pertinente pour l'intervention dans le champ religieux. Cette deuxième partie du postulat est souvent contestée tant par des intervenants que par des théologiens.

Les recherches en théologie pratique s'inscrivent habituellement dans le monde du savoir pour discerner les liens de la théologie avec l'intervention dans le champ religieux. Cette méthode a l'avantage de poser de bonnes questions comme, par exemple, la question épistémologique du lien entre le savoir et la pratique[4].

Pour la confection de notre programme, nous aurions adopté ce point de départ si nous avions commencé par nous demander ce qu'est la théologie et, ensuite, la façon dont elle se construit à partir des pratiques. En un mot, si nous avions commencé par identifier notre cadre théorique. En partant de la théologie pour étudier les liens avec l'intervention dans le champ religieux, le chercheur se situe d'emblée dans le monde particulier de la théologie et, de ce fait, il adopte les normes structurelles de ce monde pour guider son processus de recherche.

Nous avons adopté un autre point de départ. Nous avons choisi de partir du monde de l'intervention pour, à partir de ce monde, identifier les connaissances théologiques pertinentes pour une formation théologique axée sur l'intervention. Ce choix nous confrontait à notre propre limite. En effet, comme universitaires, notre monde est celui du savoir. Toutes les informations recueillies au moment de l'étude de besoins risquaient d'être lues et interprétées à partir de notre monde à nous. C'est pourquoi nous avons voulu qu'un groupe d'experts du monde de l'intervention identifie les compétences à développer chez les étudiants pour leur permettre d'assumer les fonctions retenues. Les compétences identifiées — le profil fonctionnel — ont servi de critères pour confec-

---

3. Voir à ce sujet: R. LEMIEUX, «Pastorale, science et université», dans M. VIAU et R. BRODEUR (dir.), *Les études pastorales: une discipline scientifique?*, Québec, Université Laval, 1987, p. 27-63.

4. M. VIAU, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paris, Paulines/Cerf, 1993, 298 p.

tionner la structure du programme, identifier les cours pertinents à la formation visée et décrire le contenu des cours.

En partant de l'intervention pour élaborer notre programme, nous n'étions plus soumis uniquement aux normes du monde du savoir et, plus spécifiquement, aux normes du savoir théologique. Or ces normes posent des problèmes lorsque l'on confectionne un programme de formation théologique à l'intervention parce que l'intervention est alors soumise à des normes qui lui sont étrangères. M.E. Sheehan illustre bien cette difficulté lorsqu'elle mentionne : « Plusieurs formateurs en théologie doutent encore de la valeur du *D. Min.* ; cela vient de la tendance générale à utiliser les grades plus théoriques, *Ph.D.* et *Th.D.*, comme étalon des études[5]. » Nous avons retrouvé la même difficulté lorsque nous nous sommes posé la question : quels sont les éléments essentiels — le noyau dur — des connaissances théologiques qu'il faut conserver dans un baccalauréat en théologie axé sur l'intervention ? Cette question ne faisait pas que distinguer les deux mondes, elle nous situait uniquement dans le monde du savoir.

Nous sommes donc partis du monde de l'intervention pour élaborer le baccalauréat en théologie axé sur l'intervention. Nous ne pouvions cependant laisser de côté le monde du savoir puisqu'il s'agit bien d'un baccalauréat en théologie. Quels sont les liens entre l'intervention et la théologie qui fondent ce programme ?

Les liens entre l'intervention et la théologie

Ces liens sont de trois ordres : un lien fonctionnel, un lien axiologique et un lien culturel.

1. UN LIEN FONCTIONNEL. — La confection d'un programme de formation exige une sélection dans le matériel du savoir accumulé au cours des âges. Il n'est pas possible de tout insérer à l'intérieur des cadres académiques qui régissent nos programmes. Comment s'opère cette sélection ? Le savoir lui-même semble imposer certaines normes. En effet, des éléments sont communs à la plupart des programmes de premier cycle en théologie comme, par exemple, des cours de christo-

5. M.E. SHEEHAN, « La corrélation théorie-pratique dans le D.MIN. à Toronto », dans B. REYMOND et J.-M. SORDET (dir.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 278.

logie, d'ecclésiologie, de sacramentaire, etc. Les critères de sélection sont liés aussi au contexte culturel de l'époque où le savoir s'élabore. Des communications présentées à ce colloque (Dumas, Fortin, Pelchat, Routhier) font voir comment le renouveau culturel que nous vivons présentement oblige à une reconstruction du discours christologique et ecclésiologique. Cette reconstruction, ou ce prolongement du savoir, s'opère à partir de la perception du théologien, de sa façon de voir le monde, en un mot, à partir de son monde propre. Ce facteur a souvent été masqué. Il est vrai que nous retrouvons des éléments communs dans nos programmes; pourtant, même ces éléments ont des différences importantes d'un programme à l'autre, comme nous l'a fait voir une analyse des baccalauréats en théologie offerts au Québec. Nos contenus de cours diffèrent parce qu'ils ont été décrits par des théologiens différents, «parce que les passions qui ont fait émerger cette parole diffèrent», pour reprendre l'expression d'Anne Fortin.

En ce qui nous concerne, nous avons voulu tenir compte de l'exigence de l'autre acteur qu'est l'étudiant. Il nous demandait une formation en intervention. Alors nous avons sélectionné le bagage de connaissances à transmettre à partir de l'intervention. Plutôt que de sélectionner ce bagage à partir de nos sensibilités à nous comme théologiens, nous nous sommes demandé: quelles sont les connaissances théologiques pertinentes pour quelqu'un qui veut être un intervenant dans le champ religieux? Cette question, en nous situant à l'extérieur du savoir, nous a amenés à prendre davantage conscience du jeu des valeurs dans la confection d'un programme de formation.

2. Un lien axiologique. — Pour parler du lien axiologique que l'intervention établit avec le savoir théologique, nous utiliserons des concepts bien connus en éducation: savoir-être (les sensibilités, les attitudes, les croyances, les valeurs), savoir et savoir-faire. Ces trois concepts identifient les systèmes de personnalité d'un être humain.

Des auteurs font voir que ces trois systèmes de personnalité sont en jeu dans la formation à l'intervention[6]. Le savoir-être, pour un inter-

6. N. Bouchard et S. Dufour, «Les conditions d'une véritable andragogie», dans B. Reymond et J.-M. Sordet (dir.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 285; J.-M. Prieur, «Articuler la théologie et la pratique dans les études», dans B. Reymond et J.-M. Sordet (dir.), *op. cit.*, p. 255; M.E. Sheehan, *art. cit.*, p. 281.

venant, est un facteur tout aussi important dans son intervention que son savoir et son savoir-faire. L'intervenant veut instaurer un changement, modifier une situation qu'il juge insatisfaisante en une situation plus satisfaisante. Ce jugement s'opère à partir de ses sensibilités et de ses valeurs et tout au long de l'intervention, ses valeurs guideront ses façons de faire. C'est pourquoi le formateur en intervention est soucieux de transmettre un savoir-être tout autant qu'un savoir et qu'un savoir-faire.

Par contre, dans le monde du savoir, on se préoccupe peu du savoir-être de la personne à qui on transmet les connaissances. Le théologien est centré sur les connaissances à transmettre et il se soucie de vérifier la réception de ces connaissances. Nos examens évaluent les apprentissages cognitifs de l'étudiant et les autres types d'apprentissage ne relèveraient pas de l'université[7]. Les théologiens, comme les autres « scientifiques », semblent négliger (ou vouloir refuser) l'importance des valeurs en jeu dans l'élaboration du savoir théologique. Nous sommes comme dans un monde du savoir aseptisé.

En choisissant l'intervention comme axe de notre programme, nous sommes devenus plus attentifs, comme formateurs, non seulement au savoir, mais aussi au savoir-être et au savoir-faire. Nous avons pris conscience que la confection d'un programme de théologie et la description des contenus de cours exigent des choix et, en conséquence, des valeurs sont déjà en jeu dans ces choix. Pellerin montre ce jeu des valeurs dans la démarche scientifique :

> Ce que l'on doit constater, c'est que la connaissance « objective » n'exige pas l'élimination de jugements de valeur, mais au contraire, en implique pour avoir un sens [...] des valorisations sont déjà opérantes dans les décisions de tenir compte ou non, de telle ou telle perspective. Le choix même de l'objet de recherche implique une valorisation, déterminée le plus souvent par des facteurs socio-culturels [...][8].

Mais ces choix nous ont aussi confrontés à la question suivante : *quelles influences exercent les connaissances transmises sur le savoir-être et le savoir-faire de l'étudiant ?* Le programme repose sur les

---

7. N. BOUCHARD et S. DUFOUR, *art. cit.*, p. 285.

8. R. PELLERIN, *Théories et pratiques de la désaliénation*, Montréal, L'Hexagone, 1983, p. 65.

valeurs de ceux qui le confectionnent; mais il transmet aussi ces valeurs à travers la démarche de formation de l'étudiant. Le théologien, en choisissant les connaissances à transmettre dans son cours, vise à rendre en même temps les étudiants sensibles, intéressés à sa démarche, à son contenu. Il façonne ainsi l'étudiant non seulement à un savoir, mais aussi, par ce savoir, à un savoir-être.

Prenons un exemple. Nous avons été rapidement d'accord pour un cours introduisant aux évangiles synoptiques. Dans notre ancien programme, les synoptiques étaient abordés à partir de Matthieu. La visée des textes de Matthieu est de situer l'expérience de Jésus-Christ dans la tradition judaïque. Notre nouveau programme introduit aux synoptiques à partir des textes de Luc. Ces textes manifestent une attention au présent et une écoute du monde (entendu ici comme un lieu non religieux). Nous sommes en face de deux approches qui véhiculent des sensibilités et des valeurs différentes. Nous avons choisi de décrire le cours à partir de Luc parce que ces textes nous semblaient plus conformes aux valeurs à transmettre à une personne dont la formation théologique est axée sur l'intervention. Cela est un exemple simple parce que pas trop compromettant. Nous avons eu des discussions sérieuses sur la place de l'histoire et de la connaissance des développements historiques des divers secteurs de la théologie.

En adoptant l'intervention comme axe de notre programme, nous avons été confrontés clairement à la question du savoir-être lié au savoir. *Mais ce n'est pas parce que notre programme est axé sur l'intervention que cette question se pose.* Dans tous les programmes de théologie, les personnes qui élaborent le cadre du programme et qui décrivent les cours doivent faire des choix, retenir des thèmes et laisser de côté d'autres thèmes. Les personnes font ces choix à partir d'eux, à partir de leurs sensibilités et de leurs valeurs à eux. Le théologien est un être situé dans des réseaux et son acte scientifique s'élabore à partir de son site propre[9]. Les connaissances que le théologien transmet véhiculent en même temps ses sensibilités et ses valeurs; elles façonnent en conséquence le savoir-être de l'étudiant. Nous sommes ici au niveau du contenu du programme et des cours. M.E. Sheehan note des apprentissages qui relèvent du savoir-être; mais ces apprentissages seraient,

---

9. J. GRAND'MAISON, « La carte des relations et son défi épistémologique », dans J.-G. NADEAU (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, Montréal, Fides, 1987, p. 127-148.

selon elle, liés à la pédagogie pour adulte[10]. Nous faisons un pas de plus en soulignant que les connaissances transmises véhiculent des valeurs.

L'agencement entre le savoir, le savoir-être et le savoir-faire ne se fait pas d'une façon toujours consciente, claire et cohérente. Pour faciliter cet agencement, ce que nous avons appelé l'intégration, le cheminement dans le programme prévoit des objectifs de formation pour chacune des trois années. Ces objectifs visent les trois systèmes de personnalité : savoir, savoir-être et savoir-faire. De plus, un atelier d'intervention (six crédits) est prévu pour chacune des deux dernières années. Tout en formant l'étudiant au savoir-faire, ces deux ateliers visent à rendre l'étudiant plus conscient des valeurs et des connaissances qui sont en jeu dans son intervention.

3. UN LIEN CULTUREL. — Les sciences organisationnelles ont introduit à la fin des années 1970 le concept de culture pour analyser les pratiques et comprendre l'identité des organisations. Allaire et Firsirotu sont les premiers à avoir exploré de façon systématique toutes les dimensions de la notion de culture organisationnelle[11]. Pour ces auteurs, la culture se définit comme :

> un système particulier de symboles façonnés par la société ambiante, l'histoire de l'organisation, le leadership et des événements contingents, puis partagés différemment, utilisés et modifiés par les acteurs dans le cours de leurs comportements et de leur saisie de la signification des événements organisationnels.

La culture apparaît comme un donné, comme reçue par les acteurs qui peuvent la modifier. Deuxièmement, la culture est liée au sens, c'est-à-dire à la direction des événements organisationnels et à l'identité des acteurs dans ces événements : les acteurs se reconnaissent en reconnaissant la cohérence de ces événements[12].

Si on accepte cette notion de culture, cela signifie que l'intervention — un événement organisationnel — est composée d'éléments

---

10. M.E. SHEEHAN, *art. cit.*, p. 273-274.

11. Y. ALLAIRE et M.E. FIRSIROTU, « Theories of Organizational Culture », dans *Organization Studies* 5/3 (1984), p. 193-226.

12. Pour une étude du lien entre l'organisationnel et le sens, voir B. SIEVERS, « La motivation : un ersatz de significations », dans J.-F. CHANLAT, *L'individu dans l'organisation. Les dimensions oubliées*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1990, p. 337-361.

socio-structurels que sont les objectifs formulés, la façon de les identifier, le choix du processus d'implantation du changement, les relations entre les personnes, les façons de prendre les décisions, les jeux de pouvoir, etc. Tous ces éléments socio-structurels ou ces «comment faire» expriment une représentation symbolique de la situation de l'intervenant dans le monde. Dans ces représentations symboliques, l'intervention — et l'intervenant — prend son sens et le communique aux autres acteurs. Quand on reproche aux formateurs de ne faire apprendre que des techniques d'intervention, on leur reproche de ne s'attacher qu'aux éléments socio-structurels de l'intervention et d'oublier les éléments culturels: pourquoi faire ainsi et quel type d'homme cette intervention bâtit-elle? Par exemple, on peut s'attarder longuement sur la formulation des objectifs d'une intervention et oublier que les objectifs expriment la représentation d'un monde souhaité par ceux qui les formulent. Cette représentation est beaucoup plus importante que la formulation littérale de l'objectif. L'intervention est donc liée à la culture d'un intervenant et d'un milieu.

Lorsque nous analysons un texte théologique, nous considérons la question posée et la façon de la poser, le vocabulaire utilisé, la méthode et les sources, etc. Mais vient un moment où se pose la question: quelle est la vision de l'homme sous-jacente à ce texte? Le texte nous renvoie alors à un bassin de significations. C'est dans ce bassin que le discours théologique prend tout son sens. C'est pourquoi la culture est si importante au moment de rebâtir un discours christologique et ecclésiologique.

L'intervention et le discours théologique puisent dans la culture pour prendre tout leur sens. En choisissant l'intervention comme axe de notre programme de formation en théologie, nous avons voulu rejoindre le même bassin de significations et élaborer le sens tant de l'intervention que du discours théologique. C'est à ce niveau que notre programme acquerra toute sa cohérence.

Une formation théologique à l'heure de la pluralité religieuse

Une double prise de conscience

Outre les exigences d'une formation orientée vers l'intervention, ou peut-être à même ces exigences, l'enquête de besoins a mis en lumière le désir d'une « plus grande attention à la diversité des cheminements spirituels actuels à l'intérieur de laquelle se situe la théologie chrétienne[13] ». Cette formulation est celle du Groupe interne d'évaluation ; l'expression « à l'intérieur de » veut rendre compte d'une double prise de conscience qui s'est produite entre l'interrogation des milieux et l'interprétation de leurs réponses.

D'une part, une meilleure connaissance de « la diversité des cheminements spirituels » apparaît souhaitable non seulement pour l'efficacité de la mission chrétienne ou pour celle de l'action pastorale, mais encore et surtout pour l'acte théologique lui-même. Ce qui est visé ici, c'est en quelque sorte une relativisation du discours théologique, à savoir non pas sa dévaluation, ni la simple reconnaissance des autres discours, mais bien la prise en compte de ceux-ci dans l'élaboration même de la théologie. Il faut parler ici d'une intériorisation de la pluralité et donc du renoncement à un accès immédiat à la vérité. Ce *consentement à la médiation* (du monde, du langage, de l'inscription historique, etc.) est un enjeu clé de la théologie contemporaine, enjeu auquel nous avons tenté de faire face.

D'autre part, l'expression du Groupe interne d'évaluation laisse entendre que, d'une façon ou d'une autre, la théologie chrétienne s'inscrit dans « la diversité des cheminements spirituels actuels ». La formule peut surprendre ; on s'attendrait à ce que cette inscription soit dite de la *foi* chrétienne, ou que la théologie soit rapportée à la diversité des *disciplines* académiques contemporaines. Mais l'expression indique, fût-ce imparfaitement, une exigence, celle de considérer la quête spirituelle, dans la diversité de ses manifestations, comme quelque chose qui interpelle *directement* l'acte théologique, le somme de ne pas négliger son enracinement théologal, lors même qu'il doit être fidèle à son entreprise critique. Cela engage la théologie à *s'assumer comme théologie*

---

13. *Devis d'évaluation des programmes de baccalauréat et de certificat en théologie*, Module de théologie de l'UQTR, 1995, p. 4.

confessante, à l'encontre d'une certaine théologie « académique[14] », pourvu que la « confession » soit comprise comme une démarche toujours en genèse d'elle-même, et non comme un « fonds » de révélation sur lequel la réflexion n'aurait, pour ainsi dire, qu'à capitaliser.

Cette double prise de conscience ne s'est faite que progressivement. Dès le départ, cependant, nous nous rendions compte qu'il fallait repenser notre acte théologique à partir des exigences de sens formulées par le milieu et qu'à prime abord ces exigences de sens nous entraînaient sur des chemins peu familiers. Aussi fallait-il consentir à mettre toutes les options sur la table: théologie catholique, théologie chrétienne non alignée, théologie multiconfessionnelle, sciences humaines de la religion, etc.

Théologie ou sciences humaines de la religion ?

Dans l'examen de ces diverses possibilités, nous devions tenir compte de facteurs si divers, voire divergents, que l'ensemble nous est longtemps apparu comme une espèce de nœud gordien:

— un contexte provincial où d'aucuns veulent réduire le nombre des centres de théologie et d'autres questionnent la présence même de cette discipline dans les universités (publiques);
— un milieu régional marqué, comme toute la société québécoise, par la sécularisation et par la diversification des expériences et des allégeances religieuses;
— un milieu ecclésial tenant fermement au maintien (voire à l'intensification...) du caractère catholique de la théologie que nous pratiquons et fournissant l'essentiel de la clientèle étudiante;

---

14. D. Brown rapporte la théologie académique à l'analyse des croyances religieuses; il la distingue d'une théologie qui s'emploie plutôt à déployer les possibilités de sens d'une tradition religieuse particulière. Selon Brown, la première forme de théologie est la seule qui puisse figurer parmi les diverses formes d'étude scientifique de la religion et dont, par conséquent, le statut universitaire ne fasse pas difficulté (« Academic Theology and Religious Studies »: *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion* 26/3 [sept. 1997] 64-66). Plusieurs théologiens québécois se rallieraient vraisemblablement à cette distinction et à cette opinion, dans un contexte (particulier) où la place de la théologie à l'université (publique) est aujourd'hui questionnée. Pour notre part, nous nous sommes refusés à reconnaître là une véritable alternative et avons orienté notre réforme sur une autre voie.

— une institution universitaire locale reconnaissant l'apport de la théologie depuis les débuts de l'institution mais envisageant de plus en plus nettement l'option des sciences humaines de la religion, et nous questionnant à ce sujet ;
— un corps professoral essentiellement formé pour enseigner la théologie ;
— des classes rassemblant une majorité d'étudiants venant « approfondir leur foi (catholique) » et d'autres étudiants, en nombre significatif, aux horizons divers, en quête de « réponses » au plan religieux, les uns et les autres cherchant finalement tout autre chose que ce que visent, à strictement parler, tant la théologie que les sciences humaines de la religion !

Dans une telle situation, il fallait tenir fermement à notre option de réfléchir à partir des besoins exprimés par le milieu. C'est de ce lieu que nous nous sommes penchés sur ce qui se présentait comme l'alternative principale, celle de la théologie et des sciences humaines de la religion.

Or il nous est vite apparu que cette alternative, bien que réelle, ne devait pas être considérée comme absolue. Certes, le débat sur la manière la plus appropriée de procéder à l'étude de la religion est aussi vieux que les sciences humaines de la religion et, au-delà de celles-ci, que les sciences humaines dans leur ensemble ; il a encore resurgi au Congrès 1996 de l'American Academy of Religion, au grand désespoir de certains participants qui estimaient ce débat révolu[15]. Bien sûr, la théologie et les sciences de la religion constituent des démarches distinctes, quoiqu'une grande part du débat porte précisément sur la nature de cette distinction. On peut estimer, rapidement, que la foi chrétienne constitue le *fondement* de la démarche théologique (chrétienne), alors que les diverses fois religieuses constituent l'*objet d'étude* des sciences humaines de la religion, ces deux positions de départ s'avérant déterminantes pour l'ensemble de la démarche[16]. Mais ces deux notions

15. Voir le dossier présenté dans le numéro susmentionné du *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion.*

16. La position de N. SMART, dans le débat susmentionné, est provocatrice : la théologie diffère des sciences de la religion en ce que, pour l'essentiel, elle *prêche* là où celles-ci *étudient* ; aussi la théologie, bien qu'elle puisse à la rigueur figurer parmi les humanités, ne saurait être considérée comme une science sociale. « Christian theology is basically a denominational and community activity : it is not a secular activity. It is imperfectly scholarship. Its analogues are Marxist philosophy

(fondement théologique et objectivité scientifique) ont fait l'objet de questionnements radicaux ces dernières décennies. Pour la théologie contemporaine, la foi n'est pas un pur donné dont il ne s'agirait que de déployer la richesse de sens; elle est un cheminement qui suppose bien un don initial, une mise en route, mais également une recherche («Et Abraham partit, sans savoir où il allait.») Les sciences humaines de la religion, pour leur part, doivent faire leur deuil d'un positivisme scientifique qui avait érigé en idole le principe d'une étude «objective» du «fait» religieux[17].

Il y a ainsi une convergence des deux démarches, qui demeurent méthodologiquement distinctes, dans leur effort d'intelligence de la religion envisagée en tant qu'expérience humaine chargée de sens. En ce qui concerne la théologie, l'attachement de celle-ci envers ses fondements ne la dispense jamais de les interroger, et cette interrogation, si elle peut porter des fruits, ne saurait cependant pas avoir de terme, parce qu'elle coïncide avec la démarche elle-même. Réflexion sur une parole entendue, la théologie ne peut s'en tenir au «message» et doit interroger l'acte de profération lui-même (son origine, ses conditions de production, son contexte, son sens, son rapport aux autres paroles, etc.). La démarche comporte donc un moment essentiel d'objectivation et d'étude de ce qui l'interpelle, moment qui l'oriente tant vers un approfondissement de l'anthropologie religieuse que vers l'exploration de la diversité du phénomène religieux contemporain.

Un espace de convergence

La réflexion commune, faite de débats nombreux et difficiles, nous a ainsi conduits à l'option suivante: travailler le plus loin possible dans l'espace de cette convergence, en nous engageant dans une démarche

---

in Moscow in the old days, some ideological philosophy [...], Islamic theology, Black studies, and Chicano studies [...]. Religious Studies, in principle, is impartial and given to informed empathy. It is in this way the purest of the social sciences and indeed an example to the social sciences, because it takes *epoché* so seriously.» («Religious Studies and Theology»: *Bulletin* [...], 66-68, p. 67.)

17. Dans les termes d'E.J. SHARPE: «we should be foolish to deny the faith factor in the scholar as well as in the so-called believer — for after all, is not faith *in* reason itself a mode of faith, just as belief in the desirability of value-free scholarship is itself a value?» («The Compatibility of Theological and Religious Studies: Historical, Theoretical, and Contemporary Perspectives»: *Bulletin* [...], 52-60; p. 59.)

qui s'identifie comme théologie chrétienne, et même théologie catholique, mais qui intègre des perspectives et des préoccupations des sciences de la religion. Cette option marque clairement les programmes réformés de baccalauréat et de certificat. Elle est perceptible de diverses manières :

— ces programmes mettent en œuvre une réflexion continue sur l'anthropologie religieuse, tantôt par l'intégration de perspectives de cet ordre dans des cours à thème théologique (par ex. : « L'Église dans l'histoire », « Organisation et développement des groupes religieux »), tantôt par des cours préalables, généralement obligatoires, axés sur l'anthropologie religieuse (ex. : « Ritualité et symbolique » avant « Les sacrements de l'initiation chrétienne », « Expérience religieuse et réflexion éthique » avant « L'agir moral chrétien », etc.) ;
— tous les cours doivent comporter une ouverture sur la manière dont la problématique du cours se pose du point de vue d'autres dénominations chrétiennes ou d'autres confessions religieuses ; en outre, des cours spécifiques, généralement obligatoires, portent sur le phénomène religieux en général (« Le phénomène religieux », « Les grandes traditions religieuses », « Quêtes spirituelles contemporaines », etc.) ;
— le certificat propose un cheminement essentiellement axé sur l'exploration du fait religieux contemporain dans sa diversité ;
— des démarches sont entreprises auprès de l'université pour la conversion d'un poste de professeur de théologie en un poste de professeur en sciences humaines de la religion.

Ces programmes en sont à leur première année d'existence. Le bilan provisoire est très positif. L'option retenue s'avère extrêmement stimulante, qui force à approfondir tout le champ de l'anthropologie religieuse et à comprendre d'autres pratiques religieuses que celles auxquelles nous étions accoutumés. L'orientation vers l'intervention provoque une mise en chantier des pratiques pédagogiques, une préoccupation constante concernant l'acquisition de compétences par les étudiants et une attention renouvelée envers l'inscription culturelle des questions théologiques. En revanche, les nouveaux programmes, plus extensifs dans leur parcours, forcent souvent à s'en tenir à des synthèses et à ne pas rendre pleinement justice à des questions traditionnellement considérées comme faisant partie du cursus théologique (ainsi

du droit canon). De plus, par leur nature, ils centrent la réflexion sur la problématique religieuse, au détriment d'autres questions, comme la question sociale. Enfin, l'« espace de convergence » entre la théologie et les sciences humaines de la religion a ses limites, qui se manifestent notamment à chaque fois que surgit, à même la réflexion ou à partir de questions des étudiants, le problème de la « vérité » de ce qui est en cause. Ce surgissement est souvent l'occasion de prises de conscience fructueuses en ce qui a trait à cette revendication de vérité, mais met parfois le doigt sur une zone grise méthodologique sur laquelle il nous faut encore travailler.

Nous avons conscience que le travail accompli nous a conduits à adopter une position de transition se situant entre la théologie confessante et les sciences humaines de la religion, ainsi qu'entre la théologie pratique et la formation professionnelle à l'intervention. Cette position intermédiaire provoque des froncements de sourcils; elle est susceptible d'évoluer avec la problématique de la pratique théologique dans la société québécoise. Mais nous sommes convaincus que cette position suit de près tant les déplacements de la discipline théologique elle-même que l'évolution de l'université et de la société dans leur rapport à la question religieuse.

DÉFIS À LA THÉOLOGIE ACADÉMIQUE

Le défi académique de la théologie. Rapport d'atelier

DENISE COUTURE
Université de Montréal

La question posée dans le cadre de cet atelier portait sur l'inscription de la théologie en milieu académique. Il s'agissait d'aborder la théologie en tant que discipline universitaire. Cette position de la théologie, d'être produite à l'université, d'être académique, lui donne des possibilités et des limites. Elle fixe des conditions de production discursive ainsi que des règles d'admission et d'exclusion de ses actants et de ses actantes. Comme les autres disciplines universitaires, la théologie est inscrite dans une histoire de sa propre discipline, dans des pratiques épistémologiques de légitimation et dans des rapports de force économiques parce qu'elle est, aussi, une « entreprise » qui a besoin d'une clientèle payante.

Si la théologie ne peut être définie que par son inscription en milieu académique, celle-ci prend une importance particulière en tant que lieu institutionnel de production et de formation. On peut noter que l'élément de regroupement des membres de la Société canadienne de théologie — des participants et des participantes à ce colloque — est d'abord l'appartenance institutionnelle à la discipline universitaire de la théologie.

Je formulerai ainsi la question principale confiée aux membres de l'atelier : comment, à partir d'une analyse de ses pratiques académiques, comprendre le déploiement du *pour qui* et du *pour quoi* de la théologie québécoise ?

La synthèse de ces communications ne peut pas refléter un consensus survenu entre les membres de l'atelier, car un tel consensus sur une approche à privilégier n'eut pas lieu. On nous avait conviés, pour ce colloque, à un style de présentation, appelé *work in progress*, qui devait favoriser une construction commune des discours et contribuer à défaire le pli académique de la présentation d'exposés bien ficelés, pli selon lequel les collègues se situent les uns à côté des autres, sans se toucher. Dans l'atelier sur le défi académique de la théologie, le style de présentation est demeuré très « académique ». Comment permettre une relation, une conversation, entre les propositions, et ne pas seulement les présenter les unes *à côté* des autres ? Comment accomplir ma tâche de présenter une synthèse d'un matériel aussi diversifié que riche en contenus et appartenant, de plus, à des univers épistémiques irréductibles ?

Mon hypothèse : une des manières de contribuer à un *être-avec* académique consiste à lire les discours en leur position d'énonciation, en ce lieu ou ce non-lieu où le personnel est politique et théorique. C'est dans cette direction que je voudrais présenter une cartographie des manières dont les collègues ont abordé la question académique de la théologie. Dans ce corpus, je repère trois manières de faire : une analyse des procédés méthodologiques et des épistémologies, appropriés à la théologie ; une démonstration de la pertinence anthropologique de la théologie dans une société postmoderne ; et une analyse de la théologie comme effet de certaines conditions.

Positions méthodologiques et épistémologiques

Trois conférences, celles de Jean-Pierre Béland, de Guy Lapointe avec Christian Saint-Germain et d'Alain Létourneau, ont porté sur la méthode ou le cadre épistémologique de la théologie. Il est intéressant de noter que les trois exposés ont analysé la méthode de la corrélation, celle qui domine présentement la discipline.

Une conversation thématique s'est instaurée de l'un à l'autre exposé. Jean-Pierre Béland soutient que l'on fait « trop de la même chose » en théologie, trop d'une théologie de la corrélation qui accueille certes les questions du monde, mais dont on attend des réponses du donné théologique. L'auditoire de la théologie (*pour qui ?*) s'en trouve réduit et la théologie perd sa pertinence hors des milieux intra-théologiques. Selon Jean-Pierre Béland, il faut du neuf dans la manière de

faire : que la théologie n'apporte pas tant réponse mais tout autant question. Guy Lapointe, avec Christian Saint-Germain, soutient la position exactement contraire : on ne ferait pas assez de la même chose en théologie. La jeune génération de professeurs et de professeures n'aurait plus d'érudition. On n'étudie plus les classiques en théologie ; on ne construit plus un discours fondé sur les sources traditionnelles ; et la théologie ne doit pas laisser son projet être modifié au gré d'une clientèle fluctuante qui a perdu l'intérêt pour les classiques. Dans le cadre d'une analyse philosophique, méta-théologique, Alain Létourneau répond implicitement aux deux premières interventions. Malgré les bouleversements que la théologie a connus dans son passage du classique au moderne, elle serait demeurée la même sur le plan de sa matrice discursive. Les lieux théologiques demeurent l'écriture, la tradition, le magistère, le « monde ». Il faudrait cesser de penser que nous faisons du neuf, nous n'en faisons pas ; la matrice disciplinaire (Kuhn) de la théologie, en sa structure, n'a pas changé.

L'inquiétude sur le nouveau et l'ancien n'est rien de moins que profondément marquée par la conscience historique de la modernité. Trois thèses ont été soutenues : *(1)* il faut du neuf ; *(2)* il faut de l'ancien ; *(3)* ce qu'on ne voit pas, c'est qu'on fait la même chose, sur le plan de la matrice discursive.

On pourrait acquiescer aux trois thèses si on les situait dans le mouvement d'émergence de chacune des problématiques. On pourrait tout aussi bien les réfuter à partir d'observations d'autres horizons. On répondrait à la première thèse qu'en réalité, on fait du neuf en théologie : la méthode de la corrélation est déjà largement pratiquée comme une dialectique entre des questions. On répondrait à la deuxième qu'en fait, il y a déjà un retour aux classiques fortement perceptible chez la jeune génération de professeurs et de professeures en théologie auquel, justement, leurs maîtres se refusaient. On répondrait à la troisième que l'entrée en modernité a provoqué des discontinuités en théologie qu'il faudrait aussi mettre à jour et qui sont liées à la philosophie du langage.

Mais il ne faut pas situer l'enjeu de la question seulement sur le plan thématique du nouveau ou de l'ancien. Les trois exposés posent la question : *La théologie, pour qui ?* et répondent : *pas pour un auditoire intra-théologique*. Ils donnent à la théologie académique la position d'un discours qui aurait développé le pli de limiter son auditoire aux cercles intra-théologiques. Ils partent de cette position pour réclamer une modification de la pratique théologique. Jean-Pierre Béland le fait

explicitement. Il insiste sur la nécessité, pour la théologie, de s'adresser aux étudiants et aux étudiantes des autres disciplines universitaires, ce qui a pour effet de mettre en question une manière de faire de la théologie. Guy Lapointe s'élève contre une théologie qui se laisse donner son projet par les vents et les courants des besoins d'une clientèle intra-ecclésiale qui ne veut plus du classique et de l'érudition en théologie. Pour Alain Létourneau, la théologie a toujours été faite pour et en vue du « monde ». Ce serait sa matrice discursive qu'on ne voit pas.

Les discours de ces professeurs construisent une position d'énonciation par eux occupée, une position qui semble être un regard, un désir vers l'autre qui n'est pas intra-théologique ou intra-ecclésial, afin que la théologie puisse devenir elle-même, se ramener à ce qu'elle a à être. La théologie, *pour quoi*? Pour la foi et pour le langage de la foi, semblent répondre les auteurs analysés. La théologie, *pour qui*? Pour l'autre, certes; mais aussi pour soi, en train de se construire comme construisant un pont vers les autres. Cela correspond, en effet, à une position académique de la théologie en modernité.

Une anthropologie théologique

Raymond Lemieux* ne pose pas la question de la théologie académique par l'abord de la question méthodologique ou épistémologique. Il analyse plutôt ce que l'humain est devenu en postmodernité et identifie la fonction que peut occuper la théologie dans ce monde devenu le nôtre. La rupture freudienne aurait provoqué la critique du sujet substantiel et l'émergence d'un sujet structurellement en souffrance. Dans sa quête, ce sujet peut s'accrocher à un discours thématique ou être projeté dans une itinérance sans fin. Nous serions devenus des sujets de l'entre-deux de ces deux positions extrêmes, une position éthique, de solidarité avec le sujet en manque et d'accompagnement du sujet itinérant. Cette position suppose une foi. D'où le terrain que peut occuper la théologie. La théologie, *pour quoi*? Pour penser ce que nous sommes devenus en la foi. La théologie, *pour qui*? Pour tout le monde, car les actes de foi ne sont plus d'abord liés aux institutions religieuses. Cette réponse rejoint celle des collègues.

---

* Nous n'avons malheureusement pas les textes des communications de Raymond Lemieux et de Jean-Marc Larouche dont Denise Couture rappelle ici les articulations majeures.

Mais, sur le plan de l'énonciation, le discours de Raymond Lemieux appartient à une même perspective que celui de Michel Freitag (qui a présenté un exposé en plénière d'ouverture). Les deux partent d'une analyse de la modernité et de ce que nous sommes devenus. Ils repèrent le lieu de la foi (R. Lemieux) et celui de la transcendance (M. Freitag) et concluent que l'objet de la théologie est là, au cœur de ce que nous sommes, et qu'il y loge sous une guise cachée. Assignant cette position académique à la théologie, les locuteurs construisent ainsi leur propre énonciation : le « d'où parler » de la théologie serait un occulté au plus profond de l'humain.

Voilà une deuxième position académique de la théologie : elle participerait, à côté des autres sciences humaines, au projet de réfléchir *sur l'humain*. Sa légitimité est la même que celle des sciences humaines. Sa spécificité repose sur l'objet singulier de son étude. La théologie partage ici le destin de la crise de légitimation des sciences humaines. Elle se trouve, tout autant et tout aussi peu qu'elles, légitimée. Le locuteur ne regarde pas vers l'autre, comme dans la première énonciation ; il a déjà le regard de l'autre.

La théologie comme effet

Pour sa légitimation, le discours théologique prend appui sur les épistémologies en circulation et les stratégies d'insertion académique sont diverses. Une troisième voie consiste à analyser la théologie comme un produit des discours et des pratiques de l'institution académique. Il s'agirait de résister à des lignes de force qui poussent dans des directions d'où l'on pressent que l'on ne peut plus parler « théologie » pour prendre délibérément appui sur d'autres discours et d'autres pratiques académiques.

Que la théologie saute à pied joint sur l'occasion qui lui est donnée de légitimer sa pratique académique par l'idée d'un besoin social à combler, converti en crédits-étudiants, voilà où elle court à sa perte, selon Lapointe et Saint-Germain. La théologie ne doit pas développer sa légitimité à l'aveugle, selon les opportunités offertes d'étendre son domaine là où cela lui est possible parce qu'accepté. Il faudrait plutôt analyser la position qui lui est ainsi donnée dans un champ de pouvoir ; analyser les conditions dont elle est l'effet afin d'intervenir sur elles. Le regard est tourné, à rebours, sur ce qui produit la théologie telle que pratiquée.

À partir de là, Lapointe et Saint-Germain proposent, on l'a vu, un retour à une érudition des sources théologiques. Ici, il est intéressant de noter d'abord le mode d'analyse adopté qu'il reste à déployer. Quelles forces institutionnelles, en effet, se jouent dans la production de la position académique de la théologie?

Jean-Marc Larouche dit qu'il n'en est pas encore à proposer une description de la voie appropriée pour une éthique en contexte théologique, son secteur de spécialisation. Il prend sa position subjective comme une question théorique et académique. Comme professeur engagé pour développer le secteur de l'éthique en contexte théologique, sans diplôme de cycles supérieurs en théologie, il demande: «je» suis le produit de quelles forces internes et externes à la théologie? La position d'énonciation à occuper est construite tant par l'histoire et l'évolution de la discipline que par les besoins d'une clientèle.

La théologie, en milieu académique, se trouve dans un champ de rapports de force. Il ne s'agit pas de poser seulement la question des conditions de l'émergence du sujet qui parle. Car le sujet est là, il parle, il est construit par sa propre construction. Il s'agit plutôt de demander comment se produit cette émergence à la parole: de lier le personnel et le théorique; d'intervenir, sur le plan académique, à la fois sur les positions données aux locuteurs et sur les voies de légitimation épistémiques mises en circulation. La théologie en milieu académique ne va ni sans la situation personnelle du sujet parlant, ni sans un lieu fortement conditionné, les deux étant à articuler.

Des conférences analysées, il m'a semblé pouvoir faire ressortir trois positions d'énonciation de la théologie en milieu académique: «je» poursuis le projet de construire un pont vers les autres; «je» décris une facette de l'humain; «je» parle comme le produit de conditions sur lesquels il est possible d'agir délibérément. Comment *être-avec* les autres en milieu académique? Je risquerai ceci: d'abord en écoutant l'autre dans sa position d'énonciation, mais aussi, peut-être, en acceptant, par stratégie, de voyager de l'une à l'autre position, puisque le «je» non transparent appartient à plus d'une à la fois.

Théologie et société. L'apport de la théologie à un nécessaire « œcuménisme des civilisations »

MICHEL FREITAG
Université du Québec à Montréal

Je fais partie de ceux à qui on a demandé de venir apporter un regard extérieur sur la signification contemporaine de la théologie. Cette extériorité dans mon cas est double, puisque je ne suis pas théologien mais sociologue, et que je ne suis pas « croyant » au sens de l'adhésion à une religion particulière. Le christianisme fait seulement partie pour moi d'un héritage culturel et civilisationnel, éthique et politique.

Me situant hors de la foi, je ne prétendrai pas non plus me placer dans la perspective d'une « théologie naturelle », car je ne crois pas qu'il existe et qu'on puisse rechercher valablement une telle théologie qui posséderait virtuellement un caractère universel. Ou je pense du moins qu'une telle théologie naturelle serait aussi pauvre et artificielle qu'une langue universelle. Si être humain implique l'enracinement dans une histoire et une culture contingentes, tout effort de compréhension de cette universelle dimension de transcendance qui fait partie de l'humanitude (ce sera la thèse que je tenterai de présenter) s'inscrit lui-aussi dans un héritage civilisationnel particulier, et l'effort de dépassement critique du dogmatisme inhérent à cette histoire particulière partage cette particularité avec son objet. C'est seulement à partir de tels efforts locaux, pluriels et particuliers de dépassement du dogmatisme qu'une recherche d'ouverture compréhensive à la « transcendance

des autres » est possible et qu'elle se présente comme une possibilité d'enrichissements mutuels, d'élargissement et d'approfondissement de ce qui est commun à la condition humaine, alors qu'elle ne l'est pas lorsqu'on part directement des dogmatismes qui s'excluent les uns les autres, on peut dire par définition. Comprendre un dogmatisme de manière critique, c'est en saisir les raisons dans la constitution d'un monde humain riche d'expériences concrètes dont la synthèse est toujours nécessairement particulière et contingente ; c'est reconnaître, sans s'y convertir, l'existence et la valeur d'autres manières et d'autres raisons d'être humain, et donc reconnaître dans sa diversité la grandeur du champ entier de l'humanité et la grandeur du monde qu'elle habite à travers les figures qu'elle s'en est données ou construites — en sorte que rien ne nous soit irréductiblement étranger. En un mot, c'est concevoir la totalité (et l'effort de participation à cette totalité) dans la perspective concrète d'un « Universum » (au sens médiéval, qui reprend la conception grecque du Cosmos) et non dans celle d'un universel abstrait.

J'ajouterai encore quelque chose concernant le problème de la foi en tant qu'on pourrait considérer celle-ci comme un préalable à toute réflexion et à tout jugement sur la théologie. De l'intérieur, la foi est inséparable de son contenu dogmatique, mais de l'extérieur elle ne l'est pas, puisque la même forme se présente, tant à travers l'histoire que dans les différentes sociétés et traditions civilisationnelles, sous une multitude de contenus dogmatiques différents, et d'ailleurs souvent contradictoires. Ainsi, pour le croyant, c'est la foi qui est « mystère », adhésion inconditionnelle, don et acceptation, elle est un acte dans lequel *la forme est inséparable du contenu*. Pour le non-croyant, celui qui se place hors de tout contenu déterminé (et s'il est sociologue, il le fait en ayant conscience des déterminations historiques et sociologiques qui *pèsent sur tous les contenus*), c'est l'existence qui est mystère, et cette existence englobe alors aussi bien le monde que lui-même, sa conscience de soi et son rapport à autrui, son identité toujours en même temps absolue et relative ; et cela s'étend aussi à la dimension symbolique de son existence, ce *logos* qui englobe et médiatise la totalité de son expérience de soi, d'autrui et du monde.

Si la foi prend sur elle et absorbe en elle le mystère qui enceint l'existence humaine, l'absence de foi, la suspicion à l'égard des croyances laisse de son côté seulement subsister, sans réponse préalable, le mystère lui-même, directement là où il se présente et tel qu'il se pré-

sente en son premier degré au cœur de l'expérience existentielle réfléchissante : *nous n'avons pas toujours besoin de réponse*, mais il nous faut *concevoir l'ampleur de la question*. Si, pour le croyant et le théologien croyant, la tension entre la foi (l'engagement qui s'oriente selon une révélation) et l'effort autonome de la pensée est interne à la foi elle-même (*philosophia ancilla theologiæ*), et si c'est dans cette tension que se meut spécifiquement la théologie en son moment déjà réflexif et critique, cette tension est externe pour le non-croyant, elle se situe entre l'effort autonome de la pensée réfléchissante et l'objet de cette pensée qui l'englobe et qui lui échappe toujours dans la radicalité ontologique de son existence effective, tout en lui étant néanmoins toujours aussi déjà donné comme quelque chose qui n'a pas alors à proprement parler de fond, de fondement, hors de sa présence propre. Tel fut d'ailleurs longtemps le rapport de la philosophie avec la foi, et le terrain sur lequel il leur fut possible aussi de cohabiter presque « officiellement », institutionnellement, pendant plusieurs siècles : servante pour les uns, maîtresse séduisante, mais inquiète et incertaine, pour les autres.

Alors, si le non-croyant se place nécessairement vis-à-vis du croyant dans un certain relativisme, ce n'est pas pour lui l'objet qui est relatif, c'est la voie d'accès, le mode d'approche de l'objet, sa *theoria*. Pour les deux, il y a un « saut » entre l'Être et l'accès subjectif à l'Être comme « étant » objectivé, quelle qu'en soit la voie. La foi intériorise subjectivement ce saut qu'elle accomplit comme un mouvement intérieur d'adhésion à une vérité (qui n'est pas nécessairement discursive), mais le passage à cette certitude lui est déjà tracé par un pont discursif dont elle reconnaît la validité dogmatique ; or un tel saut existe tout aussi bien pour le non-croyant, comme reconnaissance *d'un non-savoir à l'horizon de tout savoir positif*, du moins pour celui qui appréhende la profondeur intérieure et extérieure du réel et ne se tient pas à sa surface. Dans la philosophie, en tant qu'elle se distingue catégoriquement de la théologie, c'est encore ce saut qui s'exprime, par exemple chez Kant dans l'opposition entre le phénomène et l'en-soi. Mais c'est lui aussi qui se manifeste, dans une perspective dialectique, dans l'impossible réalisation de l'identité immédiate du sujet et de l'objet, l'impossible accomplissement de la coïncidence positive du rationnel et du réel dans l'histoire concrète. Mais en me situant ainsi dans une ontologie de l'inaccomplissement de l'absolu, de l'irréductible contingence de l'Être, je me distancie bien sûr non seulement de la théologie, mais aussi de Hegel, ou du moins de la compréhension dominante que s'en

est donné la philosophie moderne qui ne retient souvent de lui que le théologien du savoir absolu laïcisé.

La première chose que j'aurai à dire à partir de là, c'est que la théologie peut posséder un sens humain profond même lorsqu'on se situe en dehors de la reconnaissance d'une révélation particulière, qu'elle soit exotérique (et donc transmise par une autorité déterminée) ou ésotérique (découverte dans le cheminement intérieur guidé par un maître). Je m'en tiendrai ici à l'axiome sociologique selon lequel la religion au sens large est une réalité sociale qui assume une fonction de miroir — et non d'illusion — à l'égard de la dimension transcendantale fondamentale qui habite effectivement la vie humaine : elle est présentation de cette dimension, dont elle se veut aussi être la représentation objective. Pour Durkheim[1], que je suivrai ici, la société possède en effet, en tant que dimension collective englobant toute la vie sociale, une valeur transcendante pour les individus qui en sont les membres, et cette valeur appartient également à l'ensemble des « institutions » qui encadrent normativement et expressivement toutes leurs pratiques en leur conférant un sens symbolique qui est *a priori* partagé ou reconnu par tous comme référence intelligible, même dans sa contestation éventuelle. Mais à cette transcendance de la société — cette a prioricité de la société que la modernité a eu tendance à nier comme on le sait — on doit ajouter aussi, comme formant une détermination essentielle de la vie humaine, l'expérience de la transcendance du « monde » que nous habitons, puisque nous ne l'avons pas fait (ni seulement halluciné, selon notre propre tradition civilisationnelle, quoique nous ayons toujours à affronter la possibilité de l'illusion) ; or ce monde nous englobe et nous comprend, et il est toujours déjà aussi inscrit dans les déterminations de notre être propre, comme forme et limite. Et peut-être faut-il finalement encore référer, cette-fois-ci en « modernes », à la transcendance de l'individu compris comme personne dans l'absolue identité de sa conscience[2] et dans la reconnaissance que nous nous accordons les uns aux autres en tant qu'êtres humains uniques en soi et dès lors uniques les uns pour les autres, comme cela se manifeste par le nom et dans l'unicité absolue du visage ou du regard[3]. Je préciserai

1. Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

2. Celle-ci est principielle, non pas empirique, mais ce principe comporte la négation du principe inverse d'une entière hétéronomie.

mieux plus loin quel sens ontologique il faut donner à cette triple « inscription transcendantale » de l'existence humaine considérée, à travers les tensions qui se développent nécessairement entre ses trois pôles, comme une réalité existentielle première.

L'expérience de la dimension transcendantale comme expérience première : un point de vue « sociologique » sur l'ontologie

Durkheim énonce que c'est la société comprise en son unité a priori qui est désignée sous les figures de la transcendance. Cela peut évidemment être compris de différentes façons, dont la plus réductrice renverrait simplement à une conception positiviste de la société, comprise comme l'ensemble du contrôle social, du déterminisme social. Alors, la dimension transcendantale ne serait finalement qu'un leurre, une simple stratégie inconsciente du collectif pour se saisir des individus. Mais on peut aussi comprendre cela autrement, en reconnaissant que l'être humain tient son être le plus essentiel et le plus spécifique de son mode symbolique d'existence, et que ce mode symbolique n'est pas seulement une faculté psychologique ou naturelle que des contenus sociaux divers viendraient seulement remplir empiriquement de l'extérieur, mais qu'il est lui-même d'essence sociale, une essence dont l'origine ou la création coïncide avec le procès même de l'humanisation qui, de notre point de vue au moins, vient couronner tout le développement de la vie dans le monde ou l'univers. C'est donc tout ce procès, qui est entièrement concret et qui par là engage des formes et des contenus toujours particuliers (lesquels possèdent ainsi une *contingence* fondamentale), qui est donc inclus dans le concept de la société, lequel coïncide alors aussi avec le concept de l'Esprit, c'est-à-dire l'unité virtuellement intelligible du déploiement du symbolique compris comme mode d'être et non comme instrument. C'est donc l'Esprit, appréhendé

3. C'est en raison du caractère normatif de son existence advenue à travers le procès d'auto-affirmation d'un être contingent dans son perdurer, son « pour-soi », que la transcendance du devoir-être est immanente à l'exister subjectif, qu'elle est l'envers de la précarité de son existence. Et cette transcendantalité est alors toujours double : celle d'une « volonté d'être » propre, et celle du monde dans lequel un tel être, dans lequel est actualisée une telle volonté d'être particulière, se présente pour être accueilli, y prendre ou du moins trouver place. Le sacré, c'est le lien qui les unit, la religion, c'est la représentation de ce lien ou de cette union.

dans la concrétude de son devenir contingent dans le monde, qui est transcendant, et en arrière de lui, la vie comme déploiement de la sensibilité sous une immense variété de formes particulières (dont la nôtre, puisque nous appartenons toujours encore d'abord au monde du vivant) ; et en arrière de tout ce développement, c'est finalement l'univers dont la vie est elle-même issue qui est transcendant, cet univers dans lequel la subjectivité *s'est* développée et déployée comme *un moment réflexif interne* — et j'insiste ici sur ce caractère réflexif, qui est essentiel dans la conception ontologique ou métaphysique que je veux présenter. La société dont nous tenons notre être (transmis à nous par nos parents qui lui appartiennent eux-mêmes, culturellement, symboliquement, institutionnellement, biologiquement, physiquement) est ainsi pour nous, ontologiquement et ontogénétiquement, la sphère en même temps la plus proche et la plus élevée de notre appartenance à l'Être qui nous englobe et nous soutient, elle est la médiation la plus directe à travers laquelle nous appartenons au Tout selon notre mode ontologique particulier d'être humain, et elle est aussi la médiation par laquelle le Tout (que l'on peut aussi désigner ici comme un macrocosme) est spécifié dans notre être propre (notre microcosme), qui s'en trouve imprégné par les rapports qu'il a entretenus avec lui à travers tout son développement, non seulement personnel mais déjà philogénétique.

On peut dire cela encore autrement : seule notre liberté nous appartient, mais notre être-même ne nous appartient pas, nous n'en sommes pas maître, nous l'avons reçu, non pas nécessairement d'un Autre à notre image (il y a tant d'images !), mais de cette chaîne ininterrompue d'actes subjectifs qui nous rattache à l'origine et à travers laquelle, en fin de compte, nous pouvons nous rapporter au monde comme ce qui est maintenant *devant nous*, et cela seulement parce que nous sommes en lui porteur de la sensibilité et de la conscience telles qu'elles se sont déployées *en lui* jusqu'à nous, ouvrant l'espace ontologique de notre existence comme rapport au monde, rapport à autrui et rapport à nous-mêmes, toujours médiatisé alors par la référence à autrui et la référence au monde[4]. Nous ne sommes pas seulement *en face* du monde, mais

4. C'est une suite indéfinie d'actes qui ont inauguré et accru cette ouverture au monde, à autrui et à soi-même, qui ont donc ouvert et transmis cette ouverture, et ils ne l'ont fait qu'en la peuplant des modalités concrètes et contingentes de « mise en rapport » qu'elles y construisaient : les formes organiques de la sensibilité et de l'engagement comportemental d'abord, ensuite les formes de toutes les média-

dans le monde, nous sommes dans le moment interne de cet « en-face » ontologique et, par delà notre inscription biologique, c'est la « société » (le système symbolique, la culture, les institutions qui médiatisent nos rapports aux autres et au monde) qui est pour nous la forme structurante et informante la plus riche et la plus concrète de cet « être-en-face » qu'est notre conscience et notre action, notre être-conscient et notre être-agissant compris en même temps dans leur moment subjectif (notre soi) et dans leur moment objectif (l'altérité du monde et de la société tels qu'ils nous sont donnés non pas immédiatement en eux-mêmes, mais de manière sensible et symbolique, tels qu'ils sont structurés par cette sensibilité que nous partageons avec les autres êtres vivants et par ce symbolisme institutionnalisé que nous partageons dans nos cultures et nos civilisations).

En philosophie moderne, le concept du « transcendantal » s'inscrit simplement dans une opposition à l'empirique, et il désigne l'*a priori*. À partir de là, on peut donner à l'*a priori* un sens seulement formel et subjectif — comme chez Kant — ou encore aussi substantiel et concret — comme chez Hegel et, bien sûr, en théologie. Je m'en tiendrai ici à ce qu'on peut en dire en sociologie, sous l'inspiration de la dialectique hégélienne et sans référence théologique particulière, mais à la seule condition de dépasser la vue trop courte du positivisme ou l'abstraction appauvrissante du formalisme.

La première expérience d'une réalité transcendantale dans les *sciences humaines*, son expérience matricielle, est celle du langage dans lequel se tiennent toujours déjà, comme condition de leur existence et de leur sens, non seulement toute parole dite, mais toute expérience significative, symbolique, du monde, de soi et d'autrui. Mais il faut dès maintenant relever que cette forme universellement humaine du langage est, comme dimension symbolique de l'expérience humaine, inséparable de ses contenus sémantiques qui sont toujours structurés de manière déterminée, et dans lesquels est déposée et fixée de manière

---

tions socio-symboliques, culturelles, techniques, politiques. C'est seulement avec l'autonomisation opératoire immédiate des systèmes techniques et économiques (et maintenant médiatico-informationnels) que ce rapport ontologique dialectique entre les différentes institutions sociales et entre la société et la nature se trouve virtuellement rompu, et que le « développement » ne suit plus effectivement qu'une logique systémique autoréférentielle — jusqu'à la rupture qu'il faut envisager proche si on laisse aller les systèmes comme ils vont d'eux-mêmes.

toujours transitoire une expérience collective particulière. Ainsi le langage ne saurait être réduit, en sa dimension transcendantale, à une simple faculté humaine universelle ni, inversement, à un simple médium de communication. Il n'existe et ne s'accomplit que dans des langues historiques dont le caractère contingent possède lui aussi, en tant que tel, une portée ou une emprise métaphysique et une valeur transcendantale de synthèse a priori, ayant un caractère irréductiblement concret et substantiel[5], puisque c'est précisément par là qu'il informe toute expérience humaine effective et qu'il l'institue comme expérience sociale et symbolique, qui peut être partagée à travers la reconnaissance d'une appartenance, quelle que soit par ailleurs l'ouverture de celle-ci[6]. Toute formalisation universaliste d'un langage opéra-

---

5. Cette synthèse peut et, sans doute, doit — dans la mesure où elle est toujours contingente — être rapportée à la *temporalité intrinsèque* d'un *développement à portée ontologique* et, par là, à la temporalité (ou historicité, au sens large) constitutive de tout rapport subjectif à l'existant. Dès lors, la dimension transcendantale peut aussi être comprise comme cette présence de la durée dans tout acte, une durée dans laquelle l'acte s'inscrit comme en son essence propre ; mais il s'agit alors d'une « durée » des formes informantes parce que toujours déjà informées, et dont l'analyse rétrospective se révèle être par principe interminable, inépuisable, puisqu'elle peut logiquement se poursuivre jusqu'à l'horizon, non plus extérieur mais intérieur de l'Unité Première Absolue, indifférenciée et inexistante, de l'origine, à laquelle tout être différencié reste intimement attaché par le procès même de la différenciation qu'il porte dans sa particularité même, ainsi que dans la forme déterminée des rapports qu'il entretient avec tous les autres êtres également déterminés. Si l'on substantifie ce moment inatteignable, alors on l'appelle Dieu créateur (et il y a alors aussi une séparation ontologique entre l'Être intemporel et le commencement du temps propre à l'étant) ; si on refuse de le faire, alors on l'appelle atman (et alors c'est l'être temporel de l'existant qui devient lui-même l'infini en soi, c'est-à-dire dans son extension et dans la diversité de ses manifestations, mais cette infinité ne se déploie plus alors que dans l'« illusion existentielle » de l'étant, l'immuabilité de l'Être devenant toute négative). Entre ces deux substantifications extrêmes, l'une positive, l'autre négative, peut se déployer une ontologie dialectique qui seule parvient à les concilier.

6. Voir B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, M.I.T. Press, 1956 (*Linguistique et anthropologie*, dans la version française). Il faudrait faire ici une critique de la compréhension structuraliste du langage (Lévi-Strauss, Chomsky) qui ne voit dans les langues concrètes que des variantes phénoménales superficielles produites par transformation d'une structure profonde toujours identique. Cette conception dissout, en fin de compte, explicitement ou implicitement, le langage humain dans le mode opératoire du cerveau considéré dans sa simple réalité bio-physique. Sur le caractère dialectique de la production sociale historique des médiations synthétiques a priori qui exercent à leur tour leur emprise sur les

toire (comme ceux des mathématiques et de la logique) ne peut être réalisée que par un procédé d'abstraction constructive qui déjà opère nécessairement dans le champ d'un langage symbolique concret.

À partir de ce premier constat, de nombreuses mises en forme concrètes de ce caractère transcendantal de la communauté d'appartenance socio-symbolique puis socio-politique se laissent directement entrevoir au regard non seulement sociologique et anthropologique, mais aussi philosophique. C'est non seulement la société qui possède ainsi une valeur transcendantale objective et objectivée réflexivement, mais l'ensemble des institutions à travers lesquelles son ordre propre se manifeste et s'impose de manière différenciée, et qui régissent normativement la pratique humaine tout en l'orientant expressivement. La tension vers une idéalité est ainsi constitutive de leur réalité, quel que soit le mode historique ou formel sous lequel ce pôle idéal puisse être fixé et représenté. Mais il en va encore de même si l'on regarde non plus du côté de la constitution sociale et historique du sujet et de l'ensemble des normes qui régissent ses rapports à autrui (en n'oubliant pas alors que ces rapports sont constitutifs de son essence même en tant que personne humaine), mais les modalités de la présence du monde pour lui. Partout, le moment empirique de l'expérience subjective et objective, de l'identité et de la communication est « médiatisé » non seulement par des formes a priori de la sensibilité (que Kant ne reconnaissait que sous le mode formel-abstrait des catégories de temps et d'espace) et des catégorie de la raison pure, ou encore des axiomes ou impératifs régissant l'exercice de la libre volonté, mais par des structures ou des « formes » concrètes à caractère synthétique, dans lesquelles s'exprime une solidarité concrète, déterminée. Ces formes, en leur développement temporel contingent, ne se dérobent aucunement à l'analyse critique, comme l'a si bien montré l'école néo-kantienne de Marburg ; mais cette analyse ne fait alors que mettre à jour, non pas, comme chez Kant, des principes immuables, mais une succession ininterrompue et évolutive de formes synthétiques concrètes, en même temps subjectives et objectives, qui s'enracinent toujours dans des formes analogues plus anciennes, nous renvoyant à une origine de plus en

---

pratiques sociales en ayant été consolidées et objectivées comme « institutions » à travers la reconnaissance collective, voir mon article « Pour un dépassement de l'opposition entre holisme et individualisme dans les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXIX, 1993.

plus reculée, de plus en plus profonde, de plus en plus large, dont seul le concept de Totalité forme l'horizon, un horizon qui, comme tel, est inatteignable puisque, où que nous soyons, quelque exercice que nous fassions de notre raison, de notre liberté, de notre désir, il nous englobe ontologiquement, nous et tous les objets que nous pouvons nous représenter.

On peut, théologiquement, nommer «Dieu» cet horizon «infini», mais c'est alors en le plaçant d'une certaine manière directement face à nous et en lui conférant, fût-ce par une pure analogie consciente de sa radicale insuffisance, une figure identitaire et subjective qui nous rappelle la nôtre, et qui comporte un moment indépassable de projection effectuée précisément depuis ce que nous sommes, là où nous sommes, non pas nous-mêmes dans l'absolu, contemplant le tout qui nous comprend, mais dans la contingence de notre position advenue dans le tout. C'est pourquoi on peut aussi seulement se contenter de constater que nous sommes toujours «inscrits dans la totalité» par ce qu'il y a de plus profond dans notre être propre, et que nous ne saurions donc d'aucune manière la dominer, la maîtriser, nous l'approprier. On voit donc comment le regard sociologique et philosophique non positiviste mais spéculatif rencontre lui aussi nécessairement, par delà toute empirie particulière, la transcendance de l'Être compris comme totalité, une réalité transcendante qui représente, dans toutes les traditions religieuses, l'objet même de la réflexion théologique, et cela quelle que soit la dimension dans laquelle nous nous plaçons pour nous en approcher: celle de la connaissance, celle de la normativité, ou encore celle, esthétique, dans laquelle l'être se révèle à nous indéfiniment déployé dans la contingence des formes sensibles, cette profusion de formes et d'existants dans lesquels s'épuise après tout la totalité de notre expérience concrète et directe de la réalité. Je ne fais donc ici que montrer que pour la réflexion critique elle-même, comme dans toute expérience religieuse, les dimensions de la vérité, de la justice et de la beauté ne peuvent pas être ultimement dissociées épistémologiquement et ontologiquement.

Je m'arrête ici sur le seuil de la question ontologique vers laquelle convergent l'interrogation théologique et le questionnement spéculatif profane, mais ce n'est pas pour laisser entendre que ce dernier n'a rien de plus à dire, et qu'il doit à partir de là céder la place à la théologie qui s'inspire d'une révélation. Plusieurs voies se présentent, que je ne saurais ici explorer même très superficiellement, mais je

voudrais seulement suggérer que cette pluralité des choix « métaphysiques » est sans doute la même pour le théologien et pour le profane, en autant que le théologien pousse son interrogation ou son interprétation au-delà de la dimension positive que toute autorité proprement ecclésiatique tend à conférer au message ou à la vérité dont elle se réclame. Or la théologie n'existe que dans la mesure où précisément elle s'engage interprétativement, et de manière alors toute humaine, au-delà de la positivité conférée à un dogme religieux par une autorité ecclésiale déterminée ; et c'est là, dans cette marge critique et spéculative, qu'elle possède un rôle essentiel à jouer dans le dialogue entre les civilisations, dont l'importance est à la mesure de la place que les religions ont assumée dans la formation, l'expression et la transmission des représentations ontologiques, cognitives, normatives et expressives qui les caractérisent précisément comme civilisations. Et c'est là aussi que la théologie peut être rejointe, tant dans sa démarche que dans son objet, par une recherche ontologique qui se veut profane. C'est là encore que son importance, sa valeur cognitive, normative et expressive peut être reconnue de manière profane, et cela, alors, avec d'autant plus de force et d'assurance que la philosophie ou la science positive auraient elles-mêmes plus radicalement délaissé toute interrogation proprement métaphysique, et donc refoulé plus profondément cette dimension transcendantale de l'être et de l'existence que je viens d'évoquer.

Il restera certes une différence entre le regard du théologien et celui du profane, qu'il soit philosophe, anthropologue ou sociologue, puisque le théologien se tiendra sous l'inspiration proche d'une tradition religieuse particulière, d'une foi déterminée. Mais cette différence elle non plus n'est pas radicale puisqu'aucun regard profane n'est culturellement désincarné et qu'il se rattache toujours lui aussi à une tradition civilisationnelle ou à la confluence de telles traditions, dont les sources plongent dans l'univers religieux. Cette question sera reprise dans mon dernier argument.

Les formes historiques de la référence transcendantale et la spécificité de sa représentation proprement religieuse

Je voudrais commencer par résumer de manière extrêmement schématique les différentes manières dont cette dimension transcendantale de la société, qui intègre en elle le rapport au monde et le rapport du sujet

à soi et aux autres (la constitution de l'identité) s'est trouvée *représentée* dans la vie sociale, en tant que dimension idéologique constitutive de celle-ci et toujours caractéristique de ses formes ou modalités particulières de structuration, d'autoconstruction et d'autoréférence, d'autoreproduction. Cela me conduira directement vers la question qui m'a attiré ici: qu'est-ce que la théologie peut nous apporter encore de spécifique dans cette incertaine ouverture de l'histoire qu'est la postmodernité, et qui pourrait peut-être tout aussi bien devenir, comme cela a été proclamé un peu cyniquement, la « fin de l'histoire »?

Le principe de l'analyse est le suivant: une société est un ordre normatif[7] en même temps contingent (historique) et intégré (solidaire) qui régit significativement l'ensemble des pratiques sociales particulières qui entrent dans son procès global de reproduction. Par la référence significative intériorisée qui les guide de l'intérieur, au niveau du sens, les pratiques sociales s'inscrivent donc dans cet ordre d'ensemble et participent à sa reproduction. L'exemple le plus général d'une telle réalité dialectique et synthétique est celui du langage, dont la structure sémantique préexiste toujours aux expressions et références significatives des sujets singuliers dont il régit l'expérience symbolique non seulement lorqu'ils parlent et communiquent entre eux, mais encore lorsqu'ils « pensent », lorsqu'ils « jugent », lorqu'ils « connaissent » et « reconnaissent » n'importe quelle réalité dans leur expérience du

7. Je mets de l'avant ici la dimension normative de l'existence en société, mais cet ordre normatif se soutient lui-même sur des références cognitives (parfois empiriques, mais en dernière instance toujours transcendantales) grâce auxquelles il ne se présente pas comme simple arbitraire mais comme réponse justifée à une nécessité extérieure. De même il assume toujours une dimension expressive en s'exhibant comme forme visée par la volonté d'être du sujet collectif dans lequel le sujet individuel trouve place et identité. C'est en raison de ce rattachement de la dimension normative à un argument cognitif et à un idéal expressif que le concept d'« ordre social » ne peut pas être rabattu seulement sur le moment particulier de la normativité individuelle et des interactions sociales dans lesquelles elle s'engage de façon plus ou moins discrétionnaire, mais qu'il renvoie nécessairement à un « ordre de société » à caractère global et virtuellement unitaire et intégrateur. De toute façon, ces trois dimensions de la référence symbolique restent étroitement reliées dans l'expérience religieuse comme dans l'expérience commune, et elles ne sont que faussement ou « idéologiquement » séparées de manière catégorique et institutionnelle dans la modernité. Voir plus bas.

monde extérieur ou dans leur « for intérieur[8] ». Une telle structure sémantique, de nature et d'origine fondamentalement collectives, habite donc toujours le plus intime de la vie subjective individuelle en tant qu'elle se déploie dans l'espace symbolique, qui est par définition un espace commun, un espace dans lequel chacun ne peut affirmer sa singularité que dans un champ de partage ou de participation préalablement donné et assumé. Mais cet exemple du langage nous offre déjà, entièrement, la figure la plus essentielle et la plus originelle de ce qu'est la société comprise comme une totalité *sui generis* à laquelle renvoie toute socialité : un ordre cognitif, normatif et expressif qui englobe le sujet et dans lequel le sujet se meut symboliquement, un ordre qui, loin de seulement le contraindre, institue l'espace même de sa liberté puisqu'il lui est donné de le comprendre réflexivement. L'individu s'y meut d'ailleurs tellement « comme un poisson dans l'eau », dans le cours ordinaire de sa vie, qu'il ne le voit généralement pas en tant que tel, occupé qu'il est sans cesse par tout ce que cet ordre symbolique (ce mode d'être existentiel) lui offre à voir comme évidemment commun à lui et aux autres, et donc, pour tous, comme évident en soi. Et pourtant, il est certains moments de l'expérience sociale et même de l'expérience de vie individuelle où l'ordre d'ensemble se manifeste en extériorité aux sujets qu'il régit. Ce sont d'abord les moments de l'apprentissage auquel chaque sujet est soumis, et qui comportent une nécessaire objectivation « pédagogique » des connaissances, des normes et des identités expressives et esthétiques qui y sont transmises ; ce sont ensuite, dans leur mmense variété qui traverse toujours la vie sociale concrète, les moments de désaccords, de conflits, de contestation et de crise, dans lesquels s'affrontent les différents membres d'une même société, différentes interprétations et compréhensions d'un même ordre socio-normatif. Alors, cet ordre *transcende* manifestement les multiples évidences particulières qu'il produit, intègre et régit, et chaque forme de société s'est donné une manière particulière de se représenter elle-même dans cette transcendance, ou encore de manifester sa transcendance à ses membres.

---

8. Cette compréhension du langage pourrait évoquer une très vaste littérature, mais je me contente de référer ici à un seul ouvrage, qui la présente de manière particulièrement claire et profonde : B.L. WHORF, *Linguistique et anthropologie*, Paris, Gonthier, 1969, traduction de *Language, Thought and Reality* (1956), titre plus concret et plus transparent que celui de la traduction française !

Le deuxième principe qui guide mon analyse, c'est que les modalités de représentation ou de manifestation de cette transcendance de la société à l'égard des sujets particuliers et face à l'autonomie réflexive dont ceux-ci disposent à l'intérieur du système signifiant commun expriment directement la manière dont elles assurent la reproduction de l'ordre d'ensemble, étant entendu que cette exigence commune à toute société a donné lieu, à travers l'histoire humaine, à l'élaboration de modalités différentes, qui ne s'excluaient pas d'ailleurs les unes les autres, mais s'ordonnaient hiérarchiquement. La schématisation à laquelle je procéderai dans l'examen des modalités de reproduction sociétale porte alors sur la construction (ou la reconnaissance) de quatre grands types de sociétés, que je désignerai (selon une catégorisation historique assez classique, même si elle est maintenant contestée par l'empirisme et le nominalisme ambiants) comme les sociétés « primitives » ou « archaïques », « traditionnelles », « modernes » et « postmodernes ».

La sacralité immédiate et immanente du monde comme forme-type de la fixation de la dimension transcendantale dans les sociétés primitives

Ce qui sera présenté ici sous le nom de *société primitive*[9] est simplement l'idéal-type d'une société dans laquelle aucune instance stable, permanente de pouvoir n'a encore émergé par-dessus les pratiques sociales « quotidiennes », pour s'y fixer dans une différence principielle, et où par conséquent c'est la structure même du système symbolique commun, intériorisé par tous, qui assume l'essentiel de la régulation cognitive, normative et expressive[10] des pratiques sociales. Le système

---

9. Dans les pages qui suivent, je ne fais que résumer ce qui, dans la démarche du tome II de mon ouvrage *Dialectique et société*, peut servir de base à mon présent propos en tant que celui-ci comporte sociologiquement une référence nécessaire aux formes historiques de la constitution du moment transcendantal de l'expérience humaine. Voir Michel FREITAG, *Dialectique et société*, vol. II. *Culture, pouvoir, contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Lausanne/Montréal, l'Âge d'Homme/Saint-Martin, 1986.

10. Ces trois dimensions ne sont d'ailleurs pas différenciées puisque tout être se soutient dans l'existence en se présentant comme le terme objectif d'un devoir-faire différencié, correspondant à son propre « être » ou « devoir-être » spécifique, et que sa réalité empirique reste ainsi toujours tendue de l'intérieur vers l'accomplissement d'une forme idéale, dans laquelle seule sa nature ou son essence

symbolique, entendu au sens large (il intègre dans son unité non seulement la réalité proprement linguistique, mais l'ensemble des dispositifs à valeur symbolique, comme les outils, les procédés, les habitudes, les œuvres matérielles, toute la symbolique esthétique des formes, du corps, etc.), prend ainsi valeur d'une culture commune au sens anthropologique ou ethnologique. Cette condition établit en principe une réciprocité immédiate entre le sens immanent des « êtres », des choses et des actes, la signification des expressions qui les désignent, et l'ensemble différencié des obligations comportementales subjectives qui les concernent. Une structure commune de sens est ainsi projetée sur le monde social et le monde naturel (qui ne sont pas alors non plus différenciés de manière catégorique au plan ontologique et épistémologique), ainsi que sur l'ensemble des circonstances qui déterminent les conditions, les modalités et l'opportunité de l'agir humain, et auxquelles celui-ci doit répondre en se conformant à un sens qui apparaît toujours appartenir déjà ontologiquement à la réalité extérieure comme un *logos* propre et immanent. Pour les êtres humains, le sens se présente donc comme une présence et un appel objectifs ; il n'est pas tant élaboré et attribué par l'homme qu'il ne surgit devant lui ou se déploie tout autour de lui, au cœur même du monde.

Le dialogue, dans ces conditions, s'instaure non seulement entre les humains, mais directement et d'abord entre eux et le monde, un monde qui se présente lui-aussi comme entièrement habité d'êtres particuliers dotés de subjectivité, d'intentionalité, de valeur, d'expressivité, de volonté, de *puissances* propres et particulières. C'est ce qu'on a désigné sous le nom d'« animisme », une forme d'objectivation pour laquelle les dimensions matérielles et spirituelles restent indissolublement liées dans la réalité elle-même. Dans ces conditions, l'unité de la structure d'interaction symbolique n'est pas « représentée » comme telle, elle est elle aussi projetée, à titre d'attributions essentielles appréhendées en termes de correspondances, sur l'ensemble des êtres, des

---

s'exprime pleinement, existentiellement. Cette indifférenciation relative, ou du moins cette solidarité ontologique des dimensions « épistémiques » est encore bien perceptible dans la philosophie grecque jusque chez Aristote (avec l'exception de certains sophistes), et c'est donc essentiellement la modernité qui va différencier catégoriquement, épistémologiquement mais aussi institutionnellement les dimensions du vrai (la science), du juste (l'éthique, le politique et l'économique) et du beau (l'art), comme chez Kant par exemple.

actes, des situations types et des circonstance, fixant normativement chaque chose, chaque acte et chaque événement à sa place propre, dans sa puissance propre et dans ses relations nécessaires avec tout le reste, à l'intérieur d'un même tout (terre, monde, cosmos). La place de chaque chose, la «puissance» qui lui est attribuée et reconnue dans la reproduction d'ensemble de la structure, et l'exigence de son respect par l'action humaine, tout cela prend alors la forme phénoménologique du «sacré». Cette sacralité est donc elle aussi diffuse dans le monde, qu'elle marque ontologiquement d'un relief qui se différencie et se déploie en une complexe structure de condensations et d'échanges locaux, de contrastes, d'analogies et de correspondances, selon un principe de distribution contrastée, de différences localisables de potentiels, qui sont appréhendées par les catégories complémentaires du *sacré* et du *profane*, du *faste* et du *néfaste*, de l'*obligatoire*, du *permis* et du *tabou*.

Un tel monde entièrement pénétré de forces symboliques adhérant aux personnes, aux actes et aux choses n'est cependant pas à l'abri de perturbations, de déviations, de contestations et de conflits, mais ceux-ci n'y surgissent alors que sous le mode fondamental du non-sens, auquel la société répond par différents procédés de réinterprétation, à caractère plus herméneutique et esthétique que politique, juridique ou théologique. C'est dans le cours de telles interrogations[11] et interprétations (la palabre, la répétition des rituels de passage ou de restauration, de compensation, etc.) que se fixent, un peu à la manière d'une jurisprudence, dans toutes sortes de récits, d'histoires et de dictons, de cas mémorables et exemplaires dans lesquels s'est condensée ce qu'on peut déjà désigner comme une objectivation réflexive du sens (en somme les idéaux-types normatifs, cognitifs et expressifs qui éclairent, imprègnent et orientent l'expérience). Cela s'opère à travers un effort sans cesse renouvelé qui cherche à rapporter le sens, incertain, de la réalité empirique changeante à la permanence d'une origine fondatrice, avec l'effet de réinscrire la réalité empirique dans l'ordre originel et d'y renouveler la puissance ordonatrice qui est propre à celle-ci.

Les ethnologues, à la suite des anciens Grecs, ont nommé «mythe» l'ensemble de ces discours de deuxième degré dans lesquels se sont condensés, de manière éparpillée et apparemment disparate, les résul-

---

11. Interroger, c'est adresser une demande, des «rogations» à un être pour qu'il se manifeste.

tats d'une première réflexion critique ou théorique sur le « sens du sens » ou « l'origine du sens », impliquant déjà sa mise à distance. Mais, comme je l'ai dit, ces discours ne portent pas encore sur un autre monde, mais seulement sur le sens enfoui dans ce monde-ci depuis l'origine, un sens qui l'habite toujours dans la profondeur de sa permanence sacrée même lorsque ses manifestations paraissent se dérober aux regards et à l'écoute des hommes, et qu'il leur appartient de faire effort pour le redécouvrir, le reconnaître à travers les indices dispersés dont les récits mythiques contiennent une interprétation déjà distancée de toute appréhension immédiate. La structure ontologique fondamentale tend donc déjà vers une polarisation, mais ce n'est pas encore selon un axe vertical, mais selon une dimension de profondeur qui relie plus qu'elle ne les sépare le *manifeste* et le *caché* qui le soutient, ces deux moments restant encore inséparablement attachés à la même réalité (voir ici encore l'analyse que Whorf fait du langage hopi, et en particulier de la construction nominale de la temporalité qu'il comporte).

Pour résumer cela, disons que dans la compréhension primitive du monde, le sacré n'est pas séparé du monde sensible, il l'habite et s'y manifeste, et dans ce sens, c'est donc le monde lui-même qui porte, en miroir, la valeur de la transcendance dont est investie la société, parce que celle-ci ne se conçoit pas encore comme détachée du monde et encore moins opposée à lui, mais qu'elle perçoit son existence comme une communion avec lui, une participation. On voit ainsi se déployer dans les sociétés primitives une conception ontologique qui assume comme telle directement, immédiatement, la régulation des pratiques sociales. Cette conception ontologique est non seulement naïve et touchante, poétique et souvent exubérante, elle est aussi et surtout profonde, au sens qu'elle exprime le lien le plus profond qui nous rattache au monde en notre origine humaine immémoriale. Or il s'agit là d'un lien ontologique dans lequel notre être même est constitué, et auquel renvoient toujours encore, même si nous l'avons « oublié », les racines que notre existence particulière plonge dans l'être universel dont elle est issue (au sens concret de l'*universum* qui sera encore exhalté à la Renaissance, dans un contact retrouvé avec la conception antique du *cosmos* et de la *physis*), et cela à travers tout le développement historique de l'espèce humaine qui s'en est distancée tout en lui appartenant, et qui doit, à travers ses propres détours imaginés et construits avec tant d'opiniâtreté, d'invention, d'astuces et d'affrontements douloureux, s'y rapporter encore sans cesse.

Une telle conception est à l'opposé de celle qui va affirmer, dans la modernité, la *toute-puissance de l'homme sur le monde « matériel » à travers la possession et la maîtrise exclusive de la raison*, et qui parallèlement concevra l'individu dans une autonomie virtuellement absolue à l'égard de la société. Or, face aux problèmes que nous affrontons maintenant sur ces deux plans fondamentaux de notre existence, celui de notre appartenance au monde et celui de notre solidarité sociale (le « lien social » comme on dit désormais), la manière primitive de comprendre notre existence en son lieu et en son mode ontologique témoigne encore d'une vérité essentielle, et elle ne saurait être considérée comme simplement dépassée ou abolie une fois pour toutes. Ainsi en va-t-il aussi bien pour l'expérience d'une « sacralité du monde » devant la toute-puissance technique, et d'une sacralité du langage et de la parole face à l'arbitraire débridé du signe réduit à la puissance opérationnelle des nouveaux systèmes de communication et d'information. À nous de traduire cette sacralité, une fois qu'est reconnue à nouveau, en état d'urgence, sa vérité ontologique : toutes les versions antérieures ne furent elles-mêmes jamais qu'autant d'efforts particuliers de traduction. Mais, désormais, quelques gestuelles de magie ni quelques rituels propitiatoires ou sacrificiels ne suffiront plus jamais à traduire en actes de respect suffisants cette reconnaissance. Comme toutes les « vérités éternelles » de la philosophie, cette vérité immanente au monde primitif ne nous est accessible qu'à travers un effort radical de transposition.

L'« invention des dieux » comme support d'une volonté ordonatrice extériorisée, d'essence subjective : l'institution religieuse traditionnelle

Relativement au modèle précédent, celui des *sociétés traditionnelles* peut être reconstruit à partir du long procès historique qui a conduit à la constitution d'un *pouvoir séparé dans la société*[12], un pouvoir dont

12. Ce procès s'amorce avec ce qu'on a désigné comme la « révolution néolythique » : développement de l'agriculture et appropriation « productive » du sol, séparation ville-campagne, formation d'artisanats spécialisés, écriture, et il s'étend sur plusieurs millénaires vers la formation de vastes royautés et empires, jusqu'à la modernité et à ses prodromes (la *polis* grecque). Je ne parlerai ici que de sa dimension politique (de la chefferie à la royauté) et idéologique (cette dernière coïncidant avec la formation de la religion proprement dite : sacerdoce, révélation ésotérique, etc.).

l'attribut structurel fondamental sera l'acquisition d'un monopole de la capacité socialement reconnue de dire le droit et de le sanctionner. C'est donc en insistant sur leur complémentarité que je définirai ici, du point de vue de leur genèse et de leur signification sociétale catégorique, la nature du *pouvoir* et la nature du *droit*, pour voir comment une transformation radicale de la constitution de la référence transcendantale s'y articule nécessairement : il s'agit de la formation de la *religion proprement dite*, celle-ci étant donc, avec Weber, sociologiquement distinguée du mythe, des pratiques magiques et des croyances animistes.

Dans les sociétés primitives et archaïques, chaque être a en partage (sa part, *ratio)*[13] une ou des *puissances* propres qui constituent son essence en même temps qu'elles établissent normativement et expressivement ses rapports à tous les autres, sa place légitime dans le monde. Ces puissances appartiennent donc à chaque être de manière originelle. Elles se manifestent dans sa présence et dans ses actes, tels qu'ils sont reconnus par l'ensemble des autres êtres à travers les interrelations qu'ils entretiennent. À chacun selon sa nature, tel est le principe de la justice distributive. Dans les sociétés fondées sur le partage d'une culture symbolique commune, la reconnaissance et le respect de la justice ainsi définie et rendue concrètement visible appartiennent à tous. Il revient à chacun, dans le cours concret de sa vie, de reconnaître les puissances d'être et d'agir qui appartiennent en possession première et directe à chaque être, selon sa nature, et d'y conformer son action propre sous le regard des autres membres de la communauté qui exercent ainsi collectivement une même capacité de jugement et de sanctionnement, d'approbation et de réprobation. Ainsi, ce que nous appellerions l'autorité juridictionnelle est principiellement partagée par tous, et son exercice reste diffus dans le cours même de la vie[14].

---

13. *Ratio* signifie originellement en même temps la « part » qui revient à chaque être et la « raison d'agir », la justification de l'action ; cette raison ou cette justification consiste en effet précisément dans le respect de la juste part qui revient à chaque être en tant que puissance propre d'être et d'agir. On retrouve cette conception non seulement à l'origine du terme *ratio* en latin (d'où : *rationem didere*, dire ou donner la raison en donnant ou accordant la juste part), mais également dans la pensée grecque, telle qu'elle s'exprime notamment dans le mythe de Prométhée et Épiméthée (voir le rappel qu'en fait Platon dans *La République*). *Cf.* à ce sujet mon article « La raison contre les raisons », *Société*, n° 2, hiver 1988.

14. Il ne s'agit bien sûr que d'un idéal type un peu forcé, puisque différentes lignes de partage s'ébauchent déjà : le privilège des anciens, la réserve de certaines

La constitution d'une instance séparée du pouvoir, telle qu'elle s'est manifestée en particulier dans le passage de la chefferie archaïque à la royauté traditionnelle[15], implique d'abord la monopolisation (réalisée au détriment de la communauté comprise comme un tout culturellement intégré) de la capacité de reconnaissance des puissances d'agir détenues par chacun dans la société, allant de pair avec le monopole de la capacité légitime de sanctionnement positif ou négatif. Ainsi, une simple puissance d'agir ne devient un *droit*, au sens formel du terme, que lorsqu'elle est reconnue « envers et contre tous » par la médiation du pouvoir qui en impose précisément la reconnaissance à tous, *volens nolens*. Pour être effective, une telle prétention au monopole de la reconnaissance des « droits » doit évidemment s'appuyer sur la détention d'un monopole principiellement analogue concernant la capacité de recourir, de manière légitime, à la violence conditionnelle. Cela revient à dire que l'instance exerçant le pouvoir dispose d'un appareil exécutif et répressif qui lui doit une allégeance inconditionnelle et dont la « puissance » excède, du moins en principe, toutes celles dont peuvent légitimement disposer individuellement ou collectivement les autres membres, dès lors subordonnés, de la société. Je ne m'attarderai ici que sur un seul aspect de cette nouvelle structure : les droits, compris en leur origine comme des « puissances d'agir définies ou déterminées », continuent à appartenir originellement aux sujets, seule la capacité de les déclarer et de les sanctionner étant médiatisée par le pouvoir. Le pouvoir traditionnel ne comporte donc qu'une capacité juridictionnelle, et non pas proprement législative. Mais à l'inverse, aucune puissance d'agir ne saurait plus, en principe, s'imposer socialement à la reconnaisance et au respect d'autrui si elle n'est d'abord reconnue par le pouvoir qui, à cet égard au moins, s'est élevé au-dessus de tous, et exerce souverainement la puissance originellement commune et diffuse de reconnaissance et de sanction.

---

questions importantes aux hommes, l'émergence de la chefferie — dont l'autorité, cependant, n'est généralement pas encore associée à la disposition d'une puissance sociale particulière, qui préfigurerait ce que Weber a nommé « le monopole du recours légitime à la violence », laquelle prend du même coup un caractère « conditionnel ».

15. J'en fais une analyse plus systématique dans l'essai intitulé « La genèse du pouvoir dans les sociétés traditionnelles. 1. De la communauté clanique à la royauté », *Société*, n° 6, 1991.

Je viens de faire référence au concept de la légitimité du pouvoir, par quoi il se distingue catégoriquement de la simple capacité empirique d'exercer la contrainte par usage de la violence. À un premier degré, cette légitimité est associée au fait que le pouvoir traditionnel ne comporte encore que la capacité d'imposer à tous la reconnaissance des puissances d'agir qui appartiennent originellement aux divers membres de la société et tel que chacun les a reçues conformément aux règles coutumières qui régissent la formation et la transmission des possessions, des statuts, capacités et privilèges. Le pouvoir, je l'ai dit, n'a pas de capacité législative mais seulement juridictionnelle. Cependant, en tant que ces possessions ne sont plus reconnues socialement que par la médiation du pouvoir qui monopolise la capacité de les reconnaître aux yeux de tous, le principe même de leur attribution originelle ne réside plus immédiatement dans l'évidence phénoménale de leur distribution, telle qu'elle était reconnue avec suffisamment de force par la culture commune des sociétés archaïques; il découle désormais d'un acte supérieur d'attribution qui réfère lui-même à une volonté d'ordre supérieur, et dont l'instance qui exerce le pouvoir juridictionnel (ou déclaratif) apparaît comme le représentant. La divinité apparaît alors comme la nouvelle forme personalisée sous laquelle se présentent maintenant les anciennes « forces » ou « puissances » en accord avec lesquelles toute puissance humaine devait déjà s'exercer.

Avec la formation du pouvoir, le principe d'ordonnancement de la société, comportant sa mise en accord ontologique avec le monde, qui était jusque-là intégré dans une culture normative commune qui conférait à chacun en son sein un accès direct à l'interprétation des puissances sociales et naturelles, s'élève au-dessus de la vie sociale ordinaire. Dans la figure du pouvoir, la puissance sociale s'objectivise et se personnalise, et, du même coup, on assiste à une personnalisation parallèle non seulement des droits que le pouvoir reconnaît, mais également du principe d'ordre auquel il réfère dans l'exercice même de l'autorité qu'il détient, un principe auquel, par définition, les membres de la société n'ont plus accès maintenant que par sa médiation. Les « forces » dont chacun, dans la culture animiste, pouvait encore appréhender et comprendre directement les manifestations objectives acquièrent ainsi un caractère personnel en même temps que leurs manifestations prennent la forme désormais discursive de l'expression d'une volonté qui se tient en surplomb au-dessus de toutes les manifestations phénoménales soumises à sa juridiction. C'est ainsi que ces

forces ou principes d'action deviennent des divinités à caractère personnel, dont la subjectivité transcendante se détache, comme volonté efficiente, de l'immanence propre au monde empirique, qui tend de son côté à perdre partiellement la dimension spirituelle qui l'habitait directement jusqu'alors. On assiste ainsi à une *scission ontologique verticale* entre un au-delà dans lequel se condense le moment originel de cette dimension spirituelle et transcendante, et un ici-bas dont la dimension matérielle et empirique se trouve accentuée en proportion de la perte d'autonomie signifiante qu'il subit à travers sa subordination. Entre les deux, c'est l'instance du pouvoir qui assure la médiation, dans son double caractère politique et religieux, ces deux aspects ayant d'ailleurs tendance à se dissocier fonctionnellement quand bien même ils restent unis structurellement. Cette division fonctionnelle se comprend d'abord pour des raisons techniques ou professionnelles. L'aspect juridique et politique de l'« autorité politique » exige en son exercice des compétences militaires et organisationnelles qui ne sont pas les mêmes que celles, herméneutiques et littéraires, que requièrent de la part du médiateur religieux l'« interprétation de la volonté des dieux » et l'ordonnancement fidèle des rituels collectifs. La première se déploie dans un espace exotérique, la seconde dans un espace ésotérique — puisque, par définition, la volonté des dieux ne se manifeste plus directement à tous, dans un langage ou selon des signes immédiatement intelligibles par tous au sein d'une culture commune symboliquement intégrée.

Je m'arrête encore un instant pour relever les caractéristiques structurelles inédites de la nouvelle médiation proprement religieuse qui se forme ainsi, et qu'il convient bien sûr de qualifier par le contraste qu'elle offre vis-à-vis de l'ancien univers de la culture animiste, magique et mythique. Le mythe était un ensemble de récits d'origines connues de tous, servant pour la communauté entière d'interprétants privilégiés dans des moments perçus comme exceptionnels, et fonctionnant donc un peu sous le mode de proverbes permettant à tous de qualifier circonstantiellement le sens commun de situations particulières. La volonté ordonnatrice des divinités proprement subjectives ne s'exprime plus directement dans le monde phénoménal, elle va prendre la forme nouvelle d'une *révélation* dont les conditions humaines subjectives de réception, de conservation, d'interprétation et de transmission seront monopolisée par un ordre social spécialisé, constituant une confrérie ou caste *sacerdotale*, investie de pouvoirs particuliers acquis et transmis eux-mêmes de manière particulière, généralement fortement

ésotérique. Sous cette forme de savoir spécialisé, cette révélation prendra la forme d'un « dépôt sacré » souvent consigné dans des « livres sacrés » à accès minutieusement réservé, et dont la lecture et l'interpréation exigeront une technique herméneutique à caractère linguistique et littéraire dont le développement et la transmission exigeront un effort d'objectivation et de systématisation à caractère déjà théorique. Ainsi se forme un savoir de nature proprement *théologique* qui se sépare, tant dans son objet que dans sa forme et sa détention, de tous les savoirs profanes inhérents à la culture commune et à son symbolisme exotérique. Inversement, les divinités ayant désormais un caractère personnel, la communication humaine avec elles perdra progressivement le caractère archaïque d'une action magique contraignante pour prendre celui de l'adresse propitiatoire, du *sacrifice*, de la *prière*, du rituel compris comme un langage symbolique sacré, un « langage des dieux » à valeur *sacramentelle* dont la connaissance ou la maîtrise sera elle aussi monopolisée par les prêtres, en vertu d'un acte de transmission impliquant lui-même l'intervention ou l'accord de la divinité.

Je voudrais enfin souligner le caractère structurellement *polythéiste* de la religion traditionnelle, qui correspond strictement à l'absence d'une capacité proprement législative du pouvoir, et à l'obligation que lui impose son principe de légitimité de se référer à des droits substantiels détenus par les sujets eux-mêmes en possession propre. Ces droits originels sont par nature divers en leur concrétude, comme restent diverses les circonstances sociales qu'ils régissent et qui en imposent l'invocation et la reconnaissance. Par un côté, qui est celui de leur origine ou de leur fondement, ils restent donc attachés à l'ancienne structure distributive des diverses puissances d'agir constitutives de l'ordre social et ils renvoient sociologiquement à la contingence du procès historique de développement propre à chaque communauté culturelle particulière. De l'autre, la puissance déclarative investie du monopole de leur reconnaissance sociale tend à se concentrer dans une instance qu'unifie la distance à travers laquelle elle s'élève au-dessus de la société. La puissance divine dont se réclame le pouvoir va donc se présenter elle aussi comme une puissance ordonnatrice et non pas créatrice, au sein de laquelle on retrouvera une pluralité hiérarchiquement ordonnée de divinités particulières, dans la personnalité desquelles se reflètera encore la particularité originelle des anciennes forces cosmologiques qu'elles se sont subsumées sous le principe nouveau de

la volonté subjective. À cela il faut ajouter que les sociétés traditionnelles vont, par contraste avec l'unité communautaire typique des communautés archaïques, se différencier socialement en ordres et statuts sociaux dont les droits vont eux aussi être principiellement différenciés fonctionnellement, pour être réintégrés dans la totalité sociétale à travers leur ordonnation hiérarchique ; il en ira de même aussi pour leurs divinités tutélaires respectives et leur organisation en un panthéon. Dans cette perspective, toute tendance au monothéisme exprimera une tendance analogue à l'universalisation du statut juridique des membres de la société, ou du moins de la catégorie sociale qui soutient un tel développement tout en affirmant son autonomie dans la société.

La signification proto-moderne du monothéisme dans le contexte sociétal traditionnel.

Dans ces conditions, les tendances au monothéisme qui apparaissent dans toutes les sociétés traditionnelles peuvent sociologiquement être mises en corrélation avec la formulation d'une nouvelle exigence d'universalisation du droit (associée à son individualisation), et donc aussi avec l'autonomisation relative, dans la société, de certaines catégories sociales qui tendent à émanciper leurs pratiques de la tutelle directe du pouvoir traditionnel et présentent même, virtuellement, leur consentement comme une condition nouvelle de la légitimité de ce pouvoir. Cela vaut pour le monothéisme judaïque si l'on admet ici, pour des raisons non seulement linguistiques et psychologiques, mais aussi sociologiques, la thèse développée par Freud dans *Moïse et le monothéisme*. Le peuple hébreu, durant sa captivité, possédait dans la société égyptienne un statut « hors caste » et ses membres jouissaient d'une autonomie relative dans les professions artisanales et administratives dans lesquelles ils étaient spécialisés. L'adoption d'une religion monothéiste qui affirme la « toute-puissance » d'un Dieu créateur — et pas seulement responsable de la pérénité de l'ordre établi — correspond alors à l'égalité des membres de la communauté sous la condition de captivité, dans laquelle ils ne possèdent pas de droits propres et différenciés, mais cultivent au contraire un fort sentiment d'appartenance ethnique, d'origine commune. J'adopterais donc ici la thèse freudienne du caractère retrospectif du monothéisme d'Abraham, ainsi que la plausibilité de la naissance égytienne de Moïse lui-même (au sujet de qui est repris le mythe d'Osiris). Moïse, rejeté de la société égyptienne à sa

naissance, aurait ainsi favorisé le transfert au peuple hébreux de la tendance au monothéisme qui s'était déjà développée autour d'Akhenaton. Quant à la Grèce, la tendance au monothéisme n'y a pas pris une forme religieuse, mais philosophique, chez Platon notamment, mais aussi chez Aristote (le *Primum Movens* de sa *Physique*). Mais on sait par ailleurs que les Grecs ont en quelque sorte « court-circuité » le développement de la religion proprement dite au cours du développement de la cité, comme ils ont court-circuité cette forme paradigmatique du pouvoir traditionnel qu'est la royauté. Le statut du « prêtre » est chez eux celui d'une fonction « administrative » exercée au service de la Cité, et il n'existe pas chez eux de « révélation », ni de corps sacerdotal monopolisant la réception, la conservation et l'interprétation de la volonté divine. Ce sont plutôt les poètes, comme Homère et Hésiode, qui ont élaboré le discours canonique concernant le panthéon classique et l'ensemble des figures divines, et ils l'ont fait dans une libre interprétion et réélaboration des sources mythologiques archaïques. De toute manière, les Dieux de la Grèce ont un caractère essentiellement allégorique, et leur rapport avec la Cité est d'abord caractérisé par le silence et le désintérêt. Lorsqu'on les interroge, ils ne répondent que par des oracles sybillins (comme ceux que donne la Pithie dans le temple d'Apollon à Delphe), et leur compréhension a un caractère divinatoire, et donc archaïque.

Le développement de religions universalistes dans les sociétés traditionnelles y représente toujours un phénomène à caractère déjà protomoderne, au sens structurel, sociologique, et non pas chronologique du terme. Les mouvements religieux universalistes s'inscrivent donc conflictuellement dans l'ordre religieux des sociétés traditionnelles, et ce conflit tend à être stabilisé par l'orientation extra-mondaine des mouvements universalistes, ainsi que par une relative privatisation et personnalisation de leur enseignement et de leur pratique (importance des rapports entre maître et disciple).

Toutes les religions universalistes sont, en tant que religions, nées dans les sociétés traditionnelles, et elles en portent la marque précisément dans la mesure où elles sont restées des mouvements proprement religieux plutôt que de s'être converties en sagesses ésotériques à caractère fondamentalement personnel et privé (ce qui peut d'ailleurs être reconnu publiquement comme un droit légitime des adeptes ou des disciples, comme souvent dans les sociétés orientales) ou encore en philosophie exotérique (comme en Grèce).

La genèse politique de la modernité religieuse et l'intériorisation éthique de la transcendance religieuse: l'exemple du protestantisme

Le contexte socio-historique de la religion moderne est marqué entre autres par le recentrement sur la capacité législative du pouvoir sur la base d'un universalisme normatif fondé sur des principe élaborés réflexivement, ou critiquement. Cela correspond dialectiquement à l'effacement d'une monopolisation ésotérique de la puissance d'exercice de l'autorité civile et religieuse (principe héréditaire dans l'ordre civil, caractère ésotérique de la révélation d'une parole sacrée, du côté ecclésial). Le développement de la capacité législative du pouvoir signifie que l'ordre social apparaît désormais comme le produit légitime d'une capacité humaine autonome, et que c'est ultimement en celle-ci qu'il doit trouver les assises transcendantales de sa prétention à la validité envers et contre tous, plutôt qu'à travers la fidélité aux injonctions reçue d'une instance transcendante extérieure. En un mot, la légitimité du pouvoir compris comme pouvoir législatif ne pourra plus désormais être reconnue qu'à travers l'invocation d'une rationalité ou d'une nécessité immanente à la vie sociale elle-même, et virtuellement ou principiellement accessible à une raison elle aussi proprement humaine: celle-là même dont disposent les sujets sociaux dont sont requises d'un côté la soumission à la loi humainement produite, et de l'autre, leur participation à la production de cette loi à travers l'exercice public de leur raison. Tout pouvoir qui s'affirme comme un pouvoir législatif renvoie donc virtuellement à un consentement démocratique comme fondement de sa légitimité, et la validité de cette capacité démocratique de sanctionnement (ou encore de participation directe à la formation du pouvoir) renvoie à son tour à une doctrine qui assure ontologiquement la participation de chaque être humain à une même liberté qui, dans son exercice, peut idéalement s'autoréguler réflexivement par la référence que chacun fait (et qu'il doit faire vis-à-vis d'autrui) à une raison ratiocinante posée elle-même comme universelle, et seule garante de la possibilité et de la nécessité ultime du consensus sur lequel doit désormais reposer la reconnaissance par chacun de la valeur universelle de la loi, et son consentement libre à s'y soumettre (Kant).

D'un point de vue idéal-typique purement *formel*, la société politique moderne ne trouve pas la justification transcendantale qui lui correspond structurellement dans une référence commune à caractère religieux: la raison universaliste constitue son principe spécifique de

légitimation et sa norme régulatrice suprême. C'est d'ailleurs ce point de vue formel qui a été dogmatiquement développé et défendu dans la philosophie des Lumières, qui impliquait un rapport purement négatif à la religion comprise comme obscurantisme, superstition et oppression des esprits. Ce point de vue dogmatique et formaliste ignore cependant toute la dimension sociale et sociétale concrète du procès historique pratique (au sens de la *praxis historique*) de développement de la modernité dans le sein même des sociétés traditionnelles, un aspect qui ne représente pas une simple circonstance contingente dans l'avènement de la modernité, mais qui est au cœur-même de sa dialectique la plus spécifique et la plus concrète. De ce point de vue sociologique et historique concret, le procès de la modernité ne se présente plus sous l'égide d'une lutte manichéenne de la raison moderne émancipée contre les formes religieuses archaïques de la conscience collective, mais beaucoup plus concrètement et effectivement comme un procès impliquant et engageant dans sa dynamique propre une mutation de la *religion elle-même*, laquelle ne représente donc pas seulement ou principalement une résistance à l'institution de la société moderne, mais une des forces essentielles qui ont participé activement — et souvent violemment — à son avènement. Et je dirai, pour simplifier, que cette mutation de la religion s'est manifestée de manière concrète dans la *réforme protestante*.

Par réforme protestante, il faut entendre bien sûr le mouvement religieux et ecclésial qui a été initié par les grands réformateurs du début du XVIe siècle : Luther, Calvin, Zwingli, et leurs disciples directs, bref ceux qui ont accompli formellement le schisme avec Rome. Mais, sociologiquement, la réforme religieuse chrétienne englobe un mouvement beaucoup plus large, dont les racines remontent aussi haut que le XIVe siècle (voire le XIIIe siècle, sous certains aspects théologiques ou encore dans la pastorale), et qui s'est ensuite déployé non seulement à travers les diverses confessions protestantes, mais dans le catholicisme lui-même (contre-réforme, gallicanisme, jansénisme, etc. et cela jusqu'à nos jours, comme en témoigne par exemple Vatican II, ou encore la théologie de la Libération). Je ne m'attarderai pas sur cet aspect historique et sur toutes les contradictions qu'il abrite et qui traversent largement les lignes de démarcation définies par les appellations et affiliations religieuses. Ce que je veux par contre mettre en relief, ce sont les caractéristiques structurelles de cette mutation religieuse dont la grande réforme représente le moment le plus exemplaire, et qui vont

représenter les enjeux des guerres de religion des XVIe et XVIIe siècles (voire au-delà). Je procéderai à travers une mise en évidence très schématique des traits les plus caractéristiques de l'idéal-type du christianisme protestant moderne.

— Le trait le plus profond est l'*éthicisation systématique de la religion* qui va de pair avec l'intériorisation et l'individualisation de l'expérience religieuse.
— Recentrement de l'expérience religieuse sur le rapport intérieur de l'individu à Dieu.
— Radicalisation éthique et épistémologique du monothéisme: rejet du culte des saints, insondabilité de la volonté divine (prédestination, Dieu caché), exclusivisme théologal rationalisé, universalisé; déterritorialisation de la religion — qui va se recentrer éventuellement sur l'espace juridico-politique abstrait de l'État de droit, où s'ouvrir sur l'espace mythique de la terre promise.
— Contestation du principe d'autorité théologique de l'Église et de sa prétention au monopole de l'interprétation des écritures. D'où l'importance nouvelle d'une herméneutique libérée de l'autorité de la tradition et assumant à son propre compte l'exigence d'un retour au texte qui ne se laisse guider que par l'inspiration intérieure, et qui peut (re)prendre valeur prophétique (le protestantisme renoue avec le prophétisme caractéristique du judaïsme).
— Passage de la fidélité orientée vers l'extérieur et la participation communautaire à une nouvelle problématique de la foi (fidéisme). Suppression de la multiplicité hétérogène des croyances intégrées hiérarchiquement à travers des structures visibles d'autorité, au profit de l'uniformisation du motif religieux intériorisé par chaque individu sous la forme d'une foi personnelle.
— Réinterprétation symbolique des sacrements et généralement abolition des médiations concrètes institutionnalisées.
— Abolition du sacerdoce proprement dit. Le pasteur ou le ministre du culte est une figure purement humaine, désacralisée, et sa fonction religieuse devient essentiellement pédagogique, moralisatrice: elle est un magistère, et non plus un sacerdoce comportant l'exercice d'une puissance supra-humaine directement déléguée par Dieu et conférée par l'Église lors de

l'ordination. Typiquement, le pasteur sera plutôt choisi par les fidèles, et il tiendra sa légitimité de ce choix, ainsi que de sa connaissance théologique et de sa moralité personnelles.

— Perte de la distance qu'entretenait par rapport au divin une langue sacrée (le latin) qui conservait pour la grande majorité des fidèles un caractère ésotérique : la langue commune devient la langue de la vie religieuse (traduction de la Bible, etc.), comme elle devient aussi celle de la politique et de la vie scientifique (consolidation des langues nationales et des littératures en langues nationales, qui se haussent au niveau des littératures classiques de l'Antiquité dans les grandes références civilisationnelles occidentales). Perte des médiations hiérarchiques concrètes au profit d'un rapport hiérarchique abstrait et absolu à la transcendance divine. Cela va de pair avec la suppression du caractère liturgique du culte (sauf dans l'anglicanisme, qui occupe une position intermédiaire, un lieu de compromis — ce qui sera rejeté violemment par le puritanisme anglo-américain).

— Désacralisation du monde (qui était déjà impliquée dans le christianisme primitif) ainsi que de l'art (en particulier chez les Allemands et les Flamands, à l'exception de Rubens, et un peu plus tard les Anglais). Ici, comme sur le plan éthique, le protestantisme se heurte directement à l'esprit culturel syncrétique de la Renaissance puis surtout du Baroque.

— Tendance au sectarisme, à partir de la reconnaissance de l'élection de personnalités charismatiques et prophétiques et du libre choix d'affiliation des fidèles. La référence universaliste se referme sur le cercle des élus et sur les règles qui régissent leur « coélection », en opposition avec l'universalisme communautaire concret du christianisme médiéval (*Universum, Catholicitas*), dans lequel la participation est acquise par héritage. On naît catholique, mais on devient protestant.

Ces *caractéristiques forment système* et, dans leur aspect formel, elles tendent toutes vers un repli de l'expérience de la transcendance vers l'affirmation d'une transcendantalité immédiate de la conscience individuelle, centrée elle-même sur la fusion de la *liberté* et de la *responsabilité*. Toute obligation y est retraduite en termes d'un devoir assumé librement sous la double injonction d'une illumination inté-

rieure par la Grâce divine (la figure dominante de la Trinité devient celle du Saint-Esprit, et la fête majeure du mémorial religieux n'est plus Pâques, mais la Pentecôte) puis directement de la Raison, et de l'autoréflexion critique (Kant). À la limite, dominera le modèle du contrat.

Cependant, à s'en tenir là, le protestantisme — avec son enracinement légitime, sociologiquement parlant, dans le christianisme des origines — se présenterait effectivement comme la religion de la sortie de la religion, pour reprendre l'expression de Gauchet. Or la réalité sociologique est plus complexe, et je voudrais maintenant relever certains aspects de cette complexité dialectique qui sont tout aussi caractéristiques de la religion moderne comprise précisément encore comme religion, plutôt que comme pure éthique, en mutation vers le rationalisme utilitaire.

— Le passage de la *croyance* et de la *fidélité* (intégrées à travers les médiations sociales de l'Église, du sacerdoce, des sacrements et des rituels collectifs) à la *foi* a pour effet de conférer un caractère intime et virulent à l'expérience religieuse, et de l'engager dans un *dogmatisme de combat* à caractère impérialiste[16], dans lequel les croyants sont *mobilisés*[17]. On assiste ainsi à une dynamisation de la religion, à un *réveil religieux* qui contraste fortement avec la tendance à l'intégration culturelle et mondaine de la religion (au service des autorités

16. L'Occident passe alors de l'« impérialité » de la chrétienté bipolaire (papauté et Empire) à l'impérialisme proprement dit. Le cas de l'Islam devrait être traité à part, mais il faudrait sociologiquement examiner alors la manière dont y furent synthétisés deux aspects relativement antinomiques: d'un côté l'intériorisation universaliste des « contenus religieux » hérités du judaïsme communautariste et du christianisme romain oriental, dans un mouvement offrant alors des analogies avec le protestantisme occidental ultérieur; de l'autre, l'intégration de l'univers socio-symbolique des tribus nomades « animistes » ou « païennes » du monde arabique. Donc d'un côté un mouvement moderniste radical, et de l'autre l'intégration sans dissolution d'un mode de vie patriarcal archaïque.

17. Il conviendrait de relever ici les différences fondamentales entre l'impérialisme chrétien médiéval, tel qu'il se manifeste par exemple dans le mouvement de masse des Croisades, et l'impéralisme occidental proprement moderne, mobilisé par la Réforme et la Contre-Réforme, d'esprit éthico-individualiste, et dans le cadre duquel s'opérera l'autonomisation de la dimension économique-mercantile. Sur le plan doctrinal, on peut se référer ici à l'argumentation théologico-économique de Vitoria (1486-1546).

traditionnelles et de leur émancipation culturelle-moderniste) qui s'était manifestée depuis la crise de la société médiévale au XIVe siècle, et dont la Renaissance avait été l'expression culminante, fortement orientée vers le panthéisme. À l'envers de cette tendance, le protestantisme se manifeste comme un *engagement politique radical de la religion*, qui va produire la *société civile moderne* comprise comme nouvel espace social unifié autour de l'individu et du libre exercice de ses droits reconnus de manière universaliste par le droit, ainsi que comme champ d'accomplissement de sa responsabilité souveraine.

— Tendance totalitaire de la religion moderne qui exige l'intime conviction des croyants ; religion de conversion intériorisée, par contraste avec la soumission hérarchique des fidèles (l'image du Pasteur et des brebis, ou celle du Christ-Roi, déployée dans la Contre-Réforme). Le principe de la mobilisation religieuse entre alors en contradiction interne avec le principe politique moderne de la citoyenneté active qu'il a contribué à engendrer (*cf.* Althusius, les monarchomaques, etc.). On entre dans une période de guerres de religion d'un type nouveau, plus radical, qui exige la conversion profonde et pas seulement une soumission concrète et une participation formelle qui s'accommodent de toutes sortes de syncrétismes et de particularismes. Cela se manifeste d'ailleurs aussi bien du côté protestant que catholique. Le terrain privilégié en est peut-être la Hollande, et dans une moindre mesure l'Angleterre ; ailleurs, on aboutit soit à des accommodements — gallicanisme — soit à une division territoriale d'essence pragmatique — Allemagne : *cuius regio, eius religio.* D'un côté, la religion veut s'imposer dans le contrôle de l'activité législative (et pas seulement juridictionnelle) nouvellement reconnue comme légitime ; mais de l'autre, celle-ci tend à s'émanciper de toute autorité religieuse autre que celle qui s'exprime dans *une morale commune naturalisée* ou une *éthique individualiste transcendantalisée.* Compromis instable, qui conduit à la séparation de l'Église et de l'État. L'enjeu n'est plus la place dans le monde, mais l'ordre social saisi principiellement et abstraitement, d'une manière déterritorialisée et dynamique.

L'abstraction moderne de la transcendance comme raison universelle intériorisée par l'individu, coïncidant avec le renversement démocratique du principe de légitimité de l'État moderne

On sait que la philosophie s'articule de manière critique au mythe (à travers l'opposition du *logos* et de la *doxa* dans l'Antiquité) et à la théologie (à travers l'opposition ou du moins la séparation de la raison et de la foi, au début de la modernité chrétienne), et que la science moderne, positive, s'articule de la même façon à la philosophie spéculative et à la métaphysique, pour ne retenir formellement de la philosophie qu'un service épistémologique, logique et méthodologique. C'est du moins l'image que la science s'est donnée d'elle-même et à laquelle elle a attaché durablement une part de son autolégitimation, lorsqu'elle se pensait encore, par référence à la dimension cognitive, comme mode d'accès privilégié à la *vérité* et qu'elle se plaçait ainsi directement dans le prolongement de la philosophie, de la *theoria*. Ainsi ce rapport critique, négatif, immédiatement affirmé et reconnu impliquait aussi, sous forme d'héritage, un rapport positif qui sera plus tard référé très anonymement au « sens commun ». Cet héritage est, pour la philosophie comme pour la science, celui de leur ancrage ontologique: ni l'une ni l'autre ne produisent en effet, au plan de leur immédiate présence et reconnaissance phénoménales et nouménales, ni l'être du sujet ni l'être de l'objet dont elles réordonnent dynamiquement et réflexivement le rapport et les statuts respectifs.

Ainsi, la science empirique se déploie tout entière à l'intérieur du *rapport effectif entre le sujet et le monde sensible*, considéré comme une *simple évidence factuelle* dont elle ne questionne pas elle-même la possibilité (c'est la philosophie critique qui le fera *pour* elle). Et cette simple factualité, que va problématiser la philosophie, ne pourra se résoudre ultimement pour cette dernière (à moins qu'elle ne se résolve au scepticisme) qu'à travers des oppositions (nominalisme et réalisme, rationalisme et empirisme, cogito et intuitionnisme) dans les pôles desquels elle projettera tour à tour, alternativement, le moment transcendantal de l'unité ultime du sujet et de l'objet qu'elle héritait de la théologie à travers sa laïcisation.

Cependant, si l'on considère la modernité dans ce qui la caractérise historiquement de la manière la plus forte et la plus large, la figure dominante qui s'y présente est celle d'une *transcendantalisation radicale du sujet*, de sa conscience, de sa volonté et de sa liberté, dans

laquelle vient ultimement se résumer toute l'exigence d'une référence à un moment transcendantal, à une origine première et à une « justification ultime[18] ». Il s'opère ainsi, dans la pensée la plus profonde de l'Occident moderne, non pas tellement un mouvement de dissolution progressif et continu de tout rapport transcendantal[19], qu'un *renversement du lieu et du mode ontologiques ultimes de sa fixation, comportant l'intériorisation de la transcendance divine extérieure de la théologie chrétienne médiévale dans le noyau le plus intime de la conscience et de l'identité subjectives.* C'est alors, du point de vue théologique, le protestantisme qui sert de moment de transition, en rattachant directement, sans médiation, la volonté individuelle du croyant à la volonté divine à travers une immédiate intériorisation du *devoir* et inaugurant ainsi l'éthique subjective moderne (alors que Descartes, qui était janséniste, représente la figure emblématique de ce même renversement en philosophie[20] où, sur le fond de la propédeutique ascétique du doute

---

18. Ainsi, dans la modernité, la question de l'origine de l'*acte* se substitue à celle de l'origine de l'être, y compris de l'être du sujet. Il est donc évident — et Kant le saisit très bien — que la liberté humaine vient ainsi prendre la place de la liberté divine (ou du moins se mettre dans cette place même), à cette différence près toutefois que la liberté divine s'exprimait immédiatement comme puissance créatrice, acte créateur de son altérité (Thomas d'Aquin), alors que la liberté humaine semble s'épuiser dans l'acte de la « volonté qui se veut ou s'assume elle-même » de manière purement réflexive et non pas transitive. Ainsi, la liberté peut se poser comme l'origine de la norme qu'elle se donne, mais non de l'être qu'elle découvre devant elle et sur lequel elle peut agir (cognitivement ou pratiquement), mais qui lui est toujours déjà donné, de manière fondamentalement « mystérieuse ». Mais cela est déjà en train d'être dépassé dans la production (la « création » !) d'un univers « virtuel » qui se substitue à l'univers « réel », ou, du moins, lui fait écran jusqu'à l'effacement et l'oubli ! Or cet univers virtuel, c'est bien « nous » qui l'avons créé, jusqu'à nous effacer en lui ou du moins dans nos opérations de sa production et de sa manipulation, avec lesquelles nous allons jusqu'à nous identifier nous-mêmes, pour nous y défaire. Car le plus « propre » de ce qui est nôtre réflexivement, la constitution synthétique de notre « soi », est précisément ce que nous ne pouvons pas faire ou produire actuellement, mais que nous avons reçu.

19. Selon le modèle développé par Marcel GAUCHET dans *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

20. Mais Descartes tire ainsi les conclusions philosophiques de la révolution galiléenne dans la science physique, qui rompt formellement avec la philosophie « substantialiste » de la nature aristotélicienne et postule déjà l'autonomie de la *méthode*, en tant que méthode mathématique, dans la construction des concepts et des images ou représentations de la réalité objective. Cette révolution sera parache-

systématique, la raison humaine *devra* s'ériger sur sa propre certitude intime[21]). L'un comme l'autre comporte alors une aporie, qui formera la matière de toutes les réflexions théologiques et philosophiques ultérieures... du moins jusqu'aux diverses formes contemporaines de rejet nihiliste de toute ontologie et de toute métaphysique, dont l'opérationnalisme représente maintenant la réalisation pratique immédiatement effective et non réflexive.

Cette *aporie impliquée dans la transcendantalisation moderne du moment subjectif* se présente sous deux formes complémentaires, l'une sur le côté subjectif du rapport d'objet et l'autre sur son versant objectif. Du côté subjectif, le moment transcendantal de la subjectivité (qui n'a jamais été affirmé avec tant de force face au monde) va en effet d'emblée se présenter sous la forme d'une division *interne* du sujet : d'abord entre sa raison et tout ce qui en lui doit désormais être rapporté à l'objectivité du déterminisme, c'est-à-dire à la passivité de la passion ; puis, au sein de cette raison même devenue autonome, entre la raison théorique, la raison pratique et le jugement esthétique, auxquels vont s'articuler des fonctions cognitives, normatives et expressives elles

---

vée avec l'« invention » de la géométrie analytique et du calcul infinitésimal et intégral qui en est, sur le plan formel, la conséquence, puisque l'espace se détache de la perception des formes synthétiques pour devenir un espace opératoire dans lequel toute forme, virtuellement, peut être soumise à l'analyse et recomposée à partir d'elle, avec, comme conséquence, la perte de toute sa dimension ontologique propre, de toute sa consistance en tant qu'être particulier. Du *genus proximus et differencia spécifica* : d'Aristote et de saint Thomas, on ne retient plus que la différence, en tant qu'elle peut être reproduite formellement sans référence à aucun *genre synthétique*, à aucune *essence substantielle*, à aucun *être* qui se tient lui-même dans son être propre. Tout cela a été dit et redit comme moment crucial de la « conscience de soi » de la science moderne, dès le moment de sa naissance.

21. Le parallèle entre la révolution éthique protestante et la révolution rationaliste cartésienne est saisissant, puisque toutes deux érigent l'incertitude comme point de départ d'une reconstruction autonome et volontariste de la certitude. Le « doute méthodologique » de Descartes est ainsi l'équivalent, en philosophie, de ce que représente en théologie le postulat protestant du caractère insondable de la volonté divine, et l'absolutisation de la « foi intérieure » qu'impose l'idée de la prédestination. Tous deux résultent directement du rejet de la « tradition » dans laquelle s'était fixée, autoritairement, toute la consistance ontologique des médiations collectives historiques et *contingentes* de l'existence humaine comprise comme existence sociale. C'est à l'absolutisme dogmatique de la tradition que répond alors, de manière quasi mécanique, l'absolutisation du moment individuel de la liberté du sujet solipsiste.

aussi disjointes tant sur le plan épistémique que sur le plan de leur réalisation institutionnelle. Cela va de pair en effet avec la séparation concrète, institutionnelle, de la *science* et de l'*art,* et avec le maintien, au milieu, d'un champ normatif qui se diversifie lui aussi selon les formes du *droit*, de l'*économie*, du *politique* et de l'*éthique*, et qui renvoient désormais à des principes régulateurs distincts et autonomisés[22].

La pensée proprement moderne n'est plus capable alors de penser l'unité a priori du sujet, tant individuel que collectif, et c'est en sous-main en quelque sorte, toujours encore une théologie servie sous le mode nouveau d'un naturalisme acritique, qui devra en assumer l'évidence, jusqu'au moment où cette évidence, craquant de partout, s'effacera dans le discours savant au profit des nouvelles apories, elles aussi conjoncturelles, de la mort du sujet, d'un côté, et de la perte de sens accompagnant la dissolution systémique de la société, de l'autre. Ces discours savants ont toutefois aussi leur contrepartie dans l'expérience existentielle, dans toutes les manifestations de crise des identités individuelles et collectives, et surtout dans la fragilisation effective du monde face au libre déploiement de nos capacités d'intervention technologique.

Cette même aporie avait, nécessairement, aussi une face objective, et celle-ci s'est présentée, dans la modernité, sous la forme de l'impossibilité de penser ontologiquement et épistémologiquement le lien entre la dimension de la nécessité universelle qui préside à l'objectivation de la nature par la science moderne, et la contingence irréductible des formes existentielles qui peuplent le monde concret de notre expérience, en tant que formes toujours particulières, propres à des êtres réels qui s'offrent eux-mêmes (ou d'eux-mêmes) à notre appréhension sensible et symbolique. En un mot, le monde, ou le cosmos, prend, dans la science moderne, la forme d'une nature abstraite dans laquelle nous ne saurions en aucune manière nous orienter pratique-

---

22. On doit relever que cette autonomisation n'était pas encore accomplie dans l'ancien concept grec de l'*oikonomia*, opposé à la chrématistique, et qui s'est maintenu théoriquement jusqu'à la fin du Moyen Âge (mais il a survécu beaucoup plus longtemps dans le domaine pratique, aussi longtemps que les activités économiques restèrent, soit au niveau global de la société — sous la forme de l'« économie nationale », de la *Sozial — ou Nationalwirtschaft* — soit au niveau élémentaire de l'« économie familiale », associées directement aux exigences concrètes de la vie et donc intégrées dans les régulations normatives et expressives propres à la culture et au politique).

ment et que nous ne saurions habiter de manière réelle et concrète, sensible et intelligente ! Il y a ainsi une impasse existentielle au plus profond de la compréhension ontologique du monde objectif qui a été forgée par les sciences modernes de la nature, en même temps qu'elles imposaient leur prétention au monopole — virtuellement absolu — de tout accès à la vérité objective. Cette impasse se manifeste, existentiellement (ou expérientiellement) dans l'abstraction totale du monde objectif de la science, et dans la division ontologique impensable que la science opère entre la sphère des phénomènes toujours particuliers — qui seuls s'offrent concrètement, en leur singularité synthétique, à notre appréhension empirique *sensible* — et le monde lui aussi objectif de l'*intelligible* qui n'est plus accessible que sous la forme d'universalités abstraites, mathématisables (les lois de la nature, etc.). D'où alors la tendance vers une pure opérationnalisation et instrumentalisation des mathématiques, dans lesquelles s'énonce pourtant tout ce qui, pour la science moderne, prend ontologiquement la valeur de la réalité ultime des choses et du monde[23].

En d'autres termes, la nature objective n'est plus concevable que dans l'abstraction formelle, alors que l'empirie ne nous est jamais donnée que sous le mode d'êtres concrets singuliers et synthétiques, ordonnables esthétiquement en genres et en espèces au sein d'un tout. C'est alors toujours encore à une précompréhension d'ordre théologique qu'est laissée la charge de rendre compte de l'appartenance des êtres particuliers à l'unité ontologique d'un monde intégrant en lui esthétiquement et normativement, de manière hiérarchique, la multiplicité des étants diversifiés, ainsi que notre propre appartenance à ce monde-là (cet *universum*, ce *cosmos*), en tant que sujets mêmes de la connaissance, y compris de la connaissance scientifique. Mais, à vrai dire, la science elle-même, en autant qu'elle se tenait encore de manière

23. À cette tendance opérationnelle, à caractère nominaliste, s'est cependant toujours opposée, dans la science proprement moderne, une tendance réaliste inverse pour laquelle les mathématiques possédaient un caractère expressif à l'égard du monde (dans la lignée des harmonies mathématiques de Platon et de Pythagore, ou de la *mathesis universalis* de Leibniz) ; la raison humaine pouvait alors y participer intuitivement. Mais cette opposition, qui a traversé les mathématiques classiques, a été effacée par le triomphe pratique, non critique, de l'opérationnalisme pragmatique qui a présidé à l'énoncé de la théorie des ensembles, puis dans la conception « algorythmique » propre à la cybernétique. Il ne s'agit plus désormais que d'élaborer des procédés opératoires autorégulés.

spontanée dans l'évidence de cette unité transcendantale du sujet pour lui-même, du monde en lui-même, et du rapport d'appartenance du sujet au monde (ou à l'être), habitait encore naïvement dans cet espace ontologique que la théologie s'était efforcée d'interroger de manière réflexive et critique. On verra maintenant qu'avec la mutation de la science moderne en technosciences opérationnelles, cela fait aussi déjà partie du passé.

La dissolution pragmatique du moment transcendantal de la raison dans la mutation de la société en systèmes opérationnels postmodernes

Dans le point précédent, j'ai évoqué le procès historique caractéristique de la modernité dans lequel la philosophie puis la science se réappropriaient la référence transcendantale inhérente à la conception religieuse et à son élaboration théologique, tout en la déplaçant, de manière essentielle, d'un côté vers le fondement synthétique de la subjectivité individuelle, identifiée au principe de la liberté et aux *a priori* transcendantaux de la raison, et de l'autre vers un légalisme ou déterminisme universel régissant la totalité du monde objectif (ces deux aspects ayant l'un comme l'autre un caractère métaphysique ou transcendantal). C'est ainsi que la science moderne va soumettre, jusqu'à Kuhn, sa prétention à la vérité au jugement d'une épistémologie critique, d'un côté, et à celui d'une nécessité logique purement formelle ou tautologique, de l'autre (pour assurer à travers leur intégration déductive l'unité logique des propositions théoriques de la science exprimées mathématiquement). Dans le domaine de la société — dont le concept émerge alors comme celui d'un ordre ontologique autonome —, on assiste parallèlement à une critique et à un rejet de la conception traditionnelle qui soumettait directement l'ordre social à la volonté divine[24], et donc à l'autorité de ses représentant légitimes tant dans l'ordre religieux que dans l'ordre civil, et à la mise en marche d'un projet radical de recons-

24. Dans la conception religieuse traditionnelle, l'ordre naturel et l'ordre social participaient d'un même ordre global qui résultait lui-même de la création et donc de la volonté divine. La différence ontologique n'était donc pas conçue à travers une mise en opposition « horizontale » de la société et de la nature, mais dans un rapport vertical entre la nature matérielle et la dimension spirituelle et morale de l'être humain, par laquelle celui-ci participait par délégation à la liberté divine.

truction de l'ensemble des cadres normatifs et des formes expressives de la vie collective à partir de la création d'institutions universalistes fondées en raison, tant dans l'ordre logique de leur formulation que dans l'ordre proprement sociologique de l'application d'un principe de représentation des sujets libres et autonomes dans les instances politiques qui assuraient en leur nom la production et l'élaboration législative de ces nouvelles institutions rationnelles.

Ainsi, dans les trois ordres de l'autocompréhension éthique du sujet, de l'autoconstruction politique de la société (la praxis), et de l'autorégulation critique de la visée de vérité scientifique (la théorie, régulée épistémologiquement), l'époque moderne va se réapproprier la référence transcendantale en la transformant radicalement puisqu'elle l'intériorise directement au cœur ou à la source de légitimation des pratiques cognitives, normatives et expressives. Du même coup, elle se donnera aussi le sentiment d'avoir définitivement dépassé (dans une perspective historiciste) les anciennes conceptions et représentations religieuses et théologiques (puis métaphysiques ou spéculatives), qui référaient à une transcendance extérieure, ainsi que l'exprimera finalement la fameuse loi des trois états d'Auguste Comte (mais celui-ci reconnaissait encore indirectement l'héritage de la religion en le reconduisant dans la nouvelle forme prophétique d'une religion de l'humanité).

Ce que je voudrais souligner dans tout cela[25], c'est que cette intériorisation moderne du moment transcendantal s'inscrit dans une *conception idéaliste de la réalité*, qui va prévaloir tant dans l'ordre éthique et socio-politique que dans l'ordre scientifique. Ce nouvel ordre à caractère idéaliste, qui comprend une ontologie et une épistémologie nouvelles centrées sur le sujet et sa raison critique, va dès lors comporter, dans la constitution même de la réalité éthique, de la réalité socio-politique et du projet d'une connaissance scientifique de la nature, une *tension essentielle entre la simple factualité empirique et l'idéalité qui*

25. On pourrait le formuler d'autres manières, en s'appuyant alors sur d'autres moments et figures emblématiques de l'histoire de la pensée et du développement politique modernes, notamment en mettant plus l'accent sur l'histoire anglo-saxonne de la modernité. Voir à ce sujet mes articles « La modernité distincte de l'Angleterre et les origines britanniques de l'Amérique », dans *Société*, n° 14, hiver 1995, et « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », dans *Société*, n°s 12-13, hiver 1994.

en soutient et en justifie la transformation ou le développement en lui assignant son sens, un sens qui ne peut plus trouver son accomplissement ni être défini objectivement qu'à travers le procès de développement qu'il oriente sous l'emprise permanente du moment critique de la raison[26].

Je me contenterai maintenant d'indiquer, de manière en quelque sorte allusive et simplement énumérative, comment cette tension entre la réalité et l'idéalité, qui a représenté la nouvelle mise en forme moderne de la référence transcendantale entièrement recentrée sur le moment critique de la raison attribuée à un sujet humain absolutisé, en même temps qu'elle était projetée sur l'univers entier comme fondement ultime de l'universalité des lois qui le régissent, tend maintenant à se dissoudre dans tous les champs de la pratique sociale-historique.

— Au niveau éthique, il y a (pour simplifier) passage de la « personnalité *inner-directed* » à « l'individu *other-directed* » ; d'où la multiplication pragmatique des problèmes éthiques, envisagés dans une perspective adaptative.
— Au niveau social et sociétal, c'est le déclin des régulations politiques et institutionnelles au profit des régulations décisionnelles-opérationnelles, pragmatiques, etc. On passe ainsi de l'institution à l'organisation, du droit régissant des activités autonomes au contrôle direct du social, puis à la production du social et, en dernière instance, de la régulation verticale, a priorique, de la société, au système autorégulé en *feed back*.
— Au niveau scientifique, on assiste à l'abandon de la recherche de la vérité au profit de celle de l'efficience ; la visée de connaissance de la réalité est remplacée par la production prévisionnelle d'effets techniques statistiquement contrôlables (selon une conception probabiliste et non plus déterministe), on va des sciences objectives virtuellement intégrées dans un système du savoir, vers la prolifération indéfinie des

26. Le terme de « sens » vient de *sensus*, la sensibilité, l'évidence sensible dans laquelle se révèle « immédiatement » ce qui est son essence. Mais le terme va prendre une nouvelle signification, en somme opposée à la précédente, en se référant désormais au terme final, anticipé, d'un projet, ainsi qu'au mouvement orienté a priori vers sa réalisation.

programmes de recherches. De Kant jusqu'à Popper, mais ensuite de Popper à Kuhn, à Lakatos et Sneed, Bloor, etc.

— Enfin — et surtout — il y a dissolution de la différenciation catégorique des sphères éthico-politique et techno-scientifique, à travers la technocratisation de la société et la socialisation contextuelle (budgétaire entre autres) des programmes de recherche et d'intervention opérationnels. On évolue alors vers la confusion de toute réalité, naturelle, humaine et formelle, dans un unique *domaine virtuel* produit et régi selon les nouvelles technologies de la communication, de l'information, de la cybernétique, etc.

Et alors, pour conclure sur le présent objet de réflexion, le procès de la mutation postmoderne de la société implique, structurellement, la tendance à la dissolution de toute référence transcendantale, tant externe qu'interne. Cela est accompagné d'une errance ou d'une dérive normative, aussi bien les unes à l'égard des autres que toutes ensemble, des différentes pratiques systémiques qui fonctionnent de manière de plus en plus autoréférentielles (voir l'exemple de la globalisation, et en particulier le débat autour de l'AMI). La question devient alors : où chercher un point d'appui, à valeur ontologique et épistémologique, pour juger non plus de la réalité, mais directement et incessamment de son mouvement, de sa mobilisation totale (Ernst Jünger), dans le contexte contemporain de la dissolution de l'unité transcendantale aussi bien du sujet individuel que de la société (les formes de solidarités) et du monde objectif ? Et en autant que nous voulions et puissions encore assumer collectivement la responsabilité des systèmes techniques que nous avons laissé s'autonomiser, sur quoi fonder encore l'exercice d'une responsabilité à l'égard de notre action, lorsque celle-ci est devenue immédiatement collective et impersonnelle ? C'est le problème posé par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*, mais la réponse qu'il lui donne, fondée sur une propédeutique de la peur qui s'adresse d'abord aux technocrates, outre qu'elle peut être jugée inopérante à défaut d'un accroissement exponentiel du contrôle de l'environnement, apparaît surtout ontologiquement insuffisante.

L'apport de la théologie à un nécessaire œcuménisme des civilisations (enracinement de toutes les civilisations dans une interprétation et un développement de l'expérience totalisante de type religieux)

L'argument que j'ai présenté jusqu'ici peut se résumer en deux thèmes : d'abord la reconnaissance critique de l'existence d'une dimension transcendantale non seulement dans l'expérience humaine subjective, mais au fondement même de la réalité anthropologique objective ; ensuite, le survol des différentes formes historique qui ont été données à la reconnaissance de cette dimension transcendantale, et à son implantation réflexive au cœur même des institutions sociales et de leur dynamique civilisationnelle de reproduction et de transformation.

Cela m'a conduit à brosser les grandes lignes d'une typologie de modalités historiques de la référence transcendantale, au sein de laquelle les formes spécifiques de la vie et de l'organisation proprement religieuses prennent une place qui reste particulière. Celle-ci, dans une vue très large, doit être associée à la forme type des sociétés traditionnelles. Dans la modernité, la religion, qui reste institutionnalisée et vécue comme telle, s'engage dans une mutation qui va substituer à une référence transcendantale substantialisée et extériorisée un moment transcendantal intériorisé comme moment éthique, puis rationnel. Mais j'ai aussi observé, en fin d'analyse, que cette référence transcendantale formelle et abstraite — qui était reprise dans l'éthique, le politique et l'économique aussi bien que dans la science et dans l'art — tendait partout maintenant à disparaître dans la mutation postmoderne de la société en système, à travers la substitution de mécanismes de contrôle et de gestion directs de la matière sociale aux régulations politico-juridiques modernes (qui faisaient une référence fondatrice à la personnalité synthétique de l'être humain et à sa valeur en tant que telle), et dans l'extension hyperbolique de l'emprise technique sur la nature, qui déborde systématiquement la fonction instrumentale de la technique et fait des technologies elles-mêmes des systèmes autofinalisés.

Dans cette nouvelle condition sociétale caractérisée par la dissolution de toute référence ontologique fondatrice, deux choses doivent être mises en relief. D'une part, l'accroissement exponentiel de la capacité d'agir collective, qui ne peut plus être encore nommée humaine que par une référence rétrospective puisqu'elle s'est désormais investie dans des systèmes opérationnels autonomisés, autofinalisés et autorégu-

lateurs qui échappent à toute finalité extérieure à leur fonctionnement autoréférentiel. Et d'autre part, l'érosion virtuellement totale du fond ontologique, jadis souvent seulement implicite, sur lequel pourrait encore s'appuyer — pour sa justification argumentative, dialogique, intersubjective —, une volonté, tant individuelle que collective, de résistance à ce laisser-aller laisser-faire de la puissance nue, qu'elle soit organisationnelle ou technologique, puis, en allant nécessairement plus loin que cette simple résistance, toute capacité humaine collective d'imposer, par la médiation de normes collectivement reconnues et sanctionnées, des finalités à l'ensemble des procès systémiques de développement auxquels nous devons assister de manière de plus en plus passive, résignée ou cynique (quand nous n'y adhérons pas nous-mêmes dans une naïve euphorie).

Or ce « fond ontologique » réel, à valeur transcendantale, est précisément ce qui faisait l'objet de la conscience religieuse, et c'est lui que les discours théologiques propres à chaque religion particulière s'étaient déjà efforcés d'exposer de manière cohérente, systématique et donc, dans le sens wébérien du terme, rationnelle. Or, comme je l'ai rappelé, ces discours théologiques, répondant à des traditions civilisationnelles particulières, a été, dans le cas lui aussi particulier de la civilisation occidentale moderne, l'objet direct de la critique tant politique que scientifique, et cette critique — aussi justifiée qu'elle fût par le supplément de réflexivité qu'elle comportait — s'est épistémologiquement et historiquement-pratiquement révélée incapable de le dépasser dans la compréhension de son objet. Elle en a plutôt, progressivement, effacé l'objet même, en même temps qu'elle contestait et répudiait le particularisme de son appropriation et de sa formulation dogmatiques. Partant maintenant d'une situation historique où la dissolution de toute référence ontologique (transcendantale) apparaît comme inhérente aux conditions formelles de fonctionnement oprationnel des systèmes, la question se pose donc de savoir par quel chemin peut encore être réassumée la reconnaissance de cette dimension ontologique et transcendantale de la vie humaine, dont chaque civilisation avait été porteuse à travers les élaborations religieuses particulières qu'elle en avait faites. La modernité, unilatéralement centrée, dans sa dynamique justificative mais aussi dans ses pratiques efficientes, sur l'émancipation de la dimension individuelle de la subjectivité, n'est pas parvenue à dépasser les traditions, au sens hégélien ; elle s'est contentée — et souvent enorgueillie — de les effacer, de les supprimer.

Mais du même coup, elle a abouti aussi à la suppression de toute la d*imension substantielle* de la vie sociale, celle qui est ontologiquement liée à la contingence d'un mode d'être collectif dans le monde, et à la contingence d'une modalité particulière de développement de ce mode d'être concret, substantiel. Ce à quoi nous sommes maintenant confrontés, avec l'effacement postmoderne de toute réalité proprement civilisationnelle, ce n'est donc pas à la nécessité de parachever cette destruction ou cet effacement du réel toujours concret et particulier — c'est là la tâche que s'était donnée la modernité et qui s'est soldée par un échec —, c'est de parvenir à une *synthèse elle aussi concrète* de ces constructions particulières du rapport à la transcendance qui habite notre être de manière fondatrice et effective.

Or à la différence d'une synthèse abstraite (qui réduit tout au plus commun dénominateur formel, et supprime par conséquent la valeur ontologique spécifique de tout contenu), une synthèse concrète se présente et est vécue sous la forme d'une harmonie. Ainsi, le dépassement véritable du moment négatif de la modernité implique-t-il aussi une reconnaissance de la valeur substantielle concrète des traditions civilisationnelles, dont les expression théologiques représentaient justement des synthèses particulières déjà critiques. Chacune représentait à ses propres yeux une visée de l'absolu, alors qu'elle n'était en fait qu'une conception particulière de l'absolu, un absolu qui est commun (c'est celui de la condition ontologique de l'existence humaine en général), mais dont la visée, la compréhension et la traduction dogmatique furent toujours particulières — et ne pouvaient pas ne pas l'être, en raison de la contingence même qui habite notre existence et, par là, les formes concrètes à travers lesquelles elle s'est déployée dans le monde pour former alors une humanité une en son principe (le symbolique comme mode d'être au monde et d'habiter le monde), et multiple en ses voies d'action concrètes ou ses voix d'expression identitaire.

Ce n'est donc pas à partir d'une réflexion abstraite sur la nature humaine (à la manière des modernes) qu'une telle harmonisation peut être recherchée, mais seulement à partir d'une *confrontation concrète*, mais compréhensive, des traditions, c'est-à-dire de leurs contenus culturels-civilisationnels[27]. Par delà toutes les reconnaissances formelles

27. Par « contenu culturel » je désigne ici l'aspect empirique des productions socio-symboliques, alors que le concept de civilisation réfère à leur dimension d'idéalité immanente et cumulative, impliquant une certaine « directionnalité significative » dans le développement historique empirique des sociétés qui y participent.

d'une commune appartenance à l'humanité ou d'une commune dignité de la personne humaine, et par delà aussi tous les arrangements interculturels purements pragmatiques (disons pour simplifier: le principe de la tolérance), s'impose un essentiel travail d'affrontement des sens donnés à travers les diverses civilisations à la vie humaine (à la personne humaine, à la société, au monde et à leurs rapports, et aussi au temps, à la perdurance concrète, à l'espace, comme habiter en commun, et à l'histoire qui les synthétise); ce serait un affrontement orienté vers la réalisation d'une capacité mutuelle de compréhension, dont le mode ne serait pas celui de la réduction logique ou analytique à l'identique, mais celui de l'interprétation analogique des équivalences, des ressemblances, des correspondances, des affinités et des différences, cela même dont l'herméneutique, d'origine théologique, est familière. Et c'est précisément encore ou à nouveau sur le terrain de la théologie qu'un tel affrontement, qu'une telle confrontation compréhensive, trouverait sa plus riche matière, et cela justement parce que les sociétés traditionnelles, fermées sur leurs particularités, ont trouvé dans la religion leur mode d'expression le plus authentique, et leur élargissement le plus profond vers l'universel, et parce qu'en elles la théologie s'est développée comme une manière déjà critique d'opérer une synthèse réflexive, dialogiquement ou dialectiquement articulée, des expériences religieuses, en prenant distance à l'égard de l'accomplissement immédiatement pratique du rituel aussi bien qu'à l'égard de l'expression immédiatement dogmatique, autoritaire, d'une vérité révélée (je rappelle la fonction de miroir et non pas de leurre que la sociologie attribue à la révélation: c'est le point d'ancrage sociologique de mon analyse).

Ainsi la théologie, d'abord dépassée par la philosophie puis directement répudiée par la science, pourrait-elle bien être le terrain privilégié d'une recherche de concordance et de synthèse *positive* entre les diverses traditions civilisationnelles auxquelles appartient encore l'humanité contemporaine, des traditions civilisationnelles qui sont porteuses justement de toute son existence concrète, de toute sa maîtrise ou liberté effective. Déjà, cette humanité est unifiée ou plutôt globalisée à travers des interactions purement formelles, économiques, financières, organisationnelles, systémiques. Mais en ces formes de régulation et d'échange, précisément elle se perd en son âme mais aussi bientôt en son corps, elle se nie ou s'oublie en toute son expérience concrète, en toute sa réalité substantielle. C'est donc à partir d'une synthèse positive

de cette substance, effectuée dans la reconnaissance de la diversité de ses élaborations ou maturations historiques, que doit s'opérer, en contrepartie de cette globalisation, une unification réelle de l'humanité (on pourrait l'appeler alors une véritable mondialisation), allant vers la formation d'une humanité capable d'*agir* encore sur les systèmes de manière humaine, c'est-à-dire par l'exercice d'une *volonté* réglée par une triple référence à une connaissance objective, à des idéaux susceptibles d'être partagés, et au désir d'expression de soi, associé au désir de reconnaissance et à l'exigence de la reconnaissance de l'autre.

Par delà les formes spécifiquement modernes du politique (étatique-national), de l'éthique (individualiste et subjectiviste), de la science (cognitiviste et positiviste) et de l'art (purement expressif, et où toute dimension contemplative a été entièrement marginalisée) — ces formes à l'érosion fatale desquelles nous assistons présentement dans la mise en place d'une unique réalité opérationnelle-organisationnelle-pragmatique-systémique —, cette analyse, beaucoup trop courte dans sa fin qui n'est en aucune manière une conclusion, vise à réhabiliter non pas tellement les traditions prises en elles-mêmes avec leurs contenus, ni non plus les discours théologiques qui les exprimaient réflexivement, que la pluralité des chemins concrets qui nous rattachent à une essence commune en perdition. Cette essence est commune et, surtout, est commun le sort qu'elle affronte, quelle que soit la diversité de ses expressions. Bien plus, elle implique cette diversité en son essence même, en raison de son caractère contingent et donc aussi mortel, et le maintien de cette diversité restera pour longtemps la condition d'une survie, tant sont lourds les acquis concrets d'expérience que chaque tradition civilisationnelle particulière a su synthétiser, rendre viables en son sein. Ce n'est pas en les effaçant, mais en parvenant à les accueillir et à les totaliser à travers leur mise en accord, qu'une humanité unifiée, ou plutôt réunie, pourra elle-même assurer sa survie comme humanité consciente d'elle-même en l'unité de son mode d'être et maintenant de son destin, à travers son action. Et c'est là que je vois le rôle d'une théologie critique : sa capacité de pénétrer le contenu substantiel des diverses traditions civilisationnelles, de le traduire depuis les unes en allant vers les autres (conformément à la tradition herméneutique, qui fut précédée par la tradition philologique, et selon un projet qui devrait rester celui des humanités). C'est donc ici plus par la reconnaissance de la valeur ontologique de leur objet que par le biais d'une stratégie visant à l'unification de leurs méthodes que je conçois ici une néces-

saire intégration de la théologie, des théologies, dans le champ commun des humanités.

Les êtres humains ont toujours agi « selon le sens » — et maintenant selon, ou plutôt dans le non-sens ou l'absence de sens, vécus comme tels. La tâche à laquelle il me semble nécessaire que participe la théologie n'est pas d'organiser (politiquement) une action commune et responsable de l'humanité mondialisée, mais seulement de préparer les espaces de sens, un nouveau sens commun, où pourraient se déployer et s'inventer de nouveaux chemins d'action collective, d'une action qui aura — en donnant au mot le sens large qu'il possède en son étymologie — une nature politique. Mais la nature de cette politique, l'organisation de cette *polithéia* élargie, est aussi à réinventer, à travers la confrontation et le dépassement des modèles qui d'ores et déjà existent, et qui n'appartiennent pas tous à l'aire civilisationnelle de la modernité politique occidentale. Or, sans guidage théorique, cette invention risque d'être elle aussi seulement une nouvelle errance technocratique.

Moins de la même chose en théologie ou : quand la solution devient le problème

JEAN-PIERRE BÉLAND
Université du Québec à Chicoutimi

> « L'homme n'est pas né pour résoudre les problèmes de l'univers, mais bien pour rechercher où commence le problème, et ensuite, se maintenir entre les limites de l'intelligible. »
>
> Gœthe à Eckermann,
> le 12 octobre 1822

Il est frappant de constater combien il n'est pas rare que la question « quoi ? », c'est-à-dire « quelle est la situation ? » ou encore « qu'est-ce qui se passe ici et maintenant ? » soit posée sérieusement en théologie. Car, assurément, les théologiens veulent passer de l'abstrait au concret, en montrant que leurs réponses théologiques s'adressent à des observations fondées sur « ce qui se passe » dans la situation ici et maintenant. Dans ce cas, sentons-nous que les problèmes de la vie ont trouvé leur réponse ? Personnellement, je découvre que si la question « quoi ? » a toujours joué un rôle central, virtuellement dogmatique, dans l'histoire de la théologie, les réponses théologiques qui font référence à « Dieu », à ses raisons, ses motifs, etc., peuvent constituer un problème réel. Mais voici que nos théologiens s'étonnent de voir que le problème s'aggrave, et que, de fait, il devient chez eux comme un mal obsessionnel qui cherche à se solutionner sous la forme de la question : « La théologie : pour quoi ? pour qui ? », tout particulièrement dans notre

situation québécoise où des instances responsables se demandent s'il faut fermer toutes les facultés de théologie. Le temps n'est-il donc pas venu d'exposer de « quoi », c'est-à-dire de quel problème il s'agit effectivement, alors que même nos étudiants en théologie se demandent « pourquoi » ils devraient continuer leurs études en ce domaine. La solution est peut-être qu'il faut cesser de faire de la même chose en théologie, quand la « solution » ou la réponse théologique traditionnelle aggrave le problème.

Si je garde à l'esprit que la recette théologique, consistant à faire « de la même chose », est une solution qui empire considérablement le problème qu'elle est censée résoudre, je suis amené, en abordant le problème, à formuler et à appliquer une démarche en quatre temps:

1. définir clairement le problème;
2. examiner les solutions déjà essayées;
3. définir clairement le changement auquel je veux aboutir;
4. formuler et mettre en œuvre un projet pour effectuer un changement[1].

Le problème de la théologie

Quel est le problème de la théologie, en termes concrets? D'abord, je dirai que le problème est entretenu par l'équation suivante: une situation ponctuelle demande de faire appel à la Parole de Dieu qui a prévalu à la naissance du christianisme ou à tel moment de sa tradition, et que les systèmes théologiques ont cherché à élaborer concrètement selon une corrélation question/réponse. Alors, le message chrétien bien institué et interprété, détient en réserve la réponse à toute situation. C'est cette réponse théologique qui fait problème pour autant qu'elle ne répond pas vraiment à la situation du temps présent. Pour illustrer mon propos, je pourrais faire référence à la situation contemporaine soulevant le problème du contrôle des naissances. La réponse théologique nous renvoie au récit d'Onan dans la Bible. Quel est le rapport entre la loi du Lévirat et le problème de la surpopulation mondiale? Allons même plus loin en nous demandant: où donc se trouve le

1. On se rendra compte que cette systématisation de notre démarche reprend les quatre moments établis pour la pratique du changement (*cf.* P. WATZLAWICK, J. WEAKLAND et R. FISCH, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Paris, Seuil, 1985, p. 132-138).

discours théologique traditionnel qui répond vraiment à notre situation actuelle ?

J'oserai dire que le problème de la théologie tel qu'il est vécu chez nous actuellement se manifeste par le questionnement et le doute en ce qui concerne la pertinence même des discours théologiques, qu'ils soient dogmatiques ou homélitiques, officiels de l'Église, herméneutiques d'une tradition répétée, mystiques ou pratiques et qui veulent tous répondre à la situation. Pourquoi est-ce ainsi ? Je ne contesterai pas cette parole de l'ancien sous-ministre de l'Éducation, prêtre et théologien, Paul Tremblay : « Parce que ces discours en ont trop promis ou ont prétendu dire le dernier mot sur la réalité. Parce que ces discours donnent l'impression d'avoir trouvé la réponse définitive aux questions et aux drames du monde. Alors qu'ils s'avèrent incapables de changer le monde, magiquement[2]. » En somme, le discours théologique traditionnel s'avère comme une « solution » qui génère le problème.

Le problème est créé par l'ambition ou le désir toujours renouvelé de mettre sur pied des discours théologiques où la recette — consistant à faire « plus de la même chose » sur la base de l'équation : situation comme question, d'une part, et Parole de Dieu comme réponse, d'autre part — constitue une solution entraînant des conséquences très particulières qui tendent à prolonger ou à empirer les situations que cette même équation devait résoudre ou tout au moins améliorer. Aujourd'hui, les conséquences néfastes et le comportement maladif qui en découlent épousent l'une des trois formes suivantes.

La première forme du problème pourrait être qualifiée par le mot « désenchantement ». Ses manifestations appellent une interprétation plus psychologique que politique et sociale, car elles surgissent à la suite d'un profond et douloureux sentiment d'impuissance personnelle à atteindre le but théologique qu'on s'est proposé. L'acte même de se donner un but théologique louable, comme l'état heureux d'être en Dieu comme réponse, crée le problème de ne jamais pouvoir l'atteindre. L'inaccessibilité du but n'est pas imputée à sa nature utopique ou illusoire, mais plutôt à l'impuissance du sujet qui, par exemple, se dit : alors que ma vie devrait être remplie d'expériences constructives, de joie et de sens, je suis malgré tout plongé dans la banalité, l'ennui et l'absurde ; je devrais éprouver des sentiments de courage et de sérénité,

2. Paul TREMBLAY, dans *Pastorale Québec*, 22 novembre 1995, p. 389.

mais je suis happé par le vide. Le sentiment de l'abandon, la dépression, le retrait, peut-être le suicide, voilà quelques résultats prévisibles de cette impasse. Le scepticisme ou même le nihilisme en sont une autre conséquence.

La seconde forme du problème est aussi dramatique, même si elle semble posséder un certain charme. Elle est due en partie à la culpabilité éprouvée par l'individu qui ne parvient pas à vivre la réponse théologique. Elle a quelque chose à voir avec la complaisance de cet individu qui dit: « Il vaut mieux voyager avec espoir qu'arriver à destination. » Il vit dans la réalité du tandem situation-question et il espère la solution sans toutefois en faire une préoccupation ultime. Il se sent « étranger », mais il ne veut pas abandonner sa police d'assurance, en somme le fameux pari de Pascal. Et si cette situation s'avérait satisfaisante, le message théologique s'empressera de lui rappeler qu'il n'a pas le droit d'être heureux dans un monde de misère.

La troisième forme du problème repose principalement sur une attitude de rigueur morale, entretenue par la conviction d'avoir trouvé la solution, qui prévaut encore davantage depuis le Siècle des lumières. Cette attitude se nourrit du prosélytisme qui en découle, c'est-à-dire de la responsabilité de répandre la foi et de faire des adeptes pour transformer le monde, ce qui frôle parfois le fanatisme. Le croyant s'y essaie parce qu'il est sûr d'avoir été créé essentiellement bon par Dieu. Il se doit de transformer le monde avant même de s'être autoréalisé. Il est enfermé dans cette certitude de foi. Il tente de la faire passer par la persuasion, avec l'espoir que sa solution, une fois rendue patente, sera adoptée par tous les humains de bonne volonté. Par conséquent, ceux qui ne veulent pas se convertir, ou même qui refusent de rentrer dans le rang, sont forcément de mauvaise foi: il faut donc les écarter pour le bien de l'humanité. Pensons ici à Leonardo Boff, Mgr Gaillot et Eugen Drewermann.

Voilà, grosso modo, les trois manifestations du problème généralisé que les théologiens entretiennent par l'équation: une situation génère une question et la Parole de Dieu apporte une réponse, et ce, depuis la naissance du christianisme. Ce problème affecte tout le monde. Et c'est ce qui m'amène à dire que les théologiens doivent cesser de faire « de la même chose » dans les facultés de théologie. Comment la théologie pourrait-elle être plus bénéfique pour l'humanité? Je crois qu'elle devrait comprendre que l'équation: situation / Parole de Dieu devrait se transformer en un rapport question/question.

Ainsi, plutôt que de chercher à établir le message chrétien comme une réponse divine à la situation, ce qui augmente le problème énoncé ci-haut, la théologie devrait s'articuler elle-même comme un discours qui prend l'allure d'une question qui n'enferme pas la vie dans une réponse. Quand Jésus lance : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » cela signifie : pourquoi n'es-tu pas intervenu pour me sauver ? Cette question, comme le cri même de Jésus sur la croix, devrait nous permettre de comprendre que tous les discours théologiques faisant appel à la Parole de Dieu ne constituent pas une réponse qui règle la question humaine. À cet égard, est-ce que le palmarès de la civilisation chrétienne avec toutes ses guerres paraît plus enviable que celui des autres civilisation non chrétiennes ? Il reste que tôt ou tard la souffrance, le mal, nous apprend que Dieu demeure une question. L'humain souffrant demeure le cœur de cette question d'où devrait jaillir la théologie. Et c'est l'expression théologique de cette question qui devrait aider les gens à sortir du problème du désenchantement, de béatitude innocente ou du prosélytisme qu'engendre la mise en scène d'avoir trouvé (ou de pouvoir trouver) Dieu comme réponse.

Voilà le problème que la théologie doit nous aider à surmonter en cessant d'ériger Dieu ou les textes sacrés comme une réponse. Autrement dit : le jour où le théologien osera « sortir » de l'arsenal des mots religieux et des réponses préfabriquées, il prendra le temps d'aimer, d'écouter le monde qui souffre au cœur de sa propre souffrance comme de sa propre question qui demeure sans réponse. Il n'exigera plus l'effort d'écoute du monde confronté à la Révélation biblique qui apporterait une réponse définitive, se heurtant toujours à l'incompréhension, au doute ou à la souffrance qui désenchantent. Il parlera de Dieu comme de cette question sans réponse qui nous offre cette possibilité d'aventure et ce vent frais de liberté qui nous manquent tant. Ainsi, sans parole de Dieu, sans loi pour le contraindre, le théologien s'aventurera dans la vie sans se rendre complice du crime de ne pas être libre et responsable de créer une humanité qui donne un certain sens à la vie. Ce sera bien la fin de Dieu comme réponse, mais aussi le commencement d'une marche qui, avec Rudolf Bultmann, soutient que si l'éventuel athéisme de la science ne peut pas « consister à nier la réalité de Dieu [...] elle serait tout aussi athée si elle l'affirmait comme science[3] ».

---

3. R. BULTMANN, « Quels sens cela a-t-il de parler de Dieu ? », dans *Foi et compréhension*, vol. I, Paris, Seuil, 1970, p. 36.

Autrement dit, la théologie est athée dès qu'elle cherche à métamorphoser Dieu en un flot de paroles scientifiques qui répondent à la question humaine.

La question humaine et la réponse théologique traditionnelle vont dans des sens opposés. La réponse cherche à faire des adeptes qui ne posent plus de questions. Mais la question humaine ne peut proclamer: « Dieu est mort », ce qui me semble un cri de victoire dépourvu de sens. « Ce qui est mort, ou qu'il faut aider à mourir, c'est l'idée d'un Dieu tout-puissant à qui il suffit d'obéir pour plaire et obtenir quelques récompenses », pour reprendre un mot d'Albert Jacquard[4]. Notre dignité réside toujours dans notre refus des contraintes injustifiées imposées par la nature, par la culture et par la religion; c'est par ce refus que l'humain peut développer le potentiel humain de créer, d'affirmer, d'aimer la différence. Si ce refus sonne la mort du mot « Dieu » comme réponse préfabriquée, la vigilance, ou plutôt la foi véritable commence là où la mort de Dieu rend possible la résurrection d'un humain plus libre pour provoquer une pensée indépendante et libre comme préambule au développement d'une humanité indépendante et libre.

Peut-être des théologiens plus orthodoxes que d'autres trouveront-ils les moyens de dire qu'il s'agit ici d'une vieille critique philosophique portée contre eux et qu'il faut continuer de nourrir l'ambition de concrétiser ou de « réifier » l'image dogmatique de Dieu. Mais c'est cette même critique qu'il m'est capital de rappeler, alors que ces théologiens proposent la même « solution » qui tend à prolonger ou à faire empirer le même problème de la théologie comme étant une science qui fait une relecture de sa connaissance. Est-il bon de rappeler que la connaissance technique du nucléaire ne donne point la sagesse de bien s'en servir? De la même façon, les théologiens devraient faire attention à l'utilisation de leurs connaissances.

Les solutions déjà essayées

Vers quelle alternative faut-il lever les yeux? Il y a deux solutions radicales qui se dessinent aujourd'hui pour régler le problème créé par la théologie. La première consiste à vouloir faire toujours « plus de la

---

4. Albert JACQUARD, avec la participation de Huguette PLANÈS, *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Paris/Montréal, Calmann-Lévy/Québec-Livres, 1997, p. 154.

même chose » en théologie pour produire de toutes les manières inimaginables la solution souhaitée comme l'accomplissement de la corrélation parfaite entre la situation ou la question et la Parole de Dieu ou la réponse. Comme si on ne se rendait pas compte que cette solution théologique est une mauvaise solution qui amplifie le problème de la situation au lieu de le résoudre. Comme si les théologiens eux-mêmes n'arrivaient vraiment pas à comprendre que cette solution déjà essayée, depuis le début du christianisme, provoque le désenchantement, la culpabilité ou la lutte missionnaire de ceux qui l'acceptent volontiers. Pourquoi ne comprennent-ils pas que leur solution, éludant chaque fois la situation du désenchantement et du nihilisme contemporain, ne vaut guère mieux qu'une bravade ou une parole insouciante qui ne suscite même plus l'écoute du monde en géréral à qui elle s'adresse ? Serait-ce parce qu'elle se fait entendre comme un chant de sirène qui séduit les pauvres théologiens qui s'y laissent prendre ? Disons que l'extrême dépendance et la soumission des théologiens à la Parole de Dieu comme réponse théologique fondamentale s'expliquent par la formation théologique traditionnelle qu'ils ont reçue et par le fait qu'ils la considèrent comme la seule bonne solution pour la vie. Cette solution les réconforte. Auraient-ils même peur de s'en détacher ? Car quiconque la quitte se retrouve seul et sans réponse finale pour régler la question humaine. Il a perdu son livre de réponses. Et il s'angoisse effectivement de la situation du monde à laquelle il ne voit pas de solution vraiment divine. En fait, tant que les théologiens n'assumeront pas cette angoisse vitale, ils tenteront de l'apaiser en faisant « de la même chose en théologie », ce qui les confine dans un monde superfétatoire. Une chose est certaine : la solution qui consiste à faire « de la même chose en théologie », c'est-à-dire à faire de la Parole de Dieu la solution qui répond à la situation-question, est trouvée plutôt bête et inutile par bien des penseurs de notre siècle. Il me semble qu'elle n'a pas grande chance de réussite, quand elle est toujours une source possible d'échec, soit de désenchantement ou de nihilisme, soit de béatitude coupable, soit de lutte missionnaire ou de fanatisme. Et c'est peut-être pourquoi nous pouvons affirmer que son insuccès actuel ne peut pas résider dans l'incapacité des gens à la comprendre pour la mettre en pratique.

L'autre tentative de solution radicale consiste à vouloir tuer le langage sur Dieu comme réponse, et cela n'en est point une. Mais est-ce vraiment par la mise à mort du discours traditionnel sur Dieu qu'on

va régler le problème de la théologie? L'a-théologie dite de la «déconstruction[5]» ne propose qu'une errance qui part du constat de Nietzsche: «Dieu est mort». Mais pourquoi s'amuse-t-elle à déconstruire la «forme» (le logos) de la réponse théologique qui est à la limite Dieu lui-même (ou le Theos) caché dans son mystère? À quoi sert en réalité cette déconstruction qui met à mort la forme d'expression de Dieu? Au fond, la déconstruction théologique représente pour bien des théologiens un effort futile pour échapper au monde des apparences et pour faire face à une prolifération d'images. L'errance sans fin de l'écriture (ce jeu libre) ne vaut pas mieux qu'une orgie de mots qui «ouvrent à l'égarement de la grâce éternellement écrit dans la croix de l'écriture[6]». Autrement dit, non seulement la déconstruction nous livre en pâture à une prolifération d'interprétations qui ne rend pas davantage les gens responsables de leur situation-question, mais aussi elle manque de nous renvoyer à notre besoin d'entrer dans la question du sens et de la reconnaître comme une question sans réponse, comme l'acceptation d'un travail sans repos, d'une recherche qui ne se justifie que par elle-même et non en vue d'un aboutissement. En un mot, cette dispute est une véritable logomachie, c'est-à-dire une querelle sur les mots dans un discours qui propose l'errance de la foi en quête de Dieu comme son ultime solution.

D'où vient donc la véritable motivation de mise à mort de la théologie traditionnelle qui veut nous servir toujours plus «de la même chose», la solution théologique, Dieu qui se révèle? Part-elle simplement d'une conscience plus intense de la question humaine pour valoriser enfin la liberté, le dialogue avec l'intelligence contemporaine et la créativité? Cela provient certes de l'autonomie culturelle et humaniste de notre temps qui veut même nous apprendre que toute foi en la manifestation multiforme d'un Dieu unique, personnel et absolu, porte en elle les germes du désenchantement, de la culpabilité et du fanatisme. Cette autonomie culturelle et humaniste n'a que faire de la «réification» théologique de l'image ou de la «puissance» miraculeuse d'un Dieu unique qui se révèle de mille et une façons pour répondre à tous nos problèmes. Pour elle, cette réification de Dieu qui se veut une réponse est justement l'une de ces illusions néfastes auxquelles les

---

5. *Cf.* Mark C. TAYLOR, *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Un essai d'athéologie postmoderne*, trad. par Michel Barat, Paris, Cerf, 1985.

6. *Ibid.*, p. 279.

théologiens traditionnels donnent le nom « d'intelligence », pour reprendre l'idée de Stephen Jay Gould[7]. Mais c'est une drôle d'intelligence théologique qui, en vérité, n'a rien à voir avec l'intelligence culturelle de notre temps qui adopte une attitude autonome. Et c'est sans doute pourquoi il règne une certaine méfiance dans le milieu universitaire, culturel et politique de notre temps. Cette méfiance rappelle à notre ministre qu'il faut fermer toutes les facultés de théologies : « Oui, écrit Yves Lever dans le journal *Le Devoir*, il faut fermer toutes les facultés de théologies. De toutes les religions. Comme il faut abandonner tous les cours de catéchèse dans les écoles[8]. » Telle pourrait sembler la solution radicale, qui paraît la bonne en notre milieu politique et culturel pour favoriser l'indépendance et la responsabilité de la personne. Mais cela ne veut pas dire qu'elle va régler le problème d'un peuple désenchanté qui recherche malgré tout un traitement religieux à ses problèmes.

Le but paradoxal de la théologie

Il n'est pas besoin d'un esprit libre et créatif pour comprendre que la mise à mort de l'enseignement religieux et des facultés de théologie ne réglera pas le problème des gens qui restent aux prises avec leur situation douloureuse de désenchantement ou de déclin contemporain ; mais il faut un programme pour aider ces gens à devenir plus responsables devant ce problème théologique comme une situation-question fort complexe qui demeure sans réponse gravée d'avance. Cet esprit libre et créatif pourrait-il être à la fois théologique et moins servir « de la même chose », alors que même le nouveau Dieu de notre époque, tout ce qu'on appelle « science » dans les universités, paraît si incertain que ceux-là mêmes qui prétendent en faire avoueront qu'il n'y a pas de solution au mystère de la vie qui semble s'en dégager ? Quels sont les dangers les plus grands et les plus imminents qui nous guettent dans notre situation ? La maladie ? La mort ? La destruction de l'environnement ? La médiatisation (téléviseur, ordinateur, Internet, etc.) ? La violence ? Le nucléaire ? Le « bricolage » génétique ? L'eugénisme ? La

7. Stephen Jay GOULD, *La mal-mesure de l'homme. L'intelligence sous la toise des savants*, traduit de l'américain par J. Chabert, Paris, Éditions Ramsay, 1983, p. 17-18.

8. Je rapporte ici l'opinion d'un professeur de cinéma.

procréation assistée? Tous ces dangers sont graves et imminents. Face à ces dangers, Albert Jacquard rappelle qu'il est plus nécessaire que jamais de choisir un objectif pour l'avenir de l'humanité[9]. Mais lequel?

On dit qu'il vaut mieux savoir nous servir de notre intelligence dans un sens éthique et amoureux. Car il n'est sans doute pas intelligent de marcher comme l'humain-Dieu de notre temps qui pense qu'il a le droit de tout faire. « Il y a des choses qu'il vaudrait mieux ne pas faire », c'est le cri poussé le soir d'Hiroshima. La violence et le mal grandissant dans le monde constituent certes des obstacles qui indiquent que le salut de Dieu ou l'humain-Dieu comme réponse sont illusoires. C'est ainsi que l'humain dans sa situation de désenchantement ou de déclin devient pour lui-même une grande question sans réponse. Alors l'humain contemporain n'a-t-il pas besoin de se redéfinir, en somme de renaître, même s'il demeure une question sans réponse? Une naissance. Il y a naissance quand je choisis de prendre en main ma situation-question à mesure que je la comprends, et la naissance en moi d'une foi en l'Innommable (ou « Dieu indicible ») qui nous a projetés ou jetés dans l'univers avec notre liberté et notre responsabilité de choisir de prendre en main notre situation-question. Alors, le miracle, c'est qu'il n'y a pas de miracle qui nous délivre de la situation-question. C'est que je choisis de naître en assumant cette situation-question. Ce qui signifie que l'humain ne doit pas être conditionné par des raisons ou des motifs théologiques alors qu'un Dieu bien caché dans son mystère ne veut absolument rien dire. C'est comme si Dieu bien caché dans son mystère condamnait l'humain à la liberté d'assumer sa situation-question: l'humain porte le poids tout entier de la situation-question sur ses épaules; il est responsable de ce qui lui arrive, parce que c'est à lui seul de s'autogérer; il est responsable de lui et de l'autre. Le mot de Sartre m'apparaît donc juste:

> Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque dans son délaissement, n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même. Mais [...] la plupart du temps, nous fuyons dans la mauvaise foi[10].

---

9. JACQUARD, *op. cit.*, p. 173.
10. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 642.

Oui, en ce sens, il faut établir une théologie fondée sur l'équation situation comme question et foi en la création comme question — si la foi ne consiste pas à croire à une quelconque vérité sur Dieu, plus ou moins révélée, comme réponse à la situation, mais à nous proposer un changement de cap pour faire évoluer la société des humains. Bref, une théologie qui n'a pas peur de renouer contact avec la philosophie comme le fit jadis Thomas d'Aquin, et pourquoi pas avec les sciences humaines contemporaines, incluant l'histoire, la sociologie et la psychologie. Voilà ce qui devrait devenir le but de la théologie. Le but premier est de construire un projet qui aide les humains à assumer d'une façon responsable leur situation devant Dieu qui se lève à la toute fin de l'Évangile comme une grande question : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Et ici je rappelle cette parole de Pierre Gauvreau : « Pour que les morts cessent de gouverner les vivants. »

Alors, il faut aider cette majorité de personnes qui trouvent plutôt dépassée et inutile la recette théologique de type situation comme question et Parole de Dieu sauveur comme réponse. Cette recette ressemble étrangement à la plupart des schémas utilisés dans les homélies dominicales. C'est pourquoi il faut opérer un changement théologique. Ce but théologique est tout de même paradoxal : il ne peut être tenu comme devant répondre par son nouveau langage théologique à la situation du monde qui n'a pas encore trouvé de réponse à tous ses problèmes. Il ne pourra s'atteindre que par la recherche d'élaboration d'un projet de la foi en l'Innommable comme une bonne question théologique qui aide les gens à s'assumer dans leur situation-question qui apparaît sans réponse. À quelques théologiens, ce but pourra peut-être même être pressenti comme un « pacte avec le diable », parce qu'il dévie de la coutume théologique qui a habitué la majorité des gens à chercher et trouver spécifiquement une réponse-miracle à leur problème en puisant dans la Révélation de Dieu. Mais le « pacte avec le diable », c'est plutôt cette coutume théologique dont le but est justement l'interprétation d'une intervention ou réponse divine dont les théologiens, en tant que tels, auraient le secret et à partir duquel ils pourraient décider ce qui convient le mieux au monde souffrant ; car, précisément, cette réponse a produit la dépendance et la soumission à Dieu comme une solution magique qui ne peut que déboucher sur le désenchantement, la béatitude innocente et le prosélytisme que nous connaissons.

Le but théologique est ultimement d'aider les gens à formuler une bonne question théologique qui leur permettrait de devenir plus respon-

sables de leur situation-question. C'est sans doute un but utopique. Car il suffit d'observer les humains entre eux pour savoir ce qui foncièrement les régit: la quête d'une réponse facile à leur question. Ce qui veut dire que le but théologique que je vise comporte l'exigence de l'écoute d'une question décisive qui représente le degré extrême de la maturité psychique à laquelle on ne parvient que par exception, plutôt vers l'âge du déclin où l'on ne se satisfait pas plus d'une réponse qui sécurise que d'un discours sur Dieu infecté par des mots, des discussions sur des idéologies creuses, des croyances et des pratiques religieuses propres à une autre époque, à une société ou à une classe.

Un projet théologique qui pose une bonne question

Mon projet théologique n'est donc pas un projet de négociation avec la théologie moderne qui vise la réification de ce qu'elle a toujours fait. Mais il devra transiger avec un monde qui demeure malgré tout affecté par le problème qu'entraîne le jeu de la corrélation situation-question/réponse évangélique véhiculée par notre théologie moderne. J'oserais dire que ce projet ne peut se réaliser que par la mise en œuvre d'un projet de recadrage qui, pour utiliser une expression de Wittgenstein, n'attire pas l'attention sur quoi que ce soit, ne produit pas de prise de conscience merveilleuse, mais enseigne un nouveau jeu qui rend l'ancien caduc. En somme, il s'agit de changer de paradigme: « Le sujet voit maintenant quelque chose d'autre et ne peut plus continuer naïvement à jouer[11]. » Il voit autre chose que le jeu de soumission à la réponse évangélique dans une tradition qui entraîne le désenchantement, la béatitude et l'intransigeance missionnaire. Il voit que la réponse évangélique évolue vers une bonne question théologique: « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné? » qui voue le sujet à sa propre situation-question comme à sa propre responsabilité de l'assumer ou non.

En ce sens, j'oserais dire que la théologie qui élabore le jeu tout neuf situation-question / interpellation évangélique-question peut répondre à l'appel de Luc Ferry dans son essai intitulé *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*[12]. Dans cet essai, Ferry nous plonge d'abord dans les grands courants de pensée qui circulent en cette fin de siècle pour dire

11. *Cf.* WATZLAWICK, *op. cit.*, p. 126.
12. Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

ensuite qu'aux transcendances « verticales » de jadis, Dieu, la Patrie, la Révolution, s'oppose de plus en plus celle, « horizontale », des simples humains. Avènement de l'humain-Dieu ? Les controverses les plus contemporaines en portent témoignage : c'est l'humain en quête qui entrevoit la possibilité d'une sagesse et d'une spiritualité laïques. En conclusion de son essai, Ferry nous demande de construire l'humanisme transcendantal qui consiste en deux choses.

1. — Il s'agit d'affirmer le mystère au cœur de l'être humain, c'est-à-dire sa capacité à s'affranchir du mécanisme qui règne totalement sur le monde non humain et qui permet à la science de le prévoir et de le connaître sans fin. « D'où la possibilité d'une "foi pratique" en l'existence de la liberté : si le Bien et le Mal ont un sens, s'ils doivent, du moins, en avoir un, il faut que je suppose l'homme capable de choisir entre eux[13]. »

2. — Il s'agit ensuite de souligner en quel sens doit se faire le parti pris de la liberté, car il s'agit bien d'un parti pris, d'un postulat. Cela implique aujourd'hui une réinterprétation humaniste des principaux concepts de la religion chrétienne, selon cinq arguments : *(a)* le refus des arguments d'autorité, de transcendances dans tous les champs de vie ; *(b)* le refus de recourir à la prétention des traditions dogmatiques de vouloir fonder les valeurs qu'on désigne sous le nom « d'idées innées », de « vérité éternelle », de « loi divine », de « catégories a priori » ou « d'existentiaux » ; *(c)* affirmer ces valeurs universelles qui sont appelées à relier les humains et à définir la communauté des humains, au lieu de l'inscription des valeurs sur un mode dogmatique et religieux qui les sépare ; *(d)* ces valeurs de transcendances pourraient être considérées comme « sacrées », si elles sont pour la vie et contre la guerre, le viol, le meurtre, etc. ; *(e)* il faut désormais situer ces valeurs dans le cœur de l'être humain lui-même pour qu'il puisse s'approfondir dans son humanité, plutôt que d'être enraciné dans l'idolâtrie reliée à l'autorité d'une Révélation antérieure à la conscience contemporaine. L'humanisme moderne renoue ainsi, sans même se donner la peine d'y songer, avec un thème central du christianisme : l'amour est, par excellence, le sentiment qui anime, donne un souffle et une âme à la

13. *Ibid.*, p. 233-235.

structure personnelle du sens[14]. N'est-ce pas là le message ultime du Nazaréen?

Sans doute faut-il opérer un changement théologique qui se fait par le jeu herméneutique (compréhension et explication) d'un rapport situation-question et question évangélique: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» comme le projet inédit qui ouvre à un tel humanisme transcendantal. Ainsi on pourrait voir jusqu'à quel point l'idéal de l'amour de Jésus dans la situation angoissante d'un monde religieux et guerrier ne vient pas d'une «dépendance radicale de son être fondé dogmatiquement en Dieu». Cet idéal de l'amour est engagé dans la résistance contre la religion étouffante et contre le mal injustifiable. Et c'est peut-être ce qui expliquerait pourquoi l'humanisme transcendantal même de Jésus est un humanisme de l'humain-Dieu dans la ligne de Ferry.

Tant que Dieu reste bien caché dans le mystère, il ne solutionne pas la situation-question des humains. De sorte que ceux-ci peuvent être de quelque façon des dieux, autrement dit: ils sont des humains qui peuvent actualiser une «foi pratique» en l'existence de l'amour et de la liberté. Puisqu'ils ne sont pas comblés, ni enfermés dans leurs propres connaissances, leurs propres richesses, mais plutôt ouverts, poseurs de questions, chercheurs de secrets, ils sont des dieux en fleurs. Des dieux qui s'éveillent et s'élèvent au-delà des déterminations «ontiques» ou «intra-mondaines» pour assumer leur situation-question. Ainsi, est-il si irrationnel de poser un tel mystère de la liberté, de l'indépendance et de la responsabilité? C'est le mystère même de la vie responsable qui naît quand Dieu, comme une réponse trop connue, meurt dans l'angoisse de la situation-question. Alors Dieu ou l'humain-Dieu n'est pas condamné à la «réification», mais se lève comme une bonne question théologique qui renvoie l'humain face à face avec sa condition humaine.

Conclusion

Il est clair que tout ce qui vient d'être dit dans cette présentation ne réglera pas le problème de la théologie tel qu'il se vit ici et maintenant. Pourtant, si cette présentation dit «non» à toute la théologie censée

14. *Ibid.*, p. 236-246.

résoudre le problème qu'elle aggrave, elle préconise forcément une décision. Donc, elle prend un risque. C'est le risque de proposer un projet qui constitue déjà une modification radicale de la démarche théologique antérieure, caractérisée par le jeu d'une corrélation entre la situation comme question et la Parole de Dieu comme réponse.

Ce projet introduit à la place de l'ancien jeu question-réponse un nouveau jeu question-question, qui exige que l'on prenne un risque. Mais ne pas prendre ce risque en entraîne un beaucoup plus grand.

Le rejet de ce projet, pour lui préférer le statu quo, caractérisé par la prudence « à tout prix » de faire « de la même chose en théologie », fera en sorte que le problème théologique non résolu provoquera l'isolement de la théologie sous les auspices exclusives des autorités ecclésiales. Ainsi, la parole de Vatican II, affirmant enfin que l'Église « doit évoluer avec la culture ambiante » et « adapter l'Évangile, dans les limites convenables, [...] aux exigences des sages », sera retenue par l'histoire comme le signe d'un dégel qui aura régressé vers la glaciation d'une réponse théologique traditionnelle qui aggrave le problème humain.

L'effacement institutionnel de la théologie. Éthique de la déshérence

GUY LAPOINTE* et
CHRISTIAN SAINT-GERMAIN**

DÉSHÉRENCE : « Absence d'héritiers pour recueillir la succession qui est en conséquence dévolue à l'État. »

À la question des organisateurs du congrès : la théologie pour quoi ? pour qui ? Il faudrait plutôt répondre — sans pour autant adopter un ton apocalyptique : que reste-t-il de la théologie catholique au Québec, du rapport à sa Tradition ? Qui peut prétendre la pratiquer encore à l'intérieur des institutions d'enseignement ? Il y a certes toujours des facultés, des administrateurs (de plus en plus) à cette enseigne sur des campus universitaires, des programmes qui transigent aussi sous cet intitulé, mais qu'en est-il vraiment de l'étude de la discipline elle-même, du « ratio théologique[1] » ou encore de la réflexion sur la fabrication de cette autorité ? Autrement dit, pour rendre à cette question une

* Professeur titulaire à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal.
** Professeur rattaché au décanat de la gestion académique de l'UQAM.

1. Jacques LISON, « La théologie n'a pu se limiter à adopter des sciences un vocabulaire ; elle a dû très vite en adopter le cadre épistémologique. Cette situation devient problématique dans la mesure ou elle entraîne l'abandon radical du ratio théologique. » « La théologie est-elle déclassée ? Dix-neuf thèses sur la confrontation de la théologie avec la crise actuelle des fondements », dans *Science et Esprit*, XLVII/1 (1995), 6.

incidence encore plus concrète: la théologie s'est-elle relevée des années 1970[2] autrement que par le développement des «sciences» religieuses, vivotant désormais dans une sorte de vacuité épistémologique comme simple dédoublement administratif[3] de cette ancienne discipline? Il ne s'agit pas d'initier, dans l'analyse des facteurs structurels d'une situation donnée, un procès à l'encontre d'acteurs de ce système ou de se livrer à quelque règlement de compte que ce soit, mais d'établir des constats institutionnels. Ce texte vise à stimuler une discussion ouverte sur l'orientation de nos pratiques, de notre discipline. Il tend aussi à dénoncer le sentiment de sécurité institutionnelle trompeur qui habite encore trop souvent ceux qui, au Québec, s'intéressent depuis des années à la théologie.

La théologie laissée à l'abandon

Il est plutôt symptomatique de constater, à l'occasion des réformes de programmes d'enseignement universitaire, comment des contenus théologiques de base (les Pères de l'Église, Augustin, Thomas d'Aquin, l'histoire religieuse du Québec, la mystique), des références fondatrices, sont abandonnés comme autant de mauvais vendeurs, à une «clientèle» en mal de confort spirituel ou encore désireuse d'être tout simplement confortée dans sa spontanéité naturelle, religieuse. L'on substitue à ces références trois faisceaux de discours constitués soit par un «féminisme mou» ou moralisateur (est-ce un pléonasme?) du genre: les rapports clercs-laïcs, les femmes dans l'Église, etc.[4], ou ses variantes, soit par une critique de l'économie néo-libérale[5] (lecture à gauche de l'Évangile sans théorisation économique proprement dite) ou

2. Il faudrait d'ailleurs peut-être un jour documenter sociologiquement cette haine de la culture, de l'érudition, inséparable d'un certain marxisme et des refontes institutionnelles des années 1970.

3. Dédoublement, dans la mesure où la plupart des professeurs de sciences religieuses au Québec sont issus des facultés de théologie catholiques, ou encore, que les programmes de sciences religieuses, pour pouvoir subsister administrativement, doivent offrir des cours avec de forts contenus confessionnels, préalablement agréés par les instances catholiques.

4. Analyse dont une discipline comme la sociologie, si elle la trouvait encore pertinente, pourrait mieux s'acquitter.

5. Il en va de même pour l'économie dont le maniement des outils et des concepts théoriques devraient obliger ses utilisateurs à une rigueur plus grande qu'à la simple rhétorique de l'indignation.

encore, par « l'éthisation » récente, inopinée, à la faveur de restructuration administrative, impliquant les facultés de théologie. Il en résulte alors une sorte de « pastorale polymorphe », à la remorque des événements, des indignations successives qui secouent la société québécoise[6]. Il n'est pas sûr qu'un traitement « journalistique » des événements puisse se substituer à une discipline ancienne fortement structurée. Sans rien enlever à la bonne foi de ceux qui la pratiquent, il n'est pas sûr non plus que ses dérivés d'analyses « politiques », qui pourraient d'ailleurs être faites par d'autres sciences humaines avec plus de rigueur méthodologique, soient en mesure de remplacer les pans entiers de la science catholique désertés pour l'occasion.

En fait, c'est la discipline théologique qui n'a plus les moyens intellectuels de se mouvoir à l'intérieur de ses frontières, de ses questions idoines, de s'autodéterminer grâce à ses thèmes fondamentaux. Sans prétendre à une pureté théorique ou sans non plus être soupçonné d'un attachement immodéré au statut du discours théologique ancien, force est de constater que s'est rompu définitivement le dialogue avec sa tradition érudite. Pourtant, un important courant théologique, dont celui qu'empruntait un auteur important comme Pascal, distinguait cette science (emprunteuse, il faut bien le dire) des autres, justement par son incompatibilité originaire avec la notion même de « progrès » ou de développement :

> À l'inverse de certaines sciences, comme la physique, la géométrie, l'architecture, la médecine, fondées dans la raison et l'expérience, et dont la vérité est progressive et liée à la peine des hommes et au temps, la théologie n'est, à strictement parler, pas concernée par l'histoire. Mais il faut pourtant fixer une origine à la vérité de la théologie : c'est Jésus-Christ mort sur la Croix. Toute l'histoire de la vérité s'épuise dans cet événement. Ce qui l'a précédé n'a donc de signification que par rapport à lui[7] [...]

Il faudrait pouvoir s'expliquer sans risquer le soupçon de conservatisme ou celui d'intransigeance morale avec cette brisure dans la transmission du savoir théologique. Peut-être que cette rupture tient au fait, ou est attribuable à une conception de cette discipline d'abord

---

6. Il suffit de penser ici aux récentes « délectations pastorales » autour de la mort de Marie-Soleil Tougas.

7. Pierre CARIOU, *Pascal et la casuistique*, Paris, PUF, 1993, p. 41.

comprise comme un mode de vie au sein de l'Église, plutôt que comme une science humaine dans laquelle on fait carrière au fil d'un itinéraire universitaire qui aurait tout aussi bien pu mener à la psychologie qu'au marketing. C'est l'amour de la théologie catholique et la croyance en sa valeur qui est au cœur du problème actuel même parmi ceux qui l'enseignent. Sinon, comment pourrait-on expliquer un pareil divorce d'avec ses sources anciennes ?

Des risques de « l'imposture fiduciaire »

Il faut aussi observer, au plan de la sociologie des institutions cette fois, comment une discipline aussi assurée que la théologie catholique a pu liquider une après l'autre ses « références intellectuelles fondatrices », son rapport à sa mémoire vive, sans qu'aucune autre instance intellectuelle externe ou universitaire ne se charge de lui indiquer sa déperdition[8]. Ce silence critique convenu quant à la consistance intellectuelle de cette discipline tient peut-être à son « statut d'inamovibilité » au sein de l'université, mais surtout à l'incapacité de certaines instances universitaires de se livrer à un examen non complaisant des contenus. Il n'est qu'à penser au rapport produit par la Commission des Universités du Québec pour constater à quel point les principaux intéressés sont résolus à maintenir coûte que coûte un certain nombre de vestiges idéologiques dans le paysage universitaire québécois. Et cela, sans trop d'égard pour la pertinence sociale des enseignements, l'importance numérique des clientèles ou encore le rayonnement international de la recherche des universitaires qui y sont impliqués.

C'est qu'il existe des chartes universitaires et des Constitutions qui confèrent encore aux praticiens de cette discipline, incertaine quant à son fondement, l'apparence d'une stabilité à l'intérieur d'une enclave juridique. La disparition éventuelle du statut d'« enchâssé », la levée possible des barrières structurelles au sein de l'université mettent en évidence, en la redoublant cette fois, la fragilité identitaire de la discipline[9]. En effet, la sommation administrative que constitue pour la théologie des positions tenues lors des États généraux sur l'éducation, la

8. Saurait-on imaginer, en comparaison, des départements de philosophie qui n'enseigneraient plus Aristote, Platon ?

9. D'où l'importance politique ou institutionnelle décisive — et non épistémologique — pour la théologie d'offrir un programme de sciences religieuses à sa clientèle.

volonté maintes fois réitérée et réalisée par le gouvernement du Parti québécois de déconfessionnaliser les écoles mais surtout les effets des compressions dans le financement universitaire devraient commander non pas tant de tenir la « chronique d'une mort annoncée », mais plutôt la prise d'un tournant, l'occasion d'une évaluation plus fine de l'état des lieux.

À cet égard, peu de réflexions théologiques semblent avoir pris en compte l'onde de choc lointaine que produira la déconfessionnalisation sur le catholicisme québécois. La plupart des intellectuels semblent s'accommoder facilement de sa dissipation dans d'éventuels cours de formation générale aux religions du monde. Il en va de même des autorités religieuses qui paraissent n'avoir rien demandé en retour de l'amendement constitutionnel. Peut-être s'accommode-t-on facilement de l'idée selon laquelle la religion catholique ait le même statut dans les établissements d'enseignement que la sensibilisation à l'Islam, au bouddhisme, etc.

En ce qui a trait au maintien des facultés de théologie catholique en milieu universitaire, sans entrer dans des débats juridiques, il y a, à notre avis, un intérêt urgent à ce que les doyens des facultés de théologie catholique s'entendent pour abolir, de concert avec les dirigeants universitaires et les archevêchés, les statuts et protocoles confessionnels qui permettent l'intervention, ne serait-ce que théorique, des autorités ecclésiastiques dans la vie universitaire (avis sur la nomination des doyens et des professeurs). L'avènement des chartes canadienne et québécoise des droits, l'obligation de neutralité de l'État moderne en matière religieuse rendent imminent, à titre d'exemple, le recours d'un étudiant musulman (payant des frais de scolarité[10] à l'Université de Montréal), en vertu du droit administratif, pour faire déclarer, sinon inconstitutionnelle, du moins incompatible, l'allocation d'une partie du budget de l'Université à une faculté, à une confession religieuse particulière, au détriment des autres. Autrement dit, il serait bien mal aisé pour un juge de la Cour supérieure du Québec de ne pas constater que

10. Ce qui lui conférerait en droit administratif l'intérêt pour agir en justice. Vraisemblablement par le biais d'une requête en jugement déclaratoire à l'encontre de la répartition budgétaire de l'université.

11. Justement, un magistrat, qui se livrerait à une étude minutieuse la Charte de l'Université de Montréal (ou en quelque autre université québécoise) et des textes qui conféraient, en 1967, le droit d'intervention des autorités ecclésiastiques dans la vie facultaire en théologie, viendrait à la conclusion de l'existence d'un lien de

l'on favorise institutionnellement[11] une religion au détriment d'une autre, surtout lorsqu'on considère que la pratique catholique est réduite statistiquement à peu de chose (quelle est la valeur sociale d'une religion privée de fidèles?).

La désintégration de la mémoire religieuse au Québec

En fait, l'on tient erronément pour acquis qu'il y a bel et bien toujours eu un fort contenu de doctrine catholique dans l'enseignement religieux, sans pouvoir pour autant identifier d'où pourrait provenir, dans la formation des maîtres, une pareille rigueur. L'on craint en conséquence la « crispation identitaire », l'intolérance des Québécois face à l'islam, au bouddhisme, au nouvel âge, éventuellement tous placés sur le prisme de l'opinion relative ou de la planification par objectif. On oublie trop facilement, alors qu'il faut, pour pouvoir se crisper, le faire en référence à un contenu que l'on voudrait imposer, promouvoir. Or rien n'indique qu'il reste de notre patrimoine identitaire catholique quoi que ce soit d'encore suffisamment consistant pour opposer la moindre résistance ou crispation à quiconque. Notre capacité d'intégration religieuse ne saurait inquiéter personne, et c'est plutôt de notre désintégration identitaire accélérée qu'il s'agit. Comme si les institutions d'enseignement n'avaient su garder, dans un rapport vivant à la mémoire, à la religion, à notre langue, les citoyens de cet État fragile. Nous sommes collectivement devenus semblables à ces patients frappés par ces longues maladies dégénérescentes de la mémoire, incapables désormais de se raconter, de transmettre un patrimoine culturel et symbolique. Incapables surtout de mesurer ou d'entrer en rapport avec l'irrémédiablement perdu. Nous ne savons plus qui nous sommes ou même où nous allons, car nous n'avons plus collectivement la moindre idée d'où nous venons. Plus concrètement, cette dérive des « définisseurs » identitaires comme la langue et la religion obéit à la fois à des pressions institutionnelles internes et à des mentalités politiques résolues d'en finir avec une certaine image du Québec.

Cet insidieux état de siège aux frontières du catholicisme devrait engager à un exercice de discernement politique. Il faut dire que ce

---

subordination incompatible avec le principe de la liberté académique. On s'étonne d'ailleurs qu'en regard de ce dernier aspect, les syndicats des professeurs ne soient jamais intervenus pour soulager leurs collègues de cette emprise.

péril extérieur à la discipline théologique s'est accentué par la « dilution homéopathique » des contenus théologiques eux-mêmes, organisée dès 1970, et par leur remplacement par des cours de formation apparentés à ceux offerts dans le cadre des départements de travail social. Comme le note Serge Cantin à propos de cette période sombre de l'histoire québécoise et en préface à l'important ouvrage de Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme* :

> [...] en 1968, la Révolution tranquille est à toutes fins utiles terminée et, comme ailleurs en Occident, la gauche québécoise a « le vent dans les voiles », selon l'expression de Maurice Lageux. Forts de la complaisance, de la démission, voire de la complicité de leurs aînés, les jeunes adeptes de Marx — ou plutôt d'un certain marxisme, multiple, sectaire et passablement « lyrique » — investissent les universités et cégeps, y propageant une vision réductrice et manichéenne du monde où s'affrontent les forces progressistes et les forces réactionnaires. Ainsi, au sortir de la Révolution tranquille, la nouvelle parole politique [...] s'est rapidement dévoyée en cette langue de bois de la révolution prolétarienne, forme insidieuse de terrorisme intellectuel qui laisse finalement assez peu de place à l'expression des idées non étiquetées de gauche[12].

Comme si les institutions intellectuelles québécoises n'avaient jamais été traversées par autre chose que par une succession de dogmatisme, une confluence de noirceurs grandes et petites : celle du catholicisme triomphaliste, du marxisme opportuniste et, actuellement, celle du néo-libéralisme bâtard. Peut-être faudra-t-il un jour s'arrêter aussi sur la connexion intime qui relie, en les opposant, le nationalisme montant et le catholicisme déclinant et, en dernière analyse, si à défaut de conduire à la souveraineté, l'État représenté par une partie de cette ancienne gauche maintenant économiquement rassasiée, ne se contentera pas de liquider les dernières formes institutionnelles du catholicisme...

C'est en tout cas, dans le contexte particulier des années 1970 que la théologie dévorée par l'envie d'être reconnue dans le large spectre des sciences humaines, souhaitant aussi se confondre avec le paysage de son temps, s'est mise à se désolidariser d'avec ses références

---

12. Fernand DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1994, p. 9.

consistantes, érudites. Il fallut donc former des « intervenants » et présumément répondre aux « besoins » des clientèles particulières. Mais cette production de discours sur mesure, sous couvert d'actualisation, n'eut rapidement plus rien à voir avec la recherche d'intelligence de la foi. Au mieux favorisera-t-elle plus tard l'apparition de pseudo-praticiens, en amenant à « fonctionnariser » toujours davantage les « acteurs » ou les « intervenants » de la pastorale des milieux scolaires, hospitaliers, etc. Cette étonnante mise à jour consistait à déguiser les oripeaux de la théologie autoritaire — qu'une culture insuffisante des sources n'arrivait plus à ventiler du dedans —, sous le jargon insignifiant de praticien supposé « savoir observer », mais qui ne firent que redoubler d'un discours de circonstance, le langage de ces milieux mêmes, placé sous des grilles d'observation empruntées ailleurs ou fraîchement bricolées. Par cette imprudence, la théologie se désinstituait d'elle-même ; faut-il s'étonner que, désormais, certains suggèrent dans un esprit de laïcisation de la désinstitutionnaliser, de la replier définitivement sur les « milieux » confessionnels qu'elle prétend servir et demander aux Églises de prendre à leur charge cette fois ces exercices homilétiques d'un genre nouveau ?

Après 1970 : naissance des facultés de pastorale

La théologie allait dans la rue écouter les changements sociaux, retrouver le sens perdu de la « praxis » auprès des intervenants eux-mêmes. Cette sollicitude n'aurait été que le reflet temporaire — une mode pittoresque — d'une époque particulièrement nébuleuse, si elle n'était assortie de conséquences concrètes pratiquement irréversibles à l'échelle de l'institution universitaire. En effet, le remplacement progressif de représentants classiques de la tradition théologique, des sources chrétiennes, par des animateurs de discussion sur les « milieux » implique pour chacun de ces acteurs une « demi-vie » institutionnelle suffisamment longue pour désorienter d'une manière définitive la re-

13. Nous faisions remarquer à l'occasion de la rencontre de la Société canadienne de théologie en 1995 sur la spiritualité qu'« Il faut questionner dans notre domaine la recherche immodérée d'un public dans l'ombre des sciences humaines ou ce qu'a impliqué, au plan méthodologique, l'exigence des années 1970 de "faire une théologie pour le monde". Dans cette optique, un inventaire des thèmes qui ont fait l'objet de thèses ces dix dernières années, dans les facultés de théologie cano-

cherche de son contenu historique stable[13]. D'autant que la prémisse de l'époque selon laquelle l'université devait se faire promoteur de changements sociaux se révèle aujourd'hui périlleuse, confinant tantôt à l'utilitarisme, tantôt à la création de chercheurs jetables.

C'est qu'il n'est guère loisible de faire beaucoup d'erreurs dans le déploiement stratégique des ressources institutionnelles qui sont appelées à conserver l'autorité d'un discours savant au même titre, d'ailleurs, que l'on ne saurait s'extraire impunément d'un paradigme éprouvé en une génération. L'interruption du dialogue avec la nouveauté toujours intrigante de l'origine, avec l'altérité de la tradition, le refus de rembourser une « dette de sens », implique non pas ici une émancipation créatrice mais rien de moins qu'une faillite technique, un héritage dont l'inventaire n'est même pas possible. Non pas qu'il s'agisse ici de condamner en bloc une période, une conjoncture, mais peut-être aurait-il fallu, pour reprendre une formule politique, des intellectuels capables d'assurer un pont entre avant-hier et après-demain. Sans cette prévenance intergénérationnelle, les héritiers de la discipline sont laissés en possession de titres sans valeurs ou privés de statut, c'est-à-dire incapables de se situer par rapport au dépôt de la tradition. Et ce qui reste des théologiens classiques est plus susceptible de disparaître par attrition administrative que par contrition véritable. Plus sérieusement, avec l'effet conjugué des compressions budgétaires et le non-remplacement des théologiens catholiques, des facultés importantes s'engagent encore plus rapidement dans une sorte « d'ostéoporose » quant à la dispensation des contenus catholiques. Cette spirale dans la décroissance a de quoi inquiéter quant au sérieux que l'on doit accorder au nom de faculté de théologie catholique.

---

niques, ferait saillir non seulement un abandon des sources classiques et des prudences de notre discipline, mais un désintérêt pour l'exposition de ce savoir même. S'agit-il d'un sentiment de gêne vécu à l'égard d'une anthropologie théologique comprise sans plus d'examen comme désuète, incompatible avec la recherche opportuniste d'une clientèle ? Sans assimiler les facultés de théologie actuelles à des départements de psychologie non contingentés, on pourrait penser que tout un courant de la tradition spirituelle, la mécanique fluide des raisonnements idoines, l'effort des mystiques d'établir une cartographie inédite et savante des rapports de l'âme à soi, et à Dieu, s'est mutée en une superficielle compréhension psychologique du bien-être ou du développement personnel, à l'insigne de laquelle Dieu figure comme une étape, parmi d'autres. » Christian SAINT-GERMAIN, « De la direction des âmes en l'absence de guide », dans Camil MÉNARD (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides 1996, p. 316.

Ce vide ou ce hiatus dans la transmission des thèmes théologiques interrompt dramatiquement la constitution d'un savoir avéré. À la limite, un certain nombre de questions théologiques importantes ne seront même plus posées. Et ni le bachelier non plus que le docteur moderne en théologie ne seront plus à même, à notre époque, de discerner une proposition théologique conforme, authentique, et un énoncé susceptible d'être contraire à l'économie générale de la tradition théologique. Toutefois, cette régression en apparence libératrice, en deçà d'un point de référence qui aurait pu tenir ensemble tradition et progrès, n'ouvre guère sur des horizons nouveaux, des intuitions inédites de recherche, mais elle réduit plutôt cette dernière à n'être qu'un sous-produit, un avatar des techniques des sciences humaines en ne pouvant même pas en conserver les prétentions méthodologiques à l'objectivité scientifique, à l'autorité. Plus exactement, la théologie devenue mal à l'aise dans son système ostentatoire de production de la vérité sombre dans l'excès inverse, donne subitement une parole vide à chacun[14].

Quoi qu'il en soit, ce glissement vers le traitement de la religion comprise comme un « besoin social », ou plutôt cette rupture, désarrimait de son statut institutionnel le savoir théologique de la chaîne causale qui l'avait jusqu'alors produit et constitué en véritable savoir universitaire. Dès lors, l'on s'intéresse encore aux phénomènes religieux, l'on mesure la croyance des Québécois, leur opinion sur la religion à l'école, sur l'existence de Dieu, toute espèce de divertissement statistique qui extériorise la foi pour éventuellement la reléguer à une demande économique, la traiter comme un reliquat archaïque dont, il faut bien, pour un certain temps encore, s'accommoder. Et la position épistémologique des sciences religieuses, comme nous le suggérions précédemment, qui prennent le relais à cet égard, ne manque pas d'être ambiguë dans la mesure où ses représentants sont majoritairement issus et formés par des facultés de théologie catholique ou encore constitués

14. Comme le note Fernand Dumont à propos de l'époque où l'on poursuivait à l'inverse une extrême orthodoxie de pensée : « On n'apercevait plus qu'administration de la doctrine là où on aurait dû voir autorité du pasteur. Une orthodoxie aussi minutieuse en son désir de systématisation et de centralisation engendrait son contraire : des orthodoxies de l'orthodoxie. On assista à un vaste concours de dénonciations de fausses doctrines, à une immense querelle de factions ambitieuses de se montrer plus fidèles les unes que les autres aux volontés du pouvoir. » Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie. Essais sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, p. 111.

de « théologiens irréguliers », notamment d'anciens religieux attirés par les joies de la vie laïque. Il ne suffit pas en effet d'affirmer, à la faveur d'un opportunisme institutionnel, ne pas avoir la foi catholique pour que soit garanti de ce simple fait un accès scientifique au phénomène religieux en général[15].

Si l'on peut dire qu'avec la Révolution tranquille la théologie au Québec cherchait dans la rue des répondants, elle bat maintenant la campagne. Et l'on assiste, dans le contexte actuel cette fois, à la prolifération de succursales universitaires entrées brusquement en concurrence, recrutant en banlieue, pour des programmes dérivés de la théologie, une clientèle admise sans qu'apparemment ne soit poussé trop loin l'examen de leur formation académique préalable. L'on peut bien croire que d'anciennes facultés de théologie comme d'actuelles soient restées sensibles à la parole du Seigneur, selon laquelle il faut « jeter ses filets et se faire pêcheur d'hommes » (*Mc* 1,17) ou que : « le règne des cieux est encore pareil à un filet jeté dans la mer et qui ramasse tout » (*Mt* 13,47), mais cette situation se rapproche dangereusement de la surpêche en eau internationale. C'est qu'au problème de la spécificité du discours théologique se greffe celui non moins important du financement des universités ou encore celui de l'appel à une rentabilité.

Dans ce contexte, l'étudiant amené à circuler dans le réseau des savoirs éphémères est susceptible d'être réduit à une quantité économi-

---

15. La situation théorique des sciences religieuses au Québec reste assez nébuleuse. Il n'existe pas à notre connaissance de traité, d'effort local de formalisation des analyses ou des méthodes religiologiques empruntées par les divers départements de sciences religieuses au Québec, ni même d'effort d'élucidation du statut des rapports entre les sciences religieuses et la théologie au sein des facultés traditionnelles. Bien qu'il faille, pour la théologie traditionnelle, développer encore davantage et d'une manière urgente son secteur des sciences religieuses afin d'éviter son confinement confessionnel, un auteur aussi lucide que Michel de CERTEAU écrivait que les sciences religieuses ne peuvent devenir le cache-misère de la pensée théologique. « Devant sa misère, la théologie regarde vers la porte. Elle pense trouver un secours chez le voisin, les sciences religieuses. C'est un mauvais calcul, car les sciences religieuses déménagent : ou bien elles se transforment et se muent en psychologie, en sociologie, en linguistique, etc. — sciences bien établies ; ou bien elles sortent dans la rue, pour devenir l'expression proliférante et métaphorique des grandes interrogations contemporaines qui, hors de toute croyance, et faute de langage appropriée, se servent encore du répertoire religieux pour se désigner. » « La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter) », dans *La Lettre*, n° 182, octobre 1973, p. 27.

que, échappant, par l'expédient d'un endettement gouvernemental temporaire, aux affres d'une paupérisation immédiate. Cette impasse surgit lorsque justement les gouvernements n'ayant pas attribué à chacune des universités des sphères d'influence exclusives, déterminé des zones territoriales, elle pousse inconsciemment les agents de savoir en mal de financement — entendons certains d'entre eux — à vider de sa ressource étudiante l'environnement intellectuel. Cette impasse amène encore à descendre le niveau de recrutement au point où le trop grand nombre de diplômes émis dans un même domaine risque de déconsidérer tous ses détenteurs d'où qu'ils viennent, de faire peser un doute sur leur valeur.

Ce prosélytisme immodéré marquerait un dynamisme intellectuel heureux s'il ne nous amenait à nous demander pourquoi les deux autres facultés traditionnelles où s'est constitué le savoir occidental n'agissent pas de même, n'ont pas déréglementé la source de leur discours. Pourquoi la médecine et le droit n'augmentent-ils pas leur marché en ouvrant en périphérie de leur université d'attache des comptoirs de formation ? Pourquoi ces disciplines se sont-elles plutôt livrées, à l'inverse, à un rigoureux corporatisme et se sont-elles plutôt employées à clôturer soigneusement l'accès à leur dépôt interprétatif en évitant de le fractionner ? Ou encore, pourquoi ont-elles contribué à en réglementer l'exercice par des titulaires de diplômes triés sur le volet ?

Ce protectionnisme n'a certes pas empêché ces disciplines d'évoluer, de s'ouvrir à toutes sortes d'influence, tout en conservant leur prudence séculaire, fondatrice. À cet égard, les médecins disposent, et cela dit à titre d'exemple et sans discuter ici de l'à-propos de ces choix, de mécanismes administratifs qui permettent de résister et éventuellement de discerner les dangers de l'idéologie derrière le discours des sages-femmes ou derrière les tentatives d'instaurer l'économie parallèle des médecines douces. Autrement dit, il ne viendrait pas à l'idée d'une commission d'universitaires de présenter au doyen de la Faculté de médecine une entente forçant la collaboration des médecins avec l'école d'herboristerie ou l'intégration, par des juristes, d'un surplus de criminologues, pourtant voisins rapprochés ou partageant une clientèle ayant des intérêts en commun. Cet apparent cloisonnement n'empêche pas, dans les faits, des collaborations informelles ou des échanges respectueux entre ces divers groupes, mais ne contribue pas à dénaturer la tradition dont sont issus ces savoirs.

Le problème devient insoluble lorsque l'existence de certains programmes en sciences humaines ne sert qu'à assurer un nombre suffisant

d'étudiants ou n'est que l'occasion d'obtention de financement, si l'on considère justement la difficulté des universités à s'autodéterminer rationnellement ou d'examiner à l'interne — sans remettre en cause toute une aménité interdisciplinaire — l'existence de ces mêmes programmes. La circulation d'étudiants dans les programmes de sciences humaines ne saurait devenir un moyen étatique pour rassurer les indicateurs statistiques du chômage réel au Québec.

Une fois ces observations faites, ne sommes-nous pas conviés à une tâche de vigilance et à reprendre à nouveaux frais la question portée par Pierre dans les Actes des Apôtres ? Ainsi, à la suite de ce discours adressé à tous ceux « qui résident à Jérusalem » (2,14), on lui demanda : « Que devons-nous faire ? » (2,37) À quelle tâche de la théologie sommes-nous invités ?

Lors de l'appel des communications pour ce Congrès, nous avions annoncé le titre suivant : *L'inscription institutionnelle de la théologie.* Nous pensions alors à cette double inscription de la théologie, d'une part dans l'espace universitaire avec le souci de légitimer sa place au sein de l'université et, d'autre part, dans l'espace d'Église, avec un égal souci d'éviter que la théologie, d'abord intelligence de la foi, ne soit explicitement assimilée à n'être qu'un fonctionnaire au service de l'institution ecclésiale, tout en conservant un rapport essentiel à celle-ci[16]. Cette articulation est complexe, il faut en convenir.

Notre intention première était également de marquer que la théologie faisait partie des modes d'élaboration des savoirs et du rapport à l'autorité. Nous désirions en outre faire valoir comment cette mise en place de références fondatrices participe d'un dialogue, même et surtout si celui-ci est nourri par la contestation. Cette désignation d'un lieu autre oblige à briser le quant-à-soi, la relation simple de soi aux autres qui impose à chaque fois l'exigence de reposer la question : « la théologie : pour quoi ? pour qui ? » Cette nécessaire altérité, qui fait le jeu de l'histoire et de l'historique, force le théologien, la théologienne, à réévaluer sa prétention à savoir que la question de Dieu, jusque dans sa figure en l'homme Jésus, reste encore aujourd'hui une authentique question, ouverte sur un véritable espace de liberté.

---

16. Voir à ce sujet les réflexions de Jean-Claude PETIT, « La théologie dans l'université : un défi à la théologie. Quelques remarques », dans *Théologiques*, vol. 1/1, mars 1993, p. 11-31.

Depositum custodi ou considérations d'ordre général

Deux questions soumises ici à la discussion ne doivent pas cesser de nous interpeller. À quelle place le discours théologique peut-il prétendre dans le débat actuel de notre société et à quelles tâches sociales sommes-nous donc convoqués?

Sur quelle base et à quelles conditions la théologie peut-elle encore interpeller les autres champs de connaissance et tenir parole dans l'ensemble des discours à travers lesquels l'homme cherche à se comprendre, à se lire, à se dire? À cet égard, on ne saurait trop déplorer la disparition progressive d'intellectuels marquants, tels Fernand Dumont, capables d'entrer en dialogue d'une manière critique avec la tradition érudite, en même temps que de nourrir les grands débats sur l'avenir de la culture, de la société et de la foi. Cette disparition porte à conséquence dans la mesure où ces personnes n'ont guère laissé d'héritiers qui pourraient tenir ensemble l'ampleur de leurs savoirs. Quel est l'état des lieux de notre culture théologique? La théologie n'est-elle devenue que le lieu de production d'un discours anomique, sans rapport avec la tradition théologique, avec celle d'Église, ni même celle issue des méthodes des sciences humaines? D'où la théologie du Québec contemporain parle-t-elle? Qu'allons-nous et que pouvons nous prétendre transmettre maintenant? Sommes-nous voués à une sorte de « déserrance », ayant vidé de son contenu normatif notre savoir théologique ancien?

De la clientèle et des programmes

En regardant la composition bigarrée de nos étudiants, on est en droit de se réjouir certes de la provenance fort diversifiée en même temps que des expériences parfois inédites qui ont amené ces mêmes étudiants à s'inscrire dans nos facultés et départements. Mais en même temps, est-ce une « clientèle », cette fois, qui a le loisir, l'« otium » de se donner le temps d'apprendre et de connaître pour mieux penser? C'est l'idée même de « clientèle étudiante » qui interpose le registre de la consommation et interdit presque, de ce fait, ce rapport singulier au savoir qu'est la théologie. C'est tout le lien à la lecture de la tradition, à cette « lenteur luxueuse », qui n'est guère plus imaginable dans les circonstances actuelles pour nos destinataires. Ne plus avoir le temps de lire en théologie, n'est-ce pas tout simplement être ailleurs que dans

cette discipline ? Dans ces conditions, le partage du temps des étudiants entre le travail rémunéré et l'université ne barre-t-il pas l'accès aux auteurs de la tradition classique ? Le travail théologique reste-t-il possible dans cet espace ou permet-il encore non seulement d'intervenir adroitement, mais de pouvoir apprécier les réponses apportées à un moment ou l'autre de notre tradition et ainsi de structurer une pensée théologique pertinente, parce que érudite et cultivée ?

De plus, si l'on observe la composition des programmes de nos facultés de théologie et de nos départements de sciences religieuses, l'on reste perplexe. Bien sûr, on a porté une grande attention à l'offre de service des sciences humaines et des sciences religieuses. Quoiqu'on pourrait bien se demander si ce qui se passe dans la réforme proposée par le ministère de l'Éducation du Québec ne devrait pas nous inspirer dans nos façons de repenser nos programmes de théologie. Reste-t-il, par exemple, dans nos facultés de théologie, des cours substantiels consacrés à Augustin, Thomas d'Aquin, sur la réforme catholique et le concile de Trente, sur le traitement ecclésial des questions nourries par les crises particulières (jansénisme, quiétisme, modernisme), sur les origines de la casuistique, les sources liturgiques, le droit canon, etc. ? Se trouve-t-il aussi encore beaucoup d'études contemporaines sur les grands théologiens modernes (De Lubac, Bultmann, Rahner, Barth, Congar, etc.), des cours d'histoire de l'exégèse, l'étude historico-politique des schismes, la politique sociale de l'Église, les grands mystiques ou, finalement, l'histoire du catholicisme au Québec[17] ? Y a-t-il seulement encore des professeurs compétents, capables d'en faire valoir la fécondité dans notre propre situation ? Et n'identifions-nous pas trop vite ici aussi l'intérêt qu'on peut porter à ces penseurs avec la compétence reconnue pour les enseigner ? Tout le monde aime bien Marie-Soleil Tougas, mais il n'est pas certain que l'analyse de ses funérailles fasse avancer beaucoup le savoir théologique. Mais aussi longtemps qu'on engagera professeurs ou chargés de cours d'abord en fonction de

17. Tous ces pans d'études seront laissés à l'abandon administratif avec le départ de générations de théologiens encore capables d'entrer en contact avec les sources, et remplacés par des cours dont les références intellectuelles n'ont guère de consistance. Ainsi verra-t-on, par exemple, un accent mis sur la pastorale des milieux hospitaliers où l'observation et l'interprétation de l'immédiat pensent rejoindre et interpréter les signes des temps. On bascule plutôt vers des observations molles du travail social et d'une action pastorale déconnectée de toute théorisation comme de toute profondeur.

leur capacité à correspondre aux sensibilités des étudiants plutôt que pour leur maîtrise reconnue de leur champ disciplinaire, on ne peut espérer retrouver rapidement le chemin d'une authentique fécondité théologique.

Devant l'évolution des épistémologies en sciences humaines, religieuses, et en théologie, devant la suspicion qui vient tant du côté de l'institution ecclésiale face à une théologie universitaire que du côté de certains collègues à l'intérieur même des lieux d'université, notre interrogation se formule ainsi: comment caractériser aujourd'hui une «tâche théologique»? Inutile de dire que nous essayons de situer cette tâche théologique en contexte québécois.

La tâche de la théologie

Il est assez clair que, dans nos milieux, on consent à parler d'autant plus facilement du catholicisme depuis qu'il s'est conformé à la situation où il est devenu l'objet d'une curiosité impartiale et le signe parfois lointain des valeurs véhiculées. À cet égard, les signes incontestables d'une nouvelle vitalité du christianisme demeurent très ambigus. La foi instituée n'est plus le sol nourricier de notre culture moderne; elle n'en est qu'une partie, souvent elle devient une référence mineure. Ainsi, la séduction persistante d'une certaine symbolique chrétienne du dedans même de notre culture coïncide avec une distance prise en regard des institutions religieuses. Le christianisme demeure, pour utiliser l'expression de Michel de Certeau, «le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployées ailleurs[18]». On se rend facilement compte que le vrai lieu où se dit et se fait le sens de l'histoire, ce n'est plus le corps institutionnel de l'Église, mais le monde du travail, le monde de la vie quotidienne. Irait-on jusqu'à reprendre une autre affirmation de de Certeau qui écrivait: «des chrétiens de plus en plus nombreux sont d'autant moins pratiquants qu'ils sont plus croyants[19]»?

À cet égard, une des tâches de la théologie d'ici n'est-elle pas de renouer un dialogue avec son dépôt interprétatif et par la suite avec les sciences humaines, et *non de juxtaposer celles-ci sans même vouloir s'en rendre compte*? Ce discours devrait manifester la cohérence in-

18. *La faiblesse de croire,* Paris, Seuil, 1987, p. 307.
19. *Le christianisme éclaté,* Paris, Seuil, 1974, p. 11.

terne et le sérieux de la réflexion de la foi en référence à ses sources, son histoire, ainsi qu'à sa capacité à se structurer à nouveau en fonction des ressources intellectuelles et culturelles du temps. C'est la meilleure façon d'éviter la dérive d'un discours répétitif qui se fige en systèmes. « C'est fondamentalement au titre de sa capacité à proposer une interprétation féconde et inédite de l'existence possible dans le monde qui soit d'elle-même en état de se mesurer à d'autres interprétations que la théologie peut aujourd'hui trouver sa place à l'université[20]. »

La reprise de ce discours théologique passe, bien sûr, par un immense souci de retrouver la mémoire de sa tradition, de l'accueillir, de s'y nourrir, de la confronter, avec les épistémologies modernes, aux autres grands corpus croyants et humanistes. Il faut réapprendre à nos étudiants, à même nos constructions de programmes et nos offres de cours, à prendre le temps de la mémoire intellectuelle, chose qui semble si peu valorisée dans notre contexte.

La théologie qui s'enseigne chez nous est de plus en plus une théologie amnésique, pratiquement tout entière investie dans la tâche de fournir à une institution ou une communauté de soi-disant « intervenants » qui « interviennent » à vrai dire, bien peu, mais ne font le plus souvent qu'accomplir des tâches qu'on leur demande de remplir. Mais le danger qui guette la théologie dans cette situation où l'exigence « identitaire » est la norme ou le nouveau slogan, c'est de réinterpréter sa tradition comme on revisite un grand musée qu'on avait négligé. Le devoir de mémoire pour la théologie n'est pas de cet ordre. Le « souvenir » dont elle doit réapprendre à vivre est beaucoup plus dangereux ; il repose sur la conviction profonde que sa grande tradition draine une prétention et une fécondité qui sont loin d'être épuisées et que celles-ci s'offrent à la pensée comme une possibilité actuelle. Cela devrait bien pouvoir se traduire, de quelque façon, en « conditions d'admission » et en « exigences d'étude ». Même, et surtout, les étudiants en pastorale que nous formons gagneraient à trouver le temps pour se pétrir de cette mémoire et de son histoire, seule capable de les amener à une créativité, à un sens critique, et de redonner à l'institution de la foi et à celle de l'Église leur capacité de penser. Contre toute démission intellectuelle — et d'ailleurs pour que ne s'essoufflent pas les pratiques faute d'en savoir encore le sens —, il importe de formaliser à nouveaux

20. Jean-Claude PETIT, *art. cit.*, p. 19.

frais le lieu de notre discours. Comme l'écrit Adolphe Gesché : « Il ne suffit pas, avec un effet facile et pour un succès de quelques instants, de parler d'un Dieu qui souffre ou de l'humilité de Dieu, ou même de brandir un mot magique comme celui de kénose. Il faut penser ces mots ou ces expressions, ne pas les laisser dans la simple incantation ou dans le flamboiement de leurs images. Il faut en faire de véritables instruments de pensée qui permettront de repenser Dieu[11]. » On pourrait en dire autant de l'utilisation du mot « néo-libéralisme » ou de celui d'« intervenant »...

Si la théologie veut se faire une place légitime dans la polyphonie des sciences humaines, c'est pour être, parmi les discours, un discours qui a sa place pour déchiffrer le destin humain. Elle devrait apparaître aux autres sciences humaines comme une sorte de point aveugle dont a besoin tout texte pour être lisible, tout œil pour voir clair. Elle gagnerait à se souvenir de son statut fragile de science emprunteuse, non seulement pour ne pas avoir à s'accrocher aux autres pour éviter sa dérive, mais pour les solliciter vers ce lieu invérifiable qui empêche toute science de devenir totalitaire. Nous sommes convoqués à un travail difficile et soutenu, pour sortir la théologie de son complexe d'infériorité, conséquence d'une trop grande prétention passée, pour retrouver l'accent singulier de cette aventure du sens. C'est de ce point de vue que le théologien sortira de sa « gêne » pour arriver à se rebrancher et à dire quelque chose sur les problèmes de la communauté et de la cité. Il n'a aucun titre supérieur à le faire, si ce n'est celui de la compétence acquise au contact des formations de pouvoir occidental et de l'autorité qu'on lui reconnaît.

Enfin, nous décelons un autre souci qui doit accompagner notre tâche théologique. Apprendre à penser, c'est se soumettre aux exigences structurelles d'une discipline au risque même de sortir des modes passagères, d'affronter avec l'étudiant l'altérité redoutable d'une tradition complexe. L'émotion morale, la spontanéité religieuse, l'affectivité tellement stimulées dans notre culture et nos pratiques doivent laisser place au travail patient des textes des auteurs classiques.

---

11. « Éloge de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, 163.

*
* *

Il est urgent de faire saisir à nos étudiants, après l'avoir saisi soi-même, que la prétention de la théologie peut apparaître insoutenable à ceux qui la pratiquent et même à ceux de l'extérieur qui soupçonnent ce discours de tous les maux. La fonction de la théologie n'est-elle pas de rendre pensable la foi dans une société à la fois trop croyante et incrédule, mais qui refuse souvent de le reconnaître ? Apprendre que le jeu de l'intelligence croyante ne s'autorise qu'à témoigner de l'altérité. Loin de refuser les sciences modernes et la nécessité des carrefours, nous ne croyons pas beaucoup au déplacement de la théologie vers les sciences religieuses, pour rappeler la citation de Michel de Certeau. Cependant, si nous ne nous concertons pas pour reconfigurer la tâche de la théologie en ce début de millénaire, c'est vers une absence d'héritiers autant que d'héritage que nous allons, dans l'indifférence et dans le ronronnement de nos pratiques. Nous aurons peut-être formé de bons « intervenants et intervenantes » en pastorale (comme savent le faire les départements de travail social), mais qui sait si, dans quelques générations, l'on ne reviendra pas sur ces lieux comme on revient sur un site archéologique, tentant de reconstituer la mécanique du « ratio » théologique ?

Regard épistémologique sur la théologie comme discipline

ALAIN LÉTOURNEAU
Université de Sherbrooke

Plusieurs déplacements ont été effectués et le sont encore dans la pratique théologique au XXe siècle, ici comme ailleurs. Ces déplacements constituent-ils pour autant chaque fois un changement de paradigme de la théologie ? Après avoir précisé la situation philosophique du présent discours *(1)*, nous rappellerons le sens du concept de Kuhn *(2)*, ce qui conduira à poser le problème du statut épistémologique du langage religieux *(3)*. Nous rappellerons ensuite certains changements récents survenus en théologie *(4)*, pour montrer certaines limites du concept de paradigme et que, dans la théologie, ce qui est plus fondamental que les paradigmes, ce sont les postulats et les lieux, qui concrétisent ce que nous appelons la structure *(5)*. Une brève conclusion suivra.

Situation du présent discours

Un point de vue philosophique

J'adopte un point de vue philosophique qui est aussi inspiré par les sciences humaines. Dire « point de vue philosophique » signifie ici un point de vue de questionnement, une procédure de problématisation qui prétend valoir dans une pluralité de réseaux de croyances, c'est-à-dire qui n'est pas dictée par un réseau de croyances particulier. La théologie dont je parlerai ici est la théologie chrétienne, mais il n'y a pas de

raison de penser qu'un questionnement similaire ne pourrait pas aussi être mené concernant d'autres théologies. Une question traitée d'un point de vue philosophique se pose devant la raison éclairée le plus possible par toutes les sciences, traitement qui n'implique ni ne présuppose la foi. Ainsi, le discours tenu ici relève qu'une prétention à la validité est présente dans la théologie, sans se prononcer à son sujet. Ce qui ne signifie pas pour autant que le présent discours doive, pour être valide, se construire dans la dénégation systématique de son objet, attitude qui, du reste, ne pourrait pas être présentée comme neutre.

Il n'est pas douteux qu'en tant que personne j'adhère à un certain nombre de croyances, qui sont toutes ouvertes à la révision; toutefois, je sais bien comme philosophe et comme historien de la théologie et des religions que ces croyances sont diversement interprétables; en ce sens, il y a une autonomie (relative et historiquement-socialement située) de la réflexion philosophique qui ne peut se présenter simplement comme « déduite » de mon réseau de croyances.

Un point de vue enraciné dans l'histoire de la théologie

Il est possible de faire des constats sur la structure de la théologie contemporaine dans la mesure où l'on a pu travailler en histoire de la théologie, ce qui fut mon cas à diverses reprises. Il est sans doute impossible de faire l'épistémologie d'une discipline sans en bien connaître l'histoire, quelle que soit cette discipline. Je ne pourrai toutefois faire davantage ici qu'avancer une hypothèse sur la théologie depuis le début du XXe siècle jusqu'à aujourd'hui.

Un point de vue méta-théologique

Un méta-langage est simplement un langage sur un autre langage; ainsi la linguistique de F. de Saussure est un métalangage à propos d'une pluralité de langues spécifiques[1]. Il semble que la théologie est déjà un premier métalangage ou langage second par rapport au langage de la foi. Cependant, si la théologie ou le discours méta-théologique peuvent être décrits comme des métalangages, ce n'est pas de la même manière que peut l'être une métalangue comme la linguistique; alors que dans

1. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1979.

le cas de cette dernière, la métalangue se veut un outil unique permettant de rendre compte d'une pluralité de langages, on a plutôt l'impression qu'à l'unicité de la foi répond la pluralité des théologies. Mais s'en tenir à cette impression serait cacher la pluralité des métalangages même pour parler de linguistique, et ce serait manquer la pluralité d'orientations qui est normale dans le langage de la foi lui-même. Sans donc pouvoir se développer ici même comme formalisme, ce qui caractérise en général les métalangages (pensons à Tarski par exemple), le point de vue développé ici est celui d'un langage second sur la théologie, qui se veut une réflexion d'épistémologie philosophique.

On peut avoir l'impression que nous sommes rendus bien loins de l'objet théologique si nous sommes dans un méta-métalangage. Pourtant, un aspect caractéristique de tout méta-langage est qu'il ne peut s'empêcher de se référer et de reprendre le langage qui est commenté, le langage objet. En ce sens-là, mon discours ne pourra pas ne pas donner à entendre ce qui rend théologique un discours quelconque, dans la mesure même où c'est de ce langage-objet-là qu'il s'agit, non d'un autre. Le point de vue soutenu ici est aussi bien un point de vue herméneutique, qui est inspiré également par la sociologie compréhensive, qui estime que la neutralité axiologique dont parlait Weber n'a en fait rien à voir avec le refus de s'orienter soi-même face au plan moral, comme le manifeste chez Weber son choix en faveur d'une éthique de la responsabilité[2]. Nous pouvons suspendre nos jugements de valeur, par exemple sur la question de décider d'une éventuelle préférence à accorder à la théologie politique ou à la théologie esthétique face à une autre, sans pour autant considérer impossible ou à rejeter la construction d'une série de théologies se déployant dans l'espace axiologique pluriel qui est celui de nos sociétés. Situé historiquement dans la fréquentation de la théologie, le présent discours ne se prétend pas neutre, objectif ou détaché d'un rapport positif à la discipline théologique.

Rappelons brièvement ce qu'est l'épistémologie. Elle est un genre de philosophie de la connaissance telle qu'elle est développée en contact avec l'histoire d'une science particulière. À partir d'une assez longue fréquentation de la théologie et de son histoire, il devient possible d'en développer l'épistémologie. Une telle réflexion pourrait s'en tenir à un méta-discours sur les méthodologies théologiques, chose que je n'entreprendrai pas ici. Pour moi, il s'agira seulement de dégager, à

2. Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992.

un premier niveau, quels sont les présupposés mis en place dans la connaissance que prétend développer la théologie, et dans quels espaces de signification elle prétend trouver les sources de cette connaissance. J'essaierai de m'en tenir à ce qui se vérifie dans toutes les théologies que j'ai travaillées et connues jusqu'à maintenant, sans prétendre être exhaustif ou clore le dossier.

Le paradigme et la matrice disciplinaire

Il arrive que la notion de paradigme soit utilisée au sens large, ce qui conduit à célébrer à tout instant un « changement de paradigme », par exemple en théologie, mais aussi ailleurs. Je commencerai par rappeler ce que Thomas Kuhn a d'abord appelé paradigme, et ensuite matrice disciplinaire[3]. On pourra se demander subséquemment si l'une ou l'autre de ces catégories est pleinement pertinente pour parler de l'évolution de la théologie, et si ces catégories suffisent à cette tâche.

Dans son classique d'abord paru en 1962, *La structure des révolutions scientifiques*, Thomas Kuhn explique le processus de l'évolution de la science, et parle de la naissance de nouveaux paradigmes, processus qui intervient progressivement quand une science rencontre un état de crise. Il montre la résistance dont fait alors preuve la « science normale » jusqu'au moment où l'ancien paradigme se voit remplacé par le nouveau. Dans *La structure des révolutions scientifiques*, l'évolution de la science n'est pas vue comme se produisant de façon continue, mais plutôt par ruptures et discontinuités. Plusieurs décennies avant Kuhn, le philosophe et physicien français Pierre Duhem, collègue de Maurice Blondel, réalisait une lecture diamétralement opposée de l'histoire des sciences, de type plutôt « continuiste[4] ». Du reste, Kuhn relativise quelque peu sa présentation hautement discontinuiste dans *La tension essentielle*, livre important paru en anglais dans les années 1980, qui s'inspire d'abord d'un article paru en 1959[5]. Je m'en tiendrai ici au livre de 1962, mieux connu et qui a eu une influence bien plus profonde sur l'épistémologie postérieure.

---

3. Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (1970); voir spécialement « Postface - 1969 », p. 237-284.

4. Pierre DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 v., Paris, Hermann, 1913-1959.

5. T.S. KUHN, « The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research », dans C.W. TAYLOR (dir.), *The Third University of Utah*

Dans le processus de remplacement d'un ancien paradigme par un nouveau, s'impose un nouvel ensemble d'hypothèses interprétatives et méthodologiques. Alors qu'avant l'émergence du nouveau paradigme la science était partagée en écoles opposées, le paradigme nouveau signifie le triomphe d'une école sur les autres; cette école s'impose comme source de ce qui deviendra bientôt la science normale. Les artisans de la science peuvent dès lors se consacrer à résoudre les énigmes qui subsistent, dans le cadre du nouveau paradigme. Dans la lecture de Kuhn, il s'avère qu'une communauté scientifique, c'est quelque chose de très conservateur, qui n'est pas prêt à changer de paradigme à toutes les cinq minutes; il donne plusieurs exemples historiques qui illustrent bien cet état de fait.

Un exemple concerne la nouvelle physique qui se cristallise après Newton, qu'on appellera la Mécanique classique[6]. On sait toute la résistance rencontrée par les travaux de Galilée, Copernic et Kepler, comment c'est Newton qui produisit la nouvelle synthèse destinée à remplacer les modèles antérieurs. Pour que cette révolution de la science ait lieu, il a fallu délaisser la mécanique antérieure qui parlait de l'impetus des corps, non de leur masse, renoncer aux modèles par épicycles en faveur dans les écoles. La naissance d'un nouveau modèle est quelque chose qui prend quelquefois beaucoup de temps: deux siècles dans le cas de ce qui se trame de Kepler jusqu'à Newton. Pour remplacer la matrice ptolémaïque par le modèle newtonien, il a fallu de nombreuses observations et de nombreuses théories intermédiaires. Aujourd'hui, il semble y avoir deux paradigmes dominants en physique: mécanique quantique, et théorie de la relativité générale. La première joue surtout au niveau microscopique, l'autre au niveau macroscopique, et comme le faisait remarquer Stephen Hawking, la synthèse entre les deux n'est toujours pas faite[7].

Conference on the Identification of Creative Scientific Talent, Salt Lake City, U. of Utah Press, 1959, p. 162-177. Voir, plus récemment, T.S. KUHN, *La tension essentielle, tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990. C'est dire qu'il ne renie rien de son livre de 1962.

6. Voir Ilya PRIOGOGINE et Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, p. 99-132, et aussi Alexandre KOJÈVE, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

7. Voir d'ailleurs l'illustration de cette tension qui subsiste dans I. PRIGOGINE et I. STENGERS, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Flammarion, 1992, p. 14-16.

Un paradigme, c'est ce qu'une communauté scientifique partage à une certaine époque comme série de postulats liés formant un tout relativement cohérent. Selon Kuhn, le paradigme comprend des généralisations symboliques qui expriment les lois d'une théorie principale acceptée par tous ou toutes, une méthodologie de traitement des problèmes et une série de techniques à cette fin, des exemples typiques également, qu'on retrouve dans les manuels. Mais le paradigme inclut aussi des présupposés de nature métaphysique, concernant les éléments de base de la théorie comme par exemple le mouvement, la force, etc., et des valeurs qui sont partagées par le groupe de chercheurs. Le paradigme s'exprime dans une configuration culturelle particulière, étant donné sa naissance historiquement située.

Dans la postface de 1969 à son livre, Kuhn répond à certaines critiques qui lui ont été adressées concernant les flottements sémantiques de son utilisation de « paradigme ». Il va proposer alors l'expression de « matrice disciplinaire » pour désigner le paradigme comme ensemble complexe de choses, et conserver le mot « paradigme » pour l'exemple typique, qui a une grande valeur cognitive pour Kuhn, et est source de connaissance tacite au sens de Polanyi[8]. Je suis pour ma part porté à adopter sa terminologie, mais je constate que l'expression paradigme, qui réveille sans doute quelque sympathie platonicienne, conserve la préférence de plusieurs.

Précisons ce que n'est pas la matrice. Elle n'est pas l'ensemble des précompréhensions de quelqu'un, si on s'en tient à Kuhn. Si la matrice peut fournir un certain nombre de précompréhensions structurantes, le contraire n'est pas vrai: l'ensemble des précompréhensions d'une personne ne constitue pas un « paradigme » ou une matrice. L'interprétation personnelle que donne quelqu'un du langage de sa foi relève d'une multitude de sources, y compris par exemple l'expérience personnelle, au moins dans certaines matrices théologiques. Des normativités, des visions du monde ou des idéologies peuvent être liées à l'exercice d'une matrice spécifique sans s'identifier à elle.

De même, s'il est possible de distinguer les matrices, une série de matrices différentes peuvent avoir des ressemblances, des airs de famille. Il y a des familles d'énoncés, des types discursifs caractérisés par leur rapport à certains types de questions; ainsi on pourra dire qu'en

8. T.S. KUHN, *La structure...*, p. 260.

physique, les matrices quelles qu'elles soient sont traversées d'énoncés cognitifs-instrumentaux, en utilisant l'expression d'Habermas, quoi qu'il serait possible d'appeler autrement ce genre d'énoncés[9]. Des différences subsistent évidemment à cet égard entre théories selon que les énoncés scientifiques à diverses époques se présentent comme plus ou moins dépourvus de tout élément non purement cognitif ; il n'y a qu'à comparer un traité récent de physique avec les *Principia* de Newton, qui ne se privent pas de renvoyer à Dieu.

Problème du statut épistémologique du langage religieux

L'un des problèmes centraux de toute épistémologie théologique (qui concerne aussi bien la philosophie de la religion) est celui de savoir ce qui *vaut* comme domaine de sens. Si l'éthique pose des problèmes épistémologiques très sérieux (« Jusqu'à quel point cela a-t-il un sens de dire que "l'acte X est effectivement répréhensible", ou de dire que cet acte est "effectivement louable" ? »), ce n'est encore rien à côté des problèmes posés par le langage religieux. En effet, pour ce qui est de l'éthique, il est au moins devenu habituel de distinguer, depuis Kant et plus récemment depuis Mead et Weber et ensuite Habermas, trois domaines autonomisés de la culture, les domaines d'énoncés que sont les cognitifs-instrumentaux, les esthétiques-expressifs et les évaluatifs-prescriptifs. Où devons-nous situer les énoncés religieux dans ce contexte ?

Il est facile de voir que ces trois domaines n'obéissent pas aux même règles ; nous pouvons dire qu'il s'agit de jeux de langage différents, typifiés par les personnages du juge, du poète et du savant. Mais l'homme religieux n'est ni l'un ni l'autre et il est en même temps les trois ; la religion se retrouve dans les trois sphères et n'est totalement chez elle nulle part. Pour la théologie, en tout cas, les énoncés religieux doivent avoir un sens et une référence : on ne peut leur dénier toute valeur cognitive. Il est difficile par ailleurs d'imaginer soit une théologie morale, soit une philosophie située herméneutiquement dans le contexte des traditions chrétiennes, qui puisse prétendre que les énoncés de foi et les lieux habituels de la théologie ne sont porteurs d'aucune exigence évaluative ou normative-prescriptive. Mais dans la

9. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, v. 1 et 2, Paris, Fayard, 1987.

mesure où les énoncés religieux sont l'expression d'un désir d'infini chez leurs énonciateurs, ils doivent apparaître aussi, et plusieurs diraient qu'ils doivent apparaître d'abord, comme des énoncés expressifs-esthétiques, d'où par exemple les efforts récents de théologie esthétique et les réhabilitations de l'affect. La conclusion est que nous avons des raisons de situer les énoncés religieux dans ces trois domaines de la culture.

Ce qui nous conduit à nous demander si le domaine de la religion doit être considéré comme un domaine autonome de la culture. Il arrive à Tillich de dire que non, et ce que nous venons de relever semble lui donner raison, dans la mesure où le religieux peut se reconnaître porteur de toutes ces dimensions[10]. Pourtant, on ne peut nier que les énoncés du domaine religieux peuvent aussi constituer un domaine spécifique de manière légitime, et on doit refuser d'identifier soit le domaine éthique, soit le domaine cognitif, soit le domaine esthétique à la religion même. La religion est sans doute une façon particulière de se rapporter à un domaine quelconque. Le désir humain qu'elle exprime, qui peut être compris de manière plurielle, a pourtant besoin de se limiter et de s'incarner dans des actes déterminés, et dans telles structures historiques finies, plutôt que de prétendre retrouver son domaine partout et de déranger tout le monde[11].

---

10. Paul TILLICH, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press (Galaxy Books), 1964. Tr. fr.: *Théologie de la culture*, Paris, Planète, 1968.

11. Habermas parle d'une quatrième sphère, qui se distingue des trois premières: la raison communicationnelle. Voir J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987. Axée sur la communication libre et sans contraintes des divers partenaires de l'action, elle prend manifestement la relève de la religion. Sa pensée relance donc le vieux contentieux des rationalités modernes avec la religion, sans nous donner aucunement les moyens de le régler. De son côté, plutôt que de parler de jeux de langages ou de dispositifs de rationalité, le philosophe Cassirer parlait de «formes symboliques» pour désigner les espaces de signification structurant toute culture. Après tout, si nous prenons le cas de l'expérience artistique, elle n'est pas spécifiquement une expérience de «raison», ni de déraison d'ailleurs: son propos est ailleurs. Elle est une expérience de sens, de création de la forme, d'impression du réel sur la sensibilité. C'est de l'intelligible qui est produit par l'art, mais il n'aboutit pas aux canons de la science. Cassirer reconnaît la nécessité d'une forme symbolique du langage en tant que tel, ainsi que la nécessité du mythe, comme structure rémanente de la pensée humaine; Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, 3 vol., Paris, Éd. de Minuit, 1972-1976. Il réserve le mot «raison» au domaine de la science, mais défend l'importance et la validité des autres sphères de production du sens, qu'il appelle fonctions symboliques.

Si nous admettons qu'aux langages esthétiques-expressifs, cognitifs-instrumentaux et évaluatifs-prescriptifs correspond également un espace symbolique-religieux, la relation entre ces derniers énoncés et leur contexte théorique d'interprétation, livré dans les paradigmes ou matrices, inclura à la fois une indépendance relative du langage religieux face aux matrices spécifiques, mais aussi la nécessité qu'il y ait une matrice pour donner un contexte interprétatif indispensable au langage religieux.

Quant à la théorie habermassienne de la « relève » de la religion par la raison communicationnelle, elle n'explique pas comment pareille relève (ce qui implique une transformation, un changement radical) serait possible s'il n'y avait pas aussi une continuité entre le relevé et ce qui relève. Cette pensée semble par ailleurs répéter à certains égards les avatars du fonctionnalisme et du rationalisme qu'elle critique par ailleurs.

Quelques changements intervenus en théologie récemment

Manifestement, la théologie est une réflexion de foi, on la définit depuis longtemps comme *fides quærens intellectum*. Elle a évidemment changé beaucoup depuis le temps de saint Augustin, époque pendant laquelle elle se présentait comme une réflexion doctrinale puisant son autorité dans le commentaire des Écritures[12]. C. Kannengiesser faisait remarquer jusqu'à quel point la théologie d'hier était affaire de foi et de dialogue pastoral, alors qu'elle serait devenue de plus en plus abstraite depuis. La théologie semble aujourd'hui une discipline scientifique et universitaire qui tente de justifier sa place dans le concert des sciences. Elle a partagé les « paradigmes » de la science aristotélicienne pendant longtemps, depuis Abélard et Thomas d'Aquin, époque à

Cependant, Cassirer avait mésestimé la barbarie humaine, et comptait sur l'éducation et la simple fréquentation du Logos pour produire une éthique, plutôt que de voir la nécessité d'un développement spécifique de ce côté.

12. La lecture des textes de saint Augustin donne sans relâche l'impression d'un dialogue avec des personnes concrètes. Si c'est l'Écriture qui est l'autorité décisive, celle de la réflexion analytique personnelle d'Augustin, en dialogue avec les questions et opinions de ses contemporains, est indéniable. Voir par exemple saint Augustin, « Livre unique sur le mensonge », dans *Œuvres complètes de s. Augustin*, Paris, Louis Vivès éd., v. XXII, 1870, p. 3-41.

laquelle elle devient une dialectique des autorités au sens d'un va-et-vient réflexif et argumentatif, capable de peser et d'évaluer les positions en présence dans un débat. L'importance de ce stade de développement pour l'histoire non seulement de la théologie mais pour toutes les sciences humaines ne saurait être négligée[13].

La théologie s'est transformée récemment, surtout sous l'impact des sciences historiques et des sciences humaines. Elle a développé depuis longtemps sa division du travail entre secteurs ; plus récemment, rappelons au moins la division du travail entre l'exégèse, la théologie pastorale et la théologie pratique, la théologie dogmatique et la théologie fondamentale, ce qui entraîne du même coup chez ces « spécialistes » de se concentrer sur certaines questions tout en laissant plus ou moins de côté certaines autres, malgré la nécessité de principe d'en tenir compte. Des appellations comme « théologie systématique », « théologie fondamentale » et « théologie dogmatique » ou « théologie pratique » et « pastorale » ne sont pas sans recoupements et lieux d'intersection[14]. Ce sont surtout de ces disciplines-là dont on parle quand on parle de « théologie ».

Il est indéniable que cette division en sous-disciplines a donné lieu également à une spécialisation méthodologique importante ; qu'on mentionne simplement l'importance des méthodes historico-critiques,

---

13. Küng est l'un des théologiens à avoir le plus réfléchi à l'usage du concept de paradigme en théologie, en particulier dans *La théologie au 3e millénaire*, Paris, Seuil, 1987, p. 173-314. Il n'y entre pas dans les détails de la présentation de Th. Kuhn, mais fait une bonne synthèse des principaux changements intervenus depuis les débuts du christianisme, p. 177. Son apport principal est de proposer les concepts de macro, méso et micromodèles (paradigmes), p. 188s. Les macromodèles concernent par exemple les modèles thomiste ou réformateur, les mésomodèles désignent les problèmes intermédiaires (doctrine de la création) et les micromodèles les solutions de détail (péché originel). Comme il ne livre pas ses critères, le classement donne parfois une impression d'arbitraire. Les principales constantes de la théologie qu'il relève sont la référence au monde, et au message chrétien incluant la tradition, p. 233-234 ; toutefois, il ne relève pas le caractère hautement « ontologique » de cet engagement de sa part face au « monde », il ne relève pas non plus la différence entre postulats et lieux (voir plus loin), et ne propose aucune expression technique pour désigner ce qui demeure malgré l'irruption de nouveaux paradigmes (comme ce qui se produit avec l'eschatologie conséquente de Schweitzer). À cette fin, au-delà de tout macromodèle küngien, je propose de parler de « structure ».

14. Pour la question des « overlaps » de classes, voir H.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Oxford University Press, 1950 (1933).

puis entre autres des méthodes sémiotiques dans le travail biblique[15]. Si nous admettons que les méthodes font partie de la matrice disciplinaire, celle-ci est changée par l'importation de nouvelles méthodologies, mais la question est de savoir jusqu'à quel point. En effet, quelles que soient les méthodes, la théologie procède à partir de certains lieux, et elle véhicule continûment certains postulats à propos de certaines choses ; sans quoi, elle peut sans doute apparaître comme « de l'exégèse pure » ou autre chose, mais pas comme de la théologie. C'est-à-dire qu'une théologie développe ses argumentations à propos d'un certain nombre de points de foi (assez peu variables en leur contenu matériel de base malgré les interprétations qui peuvent énormément varier) en s'appuyant (et en discutant) de la Bible, de la Tradition et du Magistère, selon un degré qui est lui aussi éminemment variable ; quelques recours sont toujours présents, bien que la façon de se référer à ces lieux et d'y puiser ait largement évolué, et même si dans certains traités cette part peut être réduite à son minimum[16].

Les théologies contemporaines, au moins depuis le début du XXe siècle, tentent de façon plus ou moins systématique de mettre en relation réciproque les lieux classiques de la théologie avec de nouveaux lieux. Peut-on prétendre que cela est une nouveauté absolue dans l'histoire de la théologie ? Impossible quand on pense aux emprunts à la philosophie grecque, aux dialogues des théologiens de tous les temps avec leurs contemporains. Toutefois, la chose prend un caractère délibéré, réfléchi et méthodique à notre époque. Ainsi, dans le cas d'une théologie féministe, le lieu privilégié est l'expérience de lutte de libération des femmes. À partir du moment où un tel lieu de réflexion est dégagé, il se développe un dialogue assez systématique entre cet espace de signification (éventuellement redistribué en lieux secondaires) et

15. Groupe d'Entrevernes (Jean-Claude Giroud et Louis Panier), *Analyse sémiotique des textes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979.

16. Le meilleur exemple que je connaisse d'un tel effort de réduction de la part « théologique » dans un traité de théologie se trouve dans Fergus KERR, *La théologie après Wittgenstein*, Paris, Cerf, tr. Alain Létourneau, 1991. Ici, la référence à Wittengenstein tient pratiquement lieu d'autorité suprême, ce qui est déjà assez théologique. La réserve de l'auteur face aux contenus habituellement théologiques vient de sa volonté de contribuer à la philosophie de la théologie (p. 229-234). Il fournit une bonne synthèse de la critique wittgensteinienne de l'anthropologie (philosophique ou théologique) traditionnelle, et de son apport à la philosophie de la religion.

l'un ou plusieurs des lieux classiques, l'enjeu étant de repenser dans le nouveau contexte théorique le langage de la foi. La même chose se produit pour d'autres lieux plus globaux: la culture (Tillich), l'histoire (Pannenberg), la lutte des pauvres (théologie de la Libération), la théorie de l'agir communicationnel (Peukert, Arens), l'expérience esthétique (Jossua, Balthasar). Ce qui revient à dire qu'au-delà des diférences qui séparent ces théologies, quelque chose de plus structurel les unit.

Les passages récents accomplis en théologie

Certains passages assez importants ont été accomplis récemment en théologie au XXe siècle, qui méritent certainement d'être rappelés. Je n'en fais pas des cases étanches, car il y a des recoupements entre ces divers passages[17].

Ainsi, il y a eu passage d'une théologie scolastique à une théologie historique. Avec des théologiens comme Chenu, Bouillard et de Lubac, l'on cesse de vouloir faire à la fois de la métaphysique et de la théologie, et l'on part de l'événement historique du salut en Jésus Christ[18]. Il y a ici rupture avec une partie significative de l'appareil théorique de la scolastique, bien que cette rupture soit plus ou moins marquée selon les auteurs, et bien qu'en fait le discours demeure assez proche des sources scolastiques.

De façon similaire, entre le début du XXe siècle et les années 1960, il y a un passage d'une théologie de la nature à une théologie de la culture. Alors qu'avec la néo-scolastique l'on cherche à fonder, au début de ce siècle, la révélation sur le désir naturel de voir Dieu, la théologie de la culture resitue ce désir dans un espace culturel. Tillich parlera de préoccupation ultime et la question d'un « désir naturel », encore traitée par Jean Mouroux mais qu'on trouvait chez Pascal, semble avoir disparu pour être absorbée dans la « culture[19] ». J'ajoute que

---

17. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994. Voir aussi Robert V. GUCHT, Herbert VORGRIMLER (dir.), *Bilan de la théologie au XXe siècle*, 2 vol., Paris, Casterman, 1970, et Raymond WINLING, *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983.

18. Henri de LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence des Écritures chez Origène*, Paris, Aubier, 1950. Voir aussi Marie-Dominique CHENU, *La parole de Dieu. I. La foi dans l'intelligence, II. L'Évangile dans le temps*, Paris, Cerf, 1963.

19. Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, *op. cit.*

je vois les théologies de la sécularisation et de la mort de Dieu comme des variantes de la théologie de la culture.

Nous passons, dans une phase ultérieure, d'une théologie historique à une théologie herméneutique. L'on ne se contente plus de faire l'histoire des documents et de la foi chrétienne, comme au temps de Bouillard et de Lubac, soit d'appliquer les méthodes historiques, mais l'on prend en compte la dimension d'interprétation qui est toujours présente dans l'acte de foi. La foi n'est plus un savoir, elle est une interprétation (Geffré suite à Pannenberg, Käsemann[20]).

Il est également possible de parler du passage d'une théologie théocentrique à une théologie anthropocentrique, passage accompli par Rahner et Bouillard, et d'une autre façon par bien d'autres. Quant aux recentrements christocentriques des théologies au XXe siècle par rapport à un passé plus « théocentrique », on pourra se contenter de les mentionner.

Des chemins de retour sont possibles, comme par exemple dans le passage effectué au début du XXe siècle par Karl Barth, d'une théologie libérale axée sur la culture à une théologie dialectique, axée sur la parole de Dieu. On assiste indéniablement aujourd'hui à un recentrement de certaines pratiques théologiques sur les lieux classiques, chose qui rappelle à certains égards la théologie dialectique du tournant du dernier siècle[21].

Il y a également le passage d'une théologie des arrière-mondes à une théologie de la Libération et à ses équivalents. L'on cesse de donner à la théologie des tâches surnaturelles, et l'on attend d'elle qu'elle favorise ici-maintenant la libération des hommes. Et dans ce modèle, ce sont les tâches socio-politiques qui importent, non pas ce qui se trame dans la culture[22].

Plus récemment, il semble que nous assistons au passage d'une théologie argumentative, inspirée beaucoup par la philosophie, à une

---

20. Wolfhart PANNENBERG, *Basic Questions in Theology* (Grundfragen systematischer Theologie), 2 vol., Londres, Fortress Press, 1970.

21. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1953s., vol. 1 à 4 (26 tomes). Voir aussi K. BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, postface sur Friedrich D.E. Schleiermacher, Genève, Labor et Fides, 1969.

22. Leonardo BOFF et Clodovis BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la Libération ?*, Paris, Cerf, 1987.

théologie narrative, axée sur les récits, et qui se réfère parfois à la conceptualité du postmodernisme, parfois à la narratologie et aux essais sémiotiques[23].

Nous passons également d'une théologie de la libération sociale à une théologie de l'agir communicationnel en société, dans lequel cas une reprise est effectuée des catégories habermassiennes et apeliennes[24]. Cela intervient au prix d'une « substantialisation » de ce qui chez les philosophes de Francfort apparaît simplement à titre fonctionnel. À cet égard, Habermas reconnaît la pertinence des critiques des théologiens comme Peukert, qui ont eu beau jeu de soulever l'absence de caractère substantiel de ce qui se présente par exemple comme la communauté de communication idéale, au nom de leur tradition, surtout en regard de la communauté historique des exclus ; il y répond par l'exigence d'une théorie matérialiste de la société[25]. Dans la mesure toutefois où les philosophes de Francfort et les autres théoriciens de l'espace public, par exemple dans le monde anglo-saxon, n'ont pas le monopole de ce qu'est la communication, il est difficile de parler à ce moment-ci d'une « théologie de la communication ». Ceux qui ont traité de communication d'un point de vue théologique en contexte francophone, notamment Antoine Delzant et plus récemment Joseph Caillot, ont décidé de le faire dans le contexte d'une méditation biblique, en évitant de prendre de front les difficiles problèmes véhiculés avec le mot même de « communication », qui est l'enjeu d'âpres luttes théoriques à notre époque[26].

Sans doute est-il possible d'estimer qu'à certains égards, nous assistons dans plusieurs de ces cas à des changements de paradigme ou

---

23. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992. *Cf.* aussi Louis PANIER, *La naissance du Fils de Dieu : sémiotique et théologie discursive. Lecture de Lc 1-2*, Paris, Cerf, 1991.

24. Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fudamentaletheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Surkhamp Taschenbuch, Wissenschaft, 231, 1988 (2e éd. 1988), 1976, (Francfort), Patmos-Verlag, Düsseldorf. Voir aussi la traduction française (malheureusement très partielle) du collectif sous la direction de Edmund ARENS, *Habermas et la théologie*, Paris, Cerf, 1993 (1989). R.J. SIEBERT, *From Critical Theory to Communicative Political Theology : Universal Solidarity*, Francfort, Peter Lang, 1989.

25. J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 31-32.

26. Antoine DELZANT, *La communication de Dieu*, Paris, Cerf, 1978. Joseph CAILLOT, *L'Évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du salut chrétien*, Paris, Cerf, 1989.

matrice. C'est d'autant plus possible que la matrice n'équivaut pas à l'ensemble du discours tenu. À la limite, on en vient à la conclusion suivante : il y a autant de matrices qu'il y a de théologies. Cependant, les airs de famille et les ressemblances à la fois stylistiques et de structure sont très grandes entre ces différents discours. J'estime qu'à l'intérieur de ces déplacements, la structure de la « Théologie normale » comme relation réfléchie et réciproque entre lieux classiques et nouveaux lieux a été maintenue, de même pour la structure « postulante » de la théologie, dimensions dont je dirai maintenant quelque chose.

Présupposés de l'épistémologie théologique

La théologie contemporaine mobilise manifestement deux genres de choses. Il y a des choses posées, des *éléments* qui doivent être mieux compris et mieux interprétés ; ceux-ci ne vont pas sans *postulats* plus généraux qui en livrent le contexte. Et il y a des *lieux*, ce sont des médiations privilégiées, qui se distribuent en lieux *classiques* et *nouveaux*. Ce sont ces deux séries de choses qui me semblent définir comme théologie la théologie, au-delà des contenus spécifiques d'élection, qui peuvent beaucoup varier, et au-delà même des méthodologies. Je commence par les premières.

Postulats

Il y a des postulats ontologiques de la théologie. Ce sont des postulats référentiels, qui disent que le discours de la théologie à propos de « quelque chose » concerne ce « quelque chose » soit en tant que « réel », « effectif », « existant » ou autres équivalents de la fonction référentielle du langage. La référence peut être pensée de bien des manières, par exemple en termes d'auto-implication, dans la ligne des énoncés performatifs[27]. Mais il y a nécessairement référence, d'une manière ou de l'autre ; une théologie n'est plus théologie à partir du moment où son objet devient purement imaginaire. L'objet peut être reconnu construit, il peut emprunter largement à un imaginaire, mais il

27. Voir Evans commenté par Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de foi. II. Les langages de la foi*, Paris, Cerf, 1984, et aussi Jean François MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science, Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Cerf, 1985.

ne peut se restreindre à cette construction, « en principe ». La théologie « nomme » son objet de bien des façons : Dieu étant le plus connu de ses objets, mais ce n'est pas le seul ; pensons au Royaume de Dieu.

J'ajoute, en mesure de précision indispensable, que ces postulats ontologiques ne sont pas la même chose que des postulats métaphysiques plus larges, qui se déclareraient par exemple sur l'être et les étants, sur la structure de l'univers ou ses dernières constituantes. Je n'adopte cette terminologie concernant l'ontologique et le métaphysique qu'à titre provisoire, pour des fins explicatives. Je veux simplement dire ceci : même si la théologie porte un postulat référentiel, qu'on peut à ce titre qualifier d'ontologique, elle s'avère malgré tout extrêmement souple par rapport au cadre métaphysique dans lequel ces éléments doivent être pensés. Autrement dit, si nous admettons que la théologie a une prétention de référence dans son discours, cette prétention à la référence peut s'exprimer dans le contexte de plusieurs systèmes interprétatifs différents, donnant chacun un sens spécifique à la « référence ». On n'a qu'à évoquer les postulats de l'aristotélico-thomisme et ceux d'un certain heideggérianisme plus récent, sans parler du platonisme de certains Pères et de l'hégélianisme de certains théologiens contemporains.

Nous pourrions soutenir que la société de communications médiatiques dans laquelle nous sommes présentement engagés donne comme nourriture spirituelle aux gens des éléments extraits des contextes narratifs des grandes religions, mais dépourvus de référence[28]. Toutefois, nous ne pouvons que difficilement prétendre *(1)* que ces productions fictives constituent l'équivalent d'une théologie, ou bien *(2)* que l'étude de ces productions, comme critique de l'idéologie ou comme étude du phénomène religieux contemporain, constitue elle-même une théologie. Il serait cependant possible de donner à la théologie pratique *(3)* d'interpréter ces récits, et de cette manière d'en faire la matière ou l'occasion d'une lecture théologique. Cette pratique de décodage des productions de l'imaginaire s'instaurerait comme discours sur un réel au moins possible, éclairé/manifesté à la lumière du récit fictif, qui fonctionnerait par renvoi et parallélisme à d'autres lieux de sens rendant possible l'interprétation des précédents.

---

28. C'est bien ce que je prétends ailleurs, *cf.* A. LÉTOURNEAU, « La religion de l'imaginaire à l'époque des communications », dans *Studies in religion/Sciences religieuses*, automne 1997.

Les postulats qui suivent donnent aux postulats ontologiques un caractère historique. Il y a d'abord un postulat sémantique et historique, qui concerne l'interprétation du sens de l'histoire et de la vie humaine. Je ne vois pas comment serait possible une théologie qui ne prétendrait pas que l'histoire et la vie humaine prennent un sens, une signification, d'être mises en contact avec le récit fondateur du christianisme, que celui-ci soit centré sur l'incarnation, la parousie, la résurrection ou d'autres éléments du récit classique, et qu'on interprète ces éléments soit comme symboles d'un accomplissement actuel, d'un accomplissement ultérieur, ou de quoi que ce soit d'autre qui fasse sens aujourd'hui. Il ne faut pas se payer de mots avec « la fin des méta-récits » : le récit christologique peut ne plus apparaître comme un discours de légitimation sociale valant comme garantie ultime et poursuivre quand même sa course dans d'autres contextes, moins socialement unanimistes. Il y a aussi, dans toute théologie, un ou des postulats événementiels. Cette postulation déclare le fait de la révélation historique, son ouverture permanente dans une histoire, éléments qui ne peuvent pas ne pas être mobilisés par un discours théologique quelconque.

Il y a également le postulat de validité de certains énoncés, au moins comme expressions « suffisamment » adéquates quant à leur référent : les énoncés sur Jésus-Christ, sur Dieu, sur la Trinité, sur l'Histoire du Salut, sur l'Église et l'économie du salut (quels que soient les moyens de salut, il reste qu'il doit y en avoir). Ce sont ce que j'appelle dans mon lexique les *éléments de la foi* ou les choses posées, qui s'expriment dans des médiations ; les théologies contemporaines peuvent aller jusqu'à prétendre que leurs énoncés au sujet de ces éléments ne sont pas la vérité absolue, ils ne peuvent pas dénier à ces éléments et aussi, dans une moindre mesure, à leurs propres énoncés au sujet de ces derniers, au moins une part de vérité. La visée de vérité semble tout à fait cohérente avec la visée référentielle dont j'ai parlé précédemment.

Il y a également à mon sens, du moins à notre époque, un postulat herméneutique qui déclare la possibilité de réinterpréter les éléments de la foi ou choses posées de manière différente selon les époques et selon les points de vue. Ce postulat est évidemment d'une importance tout à fait centrale et rend possible à la fois une évolution et une flexibilité de la théologie, mais dans certaines limites.

Il me semble aussi que toute théologie authentique porte des postulats de nature anthropologique : sur la structure à la fois communautaire et personnelle de la vie humaine, et de ses diverses composan-

tes ; sur la structure dramatique de l'expérience humaine, entre le péché et la grâce. Ces postulats me semblent unanimement partagés par les théologiens, bien qu'on puisse les interpréter de mille façons différentes. Parmi les postulats plus discutés, je mentionnerais ceux qui tournent autour de la morale et de l'éthique.

Excursus : la notion de paradigme suffit-elle à décrire la théologie ?

La notion de Kuhn a été développée pour rendre compte de l'évolution d'une science exacte, la physique. Or il n'est pas évident qu'un tel modèle soit parfaitement utilisable pour décrire l'évolution d'une discipline comme la théologie. Accordons que la physique comme les autres sciences veut à la fois expliquer et comprendre son référentiel, c'est-à-dire ce qu'elle vise et décrit. Dans son cas, le référentiel est un groupe de phénomènes du monde empirique ; pour la gravitation universelle par exemple, le mouvement des corps célestes. Ses postulats ontologiques (autour de la notion de masse) sont une façon d'identifier et de classer ces référents. La théorie est vue le plus souvent comme un moyen utile pour parler du référent, sans une prétention d'adéquation totale.

La théologie veut sans doute mieux comprendre, et mieux expliquer son ou ses objets et, à cette fin, elle doit certainement se les expliquer davantage, « expliquer mieux pour comprendre plus », comme disait Ricœur. Mais les seuls éléments dont elle dispose dans son travail sont les éléments langagiers et/ou significatifs qui expriment la foi. Son objet se construit à partir du langage de foi d'une communauté historique, en présupposant que ce langage correspond ou effectue quelque chose de réel, de vrai, etc.[29] Plutôt que de se référer simplement au « monde », même en un sens noble, la théologie ne vise-t-elle pas ce que nous pouvons appeler, avec M. Buber, le domaine de l'interhumain[30] ? Désigner l'interhumain, c'est désigner un espace relationnel,

29. *Cf.* Hans KÜNG, *Une théologie pour le 3e millénaire*, *op. cit.* Dans cet ouvrage, le théologien Küng prétend qu'une des constantes de toute théologie est de se référer à l'expérience du monde (p. 232-233). Selon moi, c'est déjà une herméneutique du message chrétien qui permet de dire cela ; elle consiste pour Küng à rabattre la référence théologique prétendue (qui devrait concerner le divin) sur le monde.

30. Martin BUBER, « Éléments de l'interhumain », dans *La vie en dialogue*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, p. 199-218.

non la pure « mondanéité » du monde. Dans ce cas, les postulats ontologiques de la théologie ne seraient pas une façon d'identifier des référents constatables en dehors d'un processus séculaire de nomination, d'interprétation, de compréhension et aussi d'invocation de ses objets. Ces postulats sont d'abord l'énoncé d'une prétention à la validité du discours. Si donc nous pouvons utiliser la notion kuhnienne, c'est à titre heuristique, sans lui demander ce qu'elle ne peut pas accomplir ; par contraste, elle permet de faire ressortir à la fois ce qui change et ce qui demeure dans la théologie.

Lieux

Depuis ses débuts, la théologie procède à partir de certains lieux porteurs de sens, chose qui a été théorisée d'abord, comme chacun sait, par Melchior Cano au XVIe siècle[31]. Les lieux classiques sont bien sûr l'Écriture, le Magistère de l'Église ou Enseignement ecclésial et la Tradition. Et on ne voit pas comment une théologie serait possible qui n'articulerait pas au moins deux de ces lieux classiques, si ce n'est l'ensemble de ces trois lieux d'une manière ou de l'autre. Certains traités théologiques peuvent « amincir » au maximum le recours à ces lieux ou amplifier l'un ou l'autre, mais s'en passer totalement semble impossible.

D'autres lieux que ceux-là ont toujours existé, et la théologie ne s'est évidemment pas privée de les fréquenter, au point parfois de se repenser totalement à leur contact. Ce fut le cas de la fréquentation de la philosophie grecque, du stoïcisme, puis d'autres courants de sagesse et des courants littéraires. Or il est clair à notre époque que de nouveaux lieux sont devenus possibles : culture, histoire, société, éthique, politique, esthétique, question des femmes, écologie, cosmologie contemporaine... La théologie s'établit comme une correspondance entre les lieux classiques et de nouveaux lieux d'élection. Elle fait parler les uns par les autres les éléments qu'elle met en contact, de façon plus ou moins systématique, mais toujours d'une manière ou de l'autre. Les variations interviennent seulement dans l'équilibre réciproque des divers lieux invoqués, ce qui peut entraîner d'importantes

31. Melchior CANO, *De locis theologicis*, Salamanque, 1563, dans MIGNE, *Theol. Cursus Completus*, t. I, Paris, 1839.

variantes théologiques. Néanmoins, les choses posées et les postulats demeurent malgré la variabilité des lieux. Ils sont toujours réinterprétés, sont parfois diminués relativement par rapport à d'autres postulats ou choses posées, mais ils sont rarement sinon jamais évacués. Ou du moins s'ils l'étaient, nous pourrions estimer ne plus avoir affaire à une théologie.

Conclusion

Si donc la théologie du XXe siècle a pu faire varier les catégories métaphysiques, les appareils méthodologiques et les lieux spécifiques d'élection, nous pouvons dire que d'importants changements sont intervenus au niveau de la matrice disciplinaire. Toutefois, nous pouvons remonter plus haut dans l'organisation de la théologie, soit au plan des postulats et des lieux, niveau que nous pouvons identifier comme étant celui de la structure. Nous serons alors obligés de conclure que la théologie a pu changer de paradigme ou de matrice, mais qu'elle ne peut changer de structure, à moins de devenir autre chose que ce qu'elle est et doit sans doute demeurer pour conserver son identité spécifique. Nous pourrions également choisir d'appeler « paradigme » chaque théologie singulière (de la Libération, de la culture, théologie esthétique...) et d'appeler « matrice » la structure en double distribution de lieux qui s'interprètent mutuellement, en considérant alors chaque théologie « de » quelque chose comme un simple exemple de ce qu'est ou doit être la théologie. Le défaut de cette position est cependant que nous ne prendrions pas assez en compte les configurations singulières des théologies, en les réduisant à l'état d'exemple, à supposer valide la pensée de Kuhn.

Les déplacements topiques, qui peuvent apparaître comme des changements paradigmatiques, donnent à la structure disciplinaire de la théologie de varier en demeurant la même. La singularité du réseau de croyances se trouve repensée dans les relations entre lieux significatifs classiques et nouveaux. La théologie resitue d'un côté ses éléments et ses postulats dans le contexte des lieux originels de leur émergence, mais de l'autre elle les recontextualise également dans la fréquentation d'ou de plusieurs nouveaux lieux. Elle produit de nouvelles versions de l'intelligibilité globale du langage de la foi. Par la flexibilité apportée par l'ensemble de ses anciens et nouveaux lieux, susceptibles d'avoir une importance réciproque variable, on voit tout de suite quel plura-

lisme est possible dans la structure évolutive de la théologie. Les croyances peuvent être réinterprétées *ad infinitum*, sans changer dans leur caractéristique essentielle ; l'on peut choisir l'écologie, la cosmologie ou le mouvement des femmes, en chaque cas un lieu d'élection est mis en perspective à partir des lieux classiques de la théologie. Si de nouvelles méthodologies ont été et sont produites, et peuvent conduire à penser qu'un ou des changements de paradigmes sont intervenus, la théologie conserve un rapport instrumentaliste avec les méthodes qui ne semblent pas transformer sa structure de base. La théologie apparaît ainsi tout aussi bien comme une discipline souple et susceptible d'adaptation que comme une discipline déterminée, close en sa définition ou son identité structurale essentielle.

FAIRE THÉOLOGIE EN ÉGLISE

Le défi ecclésial de la théologie. Rapport d'atelier

MARCEL VIAU
Université Laval

Il faut d'abord faire état d'un malaise ressenti par certains des participants de cet atelier. La plupart des interventions qui ont été présentées ne se situaient pas directement dans la catégorie précise de « défi ecclésial ». Nul doute que les organisateurs du congrès ont dû avoir des maux de tête à essayer de trouver le nom approprié à cet atelier ! À la lumière des conférences entendues, il serait préférable d'intituler l'atelier « défi posé à la théologie au regard de la communauté des croyants ». Voilà sans doute un titre plus lourd, mais plus juste que celui suggéré.

Cela dit, il est intéressant de débuter cette synthèse en évoquant un événement qui s'est produit à la toute fin des quatre ateliers du congrès. Cinq minutes avant la clôture, nous avons demandé aux participants de répondre à une question-éclair, comme dans certains jeux questionnaires. Les réponses, étonnantes à plusieurs égards, appartiennent à cette catégorie de réflexions parfois appelées « confidences de poignée de porte ». Nous avons tous connu ce moment béni où, sur le point de quitter, notre interlocuteur nous livre le message le plus significatif de la rencontre. En somme, les réponses éclair à nos questions éclair furent si riches qu'elles ont permis de structurer en un tout cohérent les échanges de la journée.

Voici donc la question: « Faire de la théologie, ça sert à quoi? » Énumérons rapidement certaines réponses avant de les reprendre en détail:

— Ça sert à rien.
— Ça sert à tout.
— Ça peut servir à aliéner.
— Ça sert à produire de la parole.
— Ça sert à se tenir debout et à libérer.
— Ça sert à vivre et à faire vivre.

Gardons pour la fin le développement sur la première réponse et passons immédiatement à la deuxième.

La théologie sert à tout faire

La théologie sert à maintenir des équilibres presque impossibles entre le passé et le présent, entre l'intégrisme et le progressisme à outrance, entre l'autoritarisme et l'absence de normes. Dans certains textes d'Église, la théologie contribue à développer une vision rigide de la morale qui, tout en s'inspirant de Thomas, réussit en dépit de tout à trahir sa pensée. Elle sert également à cautionner nos programmes de recherche auprès des institutions séculières (ex.: la pastorale de la santé), comme elle permet d'afficher notre compétence ou encore de justifier notre existence au plan institutionnel. La théologie arrive même à faire une chose qui apparaît à plusieurs comme paradoxale: à produire une théologie « désecclésiologisée », c'est-à-dire libre des tâches imposées normalement par l'Église.

La théologie peut servir à aliéner

Si la théologie se donne pour fonction exclusive la formation pastorale, si elle ne fait que se raccrocher à la Bible et à quelques courants intellectuels à la mode, si elle se décale du concept, si elle renonce à la métaphysique, alors la théologie sert à aliéner. Si la théologie renonce à la gratuité de la pensée au profit de son efficacité, alors il est possible qu'elle aliène. Si, dans ses développements, une certaine forme d'exercice du Magistère montre son côté sombre, son autoritarisme, alors la théologie aliène assurément. Si la parole est considérée comme une série de normes coulées dans un bloc monolithique, comme dans *Veritatis Splendor*, alors la théologie baigne dans l'eau trouble de

l'aliénation. Si se confirme la rupture entre le discours institutionnel et le discours de la base, alors nous avons affaire à une théologie aliénante. Si l'on pense que la théologie est en mesure de saisir l'insaisissable chez l'autre, alors l'aliénation s'est frayée un passage dans la théologie. Si la théologie entendue comme discours organique de l'Église cherche à solutionner l'angoisse du « que faire ? » en offrant des réponses claires censément rassurantes aux problèmes humains, alors la théologie n'est plus qu'aliénation. Si la parole théologique n'est pas partagée par l'ensemble de la culture et qu'elle ne parle plus le langage du monde, alors l'aliénation est proche. Si la théologie reste interdite devant l'évacuation de l'histoire dans notre culture contemporaine, alors théologie et aliénation se confondent.

La théologie sert à produire la parole

On peut produire la parole en théologie à la condition d'accepter qu'elle ne soit qu'un discours parmi d'autres. La parole surgit lorque la théologie consent à la rencontre entre les différents discours, au dialogue interdisciplinaire, tout en évitant soigneusement la fragmentation. Cette parole peut prendre son envol quand la théologie fait l'effort de confronter la rationalité séculière (« clinique », par exemple) à la rationalité théologique, ce qui suppose d'accepter les enjeux épistémologiques inhérents à cette confrontation. La théologie peut redonner la parole aux gens en réécoutant la parole populaire, ce qui produira tôt ou tard un changement dans le discours théologique lui-même. Elle pourrait permettre aux communautés de prendre le risque de la parole à partir de l'Écriture et, donc, en imaginant une Église plus centrée sur l'appropriation de celle-ci. La théologie peut aussi produire une parole vivante en renonçant à la prétention des discours universels. Cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer à une certaine généralisation, mais elle devrait toujours être tempérée par l'intersubjectivité. La parole sera libérée le jour où la théologie rendra possible l'intelligibilité de l'expérience singulière en la représentant dans un langage compréhensible.

La théologie sert à se tenir debout et à libérer

La théologie sert à libérer à la condition que le théologien accepte de se libérer lui-même. Pour ce faire, il doit consentir à se poser sincèrement la question du « qui fait de la théologie ? » car, comme théologien,

il se doit de rester scandalisé par la douleur des êtres humains. Faire de la théologie ne peut devenir un écran pour se cacher les souffrances du monde. Par conséquent, la théologie libère en inversant l'ordre des vertus théologales : la charité d'abord, puis l'espérance et enfin la foi. La théologie libère en évitant de prendre le sujet pour un objet, car il y a toujours un au-delà du sujet et l'expérience de sa connaissance est toujours à renouveler. La théologie devient dès lors le meilleur moyen de libérer la foi en retraçant sa source en Jésus-Christ. Elle peut aussi rendre libre en reconnaissant l'historicité de l'Église. Par exemple, la théologie morale pourrait faire en sorte de laisser une place plus grande à une « casuistique de l'expérience ». La liberté s'acquiert par la théologie lorsqu'elle se place au cœur des débats de société ou lorsqu'elle réapprend à poser des questions plus qu'à donner des réponses.

La théologie sert à vivre et à faire vivre

La théologie est un travail de pensée avant d'être une enseignement ou une fonction. Elle sert donc à vivre puisqu'elle réclame plus que tout autre une exigence personnelle de foi ; et le plus grand mystère de la foi, c'est bien soi-même. Ayant un ancrage dans le monde, la théologie (et particulièrement la théologie pratique) prétend qu'elle fait vivre. Ne serait-elle pas la mieux placée pour traiter de l'inquiétude des humains et éventuellement pour la bien traiter ? La théologie n'est-elle pas l'une des seules disciplines à proposer une éthique des valeurs qui fasse place à l'affectivité ? N'est-elle pas celle qui peut le mieux développer des modèles qui tiennent compte des objets marqués par la subjectivité, comme les corps souffrants, ou encore par des besoins de milieux comme l'université, l'Église et la place publique ?

Enfin, la théologie ne sert à rien

La théologie ne sert à rien. Qu'y a-t-il à dire de plus après tant de paroles prononcées en vue de nous convaincre du contraire ? On pourrait maintenant se contenter de citer l'aphorisme de Wittgenstein que l'on retrouve à la toute fin de son *Tractatus Logico-Philosophicus* : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire. » Mais cela suffirait-il à clore un congrès où tant de mots ont circulé ? On peut plutôt préférer terminer sur cette merveilleuse phrase que le philosophe viennois écrit peu d'années avant sa mort, en 1948, dans *Remarques mêlées* :

Le penseur religieux honnête est comme un funambule. Il progresse, semble-t-il, presque comme s'il marchait dans l'air. Son terrain est le plus mince qui se puisse imaginer. Et pourtant, il est réellement possible d'y marcher.

Le milieu ecclésial et la théologie

Mgr BERTRAND BLANCHET
Évêque de Rimouski

Dimanche dernier, un groupe d'évêques a assisté à Québec, à la présentation des « Feux sacrés » à la basilique. Au cours de ce spectacle, remarquable à tous points de vue, une scène m'a particulièrement impressionné. Il s'agit du sacristain qui, au terme de sa carrière, s'entretient avec celui qui va le remplacer. À deux ou trois reprises, il lui dit : « Prends soin de mon église » et, à la toute fin, il se ravise : « Prends soin de ton église. »

Pour ce sacristain, cette église est un patrimoine sacré. Sacré parce qu'il le voit comme le lieu d'une présence spéciale de Dieu. Sacré aussi parce que habité par ceux qui en ont dressé les plans, qui y ont posé pierre sur pierre, qui s'y sont rassemblés pour célébrer les grands moments de leur vie. Comme un phénix, affirme le narrateur, l'édifice est né de ses cendres après trois incendies. Trois générations d'architectes y ont consacré leur admirable talent : Jean Baillargé, son fils François et son petit-fils Thomas. Il en résulte une beauté qui n'a rien à envier aux plus belles salles des châteaux de la Loire ou de Versailles et qui ouvre tout naturellement sur la transcendance.

Au cours de la même visite, nous avons prié au tombeau de Mgr de Laval, de Marie de l'Incarnation et de Catherine de Saint-Augustin. J'imaginais que ces ancêtres dans la foi nous redisaient alors la consigne du sacristain : « Prends soin de mon Église »... comme nous en avons pris soin nous-mêmes.

1. Le service de la Parole et de l'Église

Nous retrouvant ce soir dans les mêmes lieux qu'ils ont fréquentés (nous pourrions dire sanctifiés), peut-être pouvons-nous en entendre l'écho ensemble, évêques, théologiens et théologiennes. Comment ensemble prendre soin de notre Église? Bien sûr, nos fonctions y sont différentes et si l'on a pu parler, d'une part, de magistère du pape et des évêques et, d'autre part, du magistère des théologiens, c'est à partir de fonctions différentes. Mais une chose est certaine: nous sommes tous au service de la Parole de Dieu, au service de son Église et de ses communautés. Et ce service peut sûrement être désigné, dans l'un et l'autre cas, par le terme de ministère.

On comprend alors l'importance d'un bon arrimage de ce double service. À cet égard, permettez-moi de citer le regretté père Chenu:

> La théologie a toujours été et demeure, non pas une discipline de luxe pour quelque aristocratie spirituelle, ni un appareil scolaire coupé, comme trop souvent l'Université, de la vie concrète et des besoins du peuple, mais une fonction vitale inviscérée au Corps ecclésial, dans la mesure où, intelligence de la foi, elle procure précisément à la foi l'intelligence requise à la vie d'un adulte, requise en tout cas à la communauté dont cet adulte est membre. La théologie est nécessaire à l'Église, au salut procuré par le Christ en Église. C'est une thèse classique. Est donc à prévoir entre les évêques, pasteurs et docteurs de l'Église, et les théologiens, une relation qui soit intérieure à leur fonction, et non pas seulement un accord opportun de bon voisinage dans la communauté de foi[1].

J'aime bien cette expression: «une relation qui soit intérieure à leur fonction». La relation des évêques avec les théologiens est intérieure à leur fonction respective. L'instruction sur *La vocation ecclésiale du théologien* affirme qu'il a une place spécifique comme participant à «l'édification du Corps du Christ dans l'unité et la vérité[2]». C'est aussi le service que l'évêque est appelé à rendre en vertu de son ordination.

---

1. M.-D. CHENU, «Les théologiens et les évêques», dans *La foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964.

2. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La vocation ecclésiale du théologien*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1990.

La même instruction affirme qu'en des temps de bouleversements spirituels et culturels, la théologie « est encore plus importante, même si elle est exposée à des risques, car elle doit demeurer dans la vérité (*cf. Jn* 8,31) tout en tenant compte des nouvelles questions posées par l'esprit humain[3] ». Comment, en effet, assurer le service de l'unité et de la vérité, en ces temps où tant de convictions et de valeurs sont ébranlées ? J'emprunterai une comparaison à la géomatique. Pour effectuer une mesure fiable, le géomaticien prend un point de repère en arrière de lui et, à partir du lieu où il se trouve, détermine un autre point de repère en avant de lui. Toute proportion gardée, il en est ainsi du travail de réflexion du théologien. Regarder en arrière, c'est s'insérer dans la tradition vivante de l'Église : une tradition vivante d'écoute et d'interprétation de la Parole de Dieu. Il s'agit alors de remonter aux origines, aux premiers jaillissements de cette source, et de voir comment les croyants s'y sont abreuvés au fil du temps. Parfois, il faudra la désensabler, faire éclater l'encroûtement de traditions sclérosées qui l'emprisonnent. D'autre part, c'est à même la vie présente de l'Église que s'effectue ce retour aux sources. Le théologien, la théologienne n'ont guère le choix d'être insérés ou non dans le monde d'aujourd'hui et dans leur Église. Car la foi n'a pas seulement des sources et des expressions historiques contenues dans des documents écrits. Elle s'exprime aussi dans la vie de la communauté ecclésiale, par exemple dans la prière (*lex orandi, lex credendi*), dans le *sensus fidelium*, dans le discernement du magistère, etc. Alors, grâce à cette double insertion dans une tradition vivante et dans une communauté ecclésiale, le regard théologique peut s'orienter vers l'avenir. Il ne s'agit pas, bien sûr, de jouer au futurologue mais de tenter de reconnaître la venue du Seigneur dans notre histoire. La vocation prophétique des théologiens ne consiste pas seulement à interpréter « après-coup » les événements à la lumière de la Bible, à reconnaître ce qui, dans notre monde et dans notre Église, est en voie de mourir ou de renaître mais aussi à déceler les signes vitaux de la saison qui s'annonce.

3. *Ibid.*

La théologie et la triple mission de l'Église

En me reportant à l'époque de Catherine de Saint-Augustin, de Marie de l'Incarnation et de François de Laval, je réalisais qu'ils pouvaient, à leur manière, représenter chacune des trois dimensions de la mission de l'Église: Catherine et la fonction royale, François de Laval et la fonction sacerdotale, Marie de l'Incarnation et la fonction prophétique. Même si cette approche est quelque peu réductrice, permettez-moi de l'utiliser pour souligner quelques-unes des attentes que les évêques peuvent exprimer à l'égard des théologiens.

Catherine de Saint-Augustin

Pour Catherine de Saint-Augustin, «prends soin de mon Église» signifiait prendre soin de ses membres les plus souffrants et démunis. Comment oublier la capacité de don de soi et de sacrifice qu'elle a elle-même démontrée: entrée au monastère à 12 ans, arrivée au Canada à 16 ans, dévouement total au service des malades alors que la présence ou le sentiment de la présence diabolique ne cessait de la hanter. Et morte à 36 ans. Grâce à des femmes qui, comme elle, ont excellé dans le service de la charité, la vie rude des premiers habitants s'est avérée tolérable.

Quelle place pour les théologiens dans cette fonction royale? Quel service d'«intelligence de la foi» peuvent-ils rendre? Plusieurs apportent déjà leur concours aux évêques de la CECC ou de l'Assemblée des évêques du Québec en assumant des responsabilités à l'égard des affaires sociales. Plus d'un message à portée sociale porte la marque de l'un ou l'autre d'entre vous. Je souligne en particulier le texte du Comité de théologie sur *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*[4]. Les analyses que nous propose la revue *Relations* sont à la fois variées, lucides et très aidantes. Je souligne également l'implication de plusieurs théologiens et théologiennes dans les *Journées sociales*. Celles de 1991 ont offert un contenu exceptionnellement riche, celles de 1997 se sont déroulées dans une perspective plus pastorale et avec échange d'expériences. Je me permets de suggérer que l'on n'y réduise pas trop la part réservée à «l'intelligence de la foi».

---

4. COMITÉ DE THÉOLOGIE DE L'AEQ, *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, Montréal, Fides, 1994.

Compte tenu de ces diverses formes d'engagement, y a-t-il d'autres services que l'on pourrait attendre des théologiens, surtout en regard des défis qui se présentent à l'Église et à la société de demain ? Dans l'exercice de notre fonction d'évêque, nous nous demandons parfois s'il est pertinent de prendre position sur des questions souvent très complexes. À titre d'exemple : l'élargissement de la zone de libre-échange à l'ensemble de l'Amérique latine, la réduction de la dette des pays pauvres (une très belle contribution de Michel Baudin sur ce sujet, aux Journées sociales de 1991), certaines techniques de reproduction ou d'ingénierie génétique, etc. Souvent, il serait préférable que des théologiens compétents, plutôt que des évêques, prennent la parole sur ces questions difficiles. Dans cette foulée, remarquons que c'est l'Académie pontificale pour la vie, et non la Congrégation pour la doctrine de la foi, qui vient d'émettre un document sur le clonage. De plus, quand nous considérons l'évolution actuelle de l'économie et son retentissement sur les sphères du politique et du social, nous sommes vite convaincus de l'importance d'une réflexion proprement théologique sur les enjeux absolument inédits qu'elle comporte pour l'avenir de l'être humain. La formation du groupe de théologie contextuelle québécoise représente une initiative intéressante à cet égard. Faudrait-il une « théologie de la libération » adaptée à nos pays industrialisés ?

François de Laval

Nous savons comment François de Laval a pris soin de son Église. Homme d'action, il a posé les fondements du premier diocèse en Amérique du Nord. L'histoire nous montre qu'il n'a négligé aucun aspect de sa tâche pastorale. C'était un homme de prière aussi. Rappelons-nous que, pendant sa retraite, il célébrait la messe des ouvriers à cinq heures du matin, après avoir ouvert et chauffé l'église ; c'est d'ailleurs ainsi qu'il a contracté une engelure qui lui fut fatale.

Aujourd'hui, plusieurs théologiens contribuent à la réflexion sur les ministères : identité du prêtre, ministère diaconal, ministères reconnus... Ils répondent ainsi à des interrogations qui surgissent des situations nouvelles engendrées par une diversification des responsabilités au sein du Peuple de Dieu, par la diminution du nombre de prêtres et l'augmentation des laïcs impliqués en pastorale. L'Assemblée des évêques du Québec apprécie beaucoup l'aide qui lui est apportée sur cette question difficile. Les sacrements de l'initiation chrétienne sont aussi

objets d'étude par certains d'entre vous. Personnellement, j'ai trouvé particulièrement éclairante la session sur le sacrement de Confirmation, au Cap-de-la-Madeleine, en 1994. Présentement, le Comité épiscopal de théologie approfondit le thème de la synodalité; votre président y a joué un rôle important. Je ne voudrais pas omettre l'étude majeure qui a mené au rapport *Risquer l'avenir*. L'Institut de pastorale continue d'ailleurs d'approfondir cette problématique de l'avenir de la communauté chrétienne.

En regard de cette fonction sacerdotale de la mission, quel service la théologie pourrait-elle offrir au cours des prochaines années? Même si la réflexion sur l'identité du prêtre, sur la place des ministères reconnus et sur les sacrements d'initiation mérite d'être poursuivie, ne conviendrait-il pas, par exemple, d'étudier les conséquences de la diminution de la pratique dominicale (l'Eucharistie est-elle en voie de devenir un sacrement pour initiés) ainsi que la fréquence grandissante des Assemblées dominicales sans célébration eucharistique? Sommes-nous en train de développer une nouvelle manière d'être en Église? Est-ce seulement l'indice d'une baisse de la foi ou est-ce que quelque chose de neuf est appelé à naître à partir de cette désaffection? Qu'est-ce que les changements de nos façons de prier révèlent du *sensus fidelium* (*lex orandi, lex credendi*)? Quel sentiment nos contemporains entretiennent-ils de la présence de Dieu dans le monde et dans leur vie? Quelle sorte d'adorateurs de Dieu sont-ils? Sur cette question, je ne résiste pas à l'envie de vous citer un long extrait d'Hubert Reeves dans *Malicorne*:

> L'insistance des spectateurs des conférences astronomiques à ramener sur le tapis l'interrogation religieuse me paraît hautement significative. Si je devais résumer en peu de mots l'impression qui m'en reste, je dirais que, loin d'être mort, Dieu est encore bien vivant chez nos concitoyens. Mais Il n'est plus ce qu'Il était. Son statut a profondément changé. Son royaume n'est plus du domaine de l'intellect. Il n'est plus la « Vérité ». « Qu'est-ce que la vérité », demandait déjà Ponce Pilate il y a deux mille ans. Cette interrogation insidieuse a prévalu sur la chaire d'infaillibilité instaurée à Rome. C'est tout ailleurs que Dieu maintenant se situe. On le rencontre au niveau des interrogations, et non plus au niveau des certitudes. Il prend sa place dans le voyage intérieur de chacun d'entre nous. Il est la trame secrète de ce parcours qui se poursuit tout au long de l'existence. On le trouve mêlé à nos

angoisses et à nos questions sur le sens profond des choses. Il est en relation avec cette conviction intime que, au-delà de ce qui se donne à voir, il y a « quelque chose » dans lequel nous sommes profondément, vitalement, existentiellement impliqués. Un « quelque chose » auquel ne serait étranger ni la violette des bois, ni les diagrammes de Feynman, ni les camps d'extermination nazis, ni le Requiem de Mozart[5]...

Marie de l'Incarnation

Marie de l'Incarnation a pris soin de son Église grâce à sa vocation prophétique d'enseignante. Elle a proposé la Parole de Dieu et le catéchisme, avec une attention spéciale envers les jeunes Indiennes. Elle a formé des éducatrices capables de l'épauler et de prendre sa relève. Plus encore, tout en menant une vie des plus actives, elle s'est révélée une des plus grandes théologiennes mystiques de l'histoire de l'Église.

Aujourd'hui, plusieurs d'entre vous assument une fonction d'enseignement dans des facultés ou départements de théologie. Il y a trois ans, je crois, lors d'une rencontre avec les responsables de ces institutions, Mgr Gilles Ouellet faisait part de l'importance de cet engagement pour son Église diocésaine. Il notait en particulier les avantages d'une décentralisation des cours pour les rendre plus accessibles à la population d'un immense territoire. De plus, dans la plupart des diocèses, des personnes spécialisées en théologie offrent des programmes diversifiés pour la formation d'agents et d'agentes de pastorale. D'autres ont consacré beaucoup de temps et d'énergie dans l'animation de synodes diocésains. En plus de la collaboration à des Comités épiscopaux comme celui de la théologie ou de l'œcuménisme, je tiens à souligner le travail de l'équipe de Socabi dans l'actualisation de la Parole de Dieu.

Compte tenu de ces réalisations de grande valeur, comment la vocation prophétique des théologiens permettra-t-elle de « prendre soin » de l'Église de demain ? Voici quelques réflexions parmi plusieurs autres possibles. Personnellement, j'estime préférable de ne pas privilégier une certaine recherche théologique qui est devenue quasi incommunicable sauf entre quelques rares initiés. Le besoin est si grand

5. Hubert REEVES, *Malicorne*, Paris, Seuil, 1990.

d'approfondir la Parole de Dieu « de telle manière, affirme le Concile, que le plus grand nombre possible des serviteurs de la Parole divine puissent offrir avec fruit au Peuple de Dieu l'aliment des Écritures qui illumine les esprits, affermit les volontés et enflamme les cœurs des êtres humains pour l'amour de Dieu[6] ». Comme ce besoin est encore actuel : que le plus grand nombre possible des serviteurs de la Parole puissent offrir avec fruit l'aliment des Écritures.

Un exemple. Je participerai bientôt à un dialogue avec des membres de l'Église unie. L'un des sujets à l'ordre du jour est... la Trinité. Certains ministres de cette dénomination auraient pris, dit-on, l'initiative de baptiser « in the name of the Creator, of the Redeemer and the Sanctifier ». Se posent alors des questions comme celles-ci : compte tenu de l'affirmation du bon vieil Aristote à l'effet que tous nos concepts et images originent de nos sens, quel est le poids de notre langage sur Dieu ? Qu'est-ce qui est analogique ? Qu'est-ce qui est métaphorique ? Et, plus largement, comment proposer une lecture de la Bible qui ne rebute pas des personnes plus féministes ? La réflexion théologique faite dans un cadre œcuménique a toujours été, pour moi, très stimulante ; elle m'a révélé que bon nombre de représentants d'autres Églises avaient une longueur d'avance sur nous dans l'étude de la Parole de Dieu.

La spécialisation théologique fut peut-être nécessaire ; elle présente encore des avantages. Mais il faut se réjouir des efforts pour la décompartimenter, particulièrement au moyen d'un travail d'équipe. Des équipes multidisciplinaires permettent d'établir des liens avec la science, la culture, la philosophie et d'aborder des questions vitales pour le devenir de l'être humain et de notre société. Pour éviter d'être considérés, suivant l'expression de Huxley, comme des « préposés aux choses vagues », les théologiens peuvent montrer non seulement l'intelligence de la foi mais la rationalité, la crédibilité des choses de la foi. Un doyen de faculté nous disait aujourd'hui que, face à ses collègues des autres départements, il lui faut constamment rappeler que la théologie possède aussi ses assises scientifiques. En ces temps de bouillonnements de la pensée et de la culture, un travail multidisciplinaire constitue sans doute une voie privilégiée d'inculturation de la foi. À cet égard, la recherche-action menée dans le diocèse de Saint-Jérôme

6. *Dei Verbum*, n° 23.

s'avère une contribution majeure pour l'Église québécoise. Ce projet multidisciplinaire nous aide tous à mieux situer le phénomène religieux et ses diverses expressions dans la société actuelle.

Dans une perspective très globale, je rappelle que la fonction prophétique des théologiens est aussi celle de veilleurs observant les signes des temps. Souvent, les chrétiens paraissent en retard d'un tour de piste dans l'évolution du monde moderne. Serait-ce parce que nous avons été des veilleurs malhabiles à déceler les premières lueurs de l'aurore ? Pour cela, sans doute faut-il que l'intelligence de la foi soit aussi une intelligence du cœur. Je pense ici à Pascal qui, après la turbulence de ses *Provinciales*, écrivait : « On n'entre dans la vérité que par la charité. » Je pense aussi à Catherine, Marie de l'Incarnation et François de Laval : tous de grands spirituels. Seule une théologie portée par un souffle spirituel et, je dirais, mystagogique, nous permettra de discerner ce que l'Esprit est en train de dire aux Églises, de considérer le mystère qu'elles vivent présentement.

Dans son dernier volume *Connecting Church with Canadians*[7], le sociologue albertain Réginald Bibby affirme qu'à l'évidence il existe une soif spirituelle dans la population canadienne. Mais, poursuit-il, les Églises parviennent mal à y répondre. Qu'est-ce que cela révèle de notre Église, de notre théologie, de notre spiritualité ? Pour sa part, Fernand Dumont écrit dans *Une foi partagée* :

> Aujourd'hui comme jadis, plus encore sans doute, les hommes sont en quête du sens de leur vie. Ce sont les Églises, les rassemblements officiels, les pratiques, les doctrines, la politique religieuse qui sont ébranlés ; c'est l'institution qui est menacée. Et si c'était là aussi la promesse de sa renaissance ? Nous en percevons déjà des signes irrécusables. [...]
>
> Pourvu qu'on attende avec patience que la sève se renouvelle, que l'on se souvienne que le destin de l'Église, comme celui de son Seigneur, est de mort et de résurrection. Pourvu que l'on ne tente pas, à toute force, de raccourcir le temps qui va de la tragédie du Vendredi saint à l'aube de Pâques[8].

---

7. Réginald BIBBY, *Connecting Church with Canadians*, Wood Lake Books, 1995.

8. Fernand DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996.

C'est dans cette foulée que le Comité *ad hoc* sur l'avenir des communautés chrétiennes a mené une réflexion sur une spiritualité pour un temps de changement. Les évêques du Québec ont voulu profiter de leur dernière retraite annuelle pour se familiariser, avec l'aide d'un exégète, à la pratique du discernement spirituel. Mais je pose la question: la théologie ne peut-elle contribuer, elle aussi, au discernement spirituel? Si elle est intelligence de la foi, inculturation de la foi, elle a sans doute une réflexion à mener et une parole de discernement à faire entendre sur l'avenir de notre Église et de notre société.

Conclusion

En conclusion, ce petit tour dans le jardin de la théologie m'a révélé que plusieurs théologiens et théologiennes rendent présentement un service important et multiforme à l'Église du Québec. En tentant de dégager quelques attentes d'un responsable d'Église, je suis bien conscient qu'un autre en aurait formulé d'autres et différemment. En réalité, les attentes que nous portons avec le plus de souci concernent l'avenir de notre Église et de notre société. Plus que jamais, il importe de les porter ensemble, dans la pensée comme dans l'action.

Ce faisant, nous pouvons développer une théologie de l'espérance pour notre temps, comme nous y invitent ces propos de Fernand Dumont que je viens de rappeler. Il ne manquerait pas de raisons de verser dans le pessimisme ou le fatalisme; toutefois, ni l'un ni l'autre n'est chrétien. En tous les lieux de la vie de l'Église, écoles, groupes de prière, communautés chrétiennes, départements ou facultés de théologie, il faut sans cesse redécouvrir l'espérance. Comme le rappelle Péguy, entre ses deux grandes sœurs, la foi et la charité, la petite fille espérance est celle qui marche et marche toujours, toujours prête aux recommencements.

L'acte propre de la théologie parmi les diffférents champs discursifs

JACQUES LISON, o.p.
Collège dominicain de philosophie
et de théologie

Le « processus de "théologisation" du kérygme[1] » fut inévitable dès les origines du christianisme. Alors que son expansion rapide le mettait en contact avec la civilisation hellénistique, il devint nécessaire de donner au message chrétien un langage théorique qui le rendît universellement accessible, tout en préservant sa particularité irréductible. Bien plus, la théologie s'est avérée à la longue, et de plus en plus, inhérente au christianisme. Cela s'explique par le fait que celui-ci ne se fonde point sur une intuition ni sur une démarche humaine — philosophique, religieuse ou même mystique — mais sur la seule initiative de Dieu. Autrement dit, la nature même du christianisme exige le travail continuel du jugement théologique pour dégager ce que Dieu révèle des productions parfois farfelues de la raison et du sentiment. La théologie sert à libérer la foi.

Le constat qui précède devrait nous alerter. Car si les destins de la théologie et du christianisme sont à ce point liés, les difficultés qui menacent chez nous la pertinence et peut-être l'avenir de la théologie

1. Citation de Grillmeier par H. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, traduction de l'allemand par Olivier Depré revue et corrigée par Claude Geffré, Paris, Cerf, 1990, p. 20.

sont fort probablement le symptôme d'une crise qui concerne la possibilité même du christianisme. C'est précisément l'enjeu qui motive le titre de notre intervention. La crise actuelle de la théologie nous apparaît en effet dès l'abord comme une crise d'identité. La théologie a-t-elle encore une raison d'être parmi les autres champs discursifs? Ne ferait-elle pas mieux de céder ses ressources aux autres sciences humaines? En particulier, pourquoi résisterait-elle à voir ses facultés et départements universitaires prendre le nom de « sciences religieuses »? Ces questions laissent supposer que la crise d'identité dont nous parlons vient d'un problème de la foi. Car si la théologie n'a plus rien de propre à dire, c'est qu'elle a perdu sa spécificité, c'est-à-dire sa référence à une source que la foi seule peut reconnaître, à savoir l'histoire du salut et le Dieu de Jésus-Christ qui s'est révélé dans cette histoire. Le besoin se fait donc sentir de dégager l'acte *propre* de la théologie pour mieux l'identifier et le promouvoir.

La théologie est un discours, qui est discours sur Dieu (*theos-logos*)[2]. On vient de voir que la référence de ce discours à la foi est essentielle. Par ailleurs, la théologie ne peut manquer de s'ouvrir aux champs discursifs qui l'environnent si elle prétend dire quelque chose pour aujourd'hui. Nous serons donc amenés à discerner ce qui distingue la théologie des autres discours, y compris du discours de foi, et comment elle s'articule à eux. Cela nous aidera à inciter ensuite la théologie à maintenir son acte propre, plutôt que de perdre sa raison d'être, au cœur des évolutions culturelles dans lesquelles elle est impliquée aujourd'hui. Pour bien situer toute cette recherche, il ne sera pas inutile de commencer par observer plus en profondeur la situation où la théologie se trouve en général, en particulier les tendances qui risquent toujours de l'emporter et ce qui lui permet de garder en toutes circonstances son centre de gravité, et par là son acte propre.

---

2. Voir H. BOURGEOIS, « La théologie comme discours », dans J. DORÉ (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. 2 (*Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de théologie*), Paris, Desclée, 1992, p. 435-440; ainsi que tout cet article, dont a largement bénéficié notre réflexion. Signalons aussi notre « La théologie est-elle déclassée? Dix-neuf thèses sur la confrontation de la théologie avec la crise actuelle des fondements », dans *Science et Esprit*, 47 (1995), p. 5-11, dont le présent exposé est un approfondissement.

L'équilibre théologique

Les deux préalables

Le théologien parle dans le présent d'événements (*kairoï*) passés qui transfigurent tous les temps. Sa tâche consiste donc à manifester réflexivement aujourd'hui le sens et la puissance de transformation de ces événements où Dieu lui-même est intervenu ; ou encore à acculturer constamment la foi, c'est-à-dire à permettre aux mentalités et aux cultures dans lesquelles l'Évangile s'incarne à travers les âges de comprendre le mystère de la foi et de l'intégrer.

C'est dire que, selon l'analyse d'Henri Bourgeois, « la théologie implique deux types de préalables, *l'un qui provient du passé, l'autre qui procède du présent*[3] ». Plus précisément, une théologie équilibrée instaure un va-et-vient constant entre ces deux préalables. D'une part, elle communique — et communie ! — sans cesse avec le long passé de la Tradition chrétienne, son héritage ; d'autre part, elle cherche à intégrer dans son acte les données culturelles desquelles l'acte de foi qui lui est préalable dans le lieu et au moment où elle s'exerce est inséparable. Ces mouvements de la théologie agissent en réciprocité, sans perdre pour autant leur autonomie. Ainsi, la « théologie antécédente » ne consiste pas à simplement répéter le passé, mais plutôt à s'y enraciner, pour le percevoir et, en quelque sorte, l'inventer actuellement ; ou encore, dans les termes d'Henri Bourgeois, pour « manifester en elle des sens disponibles qui n'avaient pas encore trouvé à se montrer[4] ». La réflexion théologique sur le présent, quant à elle, est plus complexe, car l'actualité est plus insaisissable que l'héritage : selon le même auteur, ce labeur théologique-ci doit rapprocher les éléments disséminés de cette actualité, « évaluer l'incidence idéologique que peut avoir la position théologique sur le champ culturel à interpréter, essayer de percevoir la cohérence de la situation et le rapport entre la foi et son contexte[5] ». Quoi qu'il en soit, l'art d'une bonne théologie consiste à harmoniser sans confusion ces « deux ensembles signifiants[6] » que produisent respectivement la théologie héritée et la réflexion théologique sur le présent.

---

3. H. Bourgeois, *op. cit.*, p. 434.
4. *Ibid.*, p. 435.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

Cela veut dire que la théologie perd son équilibre dès qu'elle hypertrophie l'un de ses préalables au détriment de l'autre. Si elle ne retient que son passé, elle en vient à apparaître dans le présent comme une pensée toute faite, sans intérêt. Si elle ne s'occupe que de son présent, elle perd l'enracinement qui lui donne sens et qui l'oriente. Mais l'équilibre parfait n'existe pas. Tout semble même indiquer que chaque école théologique est obligée d'opter en priorité pour l'un de ces deux préalables et qu'elle ne gardera la ligne d'une bonne théologie que dans la mesure où elle se laisse interpeller par l'autre. Ce constat conduit à observer une double tendance dans la pratique de la théologie.

Une double tendance

Chacune des deux tendances en question est attirée par l'un des préalables que nous venons de discerner et toutes deux ont commencé à se manifester dès les origines du christianisme. La première privilégie la référence à l'héritage, c'est-à-dire à la Révélation de Dieu et au rapport à Dieu et au monde qu'elle commande. Ce traditionalisme s'est toujours méfié des tentatives de rationalisation et d'une compromission de la foi avec les discours du savoir à mesure que ceux-ci se développaient. Il exploite la proclamation paulinienne du «Messie crucifié[7]» contre l'apparente sagesse des Grecs. Ainsi, Luther (1483-1546) critiqua violemment les spéculations de la théologie scolastique au nom de la *Theologia crucis*. Le grand représentant de cette orientation théologique en ce xxe siècle est Karl Barth (1886-1968) qui, par souci de retour aux principes de la Réforme, a développé une théologie de la Souveraineté de Dieu. Dès le premier tome de sa *Dogmatique,* cet auteur montre que la théologie ne peut absolument pas être une activité d'auto-expression humaine, mais qu'elle doit être soumission fidèle de la pensée (*Nachdenken*) à l'événement de la Parole, à l'autorévélation de Dieu comme Seigneur[8].

---

7. *1 Co* 1,23.

8. Voir l'analyse de cette position de Barth par A.J. TORRANCE, *Persons in Communion. An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*, With special reference to Volume One of Karl Barth's *Church Dogmatics*, Édimbourg, T&T Clark, 1996, p. 7-57.

La tradition orthodoxe appartient à sa manière, elle aussi, au courant traditionaliste. Elle se méfie de l'idée d'une « manifestation » réflexive, qu'elle perçoit comme une rationalisation, du mystère de la foi. Elle préfère définir la théologie comme une formulation de l'expérience de l'Église. Dans cette perspective, la théologie exprime une participation au mystère vécue dans la prière personnelle et liturgique. La théologie orthodoxe est donc essentiellement doxologique et mystique[9]. Sa manière de communiquer la foi au monde opère plus comme un témoignage que comme une explication. On remarquera qu'elle invite ainsi particulièrement à ne pas perdre la relation vécue, non seulement avec la Tradition chrétienne, mais aussi avec la verticalité du mystère toujours offerte.

La seconde tendance est celle de l'ouverture à la culture extra-ecclésiale. Ce progressisme apparut sans doute déjà chez Apollos[10]. L'un de ses principaux fruits fut le développement de la théologie comme *science* qui atteignit son apogée au XIIIe siècle et le maximum de son audace dans l'œuvre de Thomas d'Aquin (vers 1225-1274)[11]. Pour aller à l'essentiel, on peut dire que la théologie occidentale de ce XXe siècle aura plutôt penché vers l'ouverture au présent, avec notamment une accélération de sa pratique de l'interdisciplinarité depuis Vatican II.

Lorsque les tendances traditionaliste et progressiste se corrigent suffisamment l'une l'autre, la théologie garde son point d'équilibre. Thomas d'Aquin est exemplaire à cet égard. Son accueil intrépide de l'aristotélisme, dont la découverte était en train d'éblouir la chrétienté de son temps avec tous les dangers de déséquilibre que cela risquait d'entraîner, fut compensé par le sens profond qu'il avait de l'*auctoritas*, c'est-à-dire de la vérité objective de la foi, fruit d'une écoute minutieuse de la Parole de Dieu et de la Tradition qui la porte. On peut aussi mentionner Karl Barth dont le souci d'une soumission absolue à la Seigneurie de Dieu était lié à une profonde préoccupation pour le monde de son temps et dont la théologie est alors apparue neuve et l'une des plus inspirantes de ce XXe siècle. En revanche, il se peut que

9. Voir V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990 (Montaigne, 1944), p. 6-7.

10. C'est du moins l'opinion de Grillmeier cité en H. WALDENFELS, *op. cit.*, p. 20. Apollos est mentionné en *Ac* 18,24-19,1 ; *I Co* 1,12 ; 3,4-6.22 ; 16,12 ; *Tt* 3,13.

11. Voir surtout Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 1.

la chute de la théologie vers l'un des extrêmes qui attirent chacune des deux tendances susmentionnées lui fasse perdre son acte propre. Trois tentations la menacent en ce sens.

Les trois tentations

La première tentation guette la tendance traditionaliste. Tant que celle-ci reste assez ouverte, elle agit comme un rappel salutaire et vivifiant de la priorité de la révélation et de la grâce de Dieu. Elle devient cependant problématique, car elle isole et rend sectaire, lorsqu'elle vire au dogmatisme, qui réduit la tâche du théologien à simplement défendre et illustrer les expressions dogmatiques de la Tradition et du Magistère, ou même à l'intégrisme, qui est motivé essentiellement par la peur d'être remis en question dans ses certitudes. Tant que la théologie se crispe de cette manière, elle ne pourra que se ridiculiser et finalement capituler devant les progrès de la connaissance en bien des domaines. Elle devient alors un discours sans crédibilité ni effet de persuasion hors de son champ.

La deuxième tentation, celle qui guette la tendance progressiste d'ouverture à l'actualité, est exactement l'inverse de la première. Elle porte la théologie à se dissoudre dans le champ épistémologique, c'est-à-dire à réduire le donné de foi à ce que les limites des possibilités naturelles de la raison peuvent atteindre. De nos jours, cette capitulation de la théologie prend parfois la forme d'une sorte de terrorisme de l'avant-gardisme (qui continue à sévir dans la postmodernité). Cela se produit notamment dans la pratique théologique de l'interdisciplinarité et particulièrement dans le rapport que la théologie entretient avec les sciences humaines. La difficulté est que la théologie n'a pas pu se limiter à adopter des sciences un vocabulaire; elle a dû très vite en accepter le cadre épistémologique. Cette situation devient problématique dans la mesure où elle entraîne «l'abandon radical de la ratio théologique[12]»; autrement dit, lorsque les théologiens finissent par n'être plus que de purs historiens, sociologues, éthiciens, ou autres.

La dernière tentation est celle de l'autoritarisme (clérical). Une page de Paul Ricœur analyse avec beaucoup de lucidité l'équivoque qui

12. A. FORTIN-MELKEVIK, «Les méthodes en théologie. La pensée interdisciplinaire en théologie», dans *Concilium*, n° 256, p. 135 qui s'efforce, en *ibid.*, p. 132-136, d'illustrer ce qui s'est passé et comment cela s'est passé.

lui est sous-jacente entre « une autorité sociologique spéciale » et « l'autorité de la Vérité ». On y lit que

> l'enchaînement se présente ainsi : autorité du Verbe, autorité du témoignage scripturaire, autorité de la prédication fidèle, autorité de la théologie. Terrible dépôt — et terrible tentation, pour les « autorités » de la communauté chrétienne, d'exercer cette autorité de la Parole ! Car voici une autorité de l'homme sur l'homme — autorité du prêtre, du conducteur d'Église — que l'autorité de la Parole de Dieu sur l'homme semble authentifier et soutenir[13].

On remarquera que cette dernière tentation engage la première, puisqu'elle encourage la tâche théologique au dogmatisme et au moralisme[14]. Si nous ne l'envisageons qu'en dernier lieu, c'est parce que, avant d'être démasquée, elle donne l'impression de représenter le point d'équilibre qui éviterait à l'acte théologique de se perdre : elle semble attirer la démarche théologique vers le haut. En réalité, elle n'est qu'un leurre, une fausse autorité, seulement de l'autoritarisme qui surgit d'intérêts inavoués d'en bas. La seule autorité qui compte et qui oriente l'acte théologique d'une manière stable est celle de la Vérité même de Dieu que la foi cherche ici-bas à tâtons. Cela engage une dernière remarque, en guise de conclusion.

Le point d'équilibre

Le dogmatisme et l'intégrisme réduisent en quelque sorte la foi à son aspect de *fides quæ*, à l'*objet* de la foi, à ce que « les instances autorisées et les documents canonisés auxquels on se réfère[15] » proposent de

---

13. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes (Esprit), Paris, Seuil, 1955, p. 180. Tout porte à croire que cet autoritarisme, lorsqu'il s'exprime encore aujourd'hui, n'a plus beaucoup de prise sur la conscience commune des croyants. Il semble même que la multiplication actuelle d'interventions autoritaires de la curie romaine est en train de précipiter la crise de l'autorité dans l'Église catholique. Cela rend la liberté du théologien plus vitale que jamais, dans la mesure où il garde l'équilibre entre les écueils du dogmatisme et de l'avant-gardisme.

14. Le lien entre dogmatisme et autorité humaine du pouvoir religieux est analysé par C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 2e édition, Paris, Cerf, 1988, p. 67-70, 80-82.

15. J. Doré, « La responsabilité et les tâches de la théologie », dans *idem* (éd.), *op. cit.*, p. 355.

croire. Dans cette perspective, la *fides qua*, c'est-à-dire l'*acte* de foi, est en réalité perverti en acte d'obéissance à l'argument d'autorité. Autant dire qu'il n'y a alors plus de foi, ou au moins que cette crispation vers le passé est un sérieux *manque de foi*. Quant à la dissolution de la théologie dans le champ des sciences purement humaines, elle n'est possible que par un oubli de l'héritage qui s'ouvre à la foi et qui la nourrit. En d'autre termes, il y a là une *perte de la foi*, voire une *capitulation de la foi*.

Bref, ce qui fait céder à chaque tentation que nous venons d'examiner est toujours un problème de foi. Cela indique que la foi est le point d'équilibre de la théologie, ce qui l'empêche de perdre son acte propre. Ce constat mérite d'être approfondi et précisé.

La spécificité du discours théologique

La théologie exerce ses tâches et sa responsabilité sur le mode discursif. La spécificité de la théologie se détermine donc dans le champ discursif: la théologie est un discours particulier par rapport à d'autres discours. Plus exactement, la théologie discourt inséparablement « sur la base du discours même de la foi, et à l'aide du/des discours de la culture d'aujourd'hui[16] ». Il y a là un écheveau à démêler si l'on veut situer et préciser l'acte propre de la théologie.

Un discours particulier

La préoccupation essentielle de la théologie est de dire Dieu. Or il paraît impossible de réduire Dieu à un objet de recherche et de connaissance parmi d'autres. Dieu reste la question qui revient dans toutes les questions que l'être humain se pose sur lui-même et sur son rapport au monde[17]. Cela ne signifie pas que la théologie doive retrouver son statut de reine des sciences; ni même qu'elle ait à imposer Dieu comme la garantie de la connaissance vraie dans tous les domaines: la plupart des disciplines doivent exclure Dieu pour progresser dans leurs découvertes. Mais cela signifie au moins que la théologie est nécessairement impliquée dans le débat avec les autres discours du savoir.

---

16. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 431.

17. Comme le montre W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, traduit de l'allemand par Morand Kleiber, Paris, Cerf, 1985, p. 13-19.

Cette implication situe évidemment la théologie comme un discours particulier. À notre époque, la multiplication des spécialisations et la revendication d'autonomie des diverses activités humaines et disciplines scientifiques ont précisément accentué la particularité de la théologie. Les théologiens font désormais figure de spécialistes de leur discipline particulière. On remarque en outre plus que jamais qu'ils sont en situation confessionnelle, c'est-à-dire qu'ils sont liés au magistère de leur confession religieuse propre. Toute cette évolution pose le problème de la crédibilité de la théologie lorsqu'elle sort de son champ. Nous reviendrons à cette difficulté après avoir continué à préciser la spécificité du discours théologique.

Un carrefour de discours

Il est donc révolu le temps où la théologie et la science semblaient constituer un même champ d'activité. Chaque discipline scientifique est autosuffisante dans son propre domaine. Ici apparaît justement une nouvelle particularité qui distingue la théologie et la philosophie des autres sciences : la théologie et la philosophie sont essentiellement interdisciplinaires. Cela veut dire qu'elles doivent s'ouvrir aux évolutions et à la structure des réalités physiques, biologiques, psychologiques et culturelles que les sciences mettent à jour et les intégrer, en les passant cependant au crible de leur critique[18].

En d'autres termes, la théologie se caractérise par son interdiscursivité ; ou encore, le discours théologique est le carrefour d'un certain nombre d'autres discours, dont principalement les discours philosophiques, scientifiques et de foi. En l'occurrence, il opère sur les trois objets suivants : « sur le discours de foi [...] sur les discours de la culture [...] sur la corrélation entre le discours de foi et les discours culturels[19] ». Il convient donc d'approfondir comment la théologie se distingue respectivement du discours de foi et des discours de la culture et comment elle les intègre.

---

18. Voir W.R. STOEGER, « Contemporary Cosmology and its Implications for the Science-Religion Dialogue », dans R.J. RUSSELL, W.R. STOEGER et G.V. COYNE (dir.), *Physics, Philosophy,* dans *The Theology : A Common Quest for Understanding*, Vatican, Vatican Observatory-Vatican City State, 1988, p. 242-243.

19. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 464.

Théologie et discours de foi

Il est évident que la formulation de la foi précède la théologie sous forme de prières, de confessions, de témoignages, de discussions. Le problème est de préciser les rapports que ce discours des croyants et le discours théologique entretiennent entre eux. On peut en discerner trois.

Le premier est assez clair. Il s'agit du rapport *matériel*, du simple fait que la théologie parle de la foi. Le deuxième, plus difficile à déterminer, concerne l'articulation entre les deux discours. Selon l'interprétation épistémologique d'Henri Bourgois, ce rapport est essentiellement *opératoire*. La théologie se distingue en effet le plus précisément du discours de foi par les opérations qu'elle réalise sur ce dernier[20]. D'abord, elle l'analyse, pour identifier ses instances scripturaires, historiques, philosophiques, culturelles et autres. Ce travail d'analyse conduit notamment à un jugement théologique qui départage dans l'ensemble du discours « croyant » ce qui est vraiment discours de foi de ce qui n'y est que productions humaines contingentes, voire déviantes. Enfin, la théologie rassemble en une synthèse cohérente les attestations diverses de la foi qui sont souvent partielles ou disséminées.

Reste le troisième rapport entre la foi et la théologie que l'on peut qualifier d'*axiologique*. L'axiologie du discours théologique se conforme à celle de la foi, ou encore la théologie est orientée par les valeurs de la foi. Cela ne veut pas dire que la foi est l'horizon du discours théologique, mais bien plutôt qu'elle en est la source. En d'autres termes, la théologie se réfère à une source, à la Révélation que la foi seule est en mesure de reconnaître ; ou encore, c'est l'intervention de Dieu qui suscite le discours de foi et puis le discours théologique qui opère sur ce dernier. L'impossibilité où se trouve la théologie de s'affranchir de l'axiologie de la foi s'explique alors : le discours et le monde d'expérience auxquels ouvre la foi sont sans équivalent dans les

20. Pour toutes ces distinctions voir *ibid.*, p. 442-446. Cet auteur montre que la théologie se manifeste le plus précisément dans les *opérations* qu'elle réalise sur le discours de foi et qu'elle n'est donc pas d'abord un « plus » par rapport au discours de foi, c'est-à-dire, par exemple, un discours plus cognitif ou qui limiterait plus précisément son champ dans l'espace du langage, ni même un « autrement », c'est-à-dire un discours qui se situerait à un autre plan que celui de la foi ou qui serait « la reprise réflexive de la foi », suivant l'interprétation classique de la théologie comme *fides quærens intellectum*.

discours et l'expérience communs ; il y a, en théologie, une « vérité *référentielle*[21] » qui n'est pas due aux capacités humaines, mais seulement au don de Dieu, et qui n'est autre que la vérité de la foi, c'est-à-dire au bout du compte la Vérité même de Dieu.

Les trois rapports que nous venons d'identifier entre la foi et la théologie montrent que ces deux types de discours sont liés et que, si la foi peut éventuellement exister (mais pourrait-elle survivre ?) sans discours théologique, l'acte théologique ne serait quant à lui rien sans la foi. Ce constat engage la comparaison à faire maintenant entre la théologie et les discours culturels.

Théologie et discours culturels

Par discours culturels nous entendons ici la philosophie et les sciences, et en particulier les sciences humaines[22]. Ces disciplines ont en commun de progresser dans leur savoir d'une manière autonome, contrairement à la théologie qui se fie, comme on vient de le voir, à l'axiologie de la foi. Ce trait distinctif de la théologie est évident. Mais il doit particulièrement s'affirmer lorsque les autres discours, en l'occurrence la philosophie et les sciences religieuses, profitent de leur autonomie pour investir le corpus religieux d'une manière différente du discours théologique ; c'est-à-dire lorsqu'ils cherchent « à exprimer le sens de la foi autrement que ne le fait la foi elle-même[23] ». Car la théologie ne veut pas faire cette démarche. Elle ne le pourrait d'ailleurs pas sans perdre sa spécificité en se diluant dans le champ des sciences purement humaines. Cela montre que les discours théologique et culturels occupent deux territoires différents.

Cette différence radicale ne crée cependant pas une frontière infranchissable entre eux. En l'occurrence, la théologie a besoin des outils d'un certain nombre de sciences humaines pour progresser dans son savoir ; ce qui lui mérite d'être reconnue comme une science humaine. À ce titre, elle est elle-même soumise à l'axiologie de la connaissance, c'est-à-dire au système de valeurs qui s'impose à tout savoir.

---

21. *Ibid.*, p. 472.

22. Pour être plus précis, il faudrait spécifier les sciences *purement* humaines, c'est-à-dire les sciences humaines excepté la théologie, si l'on reconnaît quand même celle-ci comme une science humaine.

23. *Ibid.*, p. 452.

La double axiologie du discours théologique

On voit, en conclusion, que la pratique de la théologie exige de tenir compte aussi bien de l'axiologie de la connaissance que de celle de la foi. Celles-ci structurent nécessairement toutes deux le discours théologique. Cela veut dire qu'il y a dans le discours théologique une orientation profane, qui n'a pas besoin de la référence à la source proprement chrétienne pour produire du sens. Sans cette axiologie, le discours théologique perdrait à coup sûr sa crédibilité et donc sa raison d'être aujourd'hui. Mais, simultanément, le discours théologique cesserait d'être théologique, et donc d'avoir quelque chose de propre à dire, s'il en restait à cette seule axiologie de la connaissance. Ce qui rend le discours théologique sans égal dans le champ discursif, c'est la source inouïe qui le suscite et l'oriente.

Le fait d'avoir ainsi dégagé la spécificité de la théologie devrait nous aider à comprendre comment celle-ci doit réagir dans la situation actuelle si elle veut rester elle-même. Il appert surtout que l'axiologie de la foi attire et donc équilibre le discours théologique vers le haut, vers la vérité de Dieu, et que c'est dans le maintien de cette axiologie que l'avenir de la théologie se joue. On retrouve ainsi par un autre biais le problème de l'équilibre théologique entre un attrait trop exclusif soit vers l'héritage, soit vers l'actualité. Le malheur serait, d'une part, que l'axiologie de la foi dévie en axiologie de simples formulations de la foi, c'est-à-dire en dogmatisme autoritaire ou intégriste ; à moins que, d'autre part, le discours théologique ne soit plus absorbé que par la seule axiologie de la connaissance. Dans chacune de ces possibilités, l'axiologie de la foi est perdue : ou bien elle est remplacée par un ersatz d'elle-même, ou bien elle est oubliée, voire carrément abandonnée. Cette seconde possibilité est celle qui nous semble surtout menacer l'existence même de la théologie aujourd'hui.

Toutes ces précisions nous invitent et vont nous aider à observer plus concrètement comment les rapports entre la théologie et les autres discours se vivent dans la situation culturelle actuelle et surtout à vérifier si le discours théologique est encore possible aujourd'hui, c'est-à-dire s'il peut encore produire du sens dans la conjoncture actuelle.

La théologie aujourd'hui

Le dialogue entre la théologie et la science

La condamnation de Galilée en 1663 est l'emblème du schisme qui s'est produit entre l'Église et la culture et qui est sans doute, selon les termes de Walter Kasper, « une des plus grandes catastrophes de l'histoire de l'Église[24] ». Ce fait explique sans doute en bonne partie la crise qui frappe actuellement la théologie. Mais voilà que, en cette fin de notre XXe siècle, le scientisme lui-même se trouve en crise. Les sciences de la nature prennent en tout cas particulièrement conscience de leurs limites : l'évolution des paradigmes scientifiques et de la critique épistémologique remet en question leurs fondements mêmes ; en outre, l'humanité est en train de prendre conscience que le progrès scientifique et technique peut aussi être responsable de certains désastres qui menacent l'avenir de notre planète.

L'avantage de cette situation est qu'elle contribue à réduire le conflit entre la foi et la science. Celles-ci découvrent de plus en plus leur complémentarité et qu'elles sont appelées à exercer une « vigilance réciproque[25] ». La théologie a le droit et le devoir d'interpeller la science lorsque celle-ci développe de faux absolus. À l'inverse, la science fait bien d'intervenir dans le territoire de la théologie pour y démasquer les simplismes et les traces de superstition ; car elle oblige ainsi la théologie à viser et à parler plus profondément, c'est-à-dire plus vrai.

Malgré toute cette tendance au rapprochement dont on ne peut que se réjouir, le dialogue reste particulièrement difficile entre la théologie et le domaine des sciences religieuses.

---

24. W. KASPER, *op. cit.*, p. 40.

25. P. BÜHLER et C. KARAKASH (dir.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Travaux de l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 68, qui rapporte le point de vue de Gerhard Ebeling. De la bibliographie interminable des ouvrages récents traitant du rapport entre la théologie et la science retenons au moins, en plus de l'ouvrage que nous venons de citer, J.F. HAUGHT, *Science and Religion. From Conflict to Conversation*, Mahwah, Paulist Press, 1995, iii-225 p. ; ainsi que l'essai de A. GANOCZY, *Dieu, l'homme et la Nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, traduction revue par l'auteur, Paris, Cerf, 1995, 347 p. Consulter aussi le bulletin bibliographique très fourni de J. MALDAMÉ, « Science et foi, conditions nouvelles du dialogue », dans *Revue Thomiste*, 97 (1997), p. 525-562.

La concurrence des sciences religieuses

Les premiers développements des sciences religieuses remontent à peu près au dernier tiers du XIXe siècle[26]. L'intention originelle de cette discipline qui s'est mise à investir le territoire du religieux avec des moyens scientifiques toujours plus perfectionnés était de s'opposer à la théologie. Les réactions crispées de cette dernière ont au départ renforcé la polarisation. Le climat de conflit s'est heureusement apaisé depuis, mais le passé laisse sa marque: théologie et sciences humaines du religieux restent encore trop figées dans un face-à-face dommageable.

Il arrive surtout que l'axiologie de la foi à laquelle se conforme la théologie et l'allégeance confessionnelle du théologien qu'elle implique sont assez communément perçues comme des contraintes extérieures — voire obscurantistes! — qui enlèvent à la théologie sa crédibilité dans le monde scientifique et universitaire. La concurrence tourne donc à l'avantage des sciences religieuses. Mais l'ostracisme dont la théologie semble parfois frappée est-il justifié? Chaque discipline n'a-t-elle pas ses contraintes? Alors pourquoi pas celle de la foi? Et est-ce vraiment être scientifiquement rigoureux que de rejeter sans procès l'hypothèse qu'une initiative de Dieu suscite le discours théologique?

On peut donc souhaiter un réchauffement des relations et une meilleure collaboration entre la théologie et les sciences religieuses. Le discours théologique ne doit pas avoir honte de se distinguer par son appel à une source transcendante. Cela lui donne une saisie intérieure du corpus religieux de sa tradition et un «lien existentiel[27]» avec lui qu'aucune autre discipline ne peut atteindre. À l'inverse, l'intervention non théologique des sciences religieuses élargit l'horizon de la théologie et devrait l'aider à contribuer à libérer nos Églises et nos croyances du sectarisme qui menace aujourd'hui plus que jamais de les isoler dans la culture globale. Heureusement, quelque chose du progrès souhaité

26. Pour les rapports entre la théologie et les sciences religieuses, voir P. GISEL, «Faculté de théologie ou de sciences religieuses?», dans *Études théologiques et religieuses*, 72 (1997), p. 281-292; voir aussi P. COLIN et J. JONCHERAY, «La théologie dans la culture», dans *Recherches de science religieuse*, 85 (1997), p. 57-76.

27. W. G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, préface de Claude Geffré, traduit de l'anglais par Pierre-Loup Lesaffre, Paris, Cerf, 1995, p. 13.

de la communication entre les deux disciplines se manifeste dans la mise en œuvre de l'interdisciplinarité en théologie depuis le concile de Vatican II.

La mise en œuvre de l'interdisciplinarité

La théologie est interdisciplinaire par nature, nous l'avons vu. C'est dire que l'intensification et la systématisation de l'interdisciplinarité en elle devrait enrichir sa tâche. Cela se produit effectivement à plusieurs niveaux. *Ad intra*, la théologie profite des ressources d'un grand nombre de disciplines scientifiques pour mieux comprendre le passé de la Tradition chrétienne qu'elle scrute et pour contribuer à le garder vivant, fécond et rayonnant dans la vie et le témoignage de l'Église d'aujourd'hui. Cet approfondissement de la communication diachronique agit aussi au niveau synchronique dans le dialogue œcuménique. Notamment, la mise en œuvre de diverses disciplines scientifiques en théologie — avec le détachement que leur méthode exige — n'est sans doute pas étrangère à la plus grande capacité que manifestent aujourd'hui les Églises de se visiter mutuellement avec sympathie, sans qu'une tradition confessionnelle juge toujours l'autre à partir de sa propre cohérence. *Ad extra*, la pratique de l'interdisciplinarité prépare la théologie à dire Dieu d'une manière qui morde mieux sur les réalités spirituelles, culturelles, sociales, économiques et politiques de notre temps.

Toutes ces retombées de l'interdisciplinarité sont donc largement positives pour la théologie. Cependant, sa mise en œuvre engendre actuellement deux difficultés assez menaçantes. Premièrement, comme nous l'avons déjà signalé en parlant de la tentation de l'avant-gardisme, la théologie n'a pas pu rester insensible au cadre épistémologique des autres disciplines. De ce point de vue, l'interdisciplinarité a ébranlé les fondements de l'acte théologique, jusqu'à le mettre lui-même en question. La théologie ne résiste en tout cas parfois pas à la tentation de se laisser dévorer par la grille épistémologique commune. En revanche, cette crise a au moins l'avantage de forcer la théologie à approfondir sa spécificité et à vouloir affermir sa légitimation dans le champ discursif d'aujourd'hui, comme nous sommes en train de le faire. Il n'empêche qu'une discipline qui est obligée de justifier à ce point sa légitimité traverse une crise d'identité inquiétante pour sa propre survie.

La deuxième difficulté est que la tâche théologique, en intégrant dans son champ un certain nombre d'autres disciplines scientifiques, se

fragmente nécessairement; car chacune de ces disciplines exige une formation de plus en plus spécialisée. Concrètement, le cloisonnement s'accentue entre les différentes branches de la théologie et chaque théologien tend d'ailleurs à se spécialiser dans le créneau particulier de son propre domaine. La théologie risque donc de faillir encore longtemps à l'une des tâches que nous avons jugée faire partie de son acte propre, celle de la synthèse toujours à reprendre des affirmations de la foi.

La crise des fondements philosophiques

Cette fragmentation que subit la théologie est malheureusement aggravée par la crise générale des fondements philosophiques, un problème que la prédominance du courant néothomiste avait assez bien réussi à occulter dans le catholicisme romain jusqu'aux alentours du concile de Vatican II. On pourrait croire que cette crise est fatale pour le discours théologique, puisque ce sont surtout les fondements mêmes sur lesquels il s'était construit depuis longtemps, à savoir ceux de la métaphysique de l'être, qui semblent avoir perdu leur crédibilité de nos jours. En réalité, le discours théologique n'est pas aussi inextricablement lié à cette métaphysique qu'on l'a parfois pensé, même si ce cadre a pu lui donner une rigueur qui reste difficile à égaler.

Il n'empêche que la théologie a quand même besoin de la philosophie pour se construire. La philosophie reste à ce titre *ancilla theologiæ*. Mais les théologiens ne savent plus très bien à quel système philosophique se fier. Le discours théologique est donc affecté et lui-même émietté par l'éclatement de ses fondements philosophiques. L'un des indices les plus frappants de cette conjoncture est la difficulté que les centres d'études théologiques éprouvent maintenant à élaborer un programme de base cohérent pour la formation de leurs étudiants. De même, les théologiens n'arrivent pas aisément à s'enraciner dans la Tradition pour inventer les synthèses théologiques qu'on attend d'eux aujourd'hui: la pente facile et rassurante, mais qui risque de couper l'inspiration, est de se contenter de répéter simplement le passé que rend l'étude des sources; la pente difficile, c'est d'oser inventer une expression théologique pour notre temps, au risque de s'égarer dans des rationalisations coupées de l'enracinement dans la Tradition.

Toutes ces difficultés que nous venons d'énumérer sont bien réelles et difficiles à surmonter, sans être pourtant insurmontables.

La théologie et le débat de société

La théologie est en tout cas parfaitement en mesure et elle a même le droit de prendre la parole dans la société contemporaine qui pense et cherche ses repères dans le débat. Il nous semble qu'elle a d'ailleurs toutes les chances de se faire entendre si elle joue précisément le jeu du débat, c'est-à-dire si elle n'intervient qu'à partir de son propre territoire, en acceptant d'être corrigée en retour s'il y a lieu ; car la source à laquelle elle se réfère la rend porteuse d'un sens dont nos sociétés ressentent plus ou moins confusément l'immense besoin. En d'autres termes, le discours théologique trouve son mordant et sa capacité de produire du sens en dépit de toutes les difficultés qui le mettent en crise dans la mesure où il se conforme aux deux axiologies qui le structurent, celle de la foi et celle de la connaissance.

À cet égard, la théologie n'est-elle pas appelée maintenant à critiquer surtout l'abandon trop radical de l'hypothèse Dieu dans le discours de notre temps ? Selon la remarque du théologien Adolphe Gesché, que Dieu soit une hypothèse inutile dans le domaine de la raison scientifique n'est pas un problème, puisque « c'est bien lui-même qui en a voulu ainsi en créant un monde qui a sa logique immanente. Mais Dieu n'est peut-être pas hypothèse inutile s'il signifie cet appel essentiel et incessant sans lequel l'homme, dans ce monde — et n'est-ce pas plus grave ? — deviendrait, lui, une hypothèse inutile. Ce monde-là — qui peut surgir —, en voulons-nous[28] ? » Cette interpellation rejoint une prise de conscience qui a commencé à se manifester dans le discours des sciences humaines notamment. Voici en effet que leurs méthodes semblent avoir occulté cela même qu'elles voulaient éclairer : l'expérience du sujet humain[29].

*

* *

28. A. GESCHÉ, « Chemins de destin », dans *Louvain*, n° 52, p. xv.

29. C'est ce que montre notamment F. DUMONT, *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (Sociologie d'aujourd'hui), Paris, Presses universitaires de France, 1981.

On peut dire, en conclusion, que l'appel à une source qui demande la foi pour être découverte est ce qui spécifie le plus radicalement l'acte propre de la théologie par rapport aux autres discours du savoir. C'est pourquoi la tâche de la théologie consiste essentiellement à dégager sans cesse la foi de toutes les productions rationnelles et sentimentales qui la détournent de cette source, de la vérité même de Dieu qu'elle cherche et qui vient à notre rencontre. Nous avons ainsi bien vu comment la théologie ne gardait son équilibre que dans la mesure où elle restait orientée par la foi. Dans la conjoncture actuelle, il vaut la peine de préciser brièvement le rapport à l'Église que cela exige.

L'axiologie de la foi qui détermine la théologie implique l'allégeance confessionnelle du théologien, avons-nous signalé. Cela signifie que tout labeur théologique est au service d'une tradition ecclésiale. Ce lien à l'Église est dénoncé parfois, et particulièrement de nos jours, comme une contrainte indue ou comme un refuge servile, c'est-à-dire, de toute façon, comme une entrave à la liberté du théologien ; et on est malheureusement obligé d'admettre combien cette critique frappe juste dans certains cas. C'est que l'Église reste après tout une institution terrestre, malgré sa mission divine ; elle est donc tentée, comme toute société humaine, de faire de Dieu sa possession, de le ramener au rang d'une idole dont elle se sert pour justifier sa manière d'exister et de fonctionner. Mais le christianisme authentique consiste justement à indiquer sans cesse que Dieu est en crise dès qu'on veut se l'approprier et à obliger ainsi l'Église à un perpétuel dépassement. Le théologien participe en son domaine à cette tâche du christianisme. Il n'agit donc pas contre l'Église, mais en elle — car il a foi en elle —, pour que ne s'y perde jamais le souvenir de la Parole de Dieu, révélée en Jésus-Christ. À cet égard, l'audace et la soumission de personnalités comme nos confrères et maîtres Marie-Joseph Lagrange, Marie-Dominique Chenu et Yves Congar indiquent de manière exemplaire le chemin que devrait emprunter l'assentiment de foi du théologien.

Outre la question de l'équilibre théologique, notre exposé s'est aussi largement inquiété de la spécificité de la théologie par rapport aux autres discours du savoir. En ce domaine de l'étude comparative, nous avons conscience d'avoir négligé la question du pluralisme religieux. Disons au moins à ce sujet que le christianisme n'a pas une singularité écrasante, il ne rend pas les autres religions fausses. Cette prise de conscience actuelle a des conséquences du point de vue de la vérité théologique : nous travaillons sur une vérité partielle par rapport à la

plénitude à venir. Tout cela mériterait d'être approfondi, même si la préoccupation de notre exposé nous a orienté autrement.

Enfin, nous avons surtout évalué la crise de la théologie comme une crise de la foi et du christianisme. Il vaut la peine de préciser qu'elle participe en réalité à une crise globale de la pensée. Certains philosophes constatent, par exemple, avec inquiétude qu'il n'y a pour l'instant plus d'école philosophique capable d'ouvrir l'avenir. Ils se demandent alors ce que sera la pensée au XXIe siècle. Mais, en dépit de ce marasme, la situation spirituelle et intellectuelle de nos sociétés n'est sans doute pas purement négative : on y trouve une ouverture à la quête du sens, l'aspiration à un réenchantement, une inquiétude que le monde technique ne soit en train de déraciner et de déstabiliser l'être humain[30]. La théologie est alors peut-être mieux située qu'on ne le pense communément pour produire du sens.

30. Voir à ce propos l'analyse de C. GEFFRÉ, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », dans *Revue des sciences religieuses*, 68 (1994), p. 489-508 ; reprise par *id.*, « Les enjeux de la culture contemporaine pour la foi chrétienne », dans *Laval théologique et philosophique*, 52 (1996), p. 565-581.

Par delà *Veritatis Splendor*

PIERRE GAUDETTE
Université Laval

Nombreux sont les auteurs qui ont souligné la difficulté qu'éprouve le Magistère ecclésial actuel à élaborer un discours qui rejoigne vraiment une société pluraliste et sécularisée. Cela est particulièrement vrai de son discours moral qui provoque souvent des raidissements de la part de ses interlocuteurs, même catholiques convaincus. On en a eu un exemple éclatant, ces dernières années, à l'occasion de la parution de l'encyclique *Veritatis Splendor*. En raison des objectifs qu'elle poursuivait et du discours qu'elle utilisait, cette encyclique ne pouvait manquer de susciter des réactions contrastées. Pour ces mêmes raisons, elle continue de présenter pour le théologien moraliste une interpellation et un défi particuliers qu'il vaut la peine de mettre en lumière.

En effet, *Veritatis Splendor* veut faire le point sur l'effort de renouveau qui, à la suite de Vatican II, a marqué la théologie morale. Un effort dont le pape reconnaît sans doute l'intérêt[1] mais qu'il juge avec une sévérité certaine. Il lui semble en effet que la réflexion conciliaire a donné naissance à certains courants qui se fondent « sur des conceptions anthropologiques et éthiques déterminées » pour mettre « en

1. Voir, par exemple, *Veritatis Splendor* (= VS), n° 19, où cet effort est reçu « avec gratitude ». Il précise plus loin : « On a désiré favoriser le dialogue avec la culture moderne, en mettant en lumière le caractère rationnel — et donc universellement intelligible et communicable — des normes morales appartenant au domaine de la loi morale naturelle. En outre, on a voulu insister sur le caractère intérieur des exigences éthiques. » (VS 38)

discussion globale et systématique» le patrimoine moral de l'Église (VS 4). Dès lors, il lui apparaît absolument nécessaire de «préciser certains aspects doctrinaux qui paraissent déterminants pour faire face à ce qui est sans doute une véritable crise» (VS 5). Ces précisions lui permettront en partie de rejoindre l'objectif global qu'il poursuit dans son intervention: lutter contre la «conception radicalement subjectiviste du jugement moral» (VS 31) présente dans notre monde pluraliste et répandue à l'intérieur de l'Église elle-même.

Il nous a paru intéressant de procéder à un premier inventaire des réactions de théologiens moralistes devant cette interpellation du Magistère ecclésial. Cet inventaire nous permettra d'identifier un point crucial de l'enseignement de l'encyclique et d'examiner si une relecture attentive de la tradition morale et de la causuistique ne pourrait pas venir équilibrer certaines affirmations jugées par d'aucuns trop radicales et favoriser une formulation plus nuancée de l'exigence morale.

Quelques réactions à l'encyclique *Veritatis Splendor*

À part quelques réactions fortement agressives qui se sont exprimées dès la publication de l'encyclique[2], l'accueil des théologiens a été dans l'ensemble respectueux de l'enseignement pontifical: celui-ci a été analysé avec soin dans un grand nombre d'articles et d'ouvrages. Rendant compte de six volumes collectifs regroupant 72 contributions, Raphael Gallagher constate que «la promulgation de *Veritatis Splendor* a été traitée avec un sérieux remarquable par la communauté théologique[3]». Celle-ci reconnaît d'emblée son importance pour la réflexion morale.

S'il est un point qui est souligné très favorablement par la plupart des commentateurs, c'est l'orientation christologique donnée à la morale dans la méditation biblique du premier chapitre. On voit dans cette orientation christologique la dimension la plus positive, voire la clef d'interprétation de l'Encyclique[4]. Éric Fuchs parle ici «d'un bel élan

---

2. Comme, par exemple, celle de Bernard BESRET, *Lettre ouverte au pape qui veut nous asséner la vérité absolue dans toute sa splendeur*, Paris, Albin Michel, 1993.

3. Raphael GALLAGHER, «The Reception of "Veritatis Splendor" within the Theological Community», dans *Studia Moralia* 33 (1995), p. 435.

4. Ainsi, Réal TREMBLAY, «Suggestions pour une bonne réception de "Veritatis Splendor"», dans *Studia Moralia* 32 (1994), p. 157-162; Raphael

spirituel[5] ». Jean Desclos, d'un « effort remarquable de renouvellement du discours éthique traditionnel[6] ». Il faut reconnaître cependant que plusieurs auteurs expriment certaines réticences quant au choix et à l'utilisation qui est faite des textes bibliques[7].

Il n'en est pas de même cependant quant à l'accueil qui a été réservé au jugement porté sur les « théories nouvelles » et au type d'argumentation utilisé dans le deuxième chapitre. Les opinions ont été ici extrêmement diversifiées.

D'un côté, certains moralistes adhèrent sans réserve aux descriptions que l'encyclique fait des théories contemporaines portant sur l'autonomie de la conscience, le proportionnalisme, le conséquentialisme et l'option fondamentale. L'un d'entre eux souligne qu'il s'agit d'une nouvelle étape dans la clarification de la doctrine de l'Église[8] ; un autre parle « d'une encyclique de combat[9] ». Certains n'hésiteront pas à dire que le débat est maintenant clos, particulièrement en ce qui concerne une question centrale comme celle des actes intrinsèquement mauvais. C'est ce qui conduit Germain Grisez, un théologien américain influent, à conclure que cet enseignement est une vérité révélée qui demande une adhésion de foi et qu'il conviendrait que le Magistère la

---

GALLAGHER, *art. cit.*, p. 423-424 ; Marciano VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paulo II*, Bologne, 1994, surtout les pages 46 à 50.

5. Éric FUCHS, *La morale selon Jean-Paul II*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 18.

6. Jean DESCLOS, *Resplendir de vraie liberté. Lectures de « Veritatis Splendor »*, Montréal/Paris, Mediaspaul, 1994, p. 44. Voir aussi page 52.

7. Paul RICŒUR, dans la revue ARM du 15 novembre 1993, p.18-19, Jean DESCLOS, *op. cit.*, p. 48, et surtout Gareth MOORE, « Some Remarks on the Use of Scripture in "Veritatis Splendor" », dans SELLING et JANS (dir.), *The Splendor of Accuracy*, Grand Rapids, Eerdmans, p. 71-98. L'auteur signale, entre autres, que l'épisode de l'homme riche utilisé par l'encyclique est un discours adressé aux riches et non pas à tous et qu'il porte plus sur la renonciation aux richesses que sur la pratique des commandements.

8. Dominguo BASSO, « L'encyclique "Veritatis Splendor" : nouvelle étape dans la clarification de la doctrine de l'Église », dans *Dolentium Hominum*, 24 (1993), p. 9-11.

9. Jean-Louis BRUGUÈS, « "Veritatis Splendor", une encyclique de combat », dans *Communio*, 29 (1994), p. 135-152. Mentionnons encore : A. CHAPELLE, « Les enjeux de "Veritatis Splendor" », dans *Nouvelle Revue théologique*, (1993), p. 801-817 ; Mgr André-Mutien LÉONARD, *La morale en questions*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 1994 ; Servais-T. PINCKAERS, *Pour une lecture de « Veritatis Splendor »*, Paris, Mame, 1995.

définisse comme telle le plus rapidement possible[10]. Un autre commentateur réclame l'obéissance: « Pour nous tous a sonné l'heure de l'humilité et de l'obéissance[11]. »

Mais à l'inverse, un grand nombre de commentateurs affirment avec vigueur ne pas reconnaître dans les positions condamnées des positions véritablement tenues par des théologiens catholiques. Ceci est particulièrement le fait de ceux qui semblent être visés par l'encyclique. Ainsi, Charles E. Curran affirme que *Veritatis Splendor* « ne décrit pas avec précision » et « déforme » les positions diverses attribuées à ceux qui s'appellent volontiers eux-mêmes les « révisionnistes ». Il ajoute un peu plus loin que leurs théories sont caricaturées[12]. Pour sa part, Janssens proteste contre l'accusation de « relativisme éthique inacceptable » lancée par *Veritatis Splendor*[13]. De son côté, le moraliste espagnol Marciano Vidal affirme qu'il ne connaît aucun théologien sérieux affirmant ce que condamne l'encyclique[14]. Dans l'inventaire qu'il fait de la réception de l'encyclique dans les *Studia Moralia*, Raphael Gallagher signale aussi le fait que plusieurs théologiens ont l'impression de ne pas avoir été compris[15].

Et les discussions reprennent de plus belle sur un point qui cristallise toute une conception de la vérité et de la vie morale, à savoir l'existence et l'identification de préceptes négatifs qui obligent toujours et partout, et d'actes intrinsèquement mauvais que l'on n'est jamais justifié de faire, peu importe les circonstances et les conséquences.

---

10. Germain GRISEZ, « Revelation versus dissent », *The Tablet*, 16 oct. 1993. L'auteur termine son article en ces termes: « In claiming that the receive teaching concerning intrinsically evil acts is a revealed truth, the Pope also implicitly asserts that it is definable. That implicit assertion will be denied by those rejecting the teaching. This argument is undeniably over essentials, and cannot long go unresolved. It cannot be settled by theologians. Only the magisterium's definitive judgment will settle it. ».

11. Dominguo BASSO, *art.cit.*, p. 9 à 11.

12. « "Veritatis Splendor": A Revisionnist Perspective », dans ALLSOPP et O'KEEFE (dir.), *"Veritatis Splendor": American Responses*, Sheed and Ward, 1995, p. 234 et 237. Voir aussi: Richard A. MCCORMICK, « Some Early Reactions to "Veritatis Splendor" », dans *Theological Studies* 55 (1994), p. 481-506; Josef SELLING, « The Context and the Arguments of "Veritatis Splendor" », dans SELLING et JANS (dir.), *The Splendor of Accuracy*, surtout les pages 35 à 45.

13. *Cf.* « Teleology and Proportionality: Thoughts about the Encyclical "Veritatis Splendor" », *The Splendor of Accuracy*, p. 99 à 113.

14. *Op. cit.*, p. 66.

15. *Art. cit.*, p. 425.

En effet, ces dernières affirmations apparaissent à plusieurs comme « le nœud de l'enseignement de l'encyclique[16] ». Si certains accueillent d'emblée cette insistance[17], d'autres réagissent avec une certaine humeur. Vidal, par exemple, parle de « l'espèce d'obsession qui traverse tout le texte en rapport avec les normes négatives qui obligent sans exception ». Cette question, selon lui, occupe une place disproportionnée[18]. Non pas que ces théologiens refusent l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, mais, pour eux, ce qui fait problème, c'est l'identification concrète de tels actes[19]. Et l'on revit en l'espace de quelques mois le débat qui sévit depuis trente ans dans le milieu nord-américain et dont témoignent abondamment les *Theological Studies*. Malgré les opinions maximalistes d'un Germain Grisez, il semble bien que sur ce point le discours de l'encyclique ne fait pas beaucoup avancer le débat. Et cela d'autant plus que, par ses différents biais, l'argumentation se focalise sur l'autorité du Magistère qui dans la lumière de la vérité redonne aux fidèles la réponse du Maître, laquelle « possède une lumière et une force capables de résoudre même les questions les plus discutées et les plus complexes » (VS 20)[20]. Au terme de son analyse, Duquoc conclut : « Malheureusement, l'argumentation laisse à désirer et les solutions proposées rendent perplexe. Il est clair que l'instrument rationnel utilisé, la théologie traditionnelle, n'était pas en

---

16. « Il nucleo dell'insegnamento dell'Enciclica », Dionigi Tettamanzi dans sa présentation du texte de l'Encyclique, Éditions Piemme, p. 45. Cette opinion est partagée par bien d'autres commentateurs. CURRAN, *art. cit.*, y voit le thème central de *Veritatis Splendor*.

17. On pourrait signaler Alasdair MACINTYRE, « How can we learn what "Veritatis Splendor" has to teach », dans *The Tomist*, 58 (1994), p. 171-195, qui parle à plusieurs reprises de « the binding character of the exceptionless negative precepts of the natural law ». On trouvera à peu près les mêmes affirmations de principe dans les volumes déjà cités de Léonard et de Pinckaers.

18. VIDAL, *op. cit.*, p. 123-135. Voir aussi Christian DUQUOC, « L'encyclique "Veritatis Splendor" : présentation critique », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 126 (1994), p. 326.

19. Ainsi CURRAN, *art. cit.*, p. 238 : « Likewise, revisionist moral theologians are willing to accept some intrinsically evil acts when the object of the act is described in formal terms (murder is always wrong, stealing is always wrong) or when the act is described in terms of its significant circumstances. » B. HOOSE donne des exemples frappants de la difficulté de définir avec précision l'acte intrinsèquement mauvais ; voir : « Circumstances, Intentions and Intrinsically Evil Acts », dans SELLING et JANS (dir.), *The Splendor of Accuracy*, p. 136-152.

20. Voir aussi les n°s 2, 3, 45, 109-110, 114-115, 117.

mesure d'affronter une question aussi ardue [que celle de la conscience dans son rapport à la vérité], ce qui explique l'excès de schématisme, et la tentation d'une inflation autoritaire[21]. »

Que l'encyclique apparaisse comme un cri prophétique venant contester le relativisme et le subjectivisme de notre monde, beaucoup en conviennent et se sont dits d'accord avec cette prise de parole. Que l'instrument rationnel utilisé ne réussisse pas toujours à convaincre, cela est un fait dont il faut prendre acte. Mais il nous semble ici qu'il aurait été possible de puiser dans la théologie traditionnelle — et particulièrement dans le thomisme — des concepts et des perspectives qui auraient permis au discours d'être davantage interpellant pour la pensée contemporaine.

La thèse que nous avancerions est la suivante: même si le discours de l'encyclique se réfère à huit reprises à saint Thomas d'Aquin[22], il utilise de façon massive une notion d'acte intrinsèquement mauvais qui relève d'un autre cadre de référence, celui de la casuistique. Et cela est fait de telle manière que la dynamique thomiste est aspirée par ce nouveau cadre de référence qui devient absolument prioritaire dans le déroulement de l'argumentation.

Renvoyant à un autre moment le soin de développer davantage cette thèse, il nous paraît important de réinterroger dès maintenant cette tradition thomiste non pas comme un donné archéologique qu'il faudrait conserver à tout prix, mais comme une ouverture méthodologique permettant l'élaboration d'un discours qui pourrait acquérir plus de pertinence. Au fond, il s'agit ici de faire éclater une vision compacte de la synthèse thomiste — en particulier celle de la loi naturelle — pour en retrouver la dynamique essentielle en lien avec les requêtes d'aujourd'hui. Pour cela, il est essentiel de réfléchir un moment sur le sens premier de la théorie thomiste de la loi naturelle. Par la suite, il faudra être particulièrement attentif à la façon dont saint Thomas conçoit l'élaboration des normes morales en elles-mêmes et chez un sujet qui doit progressivement s'ouvrir aux exigences de la vérité.

---

21. *Art. cit.*, p. 332. Au sujet de cette « inflation autoritaire », voir aussi Eric FUCHS, *op. cit.*, p. 38; B. LOBET, « "Veritatis Splendor", rhétorique de l'autorité », dans *La Foi et le Temps*, 24 (1994-1995), p. 415-425.

22. Alors que saint Augustin remporte la palme avec onze occurrences.

Une relecture de la tradition morale

a. — On ne met pas toujours suffisamment en évidence que le concept de loi naturelle chez saint Thomas n'est pas un concept qui vient soumettre la raison humaine à une réalité qui lui est totalement extérieure ; au contraire, il est fondé sur la conviction que *la raison est capable de découvrir la loi morale* et d'en élaborer progressivement les normes. À la différence des autres animaux, la créature raisonnable participe à la loi éternelle, donc à la raison divine, « sous un mode intelligent et rationnel[23] ». Non seulement est-elle soumise comme tous les êtres de la création à la providence divine, « mais elle participe elle-même à cette providence, en pourvoyant à ses propres intérêts en même temps qu'à ceux des autres ». Et saint Thomas voit une confirmation de cela dans l'affirmation du psaume : « Seigneur, nous avons la lumière de votre face imprimée en nous. » Par ces mots, commente-t-il, le psaume affirme « que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, [n'est] autre chose qu'une impression en nous de la lumière divine[24] ».

Il y a dans toutes ces expressions une vision radicalement optimiste de la raison humaine. Non pas une raison humaine abstraite qui serait l'apanage d'une élite, mais la raison de tout être humain. Se demandant en effet « si la loi éternelle est connue de tous », il répond en ces termes :

> [...] toute créature raisonnable connaît cette loi éternelle selon le rayonnement, plus ou moins grand, de cette loi. En effet, toute connaissance de la vérité est un rayonnement et une participation de la loi éternelle qui est, elle-même, vérité immuable, dit saint Augustin. La vérité, tous les hommes la connaissent quelque peu, tout au moins, quant aux principes premiers de la loi naturelle[25].

La perspective de saint Thomas est nettement plus optimiste que celle de saint Augustin. Pour celui-ci, en effet, la Révélation joue un rôle essentiel dans la connaissance morale. Wilhem Korff résume en ces

---

23. *Somme théologique*, I-II, qu. 91, a. 2 ad 3um, trad. Jean-Marie Aubert, Paris, Cerf, 1984.

24. I-II, qu. 91, a. 2. Voir Félicien ROUSSEAU, *La croissance solidaire des droits de l'homme*, Paris/Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1982, p. 139-140.

25. I-II, qu. 93, a. 2

termes sa pensée: « L'ordre de la nature créé selon le vouloir de Dieu et que le péché a corrompu, est rétabli par la Loi et par l'Évangile. La véritable nature des choses ne peut plus être connue que par recours à l'ordonnance qui en est le vecteur et que Dieu même a aménagé[26]. » Même si elle cite les textes de saint Thomas que nous venons d'évoquer[27], *Veritatis Splendor* se situe dans cette mouvance. Son insistance sur la splendeur d'une vérité qui illumine et peut résoudre les problèmes les plus complexes, l'importance attribuée à la révélation des préceptes moraux, le pessimisme qui enrobe l'évaluation de la situation actuelle, l'appel au martyre, tout cela a des accents augustiniens. La raison « naturelle » n'est pas aussi valorisée qu'elle l'a été par Vatican II, fidèle en cela à tout un courant de la tradition catholique de la théologie morale qui se démarquait de la pensée protestante[28]. D'ailleurs, les discussions qui se sont élevées depuis le Concile à propos de la *morale autonome* et de l'*éthique de la foi* manifestent les nuances possibles pouvant exister entre une acceptation confiante ou une acceptation craintive des capacités de la raison dans l'ordre de la connaissance morale. La perspective thomiste est plus consonnante avec les efforts des courants philosophiques contemporains qui s'appuient sur la conviction qu'il est possible de fonder les normes morales en dehors de toute tradition proprement religieuse. Ce qui, dans une société marquée par la pluralité religieuse, est une attitude propice au dialogue.

Cette vision de la loi naturelle entraîne une conséquence: c'est que la raison humaine peut rendre compte des normes morales qu'elle élabore et en justifier la validité. L'encyclique *Veritatis Splendor* l'admet d'emblée lorsqu'elle demande de proposer la vérité morale « avec son sens profond de rayonnement de la Sagesse éternelle de Dieu, venue à nous dans le Christ, et avec sa portée de service de l'homme, de la croissance de sa liberté et de la recherche de son bonheur » (VS 95). Sans vouloir entrer dans un débat complexe, on peut cependant se demander si les théories conséquentialistes jugées si sévèrement par l'encyclique ne peuvent pas en certaines occasions aider à revalider aux

---

26. Wilhem KORFF, art. « Nature/Droit naturel », dans Peter EICHER (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 609.

27. Voir aux n°s 41 et 42.

28. Voir Karl-Wilhelm MERKS, « Normes ou conscience. D'où vient notre morale? », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 93 (1992), p. 301.

yeux de la raison humaine des normes universelles contestées par d'aucuns[29].

b. — Un deuxième point qui apparaît capital dans l'approche thomiste, c'est la *mise en lumière du processus d'élaboration des préceptes de ladite loi naturelle*. Bien souvent, de nos jours, on durcit la pensée de saint Thomas et on n'en retient que la formulation des préceptes, négatifs ou positifs, sans mettre suffisamment en lumière d'où cette formulation origine et comment elle doit être complétée. De telle sorte qu'émerge l'impression d'un bloc monolithique où est exprimée de façon immuable et précise la volonté de Dieu sur chacun des actes que nous posons. Malgré quelques nuances apportées ici et là, c'est cette impression que nous laisse l'encyclique en insistant constamment sur les préceptes immuables et les actions intrinsèquement mauvaises.

Dans le contexte qui est le nôtre, où est constamment remis en question le contenu des normes morales, il est essentiel de faire droit aux affirmations de saint Thomas qui distingue divers niveaux de stabilité, d'universalité et de certitude dans les préceptes de la loi morale et dans leur application[30]. Il faut référer ici à la distinction qu'il apporte entre les préceptes premiers et les préceptes seconds de la loi naturelle[31] de même qu'à celle qu'il introduit entre les principes propres et les principes communs de la science morale. Ces derniers expriment les exigences fondamentales de la loi naturelle, telles que manifestées par exemple dans le Décalogue. Mais ils sont insuffisants parce que trop généraux. La réflexion morale a besoin de descendre dans le concret et le particulier pour y jeter sa lumière. Mais plus elle affronte des situations concrètes et contingentes, plus ses conclusions sont affectées d'une note de variabilité et d'incertitude. Dans une question de la Somme théologique, saint Thomas se demande si la loi naturelle est unique chez tous. La réponse est fort nuancée :

---

29. Voir Louis JANSSENS, « Teleology and Proportionality : Thoughts about the Encyclical "Veritatis Splendor" », dans J.A. SELLING et J. JANS (dir.), *The Splendor of Accuracy,* Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1995, p. 99 à 113.

30. Beaucoup de théologiens familiers avec la pensée de saint Thomas ont mis cela en évidence. On signalera entre autres Jean-Marie AUBERT, « Pour une herméneutique du droit naturel », dans *Recherches de science religieuse*, 59 (1971), p. 463 à 490 ; John Courtney MURRAY, *We Hold These Truths*, NewYork, Image Books, 1964, p. 113 à 126 ; Félicien ROUSSEAU, *op. cit.*

31. Voir I-II, qu. 94, a. 2

> La raison pratique s'occupe de réalités contingentes qui comprennent les actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes généraux il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre de défaillances [...] Dans le domaine de l'action, [...] la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même chez tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux; et chez ceux pour lesquels la rectitude est identique dans leurs actions propres, elle n'est pas également connue de tous[32].

Un peu plus loin dans le même article, il insiste: «Et ici, plus on descend au détail, plus les exceptions se multiplient.»

Ces perspectives font une place à l'historicité de la loi morale, historicité dont certains ont noté l'absence dans *Veritatis Splendor*. Et, en même temps, elles ouvrent une porte à la réflexion des moralistes, au dialogue et à la discussion. D'autant plus que la réflexion dont il est question ne se déroule pas selon le modèle des sciences spéculatives. En morale, la pure déduction par syllogisme n'est pas suffisante. Plus il abordera des situations concrètes, plus le moraliste devra faire *appel à l'expérience*, une expérience nourrie dans le contact avec des femmes et des hommes engagés dans l'action. Seule celle-ci permet de cerner la multiplicité des circonstances et de dégager comment accomplir ce qui est bon. Un commentateur de saint Thomas le soulignait avec force il y a plusieurs années:

> Les propositions premières de l'ordre moral sont stables, indéfectibles, universelles — plus universelles encore lorsqu'elles sont négatives. Elles mesurent toutes nos actions, elles valent pour tous. Tel est le principe suivant lequel, en tous nos actes, il convient d'agir selon la raison. Mais le principe propre n'a pas la même universalité; il est parfois déficient, il comporte des exceptions. Tel est le principe suivant lequel il faut rendre le dépôt. Bien des circonstances font que cette restitution soit irraisonnable. Ces circonstances sont indéfinies, souvent imprévisibles, changeantes. Elles ne peuvent pas être *rationalisées,* comprises, enfermées dans une proposition définitive. Or, une science qui veut être régulatrice de l'agir ne peut négliger les fluctuations de la matière morale[33].

---

32. I-II, qu. 94, a. 4
33. Lorenzo ROY, *La certitude de la doctrine morale*, Québec, PUL, 1958, p. 86.

C'est pourquoi il est tellement important, face à des problèmes nouveaux ou encore face à de nouvelles façons de poser des problèmes anciens, de favoriser le dialogue et l'échange d'expériences, autant entre les théologiens moralistes qu'entre les théologiens, les pasteurs et les chrétiens engagés dans les diverses sphères de l'activité humaine. C'est seulement au terme de ce dialogue qui permet de « mettre ensemble » les circonstances pertinentes de l'action, de « composer » — on parlera d'un *mode compositif* et non déductif —, c'est au terme de toute cette réflexion — et non au début — que l'on pourra établir des normes ou des principes plus appropriés à la situation.

On retrouve ainsi l'importance de la casuistique entendue non plus comme pure application d'un précepte universel mais comme méthode de réflexion, partage d'expérience visant à mieux cerner une situation-type pour élaborer des critères de jugement appropriés. C'est cet aspect « noble » de la casuistique qu'ont mis en lumière deux moralistes américains, Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin, dans un volume très éclairant intitulé *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*[34]. Ils montrent comment tout au long de l'histoire la réflexion morale s'est orientée soit dans une direction théorique de légitimation ou de fondation, soit dans une direction pratique d'élaboration et d'application des normes. L'émergence contemporaine de la bioéthique, puis de l'éthique appliquée ou sectorielle — qui selon eux est une « véritable renaissance de la casuistique » —, n'est qu'une manifestation du besoin de références et de normes concrètes qu'ont les personnes engagées dans les situations complexes de la vie humaine. Et ils font une étude fort instructive de trois domaines particuliers où une évolution marquée a pu être observée dans l'histoire de la théologie morale : le prêt à intérêt, le mensonge ainsi que le duel[35].

Évoquer ainsi la nécessité d'une réflexion qui soit attentive à des circonstances qui sont indéfinies, souvent imprévisibles et changeantes, c'est retrouver l'importance d'un saint Alphonse de Liguori, pratiquement absent de l'encyclique[36], lui qui a renouvelé la théologie morale

34. Albert JONSEN et Stephen TOULMIN, *The Abuse of Casuistry : A History of Moral Reasoning,* University of California Press, 1989.

35. Voir les pages 177 à 231. Noter aussi l'étude sur la *communicatio in sacris* de John MAHONEY, *The Making of Moral Theology,* Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 212-126.

36. On ne relève qu'une occurrence assez marginale.

de son temps en y introduisant toute la densité et l'éclairage de sa praxis pastorale. Saint Alphonse apparaît ainsi un complément *nécessaire* à saint Thomas. L'un, rivé à sa table de travail... et à sa chaise — *sedendo fit sapiens* —, nous fournit une vision de sagesse qui rassemble dans une harmonie majestueuse tous les éléments d'un agir moral dynamisé par la recherche de la communion avec Dieu. L'organisme des vertus se déploie devant nous avec un équilibre remarquable. L'autre, parcourant les routes de la campagne napolitaine — *ambulando fit pastor* —, vibre de la détresse des populations sans instruction et abandonnées de tous. Soucieux de leur faire entendre l'interpellation de l'Évangile sans les rebuter par un fardeau excessif, il dégage de l'expérience concrète des grandes missions et de son ministère épiscopal des normes concrètes — ces fameux principes propres — susceptibles d'éclairer tant les fidèles que les pasteurs[37].

Il a semblé à plusieurs commentateurs que cette référence n'était pas suffisamment présente dans l'encyclique. Christian Duquoc parle d'un « oubli du temps ». Un oubli du temps qui explique la sévérité de *Veritatis Splendor* par rapport aux théories critiquées dans le deuxième chapitre. Celles-ci, affirme Duquoc, « se donnent pour tâche d'intégrer la temporalité ou l'historicité comme élément majeur du discernement moral. Le référent, le précepte, même négatif, ne suffit pas à penser le devenir de l'être moral, sinon par abstraction[38]. » Bien plus, on pourrait voir dans *Veritatis Splendor* une tendance à court-circuiter l'effort de réflexion en faisant trop vite appel aux préceptes révélés de même qu'à la réponse du Maître qui nous permet de résoudre même les questions

37. Ces perspectives permettent de rééquilibrer les critiques parfois trop unilatérales de la casuistique faites par des thomistes comme le père Servais Pinckaers. Ce dernier a montré de façon excellente comment le nominalisme de Guillaume d'Ockham a infecté le discours de la casuistique et opéré une coupure regrettable en concevant les relations entre la liberté et la loi morale selon un rapport d'opposition. Voir, par exemple, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1985, p. 258 à 283. Il n'en demeure pas moins nécessaire de faire appel à une saine casuistique qui ouvre à la dramatique de l'existence de même qu'à l'ambiguïté de l'agir concret.

38. Christian DUQUOC, « L'encyclique *Veritatis Splendor* : présentation critique », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 126 (1994), p. 329. Desclos parle d'une « synthèse morale coupée de l'histoire, anhistorique », *op. cit.*, p. 232. Le même auteur revient souvent sur la difficulté — sous-estimée par l'encyclique — de passer de l'ordre de l'absolu, de la vérité à celui de la situation concrète dans toute sa complexité. Voir, par exemple, les pages 72, 78, 84.

les plus complexes (VS 20). On ne peut qu'être d'accord pour reconnaître à la Parole de Dieu une force d'illumination et de motivation essentielle. Cependant, les formulations utilisées peuvent conduire à une vision fondamentaliste du discours moral et engendrer ce que d'aucuns ont appelé un « triomphalisme ecclésial » susceptible de nuire à la crédibilité du discours magistériel[39].

c. — Un dernier aspect de la pensée thomiste mérite d'être souligné. Celle-ci ne se contente pas d'un exposé théorique sur la production des normes morales, mais elle se préoccupe de *former un sujet* qui soit capable d'adapter les préceptes universels aux conditions concrètes de l'existence. Un sujet qui soit capable à la fois d'accueillir les requêtes de la vérité morale et de prendre en compte d'une façon réaliste les données concrètes de la situation dans laquelle il est plongé. Cela sera le fait d'une vertu, la prudence, dont saint Thomas s'applique à décrire les traits et à préciser les conditions de réalisation.

Il y a là une perspective qui, à l'intérieur d'une société pluraliste comme la nôtre, revêt une importance qu'on ne saurait sous-estimer sans en subir des dommages considérables. En effet, elle prend acte du fait que la science morale ne peut fournir au sujet agissant une norme qui s'appliquerait de façon adéquate — et automatique — à la situation concrète : seule la conscience du sujet, sa raison, peut formuler cette norme. Mais en même temps elle n'abandonne pas la conscience à sa seule subjectivité : elle vise à faire acquérir au sujet les dispositions intellectuelles et affectives qui lui permettront de s'ouvrir à la vérité de telle sorte que son jugement soit adéquat.

Un premier défi se présente ici. Celui de rejoindre le concret de la situation. La prudence se caractérisera donc par le fait qu'elle doit connaître les singuliers. Commentant Aristote, saint Thomas signale qu'étant donné qu'elle doit diriger l'action concrète, la prudence doit posséder non seulement ce qu'il appelle « la connaissance universelle » mais aussi la « connaissance particulière ». Et pour bien marquer le caractère propre de la prudence, il ajoute : « S'il lui arrive de n'en avoir qu'une, il est préférable que ce soit la connaissance particulière, pour la bonne raison qu'elle touche de plus près l'opération[40]. »

---

39. Voir entre autres Félicien ROUSSEAU, *L'avenir des droits humains*, PUL/ Anne Sigier, 1996, p. 225s., p. 343-349.

40. *In libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Liv. VI, leç. 6, Éditions Marietti, n° 1194.

Il y a là une tâche qui est considérable et qui présente des défis inédits. Il s'agit en effet de pénétrer une contingence qui demeure toujours mystérieuse pour la raison, de se mouler sur la réalité de la façon la plus exacte possible, d'assimiler la multiplicité des circonstances, d'enregistrer le plus fidèlement possible une situation originale et ineffable[41]. Un tel objectif nécessite une foule d'opérations ou d'habiletés que, reprenant saint Thomas, François Raulin présente ainsi:

> Animée et poussée par le désir du bien dans cette occurrence unique et inédite, la prudence déclenche toutes sortes de processus extrêmement complexes. Pour atteindre son but aussi intégralement que possible, elle poursuivra par exemple les objectifs suivants qui sont partiels mais qui concourent à l'ensemble: inventorier les différents comportements possibles, les estimer à leur juste valeur, s'assurer le conseil de personnes sages et avisées, éviter la précipitation inconsidérée, acquérir la rapidité du coup d'œil, cultiver la mémoire, le sens de l'analogie entre des situations proches mais différentes, raisonner juste, avoir du flair, prévoir les conséquences d'un acte donné, connaître les lois en vigueur (divines et humaines) ainsi que les directives, règles et prescriptions impliquées dans le cas précis, s'en tenir à l'essentiel pour ne pas se perdre dans les détails inutiles[42].

C'est donc grâce à la prudence que la raison pratique pourra évaluer avec perspicacité les données d'une situation. Mais ce n'est pas tout. Il ne s'agit pas pour le sujet de se dissoudre dans cette situation, de se perdre dans le concret. Il doit établir une norme d'action adéquate, découvrir la «droite règle de l'agir». Or, commente saint Thomas dans un article important de la Somme, «une droite règle exige préalablement des principes, et c'est d'eux qu'elle découle». Prenant en compte le fait qu'il s'agit de jeter une lumière sur une situation concrète, il ajoute aussitôt: «Mais il faut que la raison descende jus-

---

41. Voir Félicien ROUSSEAU, *La croissance solidaire des droits de l'homme*, Paris/Tournai/Montréal, Desclée/Bellarmin, 1982, p. 114.

42. François RAULIN, «Conscience et casuistique», *Le Supplément*, 187 (1993), p. 125. L'auteur résume ici saint Thomas pour qui les parties intégrantes de la prudence sont: la mémoire, l'intellect ou intelligence, la docilité, la sagacité, la raison, la prévoyance, la circonspection, l'attention précautionneuse. *Somme théologique*, II-II, question 49.

qu'aux cas particuliers, non seulement à partir des principes généraux, mais aussi de principes particuliers[43]. » Ce sera précisément le rôle des vertus morales que d'ouvrir l'affectivité sensible ou rationnelle aux différents biens humains et ainsi d'indiquer à la prudence les fins qu'elle doit poursuivre dans le flux du quotidien. Ce n'est qu'à ce moment que celle-ci sera à même de formuler la norme concrète qui s'impose et, ainsi, comme l'indique Félicien Rousseau, « d'imprégner l'action circonstanciée d'un rayon de justice, de force ou de tempérance ». Et il ajoute :

> Aux demandes qui viennent de la réalité doivent s'ajouter les demandes qui viennent de la raison humaine et revendiquent précisément le titre de devoirs[44]. Celles-ci demeurent toujours la fin du jugement qui clôt la délibération. Il ne saurait être question de noyer le sens moral dans la complexité de l'action humaine, mais bien plutôt de l'y affirmer[45].

Le même auteur résume bien l'enjeu de tout cela en indiquant que « la prudence s'impose à l'homme à cause précisément de la souplesse que requiert l'adaptation des principes moraux à la diversité des situations ». Mais il ajoute une remarque importante : « Cette souplesse n'autorise pas à voir dans la prudence une sorte de sens du compromis facile, eu égard aux valeurs de moralité[46]. » Bien au contraire, c'est à travers elle que va s'exprimer pour un sujet les exigences concrètes de la vérité morale dont l'encyclique *Veritatis Splendor* veut évoquer la splendeur. Elle est le passage obligé de l'obligation morale authentique.

Comme son objectif est précisément de lutter contre le relativisme et le subjectivisme, c'est sur ce dernier aspect que l'encyclique insiste et de façon quai exclusive :

> En réalité, c'est le « cœur » tourné vers le Seigneur et vers l'amour du bien qui est la source des jugements *vrais* de la conscience... [Pour cela], il est indispensable qu'il existe une sorte de *connaturalité* entre l'homme et le bien véritable. Une telle

---

43. *Ibidem*, I-II, qu. 58, a. 5.

44. C'est l'aspect que met en évidence Alasdair MACINTYRE dans son commentaire à l'encyclique : « How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach ? », *The Thomist*, 58 (1994), p. 183.

45. Félicien ROUSSEAU, *ibid.*

46. *Ibid.*

connaturalité s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même: la prudence et les autres vertus cardinales, et d'abord les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité[47].

Il y a là une piste que l'on aurait aimé voir davantage développée et abordée sous tous ces aspects. Elle est absolument fondamentale pour donner une compréhension juste de la réponse qu'il faut apporter à l'exigence morale.

Conclusion

Au terme de notre parcours, nous espérons avoir montré que la perspective de saint Thomas ouvre une voie entre le subjectivisme moral qui abandonne le sujet aux caprices de son vouloir et une rigidité excessive qui mise trop sur la précision de la loi ou de la norme. On regrette que l'encyclique n'ait pas suffisamment tiré profit de toutes les richesses qu'elle présentait. Au cours des dernières décennies d'ailleurs, on a tellement identifié saint Thomas à une vision néo-scolatisque de la loi naturelle qu'on a oublié de mettre en évidence les compléments indispensables fournis par sa vision de la prudence et de l'ensemble des vertus[48]. Et pourtant cette vision permet de penser la morale en termes d'éducation et de croissance. Elle aide à situer à leur place les préceptes moraux. Ceux-ci ne sont pas le tout de la morale. Ils sont essentiellement, comme le reconnaît *Veritatis Splendor,* au service d'une liberté, mais d'une liberté qu'il faut petit à petit construire afin qu'elle devienne elle-même capable de reconnaître les exigences de la vérité morale et de les honorer dans les méandres de l'histoire.

---

47. Le texte réfère à saint Thomas II-II, qu. 45 a. 2

48. Voir à ce propos la thèse de Daniel Mark NELSON, *The Priority of Prudence, Virtue and Naural Law in Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1991.

L'évolution de la doctrine de l'Église à Vatican II[1]

GREGORY BAUM
Université McGill

Je voudrais commencer mon intervention en distinguant entre la tradition catholique, d'une part, et le magistère ecclésiastique, d'autre part. Je m'identifie profondément avec la tradition catholique vivante et dynamique, fondée sur les Écritures, les *Credo* classiques et l'expérience de l'Église primitive. À mon avis, cette tradition diffère de la tradition protestante — que je respecte aussi — par l'emphase catholique sur l'incarnation, l'immanence divine, le corps ecclésial du Christ, la sacramentalité du monde et la communion des saints. Elle diffère également de la chrétienté orthodoxe — que je respecte aussi — par une certaine mondanéité catholique, la disposition des catholiques à intervenir dans la vie publique et leur hésitation à parler du don de la grâce ou de la vie graciée comme d'une divinisation. À travers mon engagement dans l'œcuménisme durant les quarante dernières années, j'ai toujours été fermement enraciné dans la tradition catholique. Bien que je sois critique envers l'Église catholique, je n'ai pas de crise d'identité comme catholique. Et c'est à l'intérieur de la tradition catholique vivante que je mène ma réflexion théologique et ma vie de prière.

Je reconnais toutefois que la tradition catholique, comme toute tradition religieuse, est ambiguë, sujette à la réification et marquée de blessures que lui a infligées son histoire. Bien que guidée par l'Esprit,

1. Traduction de Jean-Guy Nadeau.

à travers l'effort commun des fidèles et de leurs évêques (*Dei Verbum*, n. 8), la tradition catholique a toujours besoin de renouveau et de réforme.

L'esprit de domination qui a envahi l'exercice de l'autorité ecclésiale m'apparaît comme le plus grand défaut de la tradition catholique. L'autorité y est devenue monarchique plutôt que collégiale et cet autoritarisme tragique a privé l'Église de plusieurs des dons que l'Esprit saint accorde à ses membres. Ainsi regrettons-nous encore la rigidité de Rome dans ses relations avec l'Église d'Orient dans le Haut Moyen Âge, de même que son manque de flexibilité face à Luther et aux réformateurs du XVIe siècle. Dans la situation conflictuelle où s'est trouvée l'Église catholique après la Réforme et, plus tard, dans l'incertitude créée par l'essor de la modernité critique, le Magistère papal a pris une place de plus en plus importante, décidant de l'issue des controverses dans l'Église et protégeant la tradition contre les erreurs nées d'une ouverture non critique à de nouvelles idées.

Pour comprendre le rôle du Magistère, il est important de se rappeler cette déclaration de Vatican II. « En exposant les doctrines, les théologiens se rappelleront qu'il y a un ordre, une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique en raison de leur rapport plus ou moins étroit avec le fondement de la foi chrétienne. » (*Unitatis redintegratio*, n° 11) En effet, les doctrines centrales de la tradition catholique sont intimement liées à la révélation de Dieu en Jésus Christ, alors que les doctrines enseignées par le Magistère sont souvent à une plus grande distance du fondement de la foi chrétienne. Cela explique pourquoi le Magistère peut changer sa doctrine, comme il l'a fait, par exemple, à Vatican II.

Ayant eu l'honneur et la chance d'assister au concile Vatican II comme théologien au Secrétriat de l'unité des chrétiens, sous la présidence du cardinal Bea, je n'oublierai jamais les changements importants dans la doctrine officielle de l'Église qui ont été faits à cette occasion.

Permettez-moi de développer ce point. En lisant le *Syllabus* des erreurs promulgué par Pie IX en 1864, la Lettre condamnant l'américanisme, *Testem benevolentiæ*, composée par Léon XIII en 1889, la condamnation du modernisme par Pie X en 1910, et les diverses réactions publiées par la Commission biblique romaine sous le même pontife, on voit bien que plusieurs des positions défendues par ces documents ecclésiastiques ne tiennent plus.

Rappelons d'abord la question de la liberté religieuse. La liberté de religion a été condamnée plusieurs fois par les papes du XIXe et du

début du XXe siècles. En vue d'adapter cette doctrine aux pays dans lesquels les catholiques étaient en minorité, les théologiens distinguaient alors entre *la thèse* selon laquelle le service de la vraie foi exigeait le refus de la liberté religieuse dans les pays catholiques, et *l'hypothèse* selon laquelle la liberté religieuse devait être assurée dans les pays non catholiques où elle venait alors au secours de la vraie foi. Encore récemment, dans les années 1950, John Courtney Murray, s.j., un théologien américain qui défendait la liberté religieuse sur des bases philosophiques et théologiques plus larges, eut des problèmes avec les autorités ecclésiastiques. On sait aussi qu'au second concile du Vatican, les membres conservateurs de la Curie romaine ont tenté d'empêcher le schéma préparé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens d'atteindre le parquet du concile et, plus tard, d'y être voté.

Je me souviens d'évêques humbles et sincères qui venaient nous rencontrer au Secrétariat. Ils étaient profondément troublés par ce changement que nous proposions à la doctrine officielle de l'Église. « Vous ne voulez pas que l'Église se défende ? » demandaient-ils. Nous répondions alors que nous reconnaissions que l'Église avait besoin de se défendre, mais qu'une telle défense devait reposer sur la prédication et l'enseignement, et non sur le gouvernement. D'autres évêques étaient préoccupés de ce qu'une telle volte-face dans l'enseignement magistériel confondrait les fidèles.

Je me souviens aussi du nouvel enseignement de Vatican II sur l'œcuménisme et le mouvement œcuménique. L'encyclique de Pie XI, *Mortaliium animos,* de 1928, avait condamné le mouvement œcuménique. Si les chrétiens séparés voulaient l'unité dans la vérité, disait-on, ils devaient revenir à l'Église catholique qui n'avait jamais perdu l'unité que le Christ avait donnée à son Église. On sait aussi que les décrets romains interdirent régulièrement aux catholiques d'assister aux rencontres œcuméniques.

Or, au concile Vatican II, l'Église changeait sa position. Elle reconnaissait que les autres chrétiens étaient réellement des chrétiens, greffés au Christ par la foi et le baptême ; que les autres Églises étaient des institutions que l'Esprit utilisait pour sauver et sanctifier leurs membres ; et que le mouvement œcuménique était inspiré par l'Esprit de Dieu. Cette doctrine était si nouvelle pour plusieurs évêques qu'ils en avaient de réels problèmes de conscience, particulièrememt, si ma mémoire est bonne, les évêques australiens et les évêques anglophones d'Afrique qui avaient toujours enseigné l'inverse dans leurs diocèses.

Je me rappelle aussi les conflits autour du schéma sur les relations entre chrétiens et juifs, préparé lui aussi par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. L'exclusion des juifs de la sphère de la grâce divine avait constitué une doctrine régulièrement exprimée depuis l'Antiquité dans la liturgie, les écrits théologiques, les représentations artistiques et les croyances populaires. Réfléchissant à la contribution de cette doctrine à l'antisémitisme nazi, et par la suite à la solution finale, le pape Jean XXIII voulut que le Secrétariat prépare un texte, basé sur les principes de la théologie contemporaine, qui honorerait la religion des juifs et changerait l'attitude de l'Église catholique envers eux. La déclaration sur les relations entre chrétiens et juifs, qui est devenue une partie d'un document plus long sur l'attitude de l'Église vis-à-vis des religions non chrétiennes, ouvrait de nouvelles perspectives. La déclaration rejetait l'idée que les juifs devaient être punis pour la participation de leurs chefs à la crucifixion; elle reconnaissait que les juifs demeuraient le peuple premier-aimé de Dieu qui continuait de s'adresser à eux; que les juifs et les chrétiens partageaient un même patrimoine spirituel et que les juifs avaient accès à la grâce divine à travers leur religion. Cela n'était certainement pas ce que le Nouveau Testament enseignait quant à la Synagogue de son temps. C'est ainsi que, pour définir l'attitude de l'Église face aux juifs dans les époques postérieures, les théologiens ont dû se tourner vers d'autres principes, particulièrement la volonté universelle de salut de Dieu.

Ici encore, plusieurs évêques étaient profondément troublés par cette déclaration, certains nous disant qu'ils avaient toujours enseigné le contraire dans leurs diocèses. Ils craignaient que leurs ouailles soient scandalisées si le magistère ecclésiastique changeait d'idée. Je me souviens de l'angoisse vécue même par des évêques qui supportaient la déclaration. Ils devaient reconnaître qu'il y a des moments de discontinuité dans la doctrine officielle de l'Église.

À cause de ces expériences personnelles comme *peritus* au Secrétariat pour l'unité des chrétiens, je suis déconcerté par certaines déclarations officielles affirmant avec une grande assurance que le magistère ecclésial est *semper idem*, toujours immuablement le même. Or il vaut la peine de se rappeler que plusieurs théologiens censurés et punis par le magistère ecclésiastique dans les décades précédant Vatican II ont été réhabilités par les enseignements conciliaires. Je viens de lire la biographie de Otto Karrer, écrite il y a dix ans, qui raconte en détail la façon dont ce théologien catholique, viant à Lucerne en Suisse, avait été

attaqué comme hérétique par des collègues théologiens, censuré par des évêques, privé de ses pouvoirs de dire la messe et d'entendre les confessions, diffamé en public et dont plusieurs de ses livres furent mis à l'index. Karrer était un théologien à l'esprit ouvert qui, déjà dans les années 1930, proposait une interprétation positive des religions du monde. Il avait un respect particulier pour les femmes, portait attention à leurs préoccupations et questionnait la doctrine selon laquelle les parents devaient confier le nombre de leurs enfants à la divine Providence. Karrer fut un des premiers partisans de l'œcuménisme, il avait des amis parmi les théologiens protestants et il était en faveur d'un renouveau catholique ouvert à certaines idées protestantes. Ce qui est merveilleux, c'est que Karrer est demeuré en paix dans l'Esprit, qu'il n'a pas vécu de colère ou de ressentiment ; il n'a pas exagéré ses positions de façon à les rendre unidimensionnelles, et il avait l'assurance d'être fermement enraciné dans la tradition catholique. Il ne vivait pas de crise d'identité. Otto Karrer a vécu assez longtemps pour voir toutes ses positions adoptées par le concile Vatican II. Il a été invité par les évêques et les facultés de théologie catholiques, et honoré dans la communauté catholique comme précurseur du concile. Aujourd'hui encore, de nombreux théologiens, profondément fidèles à la tradition catholique, ont des problèmes avec le magistère ecclésiastique. Otto Karrer pourrait leur servir d'exemple.

Je n'ai pas l'intention de déconsidérer la question de l'autorité dans l'Église. Chaque Église doit avoir une autorité pour protéger l'Évangile dans un monde de péché et appliquer son enseignement éthique à la situation contemporaine. Je suis très impressionné par le récent enseignement pontifical sur la justice sociale. La doctrine sociale catholique a tenu compte de l'évolution des conditions sociales et a produit une approche ouverte et critique de la société occidentale. Nos évêques ont suivi cette ligne de pensée et l'ont appliquée aux conditions concrètes du Québec et du Canada. Or plusieurs commentateurs ont signalé combien l'ouverture et l'évolution critique de l'enseignement officiel de l'Église sur les questions sociales et économiques est en contradiction avec la réticence du magistère quant aux questions de genre et de sexualité.

Permettez-moi d'ajouter que les Églises protestantes sont aux prises avec le même problème. Dans les années 1980, la *World Presbyterian and Reformed Alliance* a excommunié l'Église afrikaaner qui, à l'époque, défendait encore l'Apartheid en Afrique du Sud. De

nos jours, les Églises nord-américaines sont aux prises avec la question éthique de l'homosexualité et de l'ordination au ministère des gays et des lesbiennes.

La façon d'arriver à un enseignement qui fait autorité constitue un problème complexe. Chaque Église semble avoir sa propre voie. Ce dont a besoin l'Église catholique, c'est d'une théologie du développement de la doctrine qui peut rendre compte de la fidélité de l'Église à l'Évangile, de changements d'interprétation du dogme en fonction de présupposés herméneutiques médiatisés par des cultures particulières, et de changements dans l'enseignement éthique, eux aussi, fonction de l'évolution des cultures. Nous reconnaissons, par exemple, que l'Église a changé sa position sur l'esclavage, mais nous n'avons pas encore théorisé de tels moments de discontinuité dans le magistère.

Ce que je souhaite pour l'Église catholique, c'est que le prochain pape écrive une encyclique dans laquelle il expliquerait que l'évolution de la culture mène à une relecture créatrice de l'Évangile, de la tradition chrétienne, en particulier de l'enseignement éthique, dans un processus souvent difficile et conflictuel, éventuellement conclu par l'autorité... du moins pour un certain temps. Une telle théologie présuppose que la Parole et l'Esprit continuent de parler à l'Église et de nous donner des expériences religieuses et des *insights* intellectuels à la lumière desquels l'Église doit toujours relire les Écritures et la Tradition.

Crédibilité et pertinence de la théologie pratique des milieux de santé

ROBERT DION
Université de Montréal

Au début des années 1990, la réforme du système de santé initiée par le gouvernement québécois a provoqué un bouleversement dans les pratiques pastorales en milieu de santé. Cette réforme semble avoir poussé bien des administrateurs de centres hospitaliers à s'interroger sur la nécessité de maintenir ce type de service. D'ailleurs, l'abolition de deux postes d'aumônier à l'hôpital Saint-Vincent-de-Paul de Sherbrooke en 1994[1] semble indiquer que certaines administrations d'hôpitaux désirent réduire les budgets des services de pastorale ou même les éliminer carrément. Pourquoi, doivent-ils se demander, maintenir un service qui ne semble pas directement concerné par le phénomène de la maladie et ne semble pas nécessairement efficace au niveau thérapeutique ? Au-delà de l'aspect financier, une interrogation sur la pertinence ou à tout le moins sur la crédibilité de la pastorale en milieu de santé est posée.

Cela n'est pas sans avoir d'impact sur la théologie pratique des milieux de santé[2]. Le questionnement soulevé par les intervenants de la

1. Information prise de Joseph AYOUB, « Le malade humanisé », *La Presse*, 28 août 1994, p. C3.

2. La théologie pratique des milieux de santé désigne une pratique de recherche théologique s'intéressant aux expériences humaines qui ont un rapport avec la maladie et la santé. Cette pratique théologique tente de comprendre le rapport entre la maladie, la santé et l'expérience religieuse.

santé sur la place de la pastorale interpelle les théologiens à s'interroger sur leur propre pratique, sur leur place et leur rôle dans les milieux de santé.

Mon propos tentera ainsi de répondre à la question soulevée par le congrès: pour quoi et pour qui faire de la théologie pratique des milieux de santé? Ces deux questions soulèvent en fait le problème de la pertinence. La théologie pratique des milieux de santé a-t-elle quelque chose à dire de pertinent (pour quoi) à quelqu'un (pour qui)? Mais la question de la pertinence soulève aussi celle de la crédibilité, c'est-à-dire de la vraisemblance de ce qui est dit à quelqu'un. Une pratique peut être pertinente en principe sans pour autant être crédible dans son incarnation. Se pose alors la question du «comment», des conditions pratiques de faire de façon crédible de la théologie en ces milieux[3].

Pour qui? Pour quoi? ou le problème de la pertinence

À la question «pour qui», on répondrait spontanément que la théologie pratique des milieux de santé s'adresse essentiellement aux animateurs de pastorale qui exercent leur profession dans les milieux de santé. Traditionnellement, il en a été ainsi. La théologie s'adressait aux pasteurs dans le but de les aider à annoncer la bonne nouvelle aux personnes malades en tentant d'articuler le message évangélique et le dogme catholique aux réalités humaines particulières vécues dans les milieux hospitaliers. Son lieu de réflexion principal était le sacrement de l'onction des malades, lieu de révélation du Christ souffrant qui fait participer le malade à la vie pascale, en communion avec l'Église. De type dogmatique, la préoccupation de la théologie, bras droit du Magistère, était alors de s'assurer de la conformité de l'agir pastoral à la Tradition chrétienne.

Aujourd'hui, compte tenu de l'évolution ecclésiale et sociale, la théologie, qui s'est spécialisée en s'appelant «théologie pastorale» ou, plus récemment, «théologie pratique», cherche toujours à aider de façon critique les pasteurs à «annoncer la Bonne Nouvelle» ou à accompagner les personnes malades dans leur quête de sens éveillée

3. Les problèmes de pertinence et de crédibilité, tout en étant reliés, sont différents. Une pratique telle que la pastorale peut s'avérer pertinente dans un milieu de santé sans qu'elle soit pour autant crédible dans ses modalités concrètes.

par l'expérience de la maladie. Par contre, la perspective et les modalités ont changé. Confrontée à des demandes explicites des animateurs et agents œuvrant dans les milieux de santé[4], la théologie porte maintenant son regard principalement sur la pratique pastorale elle-même, entre autres pour l'évaluer, pour en améliorer l'efficacité et l'efficience. Par des outils d'analyse issus des sciences humaines et sociales, on cherche à faire en sorte que la pastorale des milieux de santé réponde de plus en plus adéquatement aux besoins spirituels et religieux des personnes hospitalisées ou en soins à domicile, qu'elle le fasse avec les bons outils, aux meilleurs coûts.

Cependant, la théologie pratique des milieux de santé ne se borne pas seulement à être une approche herméneutique de la pastorale de la santé. Car elle s'adresse d'une part à toutes les pratiques professionnelles que l'on retrouve dans les milieux de santé comme la médecine et les sciences infirmières. Sans être un spécialiste en ce qui regarde la qualité de ces pratiques professionnelles, le théologien pratique questionne tout de même l'éthique de ces pratiques[5], détermine l'impact de celles-ci sur l'expérience religieuse des personnes hospitalisées ou cerne les croyances religieuses en jeu chez les divers intervenants, etc. La théologie pratique des milieux de santé se situe alors sur les plans religieux et spirituels et questionne les pratiques professionnelles sur ces plans.

D'autre part, la théologie pratique des milieux de santé porte un regard sur des expériences ou pratiques humaines fondamentales et les aborde pour elles-mêmes sans référence à une quelconque pratique professionnelle. La maladie, par exemple, est une expérience humaine de ce type. Qu'elle soit aiguë ou chronique, elle confronte la personne à la souffrance ou, pour être plus exact, au souffrir[6]. Or souffrir dénote

---

4. En 1994, les représentants de l'Association des animateurs et animatrices de pastorale de la santé du Québec (AAAPSQ) ont approché les universités Laval et de Montréal pour former un groupe de recherche, appelé le Groupe de recherche interdisciplinaire et interuniversitaire en pastorale de la santé (GREPS), dans le but d'entreprendre des recherches pour améliorer la qualité des services de pastorale en milieu de santé. Cette demande de l'AAAPSQ a permis de stimuler le développement de la théologie pratique des milieux de santé dans ces universités.

5. Depuis quelques années, on observe une ouverture du champ de la bioéthique en théologie.

6. Je fais ici une différence entre souffrance et souffrir comme le fait Jean-Guy NADEAU dans son texte « Souffrir avec Dieu » dans *Nouveau Dialogue*, n° 82

une crise profonde chez la personne touchée, une menace de sa cohésion. Souffrir manifeste l'expérience d'une crise que l'on pourrait appeler « existentielle » où se révèlent un bouleversement des valeurs, des objectifs de vie sur quoi on fondait son existence. Il peut s'ouvrir alors dans cette expérience un questionnement sur la transcendance. La théologie pratique tâche alors d'interpréter l'expérience du souffrir en elle-même pour voir comment celle-ci questionne la foi chrétienne ou comment cette foi peut la questionner. Elle essaie de mettre à jour une expérience de salut. Cette théologie ne se veut plus une herméneutique des pratiques pastorales ou professionnelles mais de toutes pratiques et expériences humaines.

La théologie pratique des milieux de santé voit alors la réponse au « pour qui » et au « pour quoi » prendre de l'ampleur. Son champ d'investigation s'élargit considérablement. Cette discipline cherche à produire un savoir critique sur les pratiques croyantes des personnes présentes dans les milieux de santé, que ce soit des professionnels, des agents de pastorales, des personnes malades. Toutes activités, individuelles ou collectives, qui ont un rapport avec la dimension spirituelle et religieuse de l'être humain intéressent la théologie pratique. Ce peut être une intervention pastorale ou médicale mais aussi l'action de prier ou le contenu de foi exprimé par les personnes hospitalisées. Ce savoir critique peut alors questionner des pratiques pastorales et ainsi améliorer certaines interventions. Il peut aussi aider simplement à mieux comprendre certains éléments des pratiques croyantes sans que cela ait des implications directes au niveau des interventions pastorales.

Comment ? ou le problème de la crédibilité

Le questionnement sur la pertinence de la théologie pratique des milieux de santé nous conduit à celui de la crédibilité, car une pratique pertinente en principe n'est pas pour autant crédible ; de même, une perte de crédibilité peut remettre en question la pertinence d'une pra-

---

(novembre 1989), p. 10. Tandis que la souffrance est le concept habituel pour parler de l'expérience « de ce qui me fait mal et me fait souffrir », le terme « souffrir », tout en étant un concept, est moins abstrait, d'essence plus active et existentielle que l'autre et reste malgré tout un peu plus collé à l'expérience aiguë du « je souffre ». Cela est l'avantage de l'utilisation des verbes substantivés qui gardent l'acuité d'une expérience.

tique. Or le problème auquel sont confrontées la pastorale et la pratique théologique dans les milieux de santé n'en est pas un de pertinence mais de crédibilité. Contrairement à la perception qu'ont certains des coupures de postes en animation pastorale dans certains hôpitaux, la plupart des intervenants des milieux de santé jugent nécessaires la présence d'un service de pastorale en milieu de santé et, indirectement, l'existence d'une théologie pratique. Le questionnement soulevé par les intervenants en milieu de santé concerne plutôt la qualité du travail pastoral et théologique qui se fait actuellement en rapport avec les milieux de santé. On se pose des questions sur la qualité de leurs interventions dans ces milieux[7].

Ce problème de crédibilité, je l'ai aussi constaté dans le cadre de ma participation comme auxiliaire de recherche au Comité de recherche en pastorale de la santé (CORPS) de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal de 1994 à 1998, et plus particulièrement lors de ma participation à la mise en œuvre d'une recherche évaluative sur la pratique du Service de pastorale du centre hospitalier Saint-Eustache[8]. Comme toute recherche, celle-ci fut confrontée dès les débuts à une série d'enjeux. Sa préparation et sa mise en œuvre n'ont pas été sans écueils. Outre les problèmes théoriques et méthodologiques communs à toute recherche, l'équipe a dû faire face à des enjeux directement reliés au fait que la recherche se déroulait dans les milieux de santé. Ce contexte particulier l'a placée directement devant la question de la crédibilité. La théologie pratique des milieux de santé est confrontée en fait à deux enjeux principaux : *(1)* l'enjeu institutionnel de la compétence et *(2)* l'enjeu épistémologique de la clinique.

---

7. C'est l'avis qui fut exprimé par un certain nombre d'administrateurs d'hôpitaux lors d'une rencontre avec le GREPS.

8. Cette recherche est dirigée par le Comité de recherche en pastorale de la santé (CORPS) qui regroupe Jean-Marc Charron, Guy Lapointe et Lise Baroni, professeurs à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Robert Jacques, responsable du Service de pastorale du centre hospitalier Saint-Eustache, et moi-même, étudiant au doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Cette recherche vise principalement deux objectifs : *(1)* évaluer la qualité des soins spirituels offerts par ce service et *(2)* élaborer un programme de soins spirituels à domicile.

L'enjeu institutionnel de la compétence

Un des premiers enjeux auxquels la théologie fait face est celui de la compétence, c'est-à-dire de la capacité des chercheurs à faire une recherche pastorale de qualité. Cet enjeu soulève trois problèmes particuliers. Premièrement, il est difficile de faire de la recherche de qualité dans un milieu bouleversé par une réforme importante. Cela ne s'avère jamais évident et exige des capacités particulières. Comme tout est en mouvement, on doit constamment ajuster la recherche selon les disponibilités des intervenants et selon les ressources du milieu qui sont fortement sollicitées. Tout en étant un défi palpitant, faire une recherche dans ce contexte demande une grande dose d'ingéniosité de la part des théologiens et des intervenants.

Deuxièmement, les institutions de recherche théologique n'ont pas encore toutes les ressources spécialisées nécessaires pour entreprendre des recherches de type descriptif, évaluatif, prospectif, recherche-action, etc. dans le but de répondre au besoin des interventants d'évaluer la qualité des interventions de la pastorale en milieu de santé. En fait, il n'existait pas, jusqu'à tout récemment, de chercheurs spécialisés en théologie pratique des milieux de santé possédant les aptitudes à faire des recherches de type qualitatif, quantitatif et évaluatif qui soient adaptées à ce domaine[9]. La pastorale de la santé est un programme d'étude et de recherche encore peu développé dans les facultés de théologie au Québec. Ce n'est que depuis quelques années que l'on crée des programmes d'étude de premier cycle et de cycle supérieur en pastorale de la santé. Cela est d'ailleurs symptomatique d'un domaine d'étude et de recherche qui émerge en raison des transformations que subit actuellement la pastorale en milieu de santé. Les besoins du milieu ont appelé l'émergence d'un nouveau champ d'étude en théologie mais les compétences pour le développer sont encore embryonnaires.

Troisièmement, il existe un sérieux problème de financement des recherches universitaires qui menace le développement à long terme des compétences dans le domaine qui nous intéresse. On le sait, les facultés de théologie au Québec ont subi de nombreuses coupures depuis trois ans. La Faculté de théologie de l'Université de Montréal n'a

9. La Faculté de théologie de l'Université de Montréal a engagé à l'automne 1998 un professeur-chercheur à demi-temps en théologie pratique des milieux de santé.

pas ainsi les moyens de développer adéquatement un domaine de recherche en émergence. À cela s'ajoute le fait que cette faculté n'a pas développé assez rapidement les expertises nécessaires pour structurer des demandes de subventions de recherche crédibles auprès des organismes tels le FCAR et le CRSH. Dans un domaine comme la santé où beaucoup d'équipes de recherche se battent pour obtenir du financement, il est essentiel de posséder ces expertises si l'on veut être subventionné.

La situation est donc préoccupante. Les chercheurs et intervenants qui sont impliqués dans la recherche pastorale de Saint-Eustache font ce qu'ils peuvent pour faire une recherche de qualité. Ils font œuvre de pionniers et, comme défricheurs d'un nouveau champ de recherche, ils apprennent sur le tas, comme on dit. Mais dans un milieu de recherche spécialisée comme la santé, cette recherche pastorale, et plus globalement la théologie pratique, met en jeu sa crédibilité en raison de la condition que l'on pourrait dire « artisanale » dans laquelle elle se retrouve.

L'enjeu épistémologique de la clinique

Les théologiens qui veulent étudier les interventions pastorales en milieu de santé, le rapport religion-santé ou une problématique particulière comme la souffrance dans l'expérience de la maladie, se confrontent à une rationalité, la clinique, méthode privilégiée d'intervention et de recherche dans les milieux de santé. Or pour faire de la recherche qui soit crédible, les théologiens pratiques se voient bien souvent contraints d'adopter la logique clinique. Mais est-ce que l'adoption de cette logique présente un risque pour cette discipline au regard de son approche du phénomène spirituel dans les milieux de santé ? N'y a-t-il pas danger de développer une connaissance qui soit inadéquate à ce phénomène ? En clair, l'efficacité clinique peut-elle être une méthode de connaissance adéquate pour la théologie pratique en milieu de santé ?

Avant de répondre à cette question, regardons ce que signifie la « clinique ». Cette méthode thérapeutique et de recherche est une méthode largement utilisée par la médecine. En fait, l'on peut dire que la science médicale doit largement son succès à la méthode clinique, méthode qui fut en retour marquée par l'épistémologie sous-jacente à la médecine. Dans ce cadre, ce qui caractérise communément la clinique, c'est l'objectif de la guérison, c'est-à-dire le rétablissement rapide

d'un patient atteint d'une maladie grâce à un savoir et une technique « efficaces[10] ». Pour atteindre actuellement ce but, le médecin doit globalement accomplir deux opérations: *(1)* séparer le corps et l'esprit tel que suggéré par le dualisme cartésien et *(2)* voir le corps comme une machine, un système mécanique[11]. Par ces deux opérations, le médecin peut d'une part accomplir un réductionnisme physiologique en regard de la maladie, qui est alors comprise comme un dérèglement strictement biologique plus ou moins complexe d'où sont exclues les dimensions sociale, psychologique et spirituelle. D'autre part, il peut s'appuyer sur la doctrine de l'étiologique spécifique (théorie causaliste) pour expliquer la cause des maladies; une maladie est causée nécessairement par un ou des agents pathogènes qui peuvent être combattus par un vaccin, un antibiotique ou une chirurgie.

Telle que conçue et utilisée par la médecine, la clinique ne s'avère pas adéquate pour la théologie pratique des milieux de santé. Car cette théologie ne vise pas d'abord directement la guérison (ni même la pastorale d'ailleurs). Elle ne se veut pas strictement un savoir efficace et encore moins une technique. Elle tente plus largement d'articuler un savoir que j'appellerais « global », un savoir qui veut tout autant transformer le réel que lui donner sens.

Par ailleurs, la théologie pratique vise à construire un savoir critique qui fait constamment affaire à des objets marqués par la subjectivité humaine. Au lieu de chercher à séparer le corps et l'esprit, elle tente de voir l'humain comme un tout, un être de corps et d'esprit, qui ne peut être conçu comme une machine ni réduit à sa dimension strictement biologique (ni à aucune autre d'ailleurs). La théologie s'intéresse, non pas au corps, à l'esprit ou à une combinaison des deux, mais bien à l'expérience humaine des sujets impliqués

---

10. Pour une réflexion plus approfondie sur ces caractéristiques de la clinique, voir Raymond LEMIEUX, « Le modèle clinique en intervention pastorale », dans Camil MÉNARD (dir.), *L'intervention pastorale. Recherche et analyses*, Montréal, Fides, 1991, p. 261-280. De même, voir Meredith MCGUIRE, « Religion, santé et maladie », dans *Concilium*, 234 (1991), p. 109-122.

11. Bien que plusieurs médecins et chercheurs dans le champ médical s'ouvrent actuellement aux dimensions psychologique, sociologique et même spirituelle de la maladie, cette ouverture reste encore timide et influence peu les techniques d'investigation et les thérapeutiques médicales. La médecine est encore profondément tributaire du dualisme cartésien et du mécanisme.

dans les pratiques[12]. Une expérience a ceci de particulier qu'elle implique un ou des sujets, des êtres qui n'ont pas en soi un caractère objectif. Revenons à l'expérience du souffrir vécue plus particulièrement par les personnes confrontées à la maladie. C'est une expérience, à la fois personnelle et collective, sur laquelle il est possible de construire un savoir dit « objectif » pour en comprendre l'origine, les causes et les effets. Mais, par cette objectivation, nous perdons en quelque sorte l'essence de cette expérience. Car le souffrir est une expérience qui a un caractère irréductible à toute objectivation. L'ici et maintenant d'une personne qui souffre fait du souffrir une expérience foncièrement singulière. Il en est de même pour les autres pratiques auxquelles s'intéresse la théologie pratique. Une personne singulière inobjectivable, elle-même en quête de sens, est impliquée dans la constitution du savoir théologique. La théologie pratique fait donc affaire avec des « objets » — les expériences humaines — qui sont au carrefour de l'objectif et du subjectif, pas tout à fait objectifs, car en rapport avec des sujets, dans cet entre-deux qui permet un discours mais toujours embryonnaire, toujours ouvert, toujours à faire.

Cependant le concept « clinique » a un sens beaucoup plus large que celui donné par le champ médical. Étymologiquement, la clinique signifie le « lit », le lieu d'où on observe une personne. En soi, la clinique ne vise pas la réification d'un sujet ni la constitution d'un savoir pratique. D'autres disciplines telles la psychologie, la sociologie ont développé des modèles d'observation clinique qui leur sont propres mais qui ont la particularité de fabriquer des savoirs qui respectent le caractère subjectif des individus ou groupes observés[13]. La clinique, dans ce contexte, peut permettre à la théologie de constituer le type de savoir qui la caractérise. Il est possible, à mon avis, de bâtir un modèle qui corresponde à la nature même de la théologie pratique des milieux de santé. Pour l'équipe de recherche pastorale de Saint-Eustache, le défi est de définir un modèle clinique qui soit adéquat et qui tienne compte des composantes de la théologie pratique des milieux de santé. C'est un enjeu d'ordre épistémologique qui n'est toutefois pas sans risque.

---

12. Marcel VIAU développe une réflexion épistémologique intéressante sur le concept d'expérience. Voir *La nouvelle théologie pratique*, Paris/Montréal, Cerf/Paulines, 1993, 298 p.

13. Voir à ce propos Eugène ENRIQUEZ, Gilles HOULE, Jacques RHÉAUME et Robert SÉVIGNY (dir.), *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1993, 206 p.

Conclusion

La théologie pratique des milieux de santé, qui se veut une pratique théologique pertinente, se caractérise par son attention première au vécu, aux expériences humaines dramatiques (incluant les pratiques professionnelles) inscrites dans les milieux de santé. Désirant parler à ceux et celles qui sont confrontés de près ou de loin à la maladie, elle cherche à comprendre ce qui se vit pour voir les chemins de salut. Elle s'inscrit au cœur de la question du salut de par son rapport avec la santé, lieu d'ailleurs de révélation de l'agir salvifique de Jésus. La théologie, comme toute pratique, acquiert alors sa pertinence dans la réponse à la quête de sens et au besoin de salut de l'être humain.

La recherche à laquelle j'ai participé m'a permis de constater que, s'il y a actuellement un problème vécu dans cette pratique théologique, c'en est un de crédibilité. Plus que le « pour qui » et le « pour quoi », le « comment » se pose avec acuité. Comment doit-on faire de la théologie pratique en milieu de santé pour qu'elle soit crédible ? Cette question soulève en fait deux enjeux. Le premier, que j'ai appelé l'enjeu de la compétence, questionne la pratique de recherche au niveau des institutions théologiques mais aussi au niveau de la discipline théologique comme institution. Il devient urgent que les institutions acquièrent la capacité de faire de la recherche théologique de qualité adaptée au milieu de la santé. Le deuxième enjeu, celui de la clinique, est d'ordre épistémologique et questionne la valeur de cette méthode de recherche pour la fabrication d'un savoir sur les pratiques croyantes en milieu de santé. Or je suis conscient que seul un modèle clinique issu de cette discipline, et non pas importé du champ médical, aura une quelconque validité.

La théologie pratique des milieux de santé est en quelque sorte à un tournant, pour ne pas dire un virage, lui aussi ambulatoire. Science théologique en redéploiement, elle est dans une étape où elle se cherche, se définit, établit ses méthodes de recherche à même les recherches et questionnements entrepris par les quelques chercheurs et intervenants dans ce domaine. Les théologiens impliqués doivent relever d'importants défis tant au niveau institutionnel qu'épistémologique et méthodologique. D'autant plus que nous sommes dans une situation inédite, tel que l'a constaté Jean-Claude Petit lors de ce présent congrès. La théologie n'a plus de support social qui justifie ses pratiques et lui permet d'avoir un effet structurant sur la société. Elle est devant

une indifférence massive ou mieux, devant un relativisme qui la met sur le même pied que bien d'autres disciplines académiques parmi lesquelles elle a à se faire une place. Ce contexte met donc la théologie pratique dans une situation précaire mais qui peut être pleine de promesses.

Qui a dit que la pratique de la théologie était facile ?

À vin nouveau, outres neuves : exégèse et actualisation

GUY BONNEAU
Université de Sudbury

Pour relever les nombreux défis posés par la société actuelle, tant aux niveaux culturel et religieux que socio-économique et politique, l'exégèse biblique, à l'instar des autres disciplines théologiques, doit trouver sa voie et faire entendre son propos. Une tendance assez nette se dessine dans certains cercles de l'exégèse contemporaine : l'actualisation[1]. Le présent exposé a d'abord pour but de dégager des moyens pour parvenir à actualiser les textes bibliques, de sorte que leurs discours soient encore parlants aujourd'hui et aptes à épouser les contours de notre société. Dans un premier temps, nous nous intéressons aux *lectures sociologiques et anthropologiques* du Nouveau Testament pour, dans un second temps, en proposer une *relecture actualisée*. En deuxième partie, les milieux potentiels d'éclosion de l'actualisation biblique sont rapidement abordés, en partant de l'Université, habitat naturel de l'exégète moderne, pour s'étendre jusqu'à la place publique, là où se jouent les grandes questions contemporaines, en passant par l'Église à laquelle se rattachent, ou de laquelle se détachent, des petits groupes bibliques de recherche et d'approfondissement, au sein desquels se forme, aux dires de certains acteurs ou observateurs de ces milieux, une nouvelle ecclésiogénèse plus logocentrique que mystocentrique.

---

1. D'ailleurs, l'Association catholique des études bibliques au Canada (ACÉBAC) en a fait le thème de son congrès annuel au printemps 1997.

À la question: «Comment actualiser la tradition?», Fernand Dumont répond en énumérant quatre conditions préalables qui, en quelque sorte, servent de balises à notre propre étude:

> Il nous faut d'abord réveiller la quiétude des énoncés, redécouvrir collectivement le caractère dynamique du christianisme. C'est à cette condition que la foi pourra poursuivre, en corollaire, la critique de la culture contemporaine dans ce qu'elle comporte elle-même de tragique. Ce qui suppose une foi moins frileuse, plus aventurée. Ce qui oblige enfin à rendre la parole à l'ensemble des fidèles, car il n'y aura pas de culture chrétienne sans qu'elle soit édifiée par la communauté tout entière[2].

Loin d'être définitives, les réflexions qui vont suivre, pistes sommaires en vue d'une élaboration subséquente, posent les assises d'une démarche d'exégète à l'aube de l'an 2000, une parmi d'autres il est vrai, mais une dont le mérite est de situer son intervention au cœur même des débats actuels de société et de la quête avide de sens des individus qui la composent.

Les moyens

Utilisation de nouvelles méthodes: lectures sociologiques et anthropologiques

Depuis le XIXe siècle, des chercheurs scrutent les sources littéraires et archéologiques pour approfondir notre connaissance du monde biblique avec pour résultat une description générale des conditions géographiques, historiques, sociales et religieuses dans lesquelles et en raison desquelles les textes bibliques ont vu le jour. Même si on peut critiquer certains faits, nul ne contesterait aujourd'hui la pertinence de ce type de travaux.

Toutefois, depuis environ vingt-cinq ans, quelques exégètes ont cru bon de pousser plus avant la recherche, de dépasser la simple description de la vie quotidienne au temps de la Bible, pour s'interroger sur les modes sociaux de fonctionnement des premières communautés chrétiennes. Comme l'indique H.C. Kee, pionnier dans ce domaine:

---

2. F. DUMONT, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 244.

> Historians and biblicals interpreters need to take with full seriousness the distinctiveness of the communities and contexts in which the gospel was heard and responded to in faith. [...] Also to be taken into account is the process of social and cultural change which took place in the New Testament period. This is evident in the changing attitudes toward the church — earlier as informal gathering, later as developing institution — as one moves from the authentic letters of Paul to those that stand in the later Pauline tradition[3].

Pour permettre à de telles données de transcender des textes bibliques, l'exégète doit s'enquérir des systèmes et des modèles élaborés dans les sciences sociales. Toutefois, pour éviter, si possible, les dangers inhérents à ce type d'entreprise — transposition dans l'Antiquité de conceptions modernes, application forcée d'une idéologie subjective sur les textes, choix impropre du modèle ou des matériaux sur lesquels on l'applique, etc. —, dangers, avouons-le, auxquels tout discours sur le Nouveau Testament se confronte, il importe, à notre avis, de ne pas chercher d'emblée à démontrer l'universalité et l'intemporalité d'une méthode unique ou d'un modèle. C'est plutôt la confrontation de différentes lectures qui détermine la validité d'une recherche. « This is a result of the recognition that the concepts and models of sociology are not absolutes, soutient Bengt Holmberg, but represent conclusions drawn from the careful observation of particular movements or groups. They are subject to the tests and verification procedures of the scientific method[4]. » Dans les sciences sociales, un modèle est une représentation d'un objet réel, d'un événement ou d'une interaction, élaboré dans le but de mener à bien une recherche[5]. Il est nécessaire d'y avoir recours, sans toutefois en exagérer la portée.

Autre danger : chercher dans la Bible des réponses aux questions éthiques contemporaines, du genre : « Qu'est-ce que le Nouveau Testament affirme sur l'avortement, sur le divorce ou sur l'homosexualité ? » L'actualisation contemporaine du Nouveau Testament ne signifie pas la

---

3. Howard Clark KEE, *Knowing the Truth : A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Minneapolis, Fortress, 1989, p. 25.

4. B. HOLMBERG, *Sociology and the New Testament : An Appraisal*, Minneapolis, Fortress, 1990, p. 13.

5. Voir l'ouvrage important de T.F. CARNEY, *The Shape of the Past : Models and Antiquity*, Lawrence, Kansas, Coronado Press, 1975, p. 1-43.

transposition néotestamentaire des problèmes actuels ! Il faut donc laisser les textes dire leur message sans leur en greffer de tout faits. Ce n'est qu'après, c'est-à-dire au moment où le travail de fond à laisser poindre le sens des textes, de même que les enjeux et les fonctions communautaires s'y rattachant, qu'il devient possible, dans une relecture, de laisser ce même message prendre forme dans notre société, s'y inculturer, ne sachant pas d'avance quel en sera le résultat.

Ainsi, partant de la base, doit-on considérer les dynamiques et les rôles sociaux des premières communautés chrétiennes, leur « univers symbolique », leur perception du monde environnant, de même que les moyens de légitimation qu'ils empruntent pour à la fois justifier le bien-fondé de leur croyance et rejeter comme nulle et non avenue celle des adversaires.

Les dynamiques sociales et les rôles sociaux

Le développement des mouvements religieux, dont le christianisme, tant aux niveaux des structures et de l'organisation sociales, des conflits et des luttes pour le pouvoir, que des idéologies sous-jacentes, a été mis en valeur par les « Pères de la sociologie » : Engels et, surtout, Weber.

Friedrich Engels, le premier, voulant mettre frein aux idéologies religieuses dominantes, affirme que :

> on n'en a pas fini avec une religion qui s'est soumis le monde romain et a dominé pendant 1800 ans la plus grande partie, et de loin, de l'humanité civilisée, en se bornant à déclarer que c'est un tissu d'absurdités fabriqué par des imposteurs. On n'en vient à bout que si l'on sait expliquer son origine et son développement à partir des conditions historiques existant au moment où elle est née et où elle est devenue religion dominante[6].

Les conditions dans lesquelles le christianisme est apparu, Engels les décrit, s'appuyant sur les théories mises de l'avant par Bruno Bauer : un contexte de détresse à la fois matérielle et morale. Présent insupportable pour les deux plus grandes classes de l'Empire, les hommes libres ne possédant rien et les esclaves, et avenir plus menaçant

---

6. F. ENGELS, « Bruno Bauer et le christianisme primitif », dans K. MARX et F. ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 192.

encore. Le christianisme, s'opposant aux autres religions ritualistes et rigoristes, était capable de toucher les masses[7]. La conception d'Engels, qui prend l'allure d'un règlement de comptes avec le christianisme, a néanmoins le mérite, comme l'indique C. Wackenheim[8], d'ouvrir des voies nouvelles et, ainsi, de susciter chez d'autres chercheurs le projet de soumettre le christianisme à une analyse sociologique plus rigoureuse.

Plus nuancé qu'Engels (ou Marx), Max Weber considère pour sa part que « les conduites des acteurs sociaux ne sont intelligibles que dans le cadre de leur compréhension de la vie et des valeurs auxquelles ils adhèrent. Comme les représentations religieuses font historiquement corps avec ces systèmes de référence, on peut dire qu'elles contribuent, parmi d'autres facteurs, aux changements sociaux et aux transformations économiques[9]. » Les déterminations causales entre le politique, l'économique et le religieux sont multiples et non unilatérales. Soumises à une comparaison systématique, les composantes religieuses des sociétés varient selon les configurations historiques de référence. L'étude de Weber la plus représentative à cet égard est celle qu'il consacra à *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.*

Puisque, comme l'affirme J.-C. Passeron, c'est dans le domaine de la sociologie des religions que le projet wébérien a été développé le plus amplement et le plus systématiquement, plusieurs concepts typologiques y sont étudiés : ascétisme, mysticisme, rapport au monde, salut, virtuosité, charisme (de la personne ou de la fonction), prophétie (charismatique, exemplaire ou de mission), quotidianisation du charisme, prêtre, clergé, ordre établi, formalisme magique, désenchantement, église, secte, orthodoxie, hérésie, doctrine, sacrement, piété, éthique, éthos, conduite de vie, etc.[10] De ce nombre, le rapport entre le

---

7. Engels, dans un autre article (« Contribution à l'histoire du christianisme primitif », dans K. MARX et F. ENGELS, *Sur la religion*, p. 310-338), compare le christianisme naissant au mouvement ouvrier moderne. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont les moins nantis de la société qui déclenchent le mouvement révolutionnaire. Par contre, le christianisme se démarque en projetant la réalisation de la transformation sociale dans l'au-delà.

8. C. WACKENHEIM, « Trois initiateurs : Engels, Weber, Troeltsch », *Social Compass 39 (2): La sociologie des origines chrétiennes* (1992), 189.

9. *Ibid.*, p. 190.

10. J.-C. PASSERON, « Introduction », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, NRF - Gallimard, 1996, p. 13.

prophète charismatique et le prêtre (ou entre charisme et ordre établi) de même que celui entre le charisme et sa quotidianisation retiennent particulièrement notre attention. Le charisme transcende la routine quotidienne de l'ordre établi. Dans une culture particulière, l'ordre établi est cette façon de vivre institutionnalisée, qui a pris forme pour des raisons de survie et de sécurité. Le charisme, lui, est précisément défini par ce qui s'élève contre la façon normale de vivre. Prophétie et clergé s'opposent donc radicalement. L'appartenance à une entreprise cultuelle régulièrement exercée, à un cercle particulier de personnes liées à des normes, des époques et des lieux déterminés, en relation avec des groupes sociaux particuliers, constitue les caractéristiques essentielles du prêtre. Par contre, le prophète, lui, est « porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa mission, proclament une doctrine religieuse ou un commandement divin[11] ». Puisque la vocation représente l'élément décisif qui caractérise le prophète :

> la sainteté de la nouvelle révélation s'oppose à la sainteté de la tradition ; et, selon le succès rencontré par l'une ou l'autre de ces démagogies, le clergé conclut des compromis avec la nouvelle prophétie, il accueille sa doctrine ou il surenchérit sur elle, il l'élimine ou bien il est lui-même éliminé[12].

La plupart du temps, le prophète possède une panoplie de dons qu'il déploie pour authentifier sa vocation : « Ceux qui annoncent une "nouvelle" doctrine ont presque toujours eu besoin d'une telle authentification[13]. » Dans la mesure où il connaît le succès, le prophète gagne à sa cause des auxiliaires, disciples ou adeptes, qui, souvent, vont se regrouper en communauté :

> Le groupement communautaire n'apparaît pas uniquement là où il y a prophétie au sens que nous donnons à ce terme ; et, d'autre part, il ne voit pas le jour chaque fois qu'il y a prophétie. Il n'apparaît en général dans le cadre d'une prophétie que comme produit d'une quotidianisation, quand le prophète lui-même ou ses disciples assurent la pérennité de leur prédication ainsi que de

---

11. Max WEBER, *Économie et société I*, Paris, Plon, 1971, p. 464.

12. Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, NRF - Gallimard, 1996, p. 176.

13. M. WEBER, *Économie et société I*, p. 465.

> la distribution de la grâce, et quand ils sauvegardent par là durablement l'existence économique de la distribution de la grâce et de ceux qui l'administrent, et dès lors monopolisent aussi les droits en faveur de ceux qui sont, au terme de ce processus, chargés de devoirs.

La nouveauté créée par le charisme tend à perdre de son énergie par l'habitude. Un groupe social donné, qui doit son origine à une puissance charismatique s'opposant à une structure établie, en vient inévitablement lui aussi, pour ne pas sombrer dans le désordre ou pour consolider son existence, à définir des normes et à s'organiser de façon stable, à s'institutionnaliser. Il s'agit là du processus par lequel un charisme devient routinier[14].

Le phénomème débute par la cristallisation d'actions habituelles répétées et se poursuit par la typification et la réglementation par lesquelles les individus ou les groupes sociaux classent les actions cristallisées selon des normes désormais établies. C'est ainsi que ces actions deviennent graduellement institution reconnue. Selon Berger et Luckmann :

> Institutionalization occurs whenever there is a reciprocal typification of habitualized actions by types of actors. Put differently, any such typification is an institution. What must be stressed is the reciprocity of institutional typifications and the typicality of not only the actions but also the actors in institutions. The typifications of habitualized actions that constitute institutions are always shared ones[15].

Ces concepts importants, prophétisme charismatique et institutionnalisation, aident à comprendre la tension néotestamentaire entre, d'une part, la façon dont le christianisme est venu au monde — mouvement prophétique charismatique qui, d'ores et déjà, vit dans l'ère de l'accomplissement des prophéties messianiques, tout en attendant leur

---

14. Weber utilisait l'expression *Veralltäglichung des Charismas*. Voir S.N. EISENSTADT (dir.), *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago, University of Chicago, 1968 ; M. WEBER, *Économie et société I*, p. 475-480 ; H.H. GERTH et C.W. MILLS (dir.), *From Max Weber : Essays in Sociology* (Routledge Sociology Classics), Londres, Routledge, 1991, p. 245-252.

15. P.L. BERGER et T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966, p. 54.

pleine réalisation eschatologique prochaine — et, d'autre part, sa structuration obligée en communauté établie et stable. Le processus d'organisation des communautés a, de façon régulière, laissé sa marque dans les écrits du Nouveau Testament.

S'inspirant de ce modèle wébérien, nous tentons, dans notre étude sur les origines chrétiennes[16], de démontrer précisément comment le christianisme, charismatique et prophétique dans ses premières années d'existence, en vient, pour ne pas s'éteindre, à se donner une structure institutionnelle qui passe par la définition d'un organigramme, lequel confère premier rang et direction des Églises locales aux ministères stables, comme ceux de la triade « ancien-surveillant-diacre », ou aux enseignants dont la doctrine est éprouvée, plutôt qu'aux prophètes qui parlent sous inspiration spirituelle et manifestent, dit-on, un comportement désordonné[17].

L'univers symbolique des groupes religieux

En cherchant à transformer ses conditions d'existence, un groupe religieux, de façon régulière, souhaite atteindre un plus haut degré de stabilité et, ainsi, aménager via sa croyance propre un « univers symbolique », c'est-à-dire une conception systématique et cohérente du monde dans laquelle s'insèrent toutes choses, ayant, comme point central, le groupe lui-même. Abordant le phénomène religieux d'un point de vue anthropologique, Clifford Geertz définit précisément la religion comme un système de symboles par lequel s'établissent de puissantes

---

16. Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1998.

17. L'institutionnalisation des Églises pauliniennes a aussi été étudiée par B. HOLMBERG, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Coniectanea Biblica, New Testament Series 11), Lund, Gleerup, 1978 ; et M.Y. MACDONALD, *The Pauline Churches: A Sociohistorical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Society for New Testament Studies Monograph Series 60), Cambridge, Cambridge University Press, 1988. De son côté, la notion de charisme a retenu l'attention de certains biblistes, dont G. THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphie, Fortress, 1978 ; « Le mouvement de Jésus, une révolution charismatique des valeurs », dans *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus - Paul - Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 71-90, M. HENGEL, *The Charismatic Leader and His Followers*, Édimbourg, Clark, 1981, et M.N. ERBERTZ, *Das Charisma des Gekreuzitgen: Zur Soziologie des Jesusbewegung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987.

dispositions et mobilisations humaines, persuasives et stables, formulant des concepts généraux, mais les revêtant aussitôt d'une aura de faits uniques et marquants, ce qui donne aux êtres humains ainsi mobilisés l'apparence de vivre dans une réalité tout aussi unique[18]. Selon lui, l'importance de la religion repose sur sa triple capacité de créer une conception du monde et de l'individu distincte, d'établir une relation entre ces deux parties et, enfin, de disposer les individus à bien interagir entre eux en leur fournissant un code approuvé de conduite, un *ethos*.

La mise en place d'un univers symbolique dans lequel se reconnaît un groupe religieux donné a suscité de l'intérêt chez quelques auteurs intéressés au christianisme des origines. Dans ces études, deux avenues principales sont davantage explorées : d'abord, la plus importante en terme de quantité d'ouvrages qui, de près ou de loin, s'y rattachent, est celle qui prend comme point de départ les perceptions socio-religieuses analysées par l'anthropologue Mary Douglas[19], d'une part sur la pureté et les dangers de pollution et de tabou et, d'autre part, sur l'honneur et la honte. La seconde avenue, quant à elle, longe les conceptions mises en lumière par la recherche sur les groupes millénaristes, menée entre autres par Kenelm Burridge[20], Peter Worsley[21] et Bryan Wilson[22].

Des exégètes comme Bruce Malina[23] et Jerome Neyrey[24] se rejoignent sur la première avenue. Parmi ceux qui empruntent la seconde se

---

18. C. GEERTZ, « Religion as a Cultural System », dans *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, p. 87-125.

19. M. DOUGLAS, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

20. K. BURRIDGE, *New Haven, New Earth : A Study of Millenarian Activities*, New York, Schocken, 1969.

21. P. WORSLEY, *The Trumpet Shall Sound : A Study of « Cargo » Cults in Melanesia*, New York, Schocken, 1969.

22. B.R. WILSON, *Magic and the Millennium : A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, San Francisco, Harper & Row, 1973.

23. B.J. MALINA, *New Testament World : Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1981 ; B.J. MALINA, *Christian Origins and Cultural Anthropology : Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta, John Knox, 1986 ; B.J. MALINA et R.L. ROHRBAUGH, *Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, Fortress, 1992.

24. J.H. NEYREY, *An Ideology of Revolt : John's Christology in Social-*

retrouvent J.G. Gager[25], Howard C. Kee[26] et Waine A. Meeks[27]. Notre propre lecture du second évangile nous a conduit sur ces deux voies: la question du pur et de l'impur fait l'objet d'un chapitre dans le premier tome d'une trilogie de commentaire actualisée sur Marc[28], et l'étude de la communauté à laquelle l'évangile est destiné, groupe millénariste et apocalyptique, étude déjà partiellement abordée dans notre thèse de doctorat, et reprise en vue d'une actualisation dans le second tome, encore à paraître, de notre trilogie léonine[29].

Bref, en continuité avec les méthodes historico-critiques, l'analyse du Nouveau Testament à l'aide de modèles tirés des sciences sociales permet une mise en lumière de données socio-historiques nouvelles qui, lorsque relues à la loupe contemporaire, sont encore d'une grande actualité. Voici donc dans quelle ligne s'engage notre propre relecture.

Une pratique sociale qui s'inspire des sources néotestamentaires: relecture contemporaine

Comme un prophète, Jésus a proclamé la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu et en a expérimenté la présence:

> Il proclamait l'Évangile de Dieu et disait: « Le temps est accompli et le Règne de Dieu s'est approché: convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » (*Mc* 1,14-15)

Science Perspective, Philadelphie, Fortress, 1988; J.H. NEYREY, *Paul, in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*, Louisville, Westminster-John Knox, 1990; J.H. NEYREY (dir.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991.

25. J.G. GAGER, *Kingdon and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975. Voir également J. DUHAIME, « L'univers social des premiers chrétiens d'après J.G. Gager », *Social Compass 39 (2): La sociologie des origines chrétiennes*, (1992), p. 207-219.

26. H.C. KEE, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Philadelphie, Westminster, 1977.

27. W.A. MEEKS, *The Moral World of the First Christians*, Philadelphie, Wetminster, 1986. Voir aussi W.A. MEEKS, *The Fisrt Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983.

28. Guy BONNEAU, *Le lion rugissant. L'impact prophétique de l'Évangile de Marc*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1997, p. 77-82.

29. Guy BONNEAU, *Le lion aux aguets. Attente et espérance dans l'Évangile de Marc*, Montréal/Paris, Médiaspaul (à paraître).

L'évangéliste Marc signale que le message de Jésus est dérangeant, qu'il appelle à la conversion et au changement. Ceux qui l'écoutent sont frappés de l'audace avec laquelle Jésus s'exprime : « Car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (*Mc* 1,22) et, après la délivrance d'un possédé à la synagogue de Capharnaüm, on s'exclame : « Qu'est-ce que cela ? Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité. » Ainsi émanent jusque dans l'agir de Jésus charisme, puissance et autorité. Le Règne de Dieu s'approche. Pourtant, même parmi ceux qui, impressionnés, ont confessé l'autorité de Jésus et goûté à la nouveauté de son message et de son agir, bien peu en ont reconnu la portée réelle. Présent seulement de façon furtive, l'établissement complet du Royaume de justice, ce règne paisible qu'espéraient ardemment les prophètes du Premier Testament, reste à venir. Voilà le mystère que révèlent de façon allégorique les Paraboles du Royaume (voir *Mc* 4,10-11). Il en va de ce Royaume eschatologique comme d'une semence jetée en terre. Tous les terrains ne sont pas propices à sa croissance : cela, la Parabole du semeur l'indique clairement. Mais, pour bien dégager le sens de la métaphore agraire et ainsi en permettre l'actualisation, il faut rapprocher cette parabole de celle de la graine qui pousse d'elle-même. Ainsi fait, on y perçoit aisément les trois temps bien connus des agriculteurs : les semailles, la pousse et la moisson.

Les semailles représentent le temps de l'activité du Jésus terrestre, le commencement de l'heureuse nouvelle, dira l'entête du plus ancien évangile, la nouvelle de Jésus Messie, ce semeur sorti pour semer une graine qui, tombée dans la bonne terre, produira beaucoup de fruits. La graine est à l'image du Royaume de Dieu. Advenu par la prédication et l'agir de Jésus, il lui faut du temps pour parvenir à pleine maturité. Or comme cette graine n'a pas toujours rencontré de la bonne terre, le délai est prolongé. La pousse correspond donc au temps de l'Église. Il y croît et fructifie de plus en plus la semence du Royaume dans la mesure où la terre arable est assez généreuse pour permettre aux racines de se développer en profondeur et, une fois montée, que les épines n'étouffent pas la plante. L'Église naissante a cultivé l'espérance prophétique de la venue définitive du Royaume de Dieu, temps de la fin, temps de la moisson.

Située pendant la croissance d'une graine semée jadis, l'Église d'aujourd'hui, comme ce fut le cas des premières communautés chrétiennes, souffre les douleurs de l'enfantement, ayant à donner sens à son existence, à redéfinir son univers symbolique. Sa survie dépend de

sa capacité d'actualiser le message dramatique de la Bible. « Il est à craindre, dit Dumont, que, par suite de la banalisation de la Parole, les hommes de notre temps ne l'entendent plus. » Il ne s'agit pas de restaurer le contenu littéral des *sources* chrétiennes, précise-t-il, mais la vision du drame qu'elles révèlent[30]. Ce drame, Jésus en est le porteur: luttant contre la domination des uns sur les autres, contre l'exploitation des plus faibles par les forts, il s'en prend aux Pharisiens, aux docteurs de la Loi et aux scribes, aux prêtres du Temple de Jérusalem et à l'autorité du Sanhédrin. Bref, le Jésus des évangiles, d'aucune façon, ne fait alliance avec ceux qui, par ruse hypocrite, manipulent le pauvre peuple crédule en lui faisant miroiter l'image de la piété, ni avec ceux dont la connaissance de la Loi et des traditions religieuses devient un instrument efficace pour asservir les moins instruits ou les moins nantis en les tenant sous un joug sévère, menaçant de rejeter quiconque ne se conformerait pas aux règles, pas davantage avec ceux qui détiennent un pouvoir religieux formel, figé, coercitif. Avec verve, il défie leur autorité. Il en mourra. Pas avant toutefois d'avoir semé un message de liberté et d'amour, de paix et de justice pour tous. Le crucifié est toujours du côté des victimes. Le christianisme naissant, qui nous a donné les évangiles, a donc, à l'instar de l'activité de Jésus, pris le parti des pauvres, des démunis, des laissés-pour-compte, des « petits » de ce monde, en les accueillant, en leur témoignant de l'amour et en leur donnant dignité et valeur. Comme Jésus, les premières communautés chrétiennes s'élèvent contre l'oppression et l'exclusion, tant celles basées sur la non-observance des commandements et des préceptes, que celles reliées à la frontière qui sépare l'impur du pur, ou à la race. Voilà une part importante de l'agir chrétien qui, nous en sommes convaincus, a besoin d'être actualisée dans notre société contemporaine en mal de sens.

Le christianisme, dès ses origines, se veut le véhicule d'une foi libératrice, puissante et belle. Le christianisme naissant est opposition. Devenu institution, il sape de l'intérieur cette force qui l'a fait naître, croître et se propager. Pourtant, l'Esprit n'a pas cessé d'agir. Tantôt discret et léger, tantôt fort et violent, l'Esprit, comme le vent, souffle où il veut. Transgresseur, mais jamais dérobeur, impétueux, mais non arrogant, le vent de l'Esprit anime encore aujourd'hui les prophètes.

30. F. DUMONT, *Une foi partagée*, *op. cit.*, p. 247.

Femmes et hommes, sous son action, emboîtent le pas aux prophètes de jadis pour « déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter » (*Jr* 1,10). Le vrai prophète est en mouvement. Il bouleverse et déstabilise. Jamais par plaisir, ni pour s'attirer les honneurs ou la reconnaissance. Le sentier qu'il emprunte ressemble plutôt à un chemin de croix, mais l'Esprit l'y conduit.

Que le christianisme soit devenu un ordre établi, cela relève de l'évidence. « Ceci est troublant, déclare Kierkegaard, car, au fond, être chrétien est impossible sous cette forme[31]. » Selon lui, le christianisme, pour être vrai, implique une piété militante ; il est d'ordre polémique. Dans cette optique, on peut identifier les prophètes d'aujourd'hui à un « petit reste » chrétien qui veille et résiste encore, qui, soutenu par une espérance en Dieu et en l'avenir, ose rompre avec la sécurité institutionnelle au profit d'un engagement concret pour la liberté et la nouveauté de l'Évangile. Cela fait, c'est-à-dire lorsque le prophète aura déraciné l'arbre mort et démoli l'édifice vaccillant, il pourra semer cette graine qui, à l'image du Royaume de Dieu, deviendra un arbre magnifique sur lequel les oiseaux viendront se poser pour y construire leurs nids.

> L'Église, sitôt qu'elle s'organise et se cléricalise, est en elle-même transgression de l'ordre de Dieu, mais elle produit en elle-même ce qui va éclater comme transgression de cette transgression. Elle réduit tout progressivement au temporel, mais elle secrète en elle-même une reconquête de l'éternel par l'Éternel. [...] Ce n'est pas en partant de sa tête humaine que l'Église se transforme, mais par une explosion prenant naissance chez ceux qui sont à la frange[32].

Comme l'indique Ellul, cette subversion de la subversion de l'ordre de Dieu, opérée par ceux qui sont à la marge de l'institution, ne se passe pas d'une façon aisée, intellectuelle et benoîte, mais au travers de dures épreuves et de terribles ébranlements. Pourtant, c'est l'Église qui suscite cette subversion, c'est l'Église qui en porte les germes et qui trouve en elle son salut. C'est par la subversion prophétique opérée dans ses murs que l'Église peut à son tour devenir prophète dans le monde.

---

31. S. KIERKEGAARD, « La neutralité armée ou ma position comme écrivain chrétien dans la chrétienté », dans *Kierkegaard, chrétien incognito*, présenté par J. Colette, Paris, Cerf, 1968, p. 23.

32. J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984, p. 246-247.

« Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (*2 Co* 3,17) Cette magnifique parole de Paul témoigne à elle seule de l'essence du christianisme : l'Esprit du Seigneur, le souffle saint, c'est la liberté. Voilà le message prophétique que l'Église doit transmettre au monde.

Dans Galates, Paul incite ses lecteurs à marcher sous l'impulsion de l'Esprit (5,16.25). Cette exhortation implique la progression. La vie chrétienne dans l'Esprit est une marche. L'impulsion de l'Esprit ne restraint pas la liberté ; au contraire, elle donne l'élan nécessaire à l'envol pour que, en homme dirigé par l'Esprit, le croyant soit comme le vent allant où il veut et puisse rejoindre son monde.

L'« Église-prophète dans le monde » n'est pas « l'opium du peuple », une drogue qui sert à oublier les maux, ni même un baume, le produit d'une idéologie purement conservatrice, dont l'application permet de panser en surface les plaies pour mieux se complaire dans la misère humaine. Non, l'Église prophétique est plutôt la vitamine du peuple, son souffle et son dynamisme, un catalyseur qui éveille à l'action et au changement, une force révolutionnaire. En ce sens, le christianisme doit ressembler à un vin nouveau au goût rempli de notes fruitées, rafraichissantes et suaves.

Le vin nouveau fermente à partir d'un cépage du terroir. Ayant vendangé le raisin dans le monde, l'Église-prophète, une fois le produit prêt, retourne dans le monde pour l'abreuver d'un grand cru. Cette action consiste donc en un va-et-vient qui sous-tend une double réalité : si l'Église est prophète dans le monde, ce dernier le devient aussi pour l'Église. Il est sa matière première et sa raison d'être. Ainsi l'Église doit se renouveler constamment, s'adapter aux nouvelles circonstances, actualiser son message, s'inculturer à l'intérieur de chaque société et de chaque époque. Car voilà ce que provoque un message prophétique non inculturé et servi à l'ancienne :

> Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon, le vin fera éclater les outres, et l'on perd à la fois le vin et les outres ; mais à vin nouveau, outres neuves. (*Mc* 2,22)

Voilà sans doute le sens actuel de la glossolalie : par l'Esprit, le chrétien parle en langues, celles de chaque culture contemporaine.

Les milieux

À l'Université

Nous vivons à une époque où il est relativement facile de vaquer simplement à ses occupations, de s'éparpiller ici et là dans de multiples activités qui, bien souvent, laissent peu de place à la réflexion ou, lorsqu'elles le font, ne mènent pas toujours à l'essentiel. Le métier d'étudiant est rempli de ces activités. Une certaine frénésie anime ces jeunes adultes venus à l'université pour se donner une formation en vue de décrocher un emploi à leur goût et, si possible, rémunérateur. Pour paraphraser Fernand Dumont, ils èrent entre le travail et le divertissement, entre l'apprentissage technique et celui de la vie, entre le devoir et l'impulsion. Ils sont donc à l'image de l'ensemble de la société actuelle. Autrefois, les sociétés anciennes proposaient des modes englobants de compréhension du monde et de la vie. Chaque chose avait un sens et celui-ci s'insérait dans un tout parfaitement cohérent. Aujourd'hui, on vit le « chacun pour soi » ! Disparue la cohérence. Chaque être humain, laissé à lui-même, a désormais la tâche et le devoir de trouver un sens à son existence et de réaliser, de concrétiser ce sens dans ses expériences quotidiennes. On peut comprendre que plusieurs paniquent devant cette dure mission. Mais plutôt que de sombrer dans le désespoir, il faut voir dans la situation présente un beau défi à relever, une façon d'élever l'être humain vers une plus grande humanité :

> La proposition que fait la théologie se noue dans ce que nous nommons la « question de Dieu » et dans la forme que prend cette question dans la figure de Jésus de Nazareth. Inscrite en université, la théologie prétend que cette question demeure en travail au cœur de l'existence humaine dans le monde ; qu'elle peut être non pas épuisée mais articulée en discours sensé, accessible à la réflexion commune ; qu'elle a même une fonction intégratrice, peut-être encore plus aujourd'hui, alors que les pièces du casse-tête humain se multiplient mais semblent de moins en moins s'emboîter les unes dans les autres. La théologie prétend surtout que cette « question de Dieu », jusque dans sa figure en l'homme Jésus, est une authentique question, ouverte sur un véritable espace de liberté[33].

33. Jean-Claude PETIT, « La théologie dans l'université : un défi à la théologie », *Théologiques* 1/1 (1993), p. 23.

Voilà sans doute pourquoi certains étudiants, voulant se donner des paramètres qui serviront aussi bien dans leur réflexion sur la question de Dieu et sur le sens de la vie que dans leurs projets d'avenir, s'inscrivent à des cours de théologie et d'études bibliques.

En milieu ecclésial et dans de petits groupes bibliques

Aujourd'hui, de plus en plus de biblistes reconnaissent l'importance de diffuser les résultats de leur recherche sous forme vulgarisée et actualisée. Marc Girard affirme que:

> l'Écriture ne devient parlante pour nous aujourd'hui que si on arrive à la recontextualiser avec précision. Tout particulièrement à la lumière des sciences sociales. Mais sans lever le nez trop vite sur une observation plus sommaire et moins technique du milieu par le milieu. Déjà, chez nous, il existe quelques groupes populaires qui se ressourcent dans l'Écriture. Mais, en général, le peuple n'a pas encore beaucoup appris à analyser sa propre réalité à partir des grilles d'analyse fournies par la Bible. La collection «Parole d'actualité», dont on m'a confié la coordination, vise à pallier un peu cette lacune en essayant de développer des réflexes de lecture communautaire dans de multiples perspectives, aussi bien sociales, économiques et politiques que spirituelles et pastorales[34].

Il ajoute, de plus, que la Bible partagée en petits groupes peut et doit redevenir chez nous un ferment essentiel d'ecclésiogénèse, voire de reconstruction sociale. Une mise en garde s'impose cependant: il faut user de stratégie pour ne pas provoquer des réflexes collectifs de repli sur soi ou de division[35].

Sur la place publique

À l'heure des coupures et des changements dans l'éducation, des débats sur la place de la théologie aussi bien à l'Université qu'au sein même de la société, il importe de s'interroger sur le rôle social de l'intellec-

---

34. M. GIRARD, «Une théologie biblique appliquée: le modèle latino-américain», *Science et Esprit* 48 (1996), p. 302.

35. *Ibid.*, p. 305.

tuel. Ce dernier, selon Tzvetan Todorov, est « un savant ou un artiste qui ne se contente pas de faire œuvre de science ou de créer des œuvres d'art, mais qui de plus se sent concerné par le bien public, par les valeurs de la société dans laquelle il vit, et qui participe donc aux débats concernant ces valeurs[36] ». Souhaitons donc que le travail d'exégèse de la Bible rende visible un message qui, une fois actualisé, saura s'inscrire au cœur même de ces débats.

36. T. Todorov, *L'homme dépaysé*, Paris, Seuil, 1996, p. 135.

Table des matières

La théologie : pour quoi ? pour qui ?... et comment ? 7
Jean-Guy Nadeau

LA THÉOLOGIE DANS LE CHAMP SOCIO-ÉCONOMIQUE

Le défi socio-économique de la théologie. Rapport d'atelier 19
Jacques Racine

La théologie et la rue. Une interpellation 25
Vivian Labrie

Une théologie à propos de l'économie ? 31
Michel Beaudin

La théologie comme discours de résistance 65
Melchior Mbonimpa

Un synode pour l'Amérique : décodage d'un discours 81
Benoît Bégin

L'*analysis fidei* comme théorie critique de la société 113
Lucien Pelletier

Le statut du discours éthique dans le champ social 129
Bernard Keating

L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE COMME DÉFI SOCIOCULTUREL

Le défi socioculturel de la théologie. Rapport d'atelier 141
Étienne Pouliot

L'an zéro de la christologie. L'enseignement de la théologie en contexte universitaire 147
Anne Fortin

Passages et transformations en théologie 163
Marc Dumas

L'expérience chrétienne,
des concepts à la conceptualisation 169
Raymond Brodeur

Former des enseignantes. La théologie
pour madame tout le monde 183
Robert Hurley

Une formation théologique axée sur l'intervention
dans le champ religieux. Cheminement et enjeux
d'une modification de programmes 191
Robert Mager, Richard Rivard et André Turmel

DÉFIS À LA THÉOLOGIE ACADÉMIQUE

Le défi académique de la théologie. Rapport d'atelier 213
Denise Couture

Théologie et société. L'apport de la théologie
à un nécessaire « œcuménisme des civilisations » 219
Michel Freitag

Moins de la même chose en théologie ou :
quand la solution devient le problème 265
Jean-Pierre Béland

L'effacement institutionnel de la théologie.
Éthique de la déshérence 281
Guy Lapointe et Christian Saint-Germain

Regard épistémologique sur la théologie
comme discipline 301
Alain Létourneau

FAIRE THÉOLOGIE EN ÉGLISE

Le défi ecclésial de la théologie. Rapport d'atelier 325
Marcel Viau

Le milieu ecclésial et la théologie 331
Mgr Bertrand Blanchet

L'acte propre de la théologie parmi les différents champs discursifs 341
Jacques Lison

Par delà *Veritatis Splendor* 361
Pierre Gaudette

L'évolution de la doctrine de l'Église à Vatican II 377
Gregory Baum

Crédibilité et pertinence de la théologie pratique des milieux de santé 383
Robert Dion

À vin nouveau, outres neuves : exégèse et actualisation 395
Guy Bonneau

Collection HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques GRAND'MAISON, *La seconde évangélisation*, tome 1: *Les témoins*
2. Jacques GRAND'MAISON, *La seconde évangélisation*, tome 2, vol. 1: *Outils majeurs*; vol. 2: *Outils d'appoint*
3. André CHARRON, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965*
4. Rémi PARENT, *Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*
5. Vincent HARVEY, *L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)*
6. Société canadienne de théologie, *Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?*
7. Service Incroyance et Foi, *L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales*
8. François FAUCHER, *Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église*
9. En collaboration, *Jésus? De l'histoire à la foi*
10. En collaboration, *Le pluralisme. Pluralism: its meaning today*
11. Jean-Claude PETIT, *La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution: la période allemande (1919-1933)*
12. En collaboration, *Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes*
13. Louis RACINE et Lucien FERLAND, *Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire*
14. Viateur BOULANGER, Guy BOURGEAULT, Guy DURAND et Léonce HAMELIN, *Mariage: rêve, réalité. Essai théologique*
15. Richard BERGERON, *Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation*
16. Louis ROUSSEAU, *La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*
17. En collaboration, *L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie*

18. Éric VOLANT, *Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann*

19. Guy DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*

20. Bernard J. F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*

21. En collaboration, *Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu*

22. Pierre CHARRITTON, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*

23. Michel DESPLAND, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*

24. Rémi PARENT, *Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale*

25. Paul-Eugène CHARBONNEAU, *L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi*

26. Sous la direction d'Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN, *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*

27. Thomas R. POTVIN et Jean RICHARD, *Questions actuelles sur la foi*

28. Bernhard WELTE, *Qu'est-ce que croire? Une approche philosophique de la foi chrétienne*

29. Sous la direction de Guy COUTURIER, André CHARRON et Guy DURAND, *Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel*

30. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean-Marc DUFORT, *La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)

31. André NAUD, *La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation*

32. Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*

33. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jacques DOYON, *Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)

34. Jean-Guy NADEAU, *La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*

35. Pierre GUILLEMETTE et Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*

36. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le laïcat: les limites d'un système*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)

37. Sous la direction d'Arthur METTAYER et Jean DRAPEAU, *Droit et morale: valeurs éducatives et culturelles*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)

38. Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*

39. André NAUD, *Le magistère incertain*

40. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)

41. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Enseigner la foi ou former des croyants*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)

42. Michel BEAUDIN, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*

43. Sous la direction de Guy LAPOINTE, *Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison*

44. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Jésus: Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)

45. Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*

46. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Questions de liberté*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1990)

47. Jacynthe TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*

48. Sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Seul ou avec les autres? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*. Actes du 28e congrès de la Société canadienne de théologie (1991)

49. Jean-Jacques LAVOIE, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*

50. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, *Pluralisme culturel et foi chrétienne*. Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)

51. Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec*

52. Aldina DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères*

53. Sous la direction d'Odette MAINVILLE, Jean DUHAIME et Pierre LÉTOURNEAU, *Loi et Autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*

54. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, *Dire Dieu aujourd'hui.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)

55. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, *Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)

56. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)

57. Sous la direction de Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, *Projet de société et lectures chrétiennes.* Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1996)

58. Sous la direction de Gilles ROUTHIER, *L'Église canadienne et Vatican II*

59. Bertrand OUELLET et Richard BERGERON, *Croyances et sociétés.* Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux

60. René LATOURELLE, *Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*

61. Michel DESPLAND, *Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIXe siècle*

62. Robert JACQUES, *La confiance charnelle: le vif du sujet*

Issue d'une expérience et d'une tradition de témoins, issue d'une promesse à l'égard de laquelle elle est responsable, la théologie doit pouvoir répondre de son discours aussi bien quant à la réalité de Dieu que par rapport à la rationalité de son temps.

Au milieu du concert pluraliste contemporain, quel rôle la théologie peut-elle jouer ? Pourquoi faire de la théologie dans un tel contexte, et pour qui ? À quelle contribution est-elle appelée ? À quelles conditions une réflexion théologique peut-elle être pertinente dans des sociétés régies de plus en plus par les lois du néolibéralisme qui nous soumettent toujours davantage aux critères de la rentabilité et de la compétition ? Au service et en marge de quels intérêts s'élaborent les théologies actuelles ?

Avec ces questions en toile de fond, c'est à partir des théologies dont ils assument la responsabilité que des théologiens et des théologiennes du Canada français ont cherché à répondre à la question de la pertinence de *la* théologie... ou de *leur* théologie. Quand la théologie se veut pratique, c'est-à-dire enracinée dans l'expérience et au service de celle-ci, elle ne peut échapper à l'examen de sa propre pratique.

Foi chrétienne
63

ISBN 2-7621-2049-7

9 782762 120493