

REPRISE CONCLUSIVE :

PENSER LA DIFFÉRENCE DANS LA CRISE CULTURELLE DE L'EUROPE

par Éric GAZIAUX

Université catholique – Louvain-la-Neuve – Faculté de théologie, Institut RSCS

La présente contribution, « reprise conclusive » du colloque, procèdera en trois étapes. La première rappellera quelques éléments clés pour la relecture, issus du dossier préparatoire¹, tandis que la seconde étape présentera les diverses contributions prononcées lors du colloque en en faisant émerger certaines lignes directrices et la logique d'ensemble². Sur cette base, la troisième section ouvrira sur l'une ou l'autre pistes de réflexion pour la théologie et l'expérience chrétienne revisitées sous quatre points de vue: le statut du discours théologique, le rapport à la tradition, l'anthropologie théologique et l'éthique chrétienne.

Quelques lignes de force du dossier préparatoire

L'argumentaire du dossier s'appuie sur la crise actuelle traversée par nos sociétés et le christianisme européen dans l'ordre de leurs références fondamentales et symboliques. Plus que les simples valeurs questionnées et remises en question, cette crise atteint et affecte les symboliques fondatrices et structurantes de la société occidentale qui plongent, pour une grande partie, leurs racines dans l'humus judéo-chrétien.

1. *RSR* 101/3 (2013), p. 321-420. Voir la relecture réalisée par Michel Fédou dans *RSR* 102/2 (2014), p. 205-227 et les paragraphes que nous lui consacrons (p. 414-415).

2. Précisons que l'ordre adopté pour cette seconde section est quelque peu différent de celui qui a régi le colloque de novembre 2013.

Deux problématiques évocatrices de cette crise, qui mettent précisément la notion de différence en jeu, s'énoncent dans la thématique de la différence homme/femme et dans celle du rapport homme/nature. Concernant la première, les conceptions classiques de la différenciation sexuelle se trouvent interrogées par les théories du gender et des pratiques sociales et culturelles qui remettent en question leur validité et pertinence. Par rapport à ces théories et pratiques, la tradition chrétienne se voit profondément remise en question, elle pour qui la différence homme/femme a été et est encore le pivot de maints discours et réflexions, évaluations et décisions. Concernant la seconde, la relativisation de la spécificité humaine par rapport à la nature, touche elle aussi de plein fouet le christianisme qui n'a eu de cesse de souligner la place spéciale de l'être humain dans la création, sa vocation originale et sa destinée unique.

Sur la base de ce constat, trois objectifs furent assignés à la réflexion du colloque : 1) l'identification de la spécificité actuelle de la crise dans l'ordre de la différence et de la différence fondatrice ; 2) le repérage et l'évaluation des tentatives théologiques qui s'efforcent d'intégrer ces nouvelles représentations ; 3) l'interrogation ou la quête de ce qui peut servir de repère.

De là émerge un ensemble de questions qui renvoient à une interrogation fondamentale. À quoi rattacher la tradition chrétienne dans ce contexte ? Y a-t-il quelque chose de vital à sauver ou à conserver pour l'avenir du christianisme dans nos sociétés ? Comment fonder une anthropologie de la différence étayée d'un point de vue chrétien et audible dans nos situations contemporaines ? Bref, en d'autres termes, et récapitulé sous une question majeure : quelles sont les ressources dont le christianisme est (ou serait) porteur pour penser ces problématiques et proposer des pistes de réflexion ?

D'où la constitution du dossier préparatoire avec ses quatre contributions distribuées en deux volets : l'un plus consacré au champ de la philosophie et de l'anthropologie culturelle ; l'autre plus aux ressources de nos traditions avec le souci présent d'honorer aussi un regard extra-européen.

Dans la première contribution du premier volet, « Que faire des différences »³, O. Rey souligne la mise en cause actuelle de l'importance de la différence des sexes pour les sociétés humaines et s'interroge sur les motifs qui nourrissent sa contestation. Il met en évidence la difficulté de gérer le conflit entre la demande de reconnaissance de toutes les différences, et l'existence concomitante d'égalité, difficulté qui ne peut trouver de solutions que par des « accommodements raisonnables ». Au sein de son raisonnement, il apparaît entre autres que, selon lui, « la différence des

3. *RSR* 101/3 (2013), p. 329-350.

sexes n'est pas une différence parmi d'autres, mais *la* différence à partir de laquelle les autres différences peuvent être pensées »⁴. Le péché abîme cette relation et de citer Ga 3, 28 qui évoque non l'abolition de la différence sexuelle, mais le fait que cette différence n'implique plus convoitise et domination. « Il n'y a plus l'homme et la femme en concurrence l'un avec l'autre, du fait de leur différence, mais une différence entre l'homme et la femme qui est *pour* la relation et *pour* l'unité »⁵. Et de remarquer qu'un discours pour l'égalité ne ferait que renforcer la sexuation.

Deux types de difficultés contemporaines sont également repérés: le conflit entre la liberté et l'égalité, et le conflit entre l'autonomie revendiquée du sujet vis-à-vis de la société et le désir de reconnaissance qu'adresse le même sujet à la société⁶, reconnaissance de la différence accompagnée de l'exigence d'un traitement égal. L'auteur souligne le contraste entre la pensée analogique dans les structures symboliques hiérarchiques et la pensée naturaliste qui n'a plus cette ressource. Selon lui, il apparaît impossible de concilier la reconnaissance de la différence avec l'égalité et nous sommes contraints dès lors de rechercher des « accommodements raisonnables »⁷. La contestation de la différence homme/femme fait également surgir la mise en cause, voire l'agressivité à l'égard de tout donné (passé, tradition, nature, etc.). À un donné naturel et social entend se substituer une identité choisie par l'individu.

J.-M. Donegani, dans « Crise de l'Occident, crise du christianisme, crise de la différence »⁸, soutient que la crise de l'Occident se décline comme une crise de l'identité et relève que le christianisme est confronté au dilemme suivant, se résumant en « deux questions simples mais cruciales, entées sur le problème de la différence: doit-il renoncer à son universalisme pour cultiver sa spécificité jusqu'à un repli identitaire faisant signe vers le communautarisme? Doit-il rester arrimé à une anthropologie ramassée sur le paradigme de la différence sexuelle, maintenant une idéologie familiariste aujourd'hui remise en cause par les transformations des identités contemporaines? »⁹.

Trois portes d'entrée sont repérées pour cerner la crise contemporaine: la crise du sujet aux prises avec l'assomption de l'individu, la crise de la différence contrariée par la priorité de l'égalité, la crise de l'universalité concurrencée par la montée des particularismes. Ces trois « crises » permettent

4. *Ibid.*, p. 334.

5. *Ibid.*, p. 336.

6. *Ibid.*, p. 341.

7. *Ibid.*, p. 344.

8. *Ibid.*, p. 351-376.

9. *Ibid.*, p. 353.

d'énoncer trois observations-questions pour le christianisme. Eu égard à la première, il apparaît que « la question de l'identité et de la normativité de la nature est [...] au cœur de la crise contemporaine du sujet. Or, c'est pourtant sur l'ordre naturel et la loi naturelle que les magistères psychologiques et religieux appuient aujourd'hui leurs convictions et leurs dictées, avec une insistance particulière sur le paradigme de la différence sexuelle »¹⁰. En tenant compte de la crise de la différence, l'auteur souligne que « le paradoxe de l'approche chrétienne occidentale du sexe, reposant sur l'opposition binaire de l'identique et du différent, est qu'elle ne permet pas de comprendre que le statut sexuel se construit dans la relation »¹¹. S'il y a plusieurs manières de faire l'homme, comment comprendre que la forme de famille défendue par l'Église catholique (située historiquement et culturellement) serait la seule valable? Compte tenu de la crise de l'universel, la question est posée de la possibilité actuelle de penser un universel qui ne soit pas globalisation et uniformité. L'auteur introduit une distinction entre universalisme déterminant et universalisme réfléchissant¹², et relève l'aversion du réalisme catholique envers le nominalisme et l'artificialisme des Modernes, sa répugnance envers la rupture du pacte de confiance entre les mots et les choses. « Parler de "grammaire" implique alors de ne pas superposer légèrement la structure grammaticale d'un texte et le contenu textuel généré par cette grammaire. Ainsi, la pensée religieuse et la théorie analytique convergent pour affirmer que l'être humain se construit dans l'apprentissage de la différence, mais encore doit-on s'entendre sur le sens qu'il convient de donner à cet impératif de différenciation et considérer qu'il relève du niveau grammatical et non pas textuel »¹³. Dans le même ordre d'idée, une distinction se doit aussi d'être effectuée entre un niveau superficiel et un niveau profond de différenciation. Si l'identité de chaque personne humaine doit être constituée sur la base d'une distinction d'avec autrui, « rien n'indique que cette différenciation des identités et des rôles doive être rabattue sur la différence anatomique »¹⁴. Or la posture catholique arrime sa défense universalisable de la différence à une veine particulière de son effectuation.

Ce premier volet comporte donc une contribution qui souligne l'importance structurante de la différence des sexes pour nos sociétés; une autre qui souligne les contradictions internes des magistères religieux et analytiques à l'égard d'une certaine modernité. Dans les deux cas, il apparaît que c'est bien l'humain dans ce qu'il est (devrait être, destiné à être) qui est en jeu.

10. *Ibid.*, p. 359.

11. *Ibid.*, p. 366.

12. *Ibid.*, p. 373 sq. Nous reviendrons plus loin sur cette distinction.

13. *Ibid.*, p. 375.

14. *Ibid.*, p. 375.

Quant à lui, le second volet s'interroge sur les ressources de nos traditions pour affronter cette situation culturelle inédite et ceci de manière plurielle.

La première contribution de ce diptyque considère l'hindouisme avec notamment la figure paradoxale du renonçant et la situation actuelle qui se conjugue avec des recompositions non dépourvues d'ambiguïtés et de violence¹⁵. La complexité du monde hindou est évoquée par l'image d'un archipel : « dispersées à la surface de l'océan, des îles de toute taille et d'apparence quelque peu disparate s'élèvent cependant à partir d'un socle commun invisible »¹⁶. L'univers différencié du dharma est exposé dans sa complexité, à travers entre autres la réalité des classes et castes (avec une réalité beaucoup plus complexe que celle présentée par les textes normatifs), et l'exacerbation de la différence ; l'adoucissement de cette dernière est abordé via la voie dure du renonçant ou celle plus douce du bhakti, témoignant peut-être par là d'une « relativisation » de la différence. L'auteur souligne, sur un plan plus politique, que « paradoxalement, des mesures de "discrimination positive", prévues par la Constitution afin de corriger progressivement déséquilibres et injustices, risquent de renforcer et de perpétuer la conscience d'appartenance au groupe de (sous-)caste. [...] Identités et différences n'ont pas fini de se recomposer »¹⁷.

La seconde contribution de ce second volet revient sur le récit de Genèse 1-3 en s'interrogeant sur l'éventuelle présence en ses lignes de différences fondatrices ou initiales concernant soit le rapport humain/nature soit le rapport homme/femme¹⁸. Concernant la première, l'auteur observe qu'il s'agit plus, dans ce passage, d'évoquer à propos de l'être humain une sorte de programme que de proposer une définition de ce qu'il est. Le texte présente la tâche et le défi posés à l'être humain pour l'accomplissement de son humanité et de critiquer par ce biais une lecture ontologique qui a souvent prévalu dans l'approche de ces textes. Or l'enjeu de ceux-ci est d'abord éthique et renvoie à la responsabilité qui échoit aux humains vis-à-vis d'eux et du monde dans lequel ils vivent. Concernant la seconde différence, le texte de Genèse montre que la différence initiale n'a pas de « contenu propre » et ne « se coule pas dans un modèle unique, même si [...] les formes qu'elle assume sont forcément marquées par un contexte culturel déterminé »¹⁹. Reconnaître ce contexte revient « à faire droit à l'historicité du discours biblique inhé-

15. J. SCHEUER, « Les jeux de la différence dans l'Inde hindoue », in *ibid.*, p. 377-400.

16. *Ibid.*, p. 378.

17. *Ibid.*, p. 400.

18. A. WÉNIN, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de la création en Genèse 1-3 », in *ibid.*, p. 401-420.

19. *Ibid.*, p. 417.

rent à la dynamique »²⁰ que la tradition chrétienne nomme incarnation. Quant à lui, le contenu concret de la différence s'énonce dans la manière de se situer par rapport à l'autre. Penser l'autre à partir de soi revient à nier et non honorer la différence. « L'enjeu n'est donc pas de savoir ce qu'est "l'homme" et ce qu'est "la femme", mais de voir comment telle et tel vont conjuguer leurs singularités »²¹. En outre, la différence homme/femme, même si elle vient en premier dans le texte, n'est pas isolable des autres altérités. La lecture ainsi réalisée de ces chapitres « si connus » montre la sous-exploitation de la complexité des récits de la Genèse en n'en retenant que ce qui peut fonder ou conforter sa propre position, sans plus laisser le texte questionner celle-ci. D'où cette observation selon laquelle « la différence la plus significative entre les textes de la Genèse et leur reprise dans l'anthropologie chrétienne me semble tenir à l'écart entre deux langages : celui du récit et celui de la théorie »²².

Une relecture des contributions du colloque

La reprise du dossier préparatoire par M. Fédou montre d'abord, pour les deux premières contributions, me semble-t-il, un point central, à savoir que la valeur moderne de l'égalité ébranle la différence traditionnelle homme/femme. Deux questions majeures sont posées par M. Fédou : la première pose la question de l'égalité en concurrence avec la notion de différence, tandis que la deuxième renvoie à la fondation particulière ou non de la différence homme/femme. Il importe de repérer que l'éclairage de M. Fédou aborde notamment la question de l'histoire : s'il y a bien sans doute de multiples manières de construire l'humain, il est également possible de se demander si la réaction de nombre de chrétiens à l'égard de l'effacement de la différence homme/femme s'adosse seulement à un concept philosophique de nature, ou s'ils ne font pas droit à l'histoire, à la pratique, à l'expérience des premières générations chrétiennes qui font reposer l'accent sur une égale dignité, certes relevant d'une nature commune, mais aussi et surtout d'une insertion dans le Christ, d'une nouvelle solidarité obtenue par la figure christologique qui transforme le sens de la différence. Il s'agit là d'une question théologique fondamentale qui reviendra ultérieurement. D'un autre côté, d'un point de vue plus philosophique, s'il est sans doute juste de reconnaître la part de constructions culturelles et sociales dans l'élaboration de cette différence anthropolo-

20. *Ibid.*, p. 417.

21. *Ibid.*, p. 420.

22. *Ibid.*, p. 418.

gique, n'est-il pas périlleux, de l'autre, d'élaborer une conception qui écarterait ou nierait l'enracinement biologique de cette même différence, ruinant de ce fait le lien entre nature et culture. Ainsi énoncée, cette interrogation repose à nouveaux frais l'épineuse question de l'articulation entre universalisme et particularisme dans la conception de l'humain.

D'où la question des ressources « traditionnelles » pour penser cette différence, ces différences, et/ou ces articulations abordées par le biais de l'hindouisme et de la tradition biblique. Même si l'hindouisme apparaît comme aux antipodes de l'Occident par l'élaboration d'une pensée et d'une société structurée par nombre de différences, il connaît aussi via le renonçant (voie dure) ou le bhakti (voie souple) des pistes pour adoucir et estomper la différenciation, cela signifiant que la différence ne serait pas l'absolu ; cet assouplissement rendant possible une relation aux autres humains et une véritable communion avec l'Absolu. Une analogie avec le christianisme peut être pensée : l'égalité ne niant pas la différence, et la différence n'excluant pas l'égalité.

L'apport d'André Wénin se focalise sur une approche narrative des célèbres premiers chapitres de la Genèse en mettant en exergue, note Fédou, les nuances et tensions du récit biblique, en évitant de faire dire au texte biblique ce qu'il ne dit pas. Mais la question théologique est posée de savoir quel statut reconnaître à la réception ultérieure de ces textes. Intervient donc la problématique de l'épaisseur historique de nos représentations et interprétations, épaisseur elle-même liée à notre historicité et indissociable de nos traditions de lectures. Les conclusions qui transitent par Ulysse sans cesse menacé de perdre son humanité pour retrouver son lieu auprès de Pénélope invitent à reprendre la conception trinitaire de la doctrine chrétienne pour penser une réelle distinction sans altération de la commune essence. La question théologique retentit ainsi au sein de la réflexion anthropologique, et la question anthropologique se décline elle-même sur le clavier d'une réflexion théologique, ou d'une réflexion qui engage la confession d'un Dieu Trine. De là peut découler une série de questions : est-ce la conception trinitaire qui permet de fonder la différence ou est-ce nous qui projetons notre différence sur la Trinité pour justifier cette même différence ? Le dogme christologique ne serait-il pas plus à même de penser cette distinction-articulation ? ou la réflexion pneumatologique et la conception de l'Esprit qui unit dans la différence ? En conclusion, pour M. Fédou, il s'agit de ne pas imposer sa voix, mais d'avoir le courage de sa propre tradition. Ne conviendrait-il pas alors d'oser penser ce que nous pourrions appeler un « communautarisme éclairé » ?

Or, une telle observation ne peut être confirmée et éventuellement opératoire que si une réflexion est portée sur la pertinence même d'un

diagnostic de crise au sein de notre culture. Deux éclairages sont alors proposés : celui de la psychanalyse, avec l'exposé de J.-D. Causse²³, et celui de la philosophie, avec celui de J. Greisch²⁴.

En partant du texte de Freud, *Malaise dans la culture*, J.-D. Causse montre d'emblée que chaque culture contient le principe de sa propre disparition. Chaque culture possède en elle-même son malaise, qui est au principe de celle-ci. Il convient de penser une faille, une absence de bien-être (*Unbehagen*) inhérent à notre condition « claudiquante » (M. Merleau-Ponty), et chacun doit recomposer, inventer, dans un travail jamais achevé, un rapport au monde, à soi, aux autres. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'interdit, mais que la loi fonctionne comme contenant, cadre, et pas comme contenu. C'est alors la complémentarité sexuelle qui se voit réinterrogée car la psychanalyse rompt avec l'idée de l'Un, selon laquelle les deux de la différence des sexes devraient faire de l'Un. Si le monothéisme biblique se distancie de la corrélation « sexuel-sacré » comme essence du paganisme, il est loisible de s'interroger sur les raisons qui font que les Églises chrétiennes peuvent se faire le véhicule de toute une mythologie païenne. Une autre idée se voit aussi interrogée ou déconstruite : celle de la composition d'un corps, car le lien social pensé entre autres à partir de *Totem et tabou*, se définit par le fait d'être non-possesseur ensemble de quelque chose. Le danger de certains discours ne serait-il pas alors de saturer le vide, de « reboucher le tombeau » ?

Deux conséquences sont à tirer : la première montre que cette façon d'être ensemble trouve des formes historiques, particulières, mais demeure travaillée par ce qui ne se confond avec aucune forme historique, sociale, et qui reste en surcroît, en excès ; la seconde expose la débiologisation de la sexualité dans le christianisme dont la structure élémentaire de la parenté chrétienne est constituée par la parole, ou l'Esprit. Le christianisme s'avère riche de potentialités imaginatives pour penser la filiation, mais la tentation est grande de chercher des sécurités notamment par une biologisation massive de la filiation.

Une telle lecture qui place en son centre une « instabilité fondatrice » concernant les notions d'identité et de différence souligne encore davantage, si besoin était, leur complexité interne et inhérente, ainsi que la difficulté conceptuelle de les penser. Il revient dès lors à J. Greisch de proposer une lecture philosophique pour apprendre à discerner les différences, travail difficile selon lui, qui s'apparente à celui de la reconnaissance. D'emblée, J. Greisch souligne la multiplicité déconcertante des

23. Cf. la contribution de J.-D. CAUSSE, « Le malaise dans la culture : une crise permanente ? », *RSR* 102/2 (2014), p. 227-240.

24. Cf. la contribution de J. GREISCH, « Apprendre à discerner les différences : un difficile travail de reconnaissance », *RSR* 102/2 (2014), p. 241-264.

différences, notamment avec Shakespeare: le théâtre ou la tragédie ne sont-ils pas des lieux où les différences bien jouées et brouillées sur la scène attirent l'attention sur le travail douloureux que peut représenter l'apprentissage des différences dont la réussite dépend de la conscience de ses enjeux, et que, secondement, l'apprentissage ne se limite pas aux différences visibles qui peuvent relever d'un ordre invisible.

Ceci posé, il convient, avec la boîte à outils du philosophe contemporain, de différencier les différences, car apprendre les différences, c'est aussi apprendre à les différencier. Husserl avec la différence phénoménologique, Heidegger avec la différence ontologique (et son avantage de différencier des modes d'être), Derrida et la différance (sa signature conceptuelle; celui-ci, en créant une différence qui s'écrit ou se lit, mais ne s'entend pas, ouvre une boîte de Pandore qui non seulement invite à repenser la conception des rapports de la parole et de l'écriture, mais affecte le système entier des distinctions de la métaphysique occidentale). Si pour Heidegger la différence sexuelle n'interfère pas avec la différence ontologique, pour Derrida, au contraire, elle importe à la compréhension de la différance. Enfin, J. Greisch visite la théologie philosophique, et conclut par le philosophe qui doit non plus enseigner aux non-philosophes à discerner les différences, mais qui doit se laisser instruire par les différences propres à chaque domaine épistémologique.

L'approche philosophique expose donc la nécessité de penser et complexifier les différences et leur rapport. Il s'agit bien d'éviter un discours trop facile sur celles-ci, soit pour les effacer soit pour les durcir. À ce propos, J. Greisch, dans une leçon tenue à Louvain-la-Neuve, commentant Ricœur et le *Parcours de la reconnaissance*, écrit: « En l'absence de structure conceptuelle forte, le thème de la reconnaissance risque de glisser vers la banalisation, comme c'est de plus en plus le cas de nos jours. Mais la réciproque est vraie aussi: en l'absence d'un lestage empirique, le concept de reconnaissance risque de tourner à vide »²⁵. Il serait loisible de remplacer le terme de reconnaissance par celui de différence. Un tel propos sur la nécessité du travail du concept de différence, ou de reconnaissance, doit interroger la théologie sur sa capacité réflexive, distinctive, évaluative.

Ce diagnostic établi, avec ses questions et ses propositions d'outils pour penser la problématique, sollicite la réflexion théologique dans ses résonances anthropologiques et dans sa dimension eschatologique fondatrice. Comment en effet concilier, d'un point de vue entre autres scripturaire, l'affirmation d'une différence fondatrice comme celle de l'homme et de la femme, parmi d'autres, énoncée dans l'épître aux

25. J. GREISCH, *Qui sommes-nous ?*, Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 2009, p. 317.

Romains, et leur relativisation d'un point de vue eschatologique exprimée en Galates ?

Selon l'exégète réformé E. Cuvillier²⁶, si Paul assume des différences discriminantes et structurantes de son époque, il n'en va pas moins développer une anthropologie et une réflexion théologique qui se révèlent être comme une structure refondatrice de ces mêmes différences, ou qui vont les interroger (et nous interroger aussi...) sur leurs anciennes références. Selon E. Cuvillier, l'expérience de Damas apparaît comme une refondation anthropologique interrogeant les anciens éléments structurants, tandis que la croix devient le lieu d'une refondation théologique, puissance subvertitrice qui conteste fondamentalement les différences structurantes. Or cette anthropologie et théologie paulinienne ouvre la perspective sur une autre temporalité : le temps messianique (temps ouvert, temps dynamique pourrait-on dire) qui n'est ni le temps profane, ni le temps eschatologique. La réalité est mise en tension avec elle-même (« vivre comme ne pas » ; « du monde sans en être », ...) et définit l'être chrétien comme appelé à vivre dans une « instabilité normative » qui relativise et réinterroge les structures discriminantes. Le retour à Rm 1, 26-27 (le désordre comme conséquence du péché), dans une volonté « de ne pas faire dire au texte ce qu'il ne dit pas », confirme une grammaire théologique et anthropologique qui réinterroge les représentations traditionnelles que le texte véhicule par ailleurs. Trois critères sont relevés pour opérer un discernement : au nom d'une expérience kénotique, au nom d'un universalisme radical qui relativise toutes les différences, au nom d'une éthique « comme ne pas... ». Se trouvent donc ainsi posées à nouveaux frais les questions formulées précédemment : la subversion introduite par le christianisme, mais qui ne conduit pas à des réponses toutes faites car introduisant à la nécessité d'un discernement ; la conception dynamique et ouverte de l'histoire qui écarte le fatalisme, mais jusqu'à quel point et comment comprendre ce « fatalisme » ; la charge « explosive » du christianisme que certaines lectures tentent de figer dans un conservatisme nostalgique d'une période de la chrétienté ou sous une forme idéologique. Le christianisme ne se déclinerait-il pas peut-être sur le paradoxe d'une foi qui, dans un mouvement de « *Aufhebung* », abolit les différences tout en les maintenant... ?

Diagnostic de la problématique, proposition d'outils de discernement, mise en tension avec la perspective scripturaire et messianique, sont autant d'éléments posés qui apparaissent comme des invites adressées à la théolo-

26. Cf. contribution d'EliaN CUVILLIER, « "Différences fondatrices" ou "Refondation messianique" : de quoi Paul est-il le nom ? », *RSR* 102/2 (2014), p. 265-276.

gie pour se réinventer et se réinterpréter, notamment vis-à-vis des enjeux de la situation actuelle. L'approche d'anthropologie socio-culturelle de M. Godelier²⁷ propose alors un éclairage sur les systèmes de parenté et les formes de famille, en faisant apparaître une distinction fondamentale : si les fonctions de la parentalité sont immuables, les systèmes de parenté sont, quant à eux, différents. De plus, si l'axe de l'alliance devient de plus en plus flexible pour intégrer de nouvelles formes d'union entre des personnes de sexe différent ou de même sexe, l'axe de filiation reste très ferme tout en se modifiant pour accueillir une série d'innovations sociales. Et d'affirmer dans la foulée que la famille et les rapports de parenté ne constituent pas le fondement de la société, mais bien les rapports politico-religieux. Une telle présentation ne peut manquer d'interpeler le christianisme occidental dans ses représentations de la famille, de l'amour, de la parentalité. De même, réapparaît en ce point l'importance de l'épaisseur historique pour comprendre ces mêmes représentations et systèmes. Surgit aussi, inévitablement, la question des critères d'élaboration, de discernement, dans les modes de vie et la question pour la théologie de sa possibilité ou non d'accueillir cette pluralité de systèmes. De même, dans quelle mesure les diverses fonctions de la parenté peuvent apporter des ressources à la théologie pour se penser dans ses fondamentaux ? À quoi tente de répondre la contribution de B. Saintôt sur la famille qui s'interroge entre autres sur des discussions et des notions controversées concernant les représentations de la famille et de l'enfant²⁸.

Il revient à Chr. Theobald²⁹ d'opérer la reprise théologique sous forme d'une anthropologie de la différence. D'emblée, il souligne une double difficulté qui exprime bien l'actualité de la problématique posée et sa pertinence pour la théologie. D'un côté, le pluralisme radical des cultures qui fait voler en éclats une conception eurocentriste de la parenté-filiation et, de l'autre, la difficulté d'interpréter pour la théologie et l'Église, à partir de leurs propres ressources, l'humain tout en se laissant enseigner par la pluralisation et son historicisation radicale. L'une renvoie à la question des critères de discernement de l'humain, l'autre renvoie à la question du travail d'interprétation que la théologie doit refaire si elle veut être entendue. Pour ce faire, l'exposé repère la mutation anthropologique et ses enjeux théologiques pour énoncer la thèse, en second lieu, selon laquelle

27. Cf. contribution de Maurice GODELIER, « Systèmes de parenté et formes de famille », *RSR* 102/3 (2014), p. 359-372.

28. Cette contribution ne fut pas prononcée lors du colloque mais insérée ultérieurement dans le « corpus ». Cf. B. SAINTÔT, « Anthropologie et bioéthique : réflexions à partir de Maurice Godelier, "Systèmes de parenté et formes de familles" », *RSR* 102/3 (2014), p. 373-384.

29. Cf. Contribution de Chr. THEOBALD, « Pour une anthropologie théologique de la différence », *RSR* 102/3 (2014), p. 387-407.

la dimension eschatologique de notre expérience baptismale s'avère la plus apte à rendre compte du lien entre les deux différences majeures qui nous constituent (plus que le mythe des origines), avant de repérer ce que l'expérience eschatologique permet de discerner comme force d'humanisation et de menace de déshumanisation.

Quatre points sont à repérer :

Le travail d'interprétation consiste à reconnaître qu'au sein d'une pluralité de modèles d'association conjugale, la foi a procédé à une sélection et recomposition créative. Dans ce travail, les critères de discernement sont avant tout d'ordre eschatologique et portent sur le type nouveau de relation entre sexes, etc. Un jeu de distanciation et d'ajustement par rapport aux modèles existants s'effectue mettant en œuvre une théologie interprétative à dimension eschatologique.

L'expérience théologale de la filiation doit se dire par le concept de lien communautaire, d'unité, l'égalité ne se recevant que dans ce lien entre celles et ceux qui deviennent ainsi autrement différents ou distincts. L'égalité d'ordre théologal implique la reconnaissance des différences majeures et l'enjeu est bien de donner une forme ou un style eschatologique à toutes les relations signifiantes. Une telle reprise théologale évite aussi toute théologisation induite de la sexualité au sens de resacralisation ou spiritualisation ; elle implique au contraire un travail sur nos métaphores relationnelles.

L'hospitalité devient la marque principale d'une crédibilité eschatologique, en jouant sur la double signification de l'hôte et en relevant l'importance d'être situé pour pouvoir accueillir.

La grammaire de l'humain est à concevoir comme une grammaire de l'entente, en ne confondant pas la structure grammaticale d'une langue et le contenu textuel généré par cette grammaire. La règle d'or peut être vue comme l'expression de cette grammaire, tout comme est soulignée aussi l'importance d'une conception procédurale de la recherche du vrai, l'attention soutenue aux manières de procéder pour aboutir à des ententes.

Ouvertures : la réflexion et l'expérience chrétiennes sollicitées

Au terme de cette relecture de l'ensemble du dossier, du repérage de quelques lignes directrices et de sa logique inhérente, il me semble important de souligner d'emblée que la manière dont la problématique initiale a été abordée et « habitée », avec les diverses observations et interrogations, renvoie fondamentalement à une manière de concevoir et de mener une réflexion théologique qui est de première importance pour la pertinence et la crédibilité de la théologie dans le contexte actuel.

C'est ainsi que dans un premier temps je souhaiterais ouvrir quelques pistes sur le statut du discours théologique (point 1), en voir les conséquences pour la notion de tradition (point 2), en faire émerger la dimension théologale (point 3), et en tirer l'une ou l'autre conséquences pour une éthique chrétienne (point 4).

Statut du discours théologique

La complexité de la problématique ici abordée renvoie à la nécessité d'éclairages multiples et à des discours de niveaux différents: psychologique, sociologique, anthropologique, philosophique, théologique, etc., à des angles d'approche différents allant de l'observation à l'évaluation en passant par la signification.

Les diverses interventions de Causse, Cuvillier, Theobald, soulignent à leur manière que le discours théologique doit s'énoncer comme un discours de sens, au « sens » d'une réflexion sur ce que nous sommes, car c'est bien l'humain qui est en jeu en ces questions, et au « sens » d'une direction à donner, d'un orient à indiquer. Il s'agit ainsi de faire valoir la référence à Dieu pour nous penser, ou nous aider à penser, sans tomber dans une réduction anthropologique de la théologie, mais en y reconnaissant à juste titre sa signification et son enracinement anthropologiques. Pour éviter toute idéologisation massive, ce discours théologique doit être vu comme animé par un noyau qui prend la forme d'une faille, d'un *Ab-grund*, d'un « vide », qui laisse échapper la vérité à toute préhension humaine. Simultanément aussi, cette non-clôture fondamentale du discours n'est compréhensible théologiquement que si ces termes sont appréhendés comme signes ou chiffres d'un « plus », d'un excès qui dit l'offre de salut ou de vie dont l'être humain est le destinataire, qui montrent la destinée « divine » de l'être humain, *capax dei*. Ce même noyau, qui renvoie à une faille « fondatrice » et à une destinée « ultime », hors de nos prises, déstabilise sans cesse nos certitudes et nous relance dans la quête de ce que nous sommes.

Loin d'être monocorde, le discours qui dit cette offre et l'expérience qui en traduit la réalité, se doit d'être polyphonique, à l'instar du discours sur la révélation³⁰. Il touche l'être humain dans ses différentes dimensions: sexuée, biologique, communautaire, historique... Touché, atteint au cœur de ses multiples dimensions, l'être humain se voit alors confier la tâche de discerner le chemin de son accomplissement au sein de son existence

30. Cf. P. RICŒUR qui évoquait la dimension polyphonique de la révélation, « Herméneutique de l'idée de révélation », in *La révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, p. 15-54.

multiforme et de ses diverses dimensions. Cette affirmation signifie que nous quittons les rivages d'un fixisme représentatif pour entrer dans un projet de quête de sens. « Demeurer » et « rechercher » sont deux attitudes qui sont au fondement de deux types de sensibilité religieuse : soit se soumettre à un discours d'autorité qui sait et qui contraint, soit, à l'instar d'Ulysse, ou d'Abraham, ou des disciples, oser le voyage et le risque d'une quête de sens³¹.

Or cette quête ne pourra s'effectuer que sous le mode de l'interprétation, ou d'une mise en tension déstabilisante entre la logique de la grâce, de l'excès, de la surabondance, et la logique d'équivalence, de justice, de nos logiques immanentes de nos modes d'existence, de nos structures, de nos relations « mondaines »³². La théologie est ainsi renvoyée à un effort permanent et jamais achevé de traduction de cet excès dans le « cœur » et le « corps » que nous avons et sommes (corps biologique, social, politique, etc.) et constitue nos existences, traduction qui situe la théologie dans l'espace médian entre ce que la foi promet et ce que nous comprenons du monde et de nous-mêmes, entre l'identité du Fils et l'identité filiale reçue par la foi. Le discours théologique ne se produit pas dès lors sur le modèle archétypique, de reproduction de modèles-types, mais bien sur le modèle parabolique qui invite à des variations imaginatives de notre mode d'être-au-monde, présupposant de ce fait une analyse et connaissance de notre situation présente d'être-au-monde³³.

À la base du christianisme se trouve une « instabilité fondatrice »³⁴ qui fait que le christianisme ne peut se penser sans un rapport à l'autre auquel il se réfère (la tradition juive, les divers contextes dans lesquels il s'est implanté et auxquels il est confronté). Le christianisme ne peut se comprendre sans une prise au sérieux de la condition humaine, sous ses multiples formes, et dès lors la théologie qu'il génère comme réflexion ou discours second sur la foi s'avère être une théologie interprétative de l'existence humaine. La religion chrétienne se découvre ainsi comme une religion de l'interprétation – une religion plus de l'e(E)sprit que du livre – en mesure d'assumer les diversités culturelles et existentielles. Le christianisme, en instabilité fondatrice, est en interrogation permanente sur lui-même dans le rapport constitutif et vivant qu'il entretient aux divers contextes dans lesquels il tente de se dire et par rapport aux multiples libertés qu'il rencontre et appelle. Il s'agit donc bien de prendre en compte l'épaisseur humaine

31. Voir Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, Seuil, Paris, 2011, p. 873.

32. Voir P. RICCEUR, *Amour et justice*, Points, Paris, 2008, p. 35.

33. Voir aussi les réflexions de P. VALADIER, *La condition chrétienne. Du monde sans en être*, Seuil, Paris, 2003.

34. P. VALADIER, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, Cerf, Paris, 1980, p. 155 sq.

constitutive de notre existence, dans ses richesses et fragilités, espérances et ambiguïtés, et d'engager une relation critique, mutuelle et promotrice avec cette même réalité ou condition en tension avec la foi.

Repenser le rapport à la tradition

Une telle perspective met en jeu la question de la référence à la tradition chrétienne, tout spécialement dans l'optique ici envisagée de la différence. Le rapport à la tradition doit s'effectuer entre deux extrêmes, entre, d'une part, une conception fondamentaliste de la tradition et, d'autre part, une conception utopique, ces deux conceptions déniaient un rapport d'interprétation responsable et créateur à la tradition dans son lien à la réalité vécue. La référence à la tradition s'opère dès lors entre l'extrême de l'accusation pamphlétaire et celui du relativisme désillusionné. Ainsi conçue, la référence à la tradition peut jouer comme un principe de réalité par rapport auquel le croyant est appelé à se situer de manière critique (apport de la modernité) pour pouvoir acquérir son identité (une des demandes de la postmodernité et du contexte actuel). N'étant pas un bloc inoxydable, la tradition est le fruit toujours en devenir d'une dialectique de sédimentation et d'innovation, qui s'offre à l'interprétation pour être vécue et vivante, pour être en mesure d'entrer en dialogue critique avec la réalité. Elle est seulement crédible dans cet échange vivant qui suppose de la considérer comme une objectivité historique, lieu d'échange et de transmission, expression de l'aventure humaine en quête de sens.

La tradition ne clôt donc pas l'interrogation mais fournit des moyens pour assumer la condition humaine au travers d'un ensemble complexe de normes, principes, références, symboles... La structure symbolique qui y est mise en œuvre permet de comprendre « qu'on ne se trouve jamais devant une donnée factuelle, un fait "réel brut", mais toujours devant du construit et de l'élaboré »³⁵. Or, si le symbolique est pris au sérieux, « la différence entre les éléments est essentielle parce que se situant chacun sur une série d'ensemble elle lui donne à la fois sa juste place et en le reliant aux autres lui donne sens. Un univers de sens s'ouvre quand l'espace des différences est reconnu comme tel et quand la liberté peut donc en quelque sorte "circuler" et se situer dans cet ensemble »³⁶.

Une des tâches urgentes de la théologie ne serait-elle pas alors de redéployer de manière crédible la dimension symbolique de notre existence, de montrer les potentialités humanisantes et constructives de la tradition

35. P. VALADIER, *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 120.

36. *Ibid.*

chrétienne, et cela non sous la forme d'un communautarisme fermé, mais d'un dialogue critique avec les divers langages de notre monde, et sans non plus réduire la tradition au pur choix d'une liberté individuelle désengagée³⁷.

Le contexte actuel, dans ses multiples remises en question et interrogations à l'égard de tout donné, quel qu'il soit, invite à travailler le passage de la reconnaissance d'une tradition donnée et reçue à une tradition réfléchie et assumée, située parmi d'autres traditions et formes de pensée. Cela présuppose une tradition qui a perdu son statut d'incontestée et se reconnaît dans sa condition fragilisée. Crise, métamorphose, remise en question, etc., autant de mots qui caractérisent une tradition vivante, qui trahissent sa vitalité intérieure, et qui témoignent que, dans aucune tradition digne de ce nom, la vie et la vérité sur la vie, ne se recouvrent purement et simplement. Hegel n'a-t-il pas mis en évidence que la vie est toujours plus riche et plus profonde que les traditions et, que, d'autre part, l'esprit en quête de vérité transcende tout ce qui est donné, y compris la culture du moment³⁸?

La tradition est donc marquée par des seuils et si elle ne peut plus répondre de façon adéquate aux questions nouvelles, elle risque de ne plus être intelligible et communicable. L'enjeu est énorme car la perte de la tradition pourrait livrer « l'homme à un nihilisme sans fond » et l'engloutir « dans les hauts et les bas des vagues de l'histoire qui se succèdent ; et lorsque toute continuité est perdue, toute communication devient elle aussi impossible »³⁹.

L'expérience chrétienne qui est sollicitée dans le débat actuel montre le danger d'une compréhension de la tradition conçue comme la répétition continuelle d'une vérité sous une forme arrêtée à un moment donné, devenant inaudible, alors que la tradition se doit d'être l'expression vivante et la traduction continuelle de cette vérité dans des formes historiques toujours nouvelles. Les diverses traditions n'épuisent donc jamais la tradition en tant que telle, il y a toujours un « plus »... et si la tradition s'impose, elle le fait en libérant, en appelant au discernement, en inspirant la création de formes nouvelles. Les questions actuelles s'avèrent être un réel défi pour repenser la tradition chrétienne comme ressource de sens et quête dynamique et signifiante pour l'existence de l'humain. « Notre tradition est *la* tradition qui met sans cesse en question sa propre validité, qui à

37. Dans cette perspective, la référence à la tradition prend à contre-pied plusieurs conceptions postmodernes qui considèrent toute interférence dans la création de soi et dans les choix comme une passivité intolérable.

38. Voir É. GAZIAUX, « Sécularisme : une chance pour penser la tradition », in *Transversalités* 127 (2013), p. 43-58.

39. Voir W. KASPER, *La théologie et l'Église*, Cerf, Paris, 2010, p. 144.

chaque moment de son destin historique a eu à décider, et continuera d'avoir à décider, ce que nous devons faire pour nous rapprocher de la vérité, de la justice, de la sagesse... C'est la tradition qui ne se satisfait pas de la tradition »⁴⁰.

Réhabiliter la dimension théologique de l'existence

Par rapport aux questions fondamentales de la différence, un des apports de la réflexion théologique et de la tradition chrétienne serait de proposer des ressources pour revaloriser la dimension théologique de l'existence humaine. Il ne s'agit pas ici de faire jouer la référence à l'Évangile ou à la tradition pour y trouver des réponses toutes faites face aux problèmes complexes de nos sociétés, mais d'y percevoir des principes directeurs qui peuvent orienter la réflexion. Dans ce sens, la foi religieuse, qui renvoie certes à une attitude de croyance envers une réalité transcendante, contient aussi une aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement ordinaire⁴¹, le désir d'un accomplissement au-delà de l'immanence, un désir d'éternité (Ch. Delsol), ce que les anciens appelaient l'*homo capax dei*, l'homme comme être de destinée; elle est ainsi apte à « annuler ce qui est de l'ordre du destin dans notre condition et à libérer l'unique appel qui se saisit d'une existence dans sa totalité » (Chr. Theobald). De nouveau faut-il souligner ici que la dignité propre de l'être humain conçu comme cet être unique à la vocation divine, protège (ou devrait protéger) celui-ci de toute instrumentalisation en même temps qu'elle lui permet de se soulever contre tout fatalisme, de quelque nature soit-il.

Le rappel de cette dimension théologique de l'être humain comme être créé à l'image de Dieu et visité par sa grâce appelle théologiquement à la reconnaissance d'une égalité fondamentale entre êtres humains de par leur filiation divine qui va de pair avec la reconnaissance des différences. L'anthropologie de l'excès qui s'y joue autorise une « re-théologisation » de la condition humaine qui ne soit pas sacralisation pétrifiante ou spiritualisation irréaliste de celle-ci, rethéologisation différente de celles qui apparaissent souvent comme des immunisations envers les mutations anthropologiques qui ont marqué ces derniers siècles. La dynamique de l'image et de la ressemblance, développée entre autres par Grégoire de Nysse, exprime l'accession de l'homme à une liberté qui le constitue partenaire de la relation à Dieu et qui dessine l'horizon d'une alliance sans

40. E. WEIL, *Essais et conférences*, t. 2, Plon, Paris, 1971, p. 21.

41. Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, *op. cit.*, p. 870 et 904.

infantilisme⁴². L'anthropologie théologique ainsi comprise, dans sa tension eschatologique constitutive, ouvre un espace au sein duquel l'être humain est appelé à assumer, patiemment, voire douloureusement, ses dépendances biologiques, sociales, culturelles, etc. dans une création dont l'hymne est celui de la liberté.

Au sein de cette anthropologie théologique, la dimension relationnelle s'avère primordiale. En effet, la reconnaissance de l'être humain créé à l'image de Dieu, implique que cette réalisation de l'image ne peut effectivement s'accomplir que dans la relation à l'autre, à l'autre toujours différent, pour éviter tout essentialisme ou naturalisme. L'autre est bien inscrit en notre essence et cette dernière « n'est ni le masculin ni le féminin, mais leur relation. L'être humain est homme et femme, et aucun artifice de langage ne peut exclure de l'essence l'un des pôles relationnels, puisque le masculin se définit par le féminin et le féminin par le masculin. Dire relation comme essence, ce n'est pas encore l'exprimer comme communication, mais comme condition »⁴³. L'image est « une exigence que la liberté assume dans le risque »⁴⁴, car aucune forme a priori ou loi scientifique de la réalisation de l'image et de la relation d'altérité homme/femme n'existe. Il s'agit ici de ne pas confondre la grammaire d'une langue et le contenu textuel généré par cette grammaire.

L'image de Dieu n'impose pas un modèle tout fait; elle ne fait qu'exprimer « la condition d'un avenir: assumer l'autre dans sa différence indépassable et irréductible comme la nécessité de sa propre réalisation »⁴⁵, assomption qui ne peut se réaliser que dans la relation et la communication. En tant qu'exigence, l'image relève de l'ordre eschatologique et la reconnaissance de cette dimension théologique de l'existence qu'elle induit invite à donner aux relations signifiantes une forme ou un style eschatologique. L'image « dit à la fois le manque insurmontable auquel tout être humain est confronté et qu'il doit assumer s'il ne veut pas fuir dans l'imaginaire ou le pathologique, et la richesse de la communication puisque celle-ci est d'autant plus authentique qu'elle se fonde sur le manque à être de chacun des pôles de l'image. L'être masculin et féminin n'existe comme tel que dans la communication: celle-ci est une victoire sur le retour dans l'enfermement en sa "propre" essence. Mais une victoire sans achèvement historique »⁴⁶. Comme exigence éthique, l'image, et l'anthropologie théologique qu'elle génère, implique un travail d'inter-

42. D'où la capacité aussi du christianisme à assumer la liberté mise en avant par l'*Aufklärung*.

43. Chr. DUQUOC, art. « Homme/Image de Dieu », dans *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Cerf, Paris, 1996, p. 418-423, spec. p. 421.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 422.

46. *Ibid.*

prétation, de reconfiguration de nos réalités et métaphores relationnelles. La reconnaissance des différences dans l'égalité par le biais de la dimension théologale implique des combats qui ne sont jamais gagnés d'avance et entraînent vers de nouveaux horizons⁴⁷.

De plus, si la lutte pour la reconnaissance va de pair avec la lutte pour davantage de tolérance, il faut également résister à la tentation de la banalisation qui rend les différences tellement différentes qu'elles en deviennent indifférentes. Dans ce cadre, la dimension théologale de l'existence permettrait effectivement de repenser des figures comme celle de l'hospitalité, qui conjugue la commune ressemblance et l'inaliénable différence.

L'éthique chrétienne sollicitée

Une quatrième sollicitation, entrouverte par la précédente, pourrait concerner plus spécifiquement le champ de l'éthique chrétienne qui se voit sollicitée, par cette problématique de la différence, sur les trois plans constitutifs de la normativité : l'universel, le particulier, et le singulier⁴⁸. S'il est vrai que l'universel cherche, sur base d'invariants existant en tout homme, de dégager des préceptes premiers « qui exerceront leur pression continuelle sur l'agir concret », que le particulier tente de donner chair aux préceptes fondamentaux par le biais de normes concrètes, toujours marquées par l'épaisseur historique, le singulier renvoie à ce que chaque personne et chaque situation ont d'unique et découvre le champ moral comme un lieu inévitable de tensions entre liberté singulière et normes particulières portées par une quête d'humanisation (universel). L'éthique s'avère ainsi lieu du laborieux compromis et du difficile discernement, entre ces trois pôles, et dévoile les risques inhérents à ceux-ci : un universel niveleur des expressions particulières et insensible aux requêtes singulières, un particulier outrancier se confondant avec l'universel et assujettissant la singularité, une singularité autarcique sourde à la dimension universelle de tout homme et dédaigneuse de son inscription particulière. Il serait loisible de relire la problématique de la différence et les diverses réflexions et réactions qu'elle suscite à la lumière de ces trois faisceaux et de leur interaction.

47. Voir R. SIMON, *Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et éclairages théologiques 1970-2000 (textes réunis par Éric Gaziaux et Denis Müller)*, Cerf, Paris, 2009, p. 291 : « Le temps du chrétien est toujours un temps d'incertitude, sa démarche, une démarche exodale, sa praxis éthique, une approximation de sa vocation ».

48. Voir X. THÉVENOT, *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Salvator, Mulhouse, 1982, p. 14 sq.

L'éthique chrétienne vit de cette tension entre les trois pôles et est renvoyée de ce fait à un travail incessant de la pensée, condition *sine qua non* d'un véritable universalisme, requérant à certains moments « le courage de déroger à la coutume pour se poser en libre individu et s'ouvrir à une pensée nouvelle où d'autres pourront se reconnaître »⁴⁹. Une telle conception peut reprendre et s'appuyer sur la distinction entre universel réfléchissant et universel déterminant et témoigne comment la réalité de l'universel prend, dans l'histoire humaine qui est la nôtre, la figure de l'inchoatif, d'un universel qui se constitue à travers les allers-retours de notre odyssée humaine, à travers ses blessures et ses brèches d'espérance ; elle est celle d'un universel réitératif, ceci pour nous extraire de la notion d'un universel planant au-dessus de la réalité ou d'une particularité prétendant détenir l'universel.

De plus, dans l'espace pluriel qui est le nôtre, la reconnaissance du nécessaire compromis et la mise en œuvre de la sagesse pratique (pour reprendre l'expression et l'articulation de P. Ricoeur) requièrent une recomposition sans cesse renouvelée de l'éthique procédurale et de l'éthique convictionnelle, religieuse, ou communautaire. Certes, les nombreuses formes de croyance et d'incroyance qui se bousculent dans notre monde pluraliste conduisent à une fragilisation mutuelle de celles-ci⁵⁰. Le résultat de ce pluralisme et de cette fragilisation mutuelle a été le retrait de la religion hors de l'espace public. Ce repli, selon un auteur comme Taylor, n'est pas nécessairement une mauvaise chose, c'est même une bonne chose, entre autres pour la justice qui exige qu'une démocratie moderne maintienne une égale distance entre les positions religieuses. Notre monde se décline comme un monde habité par un consensus de recouplement ou des « accommodements raisonnables ».

Mais, d'un autre côté, le discours religieux se voit également de plus en plus appelé à se dérouler dans l'espace public. La démocratie exige que chaque citoyen participe au débat public en respectant les procédures et en utilisant un langage qui fasse le plus sens possible. Sans doute conviendrait-il ici de convoquer ou d'en appeler à un « communautarisme éclairé »... Le maintien d'une éthique procédurale est une exigence pour une vie en commun en milieu pluraliste, mais doit se réaliser dans le respect de configurations symboliques particulières *et réfléchies*, qui donnent sens à l'existence. L'expérience chrétienne se voit ainsi sollicitée pour penser une grammaire de l'entente et proposer une articulation dynamique et critique entre formalisme moral et contenu éthique.

49. J. MOINGT, *Croire quand même. Libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*, Flammarion, Paris, 2013, p. 133.

50. Voir Ch. TAYLOR, *L'âge séculier*, *op. cit.*, p. 906.

La situation actuelle n'invite-t-elle pas alors l'éthique chrétienne à honorer son principe fondamental qui est celui de l'amour ? En écho à certaines interventions, il est loisible de citer Tillich qui pensait que le principe de l'amour était le principe absolu et relatif de l'éthique. Absolu, car il est le principe immuable de l'éthique, et relatif en même temps car capable de s'adapter à chaque situation concrète⁵¹. Théologiquement, pour lui, la présence de l'Esprit ou du fondement divin de l'être dans l'esprit de l'homme « ouvre les yeux et les oreilles de l'homme devant l'exigence morale d'une situation concrète »⁵². L'Esprit ouvre aux possibilités créatrices du moment unique et détermine les décisions de l'amour dans une situation donnée. Absolu et relatif, l'amour « nous délivre de l'esclavage de traditions éthiques absolues, des exigences morales conventionnelles et des autorités qui prétendent savoir quelle est la bonne décision, sans même avoir prêté l'oreille à l'exigence du moment unique. L'Esprit de Dieu est esprit de nouveauté. Il brise le carcan de toutes les lois morales absolues, même lorsqu'elles sont investies de l'autorité d'une tradition sacrée. L'amour peut rejeter comme il peut utiliser chaque tradition morale et il examine toujours la validité d'une convention morale »⁵³. Et, plus loin, « accepter ou rejeter la morale traditionnelle n'est spirituellement justifié que si cela ne se sépare pas d'un examen de conscience, comportant souvent la nécessité d'assumer le tourment d'une conscience divisée, ni du courage de la décision, courage conscient de la possibilité de se tromper »⁵⁴. La vie chrétienne se décline ainsi bien sous le signe d'une aventure de la liberté humaine en quête d'accomplissement.

Par rapport aux questions directrices du colloque, il n'est pas de réponse définitive issue de l'expérience chrétienne, mais bien plutôt le repérage d'un défi inouï pour la réflexion théologique en même temps que l'exigence pour cette dernière de se repenser à l'aune de ces questions et de pratiquer une réflexion qui ose les habiter et les honorer. Si l'expérience chrétienne n'offre pas de réponses tranchées au risque de se dénier elle-même, elle présente néanmoins des principes directeurs susceptibles d'éclairer et d'approfondir le débat. Si c'est bien à tous leurs niveaux que la théologie et l'expérience chrétiennes se voient interrogées, il appartient aussi à la théologie et à l'expérience chrétiennes d'oser interroger, à partir

51. P. TILlich, *Le fondement religieux de la morale*, Centurion/Delachaux et Niestlé, 1971, p. 63.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 64.

54. *Ibid.*, p. 65.

de leurs lieux propres, ces mêmes problématiques. Les références chrétiennes peuvent ainsi s'offrir comme un ensemble d'outils pour penser, avec leurs risques et chances. Le risque est de conforter une lecture fixiste ou figée, de rester dans un « demeurer » qui ne fasse pas droit au mouvement de l'histoire, mais sans céder à ses sirènes, et qui serait aussi par là en contradiction frappante avec le dynamisme biblique ; la chance est de saisir des références de cette tradition pour les « faire jouer » comme ressources de sens, ce qui suppose d'adopter une démarche dynamique et de se mettre en route pour de nouvelles pistes.

L'identité de notre foi n'est jamais acquise une fois pour toutes, « mais remise sur le métier par chaque changement culturel et historique, non seulement en sa forme mais, par ce biais, jusque dans son fond »⁵⁵. Notre contexte met peut-être particulièrement en valeur que l'expérience chrétienne, si elle veut encore être significative et porteuse de sens, n'appelle pas à une soumission aveugle par rapport à son donné initial ou à une expression déterminée de sa tradition, mais s'offre bien plutôt comme une « ressource de sens » requérant, en son nom même, la créativité de ses disciples et « récepteurs ». S'inscrire dans cette tradition et la recevoir en dialogue avec d'autres sources de sens, pour penser notre expérience actuelle d'être humain, témoignent d'un acte de réception indissociable d'un acte de recreation. Dans ce monde en perpétuelle mutation et en quête d'identité, ne serait-ce pas là une chance inouïe pour l'annonce chrétienne que de pouvoir se repenser sous cet aspect dynamique et créateur, en appelant à la responsabilité féconde de ses membres ?

55. Chr. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. 1, Cerf, Paris, 2008, p. 137.