

XIII

Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique

Benoît Bourguine

Le titre du colloque, « Mutations des religions et identités religieuses », semble instaurer une tension entre le stable et le muable. Le vocabulaire de l'identité se place du côté de la continuité tandis que la mutation introduit une perturbation aux conséquences imprévisibles, source d'inconnu, voire d'inquiétude. Le libellé fait porter ce « bougé » sur l'institutionnel : les religions représentent l'interface sociohistorique du religieux en un monde toujours plus mobile, tandis que le « fixe » s'applique aux individus : on ne change pas de religion comme de chemise ; les dernières décennies ont administré la preuve d'une résilience surprenante du marqueur religieux comme source d'identification. (La sociologie des années 1970 avait, il est vrai, entonné un peu tôt un *requiem* à la mémoire du religieux, qui l'a depuis condamnée à de pénibles rétractations.) Pourtant la réalité est, comme chacun sait, infiniment plus complexe et la répartition entre identité collective et identité individuelle défie pareilles simplifications – que, par jeu, on a prêtées aux auteurs du titre. La composante religieuse n'est qu'un élément parmi d'autres dans le processus conduisant chacun à se définir, et elle n'échappe elle-même aucunement à la dynamisation, à l'instabilité et à la relativisation des pôles d'identification traditionnels. Le pluriel adopté par le titre fait d'ailleurs écho à juste titre aux bouleversements accélérés et aux nombreuses incertitudes liées aux proportions encore inédites que connaît le phénomène du pluralisme de fait et

de droit ; de son côté, la neutralité de la conjonction de coordination « et » laisse prudemment ouvert le diagnostic à poser.

Le point de vue exprimé ici relève de la théologie systématique et voudrait illustrer l'apport de cette discipline vouée à décrypter la sphère particulière d'expérience que représente la dimension religieuse. À la différence des autres sciences humaines qui contribuent, chacune pour sa part, à la connaissance du phénomène des religions, la théologie veut entendre jusqu'au bout la prétention religieuse à la vérité et souhaite enregistrer la spécificité auto-implicative de la démarche du croyant. Prendre les gants d'un « fait religieux » objectivé peut sans doute conférer au chercheur l'apparence de la neutralité axiologique ; à vouloir garder les mains propres, on risque cependant de passer à côté de la configuration originale et de la logique spécifique à chacune des confessions. Impossible d'expliquer les différences culturelles les plus profondes en restant à l'extérieur des religions dans ce qui constitue, non seulement la forme, mais également le contenu concret de leur dispositif : introduire dans un monde symbolique, initier à une existence signifiante, intégrer au sein d'une communauté structurée. La théologie gagne-t-elle ainsi en compréhension ce qu'elle perd en extension ? En d'autres termes, la théologie qui engage l'exercice d'une pensée rigoureuse sans renier l'insertion dans une tradition particulière ne vaut-elle que comme rationalité régionale ? Sans aucun doute, si on se place à l'échelle du phénomène mondial des religions, dont la diversité défie les généralités que l'on risque à son propos ; la chose est moins sûre si l'on fait droit à la nature particulière de la croyance religieuse et à sa manière propre de rejoindre l'universel humain : l'inscription personnelle dans une confession singulière.

Le propos des développements (schématiques) qui suivent est de s'interroger sur la nature de l'être chrétien, à partir de sa genèse (1. L'identité chrétienne ou l'hybridation pour genèse), puis de décrire la situation du christianisme occidental en fonction des impératifs de l'heure (2. Le dilemme du christianisme occidental ou la tentation du déni), avant de présenter les options offertes par la réflexion théologique contemporaine (3. La proposition alternative de la théologie entre coordination et enracinement).

I. L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE OU L'HYBRIDATION POUR GENÈSE

Peu de traditions peuvent revendiquer sur le long terme une capacité d'adaptation à la diversité des cultures comparable à celle du christianisme ; peu d'institutions rivalisent avec l'expérience historique bimillénaire acquise par l'Église catholique, en particulier. Est-ce à dire que l'identité chrétienne est claire et distincte ? Ce serait oublier une nature hybride que lui vaut sa transplantation originelle : selon l'apôtre Paul dans l'épître aux Romains, celle-ci a consisté à greffer « contre nature » (*kata phusin*) des non-juifs sur l'olivier de la tradition juive (Rm 11, 16-24). L'identité chrétienne est donc à jamais une identité dérivée ; elle doit sa sève à un organisme qui la précède. La première génération chrétienne a d'ailleurs arrêté, par une décision contingente, les conditions de son affiliation en relativisant le statut de la Loi juive, déterminant ainsi ce qu'il faut dorénavant entendre par foi chrétienne. Le christianisme dépend, en outre, d'un ordre événementiel : l'histoire de Jésus de Nazareth, insérée sur l'horizon de signification de la tradition juive antécédente. Identité seconde, contingente, pétrie d'historicité, voilà qui devait prémunir le christianisme de la suffisance et de la pétrification. On sait pourtant que, comme tout phénomène historique, le christianisme confirme et trahit tout à la fois les promesses nées de sa constitution. On peut toutefois mentionner deux données génétiques, qui rendent compte d'une disposition toute particulière à transcender les temps et les lieux.

Pour suivre l'évolution de *l'identité collective*, le langage est sans doute le critère le plus fiable. À en juger par l'évolution des mots de la foi, on relève un processus herméneutique d'invention continue, qui emprunte à la tradition apostolique autant qu'aux ressources de la culture d'insertion. Le langage de la confession de foi et de la réflexion théologique est doué d'une plasticité, qui n'est sans doute pas étrangère à la genèse hybride du christianisme et à sa dette vis-à-vis de l'herméneutique juive. De fait, le langage de la foi (confessions de foi, hymnes, lettres, récits), comme le développement des dogmes, résulte d'un va-et-vient entre une expérience historique singulière, celle du salut en Jésus-Christ, et l'exigence de la penser avec les mots de la raison commune, *hic et nunc*.

Au plan de *l'identité individuelle* du croyant, le modèle paulinien situe l'adhésion au Christ à une profondeur telle qu'elle relativise les autres niveaux d'identification d'ordre anthropologique, religieux, ethnique ou culturel. « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni

esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3,28). Cette configuration permet de résister à une absolutisation sociale de ces facteurs. L'identification du chrétien relève du registre du théologal ou du mystique, c'est-à-dire d'un invisible qui ne saurait, sans imposture, être instrumentalisé sur la scène du monde.

II. LE DILEMME DU CHRISTIANISME OCCIDENTAL OU LA TENTATION DU DÉNI

Comment la situation se présente-t-elle aujourd'hui en christianisme sur le front de l'identité ? En Occident, le temps de la « modernité liquide » (Z. Bauman) est marqué par l'évanouissement des repères et le cours imprévisible du flux d'informations, d'idées et d'innovations qui bouleverse en permanence notre horizon. Nos sociétés évoluent à une vitesse qui connaît ces dernières décennies un mouvement d'accélération sans précédent (H. ROSA ¹). Or les traditions religieuses, portées à la reproduction de modèles éprouvés, notamment en raison de leur dimension rituelle et de l'ancienneté de leurs sources, risquent d'être marginalisées faute d'évoluer au même rythme. Ce n'est que par un travail résolu sur elles-mêmes, et d'abord par un travail de l'intelligence, que les religions peuvent intégrer à leur proposition la nouvelle vision du monde issue du récit scientifique, ou relier leur conception de l'organisation collective à la culture démocratique de nos sociétés. On peut valablement présenter les termes de la situation sous la forme d'un *dilemme* posé par la fluidité des identités aux individus comme aux groupes religieux.

Au plan des institutions, les Églises doivent-elles s'adapter avec souplesse aux évolutions en cours pour que l'option religieuse demeure lisible, en courant le risque d'une rupture avec les formes traditionnelles et d'un effacement de la spécificité chrétienne ? Ou est-il préférable de hisser au plus haut la bannière d'une identité repérable par une affirmation un peu raide de ses marques distinctives, au risque de sacrifier le fond à la forme ? Le choix de l'insertion résolue dans sa culture, fût-elle instable, est incontournable ; le ghetto d'une contre-culture

1. On ne reprend pas à ce propos les développements de B. BOURGINE, « La Promesse d'être soi ou les Tribulations de l'identité », dans B. BOURGINE, J. FAMERÉE, P. SCOLAS (éds.), *La Transgression chrétienne des identités*, Paris, Cerf, 2012, p. 129-191.

intégriste n'apparaît pas seulement suicidaire, il est surtout contre-nature au vu de l'histoire chrétienne. D'ailleurs, le vœu du christianisme est d'ensemencer le terreau du monde de la parole évangélique ; peut-on travailler un sol sans l'habiter ? Le dépassement du dilemme suppose cependant que l'existence chrétienne demeure une expérience lisible. Au sein d'un environnement qui banalise les repères et cultive la défiance des autorités traditionnelles, de nouvelles formes de légitimation et de transmission se mettent en place (communautés, rassemblements de masse, réseaux), sans que disparaissent pour autant les points de ralliement de jadis (lieux de culte, rythme liturgique, textes sacrés, personnalités institutionnelles et/ou charismatiques).

Au plan de l'identité individuelle, le choix de la foi se heurte au poids de l'humanisme séculier qui s'impose toujours davantage comme la configuration par défaut (Charles Taylor). Le dilemme peut être présenté sous la forme de deux idéaux-types : l'homme du court-circuit (Siegfried Kracauer²) et l'homme-masse (José Ortega y Gasset³). Le premier se réfugie de manière précipitée dans l'option fondamentaliste, en marge d'une réalité trop dure, complexe, hostile ; le choix sectaire offre le secours de certitudes simples et instaure un régime de relations d'étroite dépendance, non sans risque d'aliénation ; le désarroi né d'une identité indécise inspire semblable radicalisation, qui peut cependant évoluer vers une normalisation. Le second modèle renvoie au profil de l'enfant gâté de la technique et de la société de consommation, sans mémoire, peu enclin à s'instruire, se pliant volontiers à l'opinion majoritaire et prêt à en découdre avec les options concurrentes, bref le sujet idéal des fascismes qu'Ortega y Gasset voit poindre à l'horizon des années 1930. Ce deuxième modèle signifie pour le croyant l'abandon de sa croyance au profit d'une indifférence vis-à-vis des réalités ultimes, qui se nourrit moins de leur caractère indécidable que du manque d'intérêt à leur propos. Et d'ailleurs, où et quand le susciter ? Suivre la voie de l'homme-masse (et son caractère un peu lourdingue), c'est ne croiser la question religieuse que comme utopie et anachronisme. Entre ces deux options, le choix de l'affiliation chrétienne suppose un engagement réfléchi, soutenu par une expérience spirituelle et rattaché à un réseau capable de résister au courant majoritaire de l'humanisme séculier.

La difficulté d'être chrétien n'est pas étrangère à l'incertitude nouvelle pesant sur la signification. N'est-ce pas en œuvrant à

2. S. KRACAUER, *L'Ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne* [1963], Paris, La Découverte, 2008.

3. J. ORTEGA Y GASSET, *La Révolte des masses*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

revitaliser les sources du sens que les Églises peuvent contribuer à rendre l'être chrétien moins improbable ? Au lieu de cela, le choix institutionnel d'une réaffirmation identitaire s'affirme en certains secteurs de la chrétienté. Face aux conditions nouvelles du croire, le catholicisme est particulièrement exposé à la tentation du déni de réalité. L'entrée de l'Église catholique dans la modernité a connu nombre d'à-coups, entre affaire Galilée, condamnation des libertés civile ou religieuse au siècle de Pie IX et crise moderniste au siècle de Pie X. La parenthèse ouverte par le concile Vatican II est-elle en train de se refermer ? Nombre d'indices en accréditent la thèse. On devra cependant se garder de réduire le catholicisme à son centre romain, même si on ne peut passer sous silence le retard à enregistrer les évolutions nouvelles (pensons au rôle de la femme dans la société) comme les rappels stériles à une obéissance d'un autre temps (au lieu d'associer plus étroitement les laïcs à la responsabilité de la mission). Le conseil de Karl Barth touchant le « mensonge pieux » n'a rien perdu de son actualité : « La chrétienté a tout lieu de commencer par se frapper la poitrine pour pouvoir être, seulement ensuite, capable de dénoncer le mensonge du monde, le mensonge commun, comme aussi d'agréer loyalement les vérités profanes⁴ ».

III. LA PROPOSITION ALTERNATIVE DE LA THÉOLOGIE ENTRE COORDINATION ET ENRACINEMENT

Entre coordination et retour aux sources traditionnelles, la théologie contemporaine offre une réponse essentiellement diversifiée qui se reflète dans la diversité de ses courants actuels, depuis le communautarisme de Stanley Hauerwas jusqu'à la *Radical Orthodoxy* ou la *Process Theology*, en passant par les essais de théologie postmoderne et les tentatives remarquables de confrontation au récit scientifique, actuellement en cours. L'histoire de la théologie des deux derniers siècles recommande de saisir ces jeunes pousses en fonction d'une priorité accordée alternativement au vœu de coordonner la foi au sens commun ou au désir d'un retour aux sources, selon une généalogie qu'il est utile de reconstituer. Le choix de la *coordination* poursuit l'objectif de relier l'existence chrétienne à l'expérience commune d'être homme, et au

4. K. BARTH, *Dogmatique*, Vol. 4, *La Doctrine de la réconciliation*, t. 3 **, Fasc. 24, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 95.

plus près des mots qui l'expriment, tandis que le choix de *l'enracinement* cherche à souligner la spécificité de l'être chrétien en l'insérant dans une communauté particulière et en recourant aux classiques de la tradition théologique. Chaque confession connaît une telle polarité, assez nettement repérable, à laquelle se rattachent les nouveaux courants. Tâchons d'en esquisser les traits, en tenant compte du fait que la situation se présente de manière différente selon que l'on se situe dans le monde protestant ou dans le monde catholique. (L'orthodoxie, quant à elle, réserve à la théologie une fonction mémoriale et doxologique étroitement liée à la tradition patristique et au cadre liturgique.)

En protestantisme, Schleiermacher (1768-1834) assure la démarche spécifique de la doctrine de foi en la localisant dans l'expérience et le sentiment, au-delà du savoir et de la morale. Il s'immunise ainsi des objections de la philosophie kantienne – critique de la métaphysique et réduction de la religion en morale. L'ambition du théologien allemand est d'inscrire la théologie dans l'horizon culturel de son temps, en imprimant à la théologie une orientation résolument anthropologique. Il élabore une théologie de la conscience religieuse, de sorte que les dogmes deviennent des interprétations d'états d'âme chrétiens et que la christologie est mise au service d'une définition de la condition chrétienne. Dans une ligne analogue, Paul Tillich (1886-1965), soucieux d'enraciner la théologie dans la culture, définit son objet comme « ce qui nous préoccupe de façon ultime⁵ », sachant que le terme de « préoccupation » renvoie au caractère existentiel de l'existence religieuse. Inscrire la théologie au cœur de la vie de l'esprit suppose de passer les notions communes d'expérience, de temps, d'espace ou de connaissance au crible de l'évolution sémantique que leur compréhension philosophique a imposée au langage commun ; d'où le compagnonnage très étroit avec la *philosophie* que toute théologie critique se doit d'assumer, ainsi qu'une dialectique rigoureuse associant intimement *l'expérience* religieuse à l'expérience du monde et à l'expérience de soi – la visée théologique rejoignant ainsi la totalité de l'expérience. Pour Karl Barth (1886-1968), en revanche, marchant sur les brisées d'un Luther, la théologie n'assure la poursuite de son objet qu'en faisant droit à l'altérité irréductible d'une Parole divine qu'aucun homme ne peut se dire à lui-même. Le point de départ n'est plus la conscience religieuse, mais la Parole de Dieu attestée dans l'Écriture et l'histoire de son interprétation. Lorsque Barth fait appel à la

5. P. TILICH, *Théologie systématique. Introduction. Première partie : Raison et révélation* (1951), Paris – Genève – Québec, Cerf – Labor et Fides – Presses de l'Université Laval, 2000, p. 93.

philosophie, c'est pour marquer la distinction des perspectives, assurer l'indépendance des concepts théologiques vis-à-vis de présupposés humains, trop humains, et ne poser ainsi nul interdit métaphysique à la liberté du Dieu de la révélation ; lorsqu'il recourt à *l'expérience*, c'est pour renvoyer, depuis le site ecclésial, à l'expérience spirituelle spécifiquement chrétienne qui se distingue le plus souvent de l'expérience commune et des idées communes sur l'homme et sur Dieu. La première option consiste à coordonner christianisme et expérience commune ; la seconde opte pour un enracinement sur le sol nourricier le plus originel de la foi chrétienne.

En catholicisme, une polarité analogue s'observe, même si elle obéit à une configuration propre. D'un côté se développe une théologie critique, engagée dans un dialogue serré avec la pensée du temps, surtout si elle se structure en opposition au christianisme. L'intelligence de la foi entend recevoir stimulation et renouvellement d'une telle confrontation. Cette posture a essuyé des objections sévères. Au début d'un de ses ouvrages consacrés à Nietzsche, Paul Valadier rapporte l'interpellation de Hans Urs von Balthasar (1905-1988) adressée à la France, pays des grands saints, en conclusion d'une conférence à Notre-Dame de Paris, à l'occasion du centenaire de Thérèse de Lisieux (1973) : « Pourquoi indéfiniment nous régaler de commentaires sur Hegel et Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, dont nous n'avons que faire ⁶ ? » Et le théologien suisse d'inviter la France à poursuivre dans la recherche de la sainteté catholique. De son côté, Paul Valadier analyse cette posture comme la tentation d'un « rétrécissement solipiste », jugeant vital l'exercice consistant à rencontrer les objections au christianisme qui se diffusent largement dans la société, et cela afin de donner à la théologie le sérieux critique que suppose une annonce contemporaine de la foi. À l'inverse, une autre ligne privilégie le retour au fondement, par la voie d'une écoute des formulations classiques de la foi de l'Église. Dans le contexte d'une foi bousculée par la montée de l'incroyance et de l'indifférentisme, la théologie n'a-t-elle pas le rôle de rappeler l'essentiel du christianisme par un « retour au centre », et de procéder à une relecture des fondements, tandis qu'au dehors la « guerre des dieux » (Weber ⁷) fait rage ? Les *sources* distinguent donc ces deux lignes, tout autant que *l'objet* de leur recherche. On peut noter la divergence désormais classique entre d'un côté une théologie

6. Voir P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos. La Foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (Coll. Jésus et Jésus-Christ 10), Paris, Desclée, 2004, p. 16.

7. M. WEBER, *Le Savant et le Politique. Une nouvelle traduction*, trad. C. COLLIOT-THÉLÈNE, Paris, La Découverte/Poches, 2003, p. 103.

balthasarienne occupée à déployer la beauté de la figure christique, au plus près de l'acte objectif de Dieu qui se révèle, en jouant des registres variés de l'Écriture et de la tradition chrétienne et, de l'autre côté, la dimension anthropologique de la théologie d'un Karl Rahner (1904-1984), soucieux de coordonner la proposition chrétienne à l'expérience commune afin de sauvegarder sa signification de sorte que, dans les affirmations théologiques, il « puisse remarquer comment ce qui est visé en elles se rattache à sa compréhension de lui-même, qui s'atteste dans son expérience⁸ ».

IV. CONCLUSION

Les temps sont durs pour les identités religieuses, à l'heure de la mutation des religions. On a indiqué les réquisits de l'affiliation chrétienne en Occident (2), après avoir relevé les atouts dont elle dispose pour affronter cette situation (1). La section finale a esquissé les ressources offertes par la théologie (3) en un contexte où le sens de l'existence perd en visibilité et en pertinence : la polarité repérée souligne le double impératif auquel une tradition religieuse millénaire est logiquement astreinte : celui d'une appropriation toujours nouvelle de ses sources et, inséparablement, celui d'une coordination étroite à une anthropologie évolutive, soumise à un mouvement d'accélération continue.

8. K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. XI, *Axes théologiques pour demain*, Desclée de Brouwer/Mame, Paris, 1970, p. 212.