

Pour un exercice libre et public de la raison théologique

Une faculté de théologie inscrite dans une université complète est située au carrefour des savoirs¹. Il est bien connu que l'histoire de la théologie et l'histoire des universités en Europe ont partie liée². Si l'évolution interne de la théologie au moyen âge avec l'autonomie croissante dévolue à la raison a joué un rôle décisif dans la naissance et le développement des universités européennes, le rapport de forces avec les autres disciplines s'est aujourd'hui inversé au détriment de la théologie, au point que sa légitimité scientifique et son utilité sociale ne vont plus de soi. C'est pourquoi la pratique de la théologie à l'université place les droits de la foi en tension permanente avec les exigences de la raison; les deux logiques sont condamnées à coexister: elles peuvent s'expliquer entre elles ou encore s'exclure, mais elles ne peuvent totalement s'ignorer. De la confrontation quotidienne avec les autres disciplines naît la conviction que l'intelligence de la foi ne peut rester extérieure à leur évolution³. Il ne s'agit pas seulement de travailler à rendre compatible le donné de foi avec l'état de la science; il s'agit aussi de prendre part en théologien à l'aventure de la recherche scientifique. En s'attaquant à l'opacité du réel, celle-ci a pour enjeu la vérité. La science ne se réduit pas à un savoir; c'est une quête passionnée mue par le désir de comprendre. Pour le théologien, la fréquentation des étudiants et des professeurs de l'université ne produit pas d'abord un exigeant cahier des charges: elle est avant tout une invitation pressante à rendre raison de l'espérance d'une manière qui prenne en compte l'espérance de la raison.

À l'université, l'importance de ce travail n'échappe ni aux étudiants ni à la grande majorité de leurs professeurs. En voici deux exemples. Le cursus de toutes les facultés comporte à l'université de Louvain un

¹ L'article est le texte remanié d'une conférence prononcée lors de la journée de rentrée des Facultés jésuites du Centre Sèvres à Paris le 29 septembre 2008.

² Gilles BERCEVILLE, «Entre logique et mystique. La théologie universitaire», dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 225-279.

³ Éric GAZIAUX, «Une recherche et un enseignement en théologie: pourquoi?», dans *RTL*, t. 38, 2007, p. 29-40.

cours de questions de sciences religieuses dispensé par un professeur de théologie. Il ne s'agit pas d'une catéchèse; ce n'est pas non plus un cours de sciences des religions. Le cours aborde le christianisme de manière critique sous l'angle de ses sources, de son histoire ou de sa signification anthropologique, avec une ouverture à la réflexion théologique. Pour les étudiants de biologie ou de gestion, de droit ou d'agronomie, l'occasion d'un recul est offert par rapport à la spécialisation et à la technicité des enseignements reçus par ailleurs. Il leur est ainsi possible l'espace d'un cours d'exercer une pensée critique à la question de leur existence, sous l'éclairage particulier du christianisme. À chaque réforme des programmes, le cours, menacé par quelques collègues, fait l'objet d'une défense unanime des étudiants, trop heureux de rencontrer un discours universitaire à hauteur des questions ultimes. Second exemple: l'organisation d'un colloque interdisciplinaire intitulé «Darwinismes et spécificité de l'humain» en avril 2009 à l'initiative de la faculté de théologie et en collaboration avec six autres facultés de sciences naturelles et de sciences humaines. L'idée de se pencher sur les points de friction avec les représentations religieuses provient bien sûr de l'hypothèque créationniste qui grève la liberté de la science et provoque une confusion des langages. Mais le projet est surtout motivé par le désarroi de savants incapables d'habiter en chrétiens le nouveau récit scientifique. Il n'est pas commode d'être biologiste et chrétien, surtout depuis Darwin. L'initiative a suscité la collaboration enthousiaste des facultés concernées pour la raison qu'aucune discipline ne peut à elle seule affronter la complexité du problème. Le fossé entre la science et une part croissante de la société tend, en cette matière, à s'élargir dangereusement. La théologie apporte au débat une contribution décisive en clarifiant les pré-supposés théologiques sous-jacents aux différentes prises de position idéologiques. Ces deux exemples illustrent l'intérêt d'une théologie située au croisement de l'Église et de l'université.

Certes, le point de vue est partiel et il est important que la théologie se pratique en d'autres lieux de manière à couvrir les différentes réalités de la catholicité. Il serait cependant dommageable qu'à l'avenir la communauté chrétienne ne dispose pas d'une réflexion à la fois confessante et universitaire. Or ce modèle n'est pas seulement soupçonné par des instances universitaires ou des autorités publiques. Il fait l'objet d'une remise en cause de l'intérieur même de la discipline. Deux autres modèles sont aujourd'hui prônés en Europe: un modèle

qui revient à identifier la théologie aux sciences des religions et un modèle essentiellement axé sur la transmission d'une identité confessionnelle, catholique ou autre.

Dans le cas d'une théologie identifiée aux sciences des religions, on quitte délibérément le point de vue de la foi, soit parce qu'on juge que, la sécularisation aidant, c'est la seule manière de survivre dans l'université, soit parce qu'on s'est persuadé qu'un discours ne saurait être en même temps pleinement confessant et pleinement rationnel. L'apport des sciences des religions est certes incontournable; la théologie ne peut se passer de l'analyse pluridisciplinaire du fait religieux. La question est de savoir si la théologie ne s'est pas sabordée dès l'instant où elle se place à l'extérieur du dialogue entre foi et raison, au lieu d'engager ce dialogue comme sa tâche la plus propre. On a intérêt à distinguer l'approche du phénomène religieux par les disciplines des sciences humaines et sociales du travail théologique qui porte au langage la raison de la foi. Il s'agit de deux visées distinctes. On perdrait gros à réduire la seconde à la première; on se priverait de la possibilité de faire évoluer de l'intérieur, par un travail de raison, le discours religieux volontiers enclin à l'immobilisme par déférence pour la tradition.

Dans le second cas, le modèle d'une théologie essentiellement pré-occupée de l'identité confessionnelle, les traits propres d'une tradition particulière, souvent de facture récente, sont mis en avant, car on estime que l'urgence est de donner des repères visibles à la communauté désorientée par le relativisme ambiant. La théologie pratiquée dans les milieux évangéliques en donne l'exemple. Lorsqu'en terre catholique une telle préoccupation devient prioritaire, les éléments distinctifs tels que la primauté pontificale ou la dévotion mariale sont affectés d'un poids de vérité sans proportion avec leur importance réelle au point de compromettre l'équilibre du message. Il est alors commode de prétexter la soumission au magistère pour en revenir à une *Denzingertheologie* et se dispenser de placer l'énoncé de la foi en regard du témoignage originel. En de tels lieux, le privilège excessif accordé au moment thomiste oublie qu'aucune synthèse doctrinale, aussi géniale soit-elle, ne peut encapsuler la vérité et la maintenir à l'abri des atteintes du temps. Seul un travail rigoureux, inlassablement repris, peut vérifier que le témoignage ecclésial est fidèle à la vivante Parole de Dieu et qu'il est entendu de nos contemporains.

Le premier modèle met la foi à distance et le second s'avère incapable d'affronter les réalités contemporaines dans leur complexité. Or la théologie doit tenir à son statut confessant mais sans esquiver le monde tel qu'il est. L'appartenance de plein droit à deux univers qui sont loin de coïncider indique à la théologie ses tâches: l'univers des tâches mondaines de forme séculière et l'univers de l'être chrétien de nature eschatologique. Le théologien a des comptes à rendre à la foi et à l'Église dont il reçoit une mission, d'une part, il a des comptes à rendre à la culture et à la société où il vit, d'autre part. Il est responsable devant la *communauté des croyants* d'un discours confessant digne de sa tradition, il est redevable d'une pensée qui formule la proposition chrétienne comme une option lisible et un chemin possible. Comment le choix de l'Évangile bouleverse-t-il la manière de vivre sa vie, de se relier aux autres et de voir le monde? Pourquoi entrer délibérément dans un style de vie évangélique qui oblige à la cohérence et donc à des ruptures courageuses, en un temps où les affiliations sont partielles, éclectiques, conditionnelles? Comment assumer dans la durée une fidélité à l'être chrétien à l'heure où la subjectivité individuelle est à la merci des tendances saisonnières? Le théologien est également responsable devant la *société civile* d'un discours de pertinence publique, il est redevable devant ses contemporains, croyants ou non, d'un énoncé audible de l'expérience chrétienne, il est tenu dans les lieux institutionnels de délibération et de décision d'une formulation claire de l'articulation de l'être chrétien aux multiples sphères d'activité. Comment la voie chrétienne vit-elle l'*ethos* démocratique, le pluralisme des convictions, le défi de l'immigration, la crise du multiculturalisme? Comment les croyants se comportent-ils face aux nouveaux mondes ouverts par la science, face aux violences des rapports économiques et sociaux, face au vertige des défis éthiques, face à la barbarie du terrorisme? La sécularisation a rendu l'option religieuse moins lisible pour nos contemporains. Il est plus que jamais nécessaire de dire en mots simples ce que représente pour un croyant le chemin de la foi. La marche à la suite du Christ est réponse à une sollicitation, consentement à un compagnonnage, ouverture à une multitude d'esprits et de cœurs, adhésion à la vérité d'un récit où Dieu, en dévoilant son visage, dévoile chacun à lui-même selon sa vérité la plus propre: «L'Esprit lui-même se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu» (Rm 8,16).

Le cahier des charges de la théologie pourrait paraître à la fois éclaté et demesuré pour la tribu des théologiens aux rangs de plus en plus

clairsemés. Pour aller à l'essentiel, ces tâches peuvent être distribuées en deux pôles: un pôle d'articulation aux différents langages qui structurent la modernité et un pôle d'énonciation de la folie du message. Le chrétien est *dans* le monde: il doit se situer par rapport aux logiques qui façonnent nos sociétés; d'un autre côté, le chrétien n'est pas *de* ce monde: sa vie, c'est le Christ et son espérance concerne «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» (1 Co 2,9). L'équilibre du dialogue entre foi et raison appelle semblable polarité. Pour être pleinement *logique*, la *théologie* doit rencontrer la rationalité dans son actualité et sa complexité (1. Rencontrer les langages du monde). Pour être pleinement *théologique*, il lui faut aussi désigner l'excès du Dieu de Jésus Christ (2. Rendre raison de l'espérance).

I. RENCONTRER LES LANGAGES DU MONDE

La première exigence posée à la théologie est d'être de ce monde. La vocation chrétienne ne retire pas de la condition mondaine. C'est l'une des vérités fortes qui ressortent de la lecture philosophique de saint Paul au cours des dernières années, la lecture des Jacob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Bernard Sichère dans le sillage de Stanislas Breton: l'être chrétien n'est pas pour Paul une identité qui s'ajoute à son identité religieuse qui est juive, à son identité civile qui est romaine ou à son identité culturelle qui est grecque⁴. Ce serait prendre l'Évangile au piège du monde. La vocation messianique touche aux racines de l'être, à sa vérité dernière; elle conduit non pas à renier ses appartenances mais à les vivre d'une manière radicalement différente: elles sont recomposées en profondeur pour porter la vie nouvelle. Aussi voit-on Paul mettre en débat sa judéité: que signifie être juif à l'heure de la nouvelle création? Il en ressort une réflexion décisive sur le destin du christianisme: l'ouverture aux païens comme tels de la promesse faite aux pères, sans rien renier de l'élection première. On le voit aussi tourner au bénéfice de l'Évangile son statut de citoyen de l'Empire qu'il revendique avec fierté; s'il

⁴ Voir Benoît BOURGINE, «Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien», dans *RTL*, t. 40, 2009, p. 78-94.

s'inspire de la *pax romana* dans l'édification des communautés, il soumet les exigences de l'ordre communautaire à l'impératif de la charité. De la sorte la communion des esprits, dans la diversité des origines, des dons et des fonctions, devient non seulement un modèle de vie collective ouverte à l'universel, pensée «selon le tout», vraiment catholique, mais devient surtout une manifestation d'*agapè*. On voit enfin Paul, l'hellène, travailler de l'intérieur la langue et la culture grecques pour les rendre hospitalières à la nouveauté des temps messianiques; il pense à nouveaux frais le cosmos, la liberté et le temps qui «s'est contracté» (1 Co 7, 29). Il faut donc habiter le monde avec détachement car sa figure passe; pour autant, la logique de l'Incarnation destine cette figure éphémère et mouvante à recueillir la beauté du Verbe et les vibrations du souffle de Pentecôte qui fait toutes choses nouvelles. L'appel du Christ n'a pas conduit Paul à tourner le dos au monde ou à le condamner mais à transformer son rapport au monde en témoignage du Royaume.

Habiter ce monde-ci, le monde d'aujourd'hui et non celui d'hier: dans une société en rapide mutation, cela ne va pas de soi. Il suffit de jeter un regard en arrière. Pourquoi cette obstination des chrétiens à vivre dans un monde qui n'est plus, pourquoi ce refus d'habiter le présent? Pourquoi ce déni de réalité, ce manque de réalisme spirituel qui se paie au prix fort? Non seulement les Églises et la théologie sont loin d'avoir toujours offert le spectacle d'une posture dialogale et critique avec leur temps, mais on peut se demander s'ils l'ont seulement rencontré. Aujourd'hui encore, avons-nous pris la mesure de ce que comporte la citoyenneté en démocratie, avons-nous pris conscience du bouleversement que représente la vision scientifique du monde, avons-nous fait le deuil d'un âge de puissance? En conséquence, sommes-nous revenus du cléricalisme qui prolonge indéfiniment le statut de minorité des laïcs, sommes-nous guéris des réflexes autistes de l'antimodernisme, sommes-nous immunisés contre les nostalgies de restauration? Il n'est pas commode de vivre au diapason d'une double historicité, celle de la foi et celle de la culture. Or l'axiome d'Henri Bouillard, qui lui a causé pas mal d'ennuis, vaut toujours: «Une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fausse»⁵.

⁵ Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Aubier, 1944, p. 219, cité dans Bernard SESBOÛÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 300.

Sans surprise, la difficulté à faire face aux développements de la modernité apparaît sur les brèches qui ont fait voler en éclats l'unité de la vérité jadis garantie par la théologie. Habermas pose un diagnostic éclairant quand il écrit: «Cette prétention à posséder le monopole de l'interprétation et à façonner la vie dans son ensemble, la religion a dû y renoncer sous la pression de la sécularisation du savoir, de la neutralisation de la violence d'État et de la liberté religieuse devenue une valeur universelle»⁶.

Trois directions majeures du projet de la rationalité moderne sont nommées: la science dans le registre du savoir, la démocratie dans celui de l'agir et le pluralisme dans le registre du croire. Cette tripartition reflétée par les trois questions de l'anthropologie kantienne: «Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?» trouve une belle illustration avec l'épithète que Thomas Jefferson, l'un des acteurs de cette révolution culturelle, a fait graver sur sa pierre tombale. Il passe sous silence ses deux mandats en tant que troisième président des États-Unis entre 1801 et 1809. Ce dont il est le plus fier c'est d'avoir œuvré à la science, à la liberté politique et à la liberté religieuse en tant qu'«auteur de la déclaration d'indépendance des États-Unis, auteur de la loi sur la liberté religieuse en Virginie et fondateur de l'université de Virginie»⁷. Pour la théologie, rencontrer ces logiques n'est pas une sinécure. Soutenir la conversation en des langages si différents suppose de saisir leur rapport spécifique à la vérité, de penser les crises qui secouent respectivement le savoir et le croire, le lien social et l'action politique ou encore le champ éthique. Mais la théologie n'a pas le choix. Ces tâches ne sont pas facultatives. Les refuser reviendrait à sortir du monde et l'Église ne peut se le permettre. Examinons les tâches de la théologie sur ces trois registres.

Le premier niveau correspond à la rationalité scientifique. La foi reste pensable aussi longtemps que le cosmos est sensé et que l'homme reçoit le statut de partenaire de Dieu. La théologie ne peut donc rester à distance des développements récents qui bouleversent les représentations communes sur la genèse du monde, l'histoire de la vie et le spécifique humain. Il ne suffit pas de tenir à la rationalité, il

⁶ Jürgen HABERMAS, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratique*, dans *Esprit*, juillet 2004, p. 5-18, p. 17.

⁷ «*Author of the Declaration of American Independence, of the Statute of Virginia for Religious Freedom, and Father of the University of Virginia* » (tombe de Jefferson à Monticello Mountain, Charlottesville, Virginie).

faut encore tenir compte de son historicité. On voit ce qu'il advient dans le cas du créationnisme et de l'*Intelligent design*. Le cardinal Schönborn s'est élevé à juste titre contre la récupération idéologique de la théorie de l'évolution au profit de thèses matérialistes athées et aux dépens de l'enseignement chrétien sur la création de l'homme et du cosmos. Trop souvent les scientifiques succombent à la tentation d'adopter des positions philosophiques trop courtes, qu'ils croient à tort couvertes par leur niveau de discours. L'article publié le 7 juillet 2005 dans le *New York Times* serait donc passé inaperçu si l'archevêque de Vienne n'y avait manifesté une surprenante proximité avec le mouvement de l'*Intelligent Design*. Dans un ouvrage récent, le cardinal Schönborn exprime même son scepticisme vis-à-vis de la théorie de l'évolution: «Comment expliquer [alors,] que, depuis la parution de *L'origine des espèces* de Darwin, les scientifiques n'ont jamais cessé de s'interroger?»⁸. En faisant appel aux catégories de la synthèse aristotélico-thomiste, l'ouvrage campe sur la ligne Maginot d'une métaphysique du passé. Il semble que Benoît XVI ait faite sienne cette position en affirmant, lors d'un colloque en 2006 à Castel Gandolfo, que la théorie de l'évolution ne serait pas encore une théorie complète, scientifiquement vérifiée. Il prenait ainsi explicitement ses distances vis-à-vis de Jean-Paul II qui avait reconnu dix ans auparavant la valeur de cette théorie. Effrayé par le caractère aléatoire du processus évolutif, Benoît XVI se montre dubitatif au motif que la preuve ne peut être faite à l'échelle de l'histoire de la vie. Mais le doute n'est plus permis: «Les preuves sont désormais légion (comme pour la mécanique newtonienne dans son domaine de validité), et il n'y a pas plus de doute sur le récit historique "évolution" que sur l'existence passée de la guerre de Cent Ans»⁹. Peut-on mettre l'existence de Jésus en doute pour la raison que la reconstruction historique de sa vie est lacunaire? La théorie de l'évolution des espèces n'est pas régionale: elle fournit la logique commune de la biologie contemporaine. Le célèbre généticien Theodosius Dobzhansky, chrétien déclaré par ailleurs, a intitulé un de ses articles: «Rien en biologie n'a de sens sinon à la lumière de l'évolution» (*The American*

⁸ Christoph SCHÖNBORN, *Hasard ou plan de Dieu? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la Foi et de la Raison*, trad. Monique GUISSÉ, Paris, Cerf, 2007, p. 144.

⁹ Patrice DAVID, Sarah SAMADI, *La théorie de l'évolution. Une logique pour la biologie*, Paris, Flammarion, 2000, p. 23.

Biology Teacher, 1973). La théologie ne peut se mettre en contradiction avec un des lieux majeurs de la raison commune. La leçon à en tirer est simple: il est impossible d'intégrer la théorie de l'évolution sans recourir à une philosophie des sciences en prise sur les nouveaux paradigmes scientifiques. La représentation d'un plan divin semble menacée par la contingence que la théorie de l'évolution fait intervenir au cœur du récit aboutissant à l'émergence de l'homme. Mais la théologie chrétienne n'est pas incapable d'entrer en conversation avec le nouveau langage de la science à condition d'adopter de nouveaux cadres de pensée. À vin nouveau, outres neuves. Le renouveau théologique du xx^e siècle, qui a remis à l'honneur le caractère historique et évolutif de la pensée biblique, offre des ressources pour intégrer la contingence, l'aléatoire et les autres idées dangereuses de Darwin. De cette confrontation qu'elle ne peut éluder, la théologie européenne reçoit un gage de crédibilité et une stimulation significative. Les lieux de rencontre existant entre science et théologie offrent d'ailleurs un espace de questionnement apprécié de beaucoup de scientifiques; ils offrent surtout à la théologie l'opportunité de revisiter sa pensée de la création et du cosmos, son approche de l'homme et de sa conscience.

Avec les progrès des Églises évangéliques et la présence de l'islam, le néocréationnisme est devenu un problème européen. La théologie doit clairement choisir son camp face au *relativisme du savoir*. Les différentes versions de la théorie du complot menacent les fondements de la vie sociale. Le cas du néocréationnisme est crucial. Des professeurs de biologie voient leur enseignement rejeté par des élèves invoquant des motifs religieux. Il ne s'agit pas seulement d'un vis-à-vis entre science et religion; le contentieux est éminemment politique puisqu'il touche à la liberté de recherche et d'enseignement. Il ne s'agit pas seulement d'une confusion prémoderne entre le croire et le savoir; le problème relève aussi du fonctionnement de la forme politique la plus authentiquement moderne qui soit: la démocratie. Le fait est paradoxal. Historiquement l'antiévolutionnisme est devenu une force politique majeure aux États-Unis à partir d'un argument foncièrement démocratique: pourquoi des scientifiques imposeraient-ils à la société qui les rémunère une théorie que celle-ci rejette majoritairement? Autant que le fondamentalisme chrétien, une autre religion liée à la démocratie est impliquée, celle que Tocqueville dans une analyse restée fameuse assimile au despotisme de l'opinion majoritaire: «[...]

la foi dans l'opinion commune y deviendra une sorte de religion dont la majorité sera le prophète»¹⁰.

La transition est ainsi faite avec le deuxième niveau, celui de la raison politique¹¹. La théologie doit suivre de près la difficulté toujours plus grande à penser ensemble l'individu et le collectif. Affaiblissement de l'État-nation, effondrement des utopies, effets pervers de la «politique des droits de l'homme» (Gauchet), crise de crédibilité des institutions, les raisons d'être ensemble perdent de leur consistance. Honteuse de son passé, l'Europe ne parvient pas à dire son nom; elle est incapable de délimiter son espace, de peur d'exclure; le sentiment d'appartenance à un ensemble politique qui serait bien plus qu'une portion de généralité humaine s'estompe chez le citoyen européen. Le désarroi est profond. La mondialisation semblait promettre une paix universelle entre les civilisations. Or la communication débouche souvent sur l'incompréhension, les métissages sur le raidissement des identités, les frontières deviennent de plus en plus infranchissables pour les personnes, le spectre du terrorisme restreint les libertés. La valorisation béate de l'altérité a fait place au repli. L'Europe se rêve volontiers trait d'union entre les peuples par son attachement à l'universel, mais à l'épreuve du réel elle prend peu à peu conscience que son rapport à l'universel est en réalité tout à fait singulier. L'Europe est le fruit d'une genèse, unique en son genre, marquée par le choix de l'universel: le concept grec au plan intellectuel, la citoyenneté romaine au plan politique, la morale stoïcienne au plan éthique, le salut chrétien au plan religieux, la science moderne au plan du savoir, le droit naturel et l'autonomie du politique pour ce qui regarde le politico-religieux, l'autonomie de la raison individuelle au plan des convictions, la démocratie représentative comme forme de gouvernement. À chaque étape, l'Europe a choisi l'universel et même si on peut penser qu'il y a peu de gloire à tirer des leçons de tragédies qui ont ensanglanté le continent (avec les guerres de religion), voire le monde entier (avec les nationalismes meurtriers du XX^e siècle), au moins ne peut-on lui dénier cette constance¹².

¹⁰ Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, éd. François FURET, t. 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 18.

¹¹ Il aurait été tout aussi légitime d'aborder à ce deuxième niveau la question du droit, de l'économie ou de l'éthique.

¹² François JULLIEN, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

Les multiples croisements entre raison politique et raison de la foi suggèrent à la théologie des tâches précises. D'un côté, la rationalité théologique dispose de ressources utiles à la réflexion politique dans le contexte européen. Les religions, désignées comme matrices du social par les anthropologues, ont perdu leur rôle normatif en modernité¹³. Cependant des voix éminentes de la philosophie politique regrettent à juste titre qu'on sous-estime leur capacité à créer du sens et du lien. On a rappelé plus haut le caractère révolutionnaire du geste paulinien qui demeure une source d'inspiration en des temps de raidissement des particularismes. En Europe, la valorisation du *potentiel identitaire* et du *potentiel critique* des religions ne doit pas être trop vite assimilé au communautarisme¹⁴. La construction européenne trouverait un supplément d'âme en se rapportant à son passé religieux, chrétien en particulier, autrement que sous la forme du refoulement¹⁵. Peut-on se passer de l'héritage historique des religions pour définir l'Europe? Le ciment d'ordre symbolique qui fait d'une somme de citoyens un corps social peut-il reposer uniquement sur l'autofondation de la société par la volonté souveraine de ses membres? Pour ce qui regarde le potentiel critique, il faut rappeler que la victoire de la liberté politique ne signifie pas le triomphe de la liberté humaine comme telle. Dans sa mise en œuvre du principe égalitaire, la condition démocratique insinue un malaise qui fragilise l'individu, car il n'est pas seulement l'homme rationnel de la fiction juridique, il est aussi liberté désirante, projet de vie aux prises avec la perspective de la mort. Délivé des solidarités traditionnelles, tourné vers lui seul et le petit cercle qu'il se donne, l'individu «abandonne volontiers la grande société à elle-même»¹⁶; tenté par un activisme aliénant à cause des possibilités nouvelles de bien-être matériel, il devient le jouet de ses désirs au risque de passer à côté de son

¹³ Régis DEBRAY, *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*, Paris, Fayard, 2005 et Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel, 2007.

¹⁴ Jean-Marc FERRY, «Sur le potentiel critique des religions dans l'espace européen», dans Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ (éd.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 358.

¹⁵ Pierre MANENT, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe* (coll. *L'esprit de la cité*), Paris, Gallimard, 2006 et Élie BARNAVI, *L'Europe frigide*, Paris, André Versaille, 2008.

¹⁶ TOCQUEVILLE, *De la démocratie* (n. 10), t. 2, p. 125.

existence¹⁷. L'enfermement narcissique sur eux-mêmes de l'homme et de la société démocratique tient aux excès du principe d'autonomie. Ce qu'apporte fondamentalement le religieux à l'espace public, c'est la sortie de la «pensée rationaliste de l'identité»¹⁸. Le savoir anthropologique des religions n'est pas de trop pour lutter contre des risques de déshumanisation¹⁹. Parmi d'autres, la voix des religions ne doit pas manquer de s'élever périodiquement contre ceux que Tocqueville appelle les «champions de la civilisation moderne», à savoir ceux qui «au nom des progrès, s'efforçant de matérialiser l'homme, veulent trouver l'utile sans s'occuper du juste, la science loin des croyances, et le bien-être séparé de la vertu»²⁰. La séparation du religieux et du politique est un bienfait pour l'un et l'autre, mais leur disjonction ne peut que concourir à leur affaiblissement. D'ailleurs refouler le religieux hors de l'espace public, comme le voudrait une laïcité dogmatique, risque de le rendre incontrôlable. Jean-Marc Ferry pense à juste titre qu'il faut «mettre un terme à l'excommunication politique de la raison religieuse, si l'on veut en prévenir l'agitation»²¹. C'est un mal dont souffre en particulier l'Europe francophone (France, Belgique, Suisse): le dogmatisme sourcilieux des parangons de la laïcité, qui cache mal un antichristianisme primaire, assimile toute expression publique de la religion à un prosélytisme déplacé. Mais un mouvement de fond est perceptible: on tend vers une «laïcité laïcisée, c'est-à-dire une laïcité institutionnelle et juridique cessant de se concevoir comme une idéologie contre les religions»²². L'État devient plus modeste dans ses ambitions, et au lieu d'engager une politique anti-religieuse, il prend conscience de la

¹⁷ Voir Agnès ANTOINE, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 41.

¹⁸ Selon le mot de Paul VALADIER dans Marcel GAUCHET, *Sur la religion. Un échange avec Paul Valadier*, dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 77.

¹⁹ FERRY, *Sur le potentiel critique des religions* (n. 14), p. 359. Jürgen HABERMAS, *Les fondements prépolitiques de l'État démocratique*, dans *Esprit*, juillet 2004, p. 5-18, p. 18: «Quand les citoyens sécularisés assument leur rôle politique, ils n'ont le droit ni de dénier à des images religieuses du monde un potentiel de vérité présent en elles ni de contester à leurs concitoyens croyants le droit d'apporter, dans un langage religieux, leur contribution aux débats publics».

²⁰ TOCQUEVILLE, *De la démocratie* (n. 10), t. 1, p. 67.

²¹ FERRY, *Sur le potentiel critique des religions* (n. 14), p. 361.

²² Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 328.

nécessité de substituer à la «laïcité d'incompétence», qui a encouragé une complète ignorance du fait religieux, une «laïcité d'intelligence»²³. On se surprend à espérer dès lors une reconnaissance positive de l'instance religieuse comme un impensé du vivre-ensemble.

D'un autre côté, la raison de la foi reçoit de sa confrontation avec l'ordre politique de précieux *stimuli*. Si le christianisme revendique une visibilité publique et une participation active aux débats de société, il lui revient de prendre acte des interpellations qui en résultent. On ne peut pas reconnaître les signes des temps à l'œuvre dans la société et vouloir en même temps les tenir à l'écart de l'espace ecclésial. L'Église n'est pas une démocratie. Fort bien. Mais peut-on laisser indéfiniment s'élargir le fossé entre le mode de décision en Église et la responsabilité politique propre à la citoyenneté en démocratie? Ce serait nier l'historicité de la socialité ecclésiale telle que Paul a pu la penser et pousser vers la sortie des laïcs pourtant désireux de partager la responsabilité de l'annonce de l'Évangile. On ne veut pas d'un système de double vérité où le discours croyant contredirait la raison commune, condamnant l'Église à l'archaïsme et à la marginalité. Mais ne tolère-t-on pas un système de la double citoyenneté où la responsabilité individuelle au niveau de la Cité vient en contradiction avec l'état de minorité des laïcs à l'intérieur de l'institution ecclésiale? Comme le note très justement Joseph Moingt dans son dernier ouvrage, «un trop grand écart entre les types de socialité vécus à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église est nuisible aussi bien à son unité qu'à sa mission, et c'est ce qui se laisse observer depuis plusieurs siècles»²⁴.

Le rôle des femmes, qui se pose ici, n'est pas qu'une question de crédibilité, il est essentiellement une question de vitalité pour l'Église. La théologie doit aussi réfléchir au style de gouvernement ecclésial et veiller en particulier à ce qu'un abus de position dominante dans la société ne compromette son ministère prophétique. Dans plusieurs pays d'Europe, du côté catholique comme du côté orthodoxe, la tentation de dicter les normes sociales n'a pas entièrement disparu. La théologie doit aider l'Église à renoncer à un mode de présence qui

²³ Régis DEBRAY, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Paris, Odile Jacob, 2002.

²⁴ Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II: *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance* (coll. *Cogitatio Fidei*, 257), Paris, Cerf, 2007, p. 803.

compromet son annonce de l'Évangile. Les progrès réalisés en ce sens dans le sillage de la reconnaissance de la liberté religieuse à Vatican II sont une chance pour le message de l'Église: «L'Église, bon gré mal gré, s'est pliée à toutes les demandes de la démocratie. Celle-ci, de bonne foi, n'a plus de reproche essentiel à lui faire, plus de revendication essentielle à lui présenter. Elle peut entendre désormais la question que pose l'Église et qu'elle est seule à poser, la question *quid sit homo* – qu'est-ce que l'homme? Mais la démocratie ne peut ni ne veut d'aucune façon répondre à cette question. À la démocratie, la souveraineté politique et l'impuissance dialectique; à l'Église, la soumission politique et l'avantage dialectique. La relation qui enclencha le mouvement des Lumières est aujourd'hui en somme inversée. Nul ne sait ce qui se produira quand la démocratie et l'Église s'en apercevront»²⁵.

Le troisième niveau est celui des convictions ultimes. Depuis Vatican II et la déclaration sur la liberté religieuse jusqu'à la situation actuelle de pluralisme où la proposition chrétienne n'est qu'une voie parmi d'autres, le «polythéisme des valeurs» décrit par Max Weber s'est amplifié. En Europe, le modèle d'émancipation du sujet vis-à-vis de ses enracinements familiaux et sociaux s'est affirmé. Dans la «société de l'hyperchoix» (G. Lipovetsky), l'individu, émancipé des hétéronomies du passé, du futur ou de la transcendance, semble parfois embarrassé de sa liberté, faute d'un sens structuré capable de l'orienter: il n'est pas facile tous les jours de «chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses»²⁶. La condition égalitaire induit une attitude de libre examen généralisé à tous les domaines de l'existence qui débouche sur une crise du croire. Les sociologues observent que le sens échappe toujours plus aux institutions qui traditionnellement le rendaient disponible (Églises, écoles de pensée, partis, syndicats). La nature ayant horreur du vide, gourous et marchands, dont les échoppes abondent en crédulités et charlataneries, prospèrent.

Dans ce contexte, la première des tâches consiste pour la théologie à mettre un peu de raison dans la sphère des convictions. En faisant des questions de sens le domaine réservé de la subjectivité individuelle, on a accrédité l'idée selon laquelle les convictions ultimes, en échappant à la raison instrumentale, relèveraient du même coup de

²⁵ Pierre MANENT, *Enquête sur la démocratie. Études de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 464.

²⁶ TOCQUEVILLE, *De la démocratie* (n. 10), t. 2, p. 9.

l'irrationnel. À cet égard, la finale du discours de Ratisbonne de Benoît XVI qui appelle à «ouvrir à la raison tout son espace»²⁷ est précieuse: la raison risque de devenir littéralement inhumaine si elle se laisse accaparer par les questions avant-dernières au détriment des questions dernières. La théologie peut joindre sa voix aux critiques des Whitehead, Husserl ou Adorno arguant que la raison, tentée par une recherche exclusive d'efficience, se met elle-même en péril lorsqu'elle se déclare incompetente pour les questions essentielles. La possibilité de trouver un sens à l'existence individuelle et collective se voit alors menacée.

La vigilance de la théologie doit s'appliquer à maintenir ce lien entre religion et raison. On ne connaît pas meilleur rempart pour contenir le fondamentalisme et sa violence. Trop souvent l'information publique sur le religieux choisit de prévenir les pathologies religieuses en diabolisant les religions. L'exemple de l'exposition «Dieu(x) mode d'emploi» conçue par le Musée de l'Europe peut servir d'illustration. Inaugurée en 2006 à Bruxelles, présentée en 2007 à Madrid, elle sera bientôt proposée à Montréal. Les concepteurs veulent une religion sans violence, mais choisissent pour cela de montrer une religion dépourvue de raison. L'exposition privilégie le témoignage de simples fidèles, les rites de passage, la musique religieuse, les pèlerinages, les lieux de cultes et les cycles par lesquels les religions marquent le temps. Ils placent délibérément et explicitement *hors de propos l'histoire et la théologie*, ainsi que la prétention de vérité véhiculée par les religions²⁸. Celles-ci apparaissent par là-même insignifiantes, faute d'être reliées aux questions existentielles que chacun se pose. En revanche la dénonciation de la violence religieuse est assurée d'un fort impact sur le public par le biais d'une pièce de théâtre rapportant en une série de clichés les ravages des guerres saintes²⁹. Le message

²⁷ BENOÎT XVI, *Foi, raison et Université. Souvenirs et réflexions*, dans *Documentation catholique*, n° 2366, 15 octobre 2006, p. 928.

²⁸ *Catalogue de l'exposition. Dieu(x), modes d'emploi. L'expérience religieuse*, Bruxelles, De Boeck, 2007, p. 9.

²⁹ Le poids de la pièce dans l'ensemble de l'exposition n'est pas une vue de l'esprit, le catalogue écrit en effet à propos de la pièce que sa «puissance évocatrice est suffisamment efficace pour se passer d'autres artefacts»; *Catalogue* (n. 28), p. 139. Le texte est disponible aux pages 141-146 du catalogue. Il s'ouvre par un court monologue: «Quand je marche, Il marche dans mes pas/ Quand je hurle, j'entends Sa voix dans la mienne/ Quand je tue, je Le sens qui guide ma main et qui guide le couteau dans ma main et la hache dans ma main et le fusil dans ma main» (p. 141).

est simple: la religion «porte le conflit comme la nuée l'orage»³⁰, la violence est consubstantielle au fait religieux. Personne ne peut nier la dangerosité du fanatisme religieux. Est-ce si sûr qu'il faille incriminer le seul facteur religieux? Engendre-t-il à lui seul tant de maux? Fait-on suffisamment la part des choses avec les biens qu'il procure? Le fait n'est pas nouveau; déjà Montesquieu notait une certaine partialité du discours «éclairé» sur la religion: «C'est mal raisonner contre la religion de rassembler, dans un grand ouvrage, une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même des biens qu'elle a faits. Si je voulais raconter tous les maux qu'ont produits dans le monde, les lois civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirais des choses effroyables»³¹.

Autre défi à affronter en contexte de société pluriculturelle et pluri-religieuse: la question de savoir si le pluralisme condamne au relativisme. Le dialogue interreligieux a été au cours des dernières années un puissant vecteur de réflexion en théologie chrétienne et le reste jusqu'à ce jour. La justesse du rapport théologique aux autres religions dépend cependant de la capacité à saisir la singularité et l'universalité du message évangélique; comme le rappellent la déclaration *Dominus Iesus* et plus récemment Joseph Moingt, la réponse est d'abord christologique. Dans le rapport à l'islam en particulier, la théologie trouve l'occasion d'approfondir l'inouï de la voie de l'*agapè*, celle d'un partenariat fondé sur l'amour prévenant d'un Dieu qui s'est abaissé jusqu'à la croix pour appeler les pécheurs. Le rapport à l'altérité culturelle rapproche la théologie européenne de celle des autres continents: les rapides mutations de sa culture la placent devant un défi d'inculturation analogue aux théologies non-européennes, elles aussi confrontées à la nécessaire composition du message évangélique avec son vecteur culturel.

Une autre tâche de la théologie est de manifester comment le processus de décision de foi peut se construire, au service de la promotion authentique d'une subjectivité non solipsiste, tournée vers la communion avec autrui. La liberté de Paul dans son témoignage à

³⁰ *Catalogue* (n. 28), p. 147; voir Élie BARNAVI, *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion, 2006, p. 45 et 48.

³¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, éd. V. GOLDSCHMIDT, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, t. II, Livre XXIV, chap. II, p. 140-141, cité dans ANTOINE, *L'impensé*, p. 377.

l'Évangile rappelle la liberté souveraine de Jésus, le «Je suis» johannique ou «moi je vous dis» matthéen. L'*exousia* messianique est donnée en partage aux disciples. La théologie du siècle passé a proposé des voies audacieuses pour rapprocher l'Évangile du monde nouveau d'être au monde. Rahner a tenté de dire la bonté de l'être chrétien à partir d'une analyse des structures de l'existence quand Gesché faisait valoir la pertinence anthropologique du christianisme à l'aide d'expressions culturelles les plus diverses. Tillich a orienté l'attention vers la détresse de ses contemporains; son invitation au courage d'être, inspiré de l'Évangile, a de fait touché les cœurs et mobilisé les énergies, parce qu'il avait su mettre des mots sur l'angoisse diffuse du doute et de l'absurde. La parole de révélation n'est entendue que si elle est placée «en corrélation avec des questions qui concernent notre existence tout entière»³².

La théologie cherche à habiter ce monde par la définition d'un humanisme évangélique. «Les catholiques ont-ils encore le goût du monde?» s'interroge Jean-François Bouthors³³, face à certains signes inquiétants d'une Église qui, accaparée par le souci d'une religion culturelle, semble s'absenter du monde. Il appartient à la théologie de rappeler à contretemps que le goût de Dieu, le Dieu de Jésus, s'éprouve dans le service du monde qu'il aime. Tel est le premier pôle d'une théologie qui se met courageusement à la rencontre des langages du monde.

II. RENDRE RAISON DE L'ESPÉRANCE

Le second pôle correspond à une visée indissociable mais distincte du premier. Il ne s'agit plus de se mettre au diapason des langues de ce monde, mais d'écouter dans toute son amplitude la voix de «l'Esprit qui souffle où il veut» (Jn 3,8). L'attention n'est plus accaparée par les figures imposées de l'état social ou du climat culturel, mais par le témoignage d'«un ciel nouveau et [d']une terre nouvelle» (2 P 3,13) que rendent prophètes et apôtres au Dieu qui vient. Cela ne signifie pas une entrée dans l'irrationnel, mais l'ouverture à une autre logique,

³² Paul TILlich, *Théologie systématique III: Troisième partie: L'existence et le Christ*, Paris, Cerf, 2006, p. 91.

³³ *Opinion*, dans *La Croix*, jeudi 9 juillet 2009, p. 26.

à des pensées qui ne sont pas celles des hommes mais celles de Dieu (Mc 8,33), en se mettant à l'école des témoins directs de ses faits et gestes parmi nous. Pour être à la hauteur de ses tâches, le théologien a besoin d'être sans cesse bousculé par la Parole de Dieu, vivante et énergique (He 4,12). Le théologien ne peut ainsi habiter ce monde avec les yeux de la foi sans s'exposer assidûment aux lueurs singulières de l'événement pascal – pénombre du vendredi saint, clair-obscur du samedi saint, clarté décisive du matin de Pâques. Il y a un siècle, la théologie dialectique le rappelait avec vigueur: la théologie est prophétie, entrée dans le temps autre du salut, annonce du Royaume invisible en train d'advenir. Il importe donc de ménager un écart pour n'être pas dupe des tendances volatiles et d'un âge de la raison somme toute relatif. Quelle que soit la complexité des problèmes ou la gravité des enjeux, le théologien a besoin d'en revenir à la question de Paul sur le chemin de Damas: «Qui es-tu Seigneur?» (Ac 9,5).

La prière et la vigilance de la foi permettent au chrétien de rester attentif à l'œuvre de Dieu en ce monde et d'entendre la Parole qu'il lui adresse. La part propre du théologien est d'entrer dans cette écoute par le labeur d'une étude patiente, rigoureuse, réfléchie. L'existence théologique revêt une double dimension, celle d'une recherche personnelle et celle d'une responsabilité sociale. On ne saurait embrasser par hasard un aussi étrange office, tel que celui de théologien, sans y avoir été d'une certaine manière «jeté» par un appel impérieux du Dieu de l'Évangile. Le théologien est un être que la question de la vérité, posée à partir de Jésus Christ, laisse sans repos. Nul besoin d'être clerc pour qu'un tel événement se produise, à moins d'annuler le régime du Nouveau Testament qui promet l'Esprit de vérité à toute chair. La pratique de la théologie n'en suppose pas moins l'intensité d'un engagement existentiel, à hauteur des questions ultimes qu'elle affronte.

La tâche théologique revêt, d'autre part, une dimension sociale, ecclésiale, puisqu'il s'agit de «reprenre la question de la vérité en fonction de la communauté et dans le sens où elle lui est posée afin de chercher à lui donner une réponse»³⁴. Réfléchir au dessein de Dieu pour la communauté des croyants, ici et maintenant, voilà qui ne peut s'accomplir pour le théologien que dans une position seconde vis-à-vis des pasteurs légitimes du troupeau, et pourvu de leur reconnaissance explicite, avec

³⁴ Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. RYSER, Genève, 1962, p. 59.

en retour, largement accordée, une liberté de recherche et de parole exigée de sa fonction critique. Examinons quelques aspects de cette double dimension: celle par laquelle le *studiosus theologiae* tente de penser sa foi de manière à inscrire son *credo* dans le *credo* ecclésial; celle ensuite par laquelle la fidélité de la communauté est examinée à l'aune de cet effort de pensée.

D'une part, le théologien envisage sa tâche comme une recherche de Dieu, un service de la vérité elle-même, qui est inséparablement la vérité de sa propre existence. Apprendre de Dieu qui est Dieu, sonder la logique de la révélation selon la tradition de la *fides quaerens intellectum*, c'est s'enquérir du véritable visage de Dieu par delà ses déformations et sonder l'incompréhensibilité de ses chemins. Pourquoi l'élection d'Israël? Pourquoi dire le Verbe en une chair et une histoire? Pourquoi l'envoi démesurément imprudent du Fils dans le monde? Pourquoi la croix? Pourquoi ce don scandaleusement généreux de l'Esprit aux pécheurs? L'intelligence n'a pas seulement à dégager des raisons; en présence du Dieu qui vient à l'homme, elle doit veiller à renouveler l'émerveillement.

De tout temps, la théologie a eu pour vocation de garder intactes les dimensions du salut offert en Jésus Christ. Il n'est pas aisé de dire le mystère du Dieu de l'Évangile sans le réduire ni le dénaturer. L'amour du Christ surpasse toute connaissance (Ep 3,18); seule une grâce permet d'en annoncer à tous l'impénétrable richesse (Ep 3,8). Les plus belles pages de l'histoire de la théologie ont consisté dans un travail de résistance pour faire droit à l'universalité du salut en Jésus Christ, à sa nouveauté et son unicité, ou bien encore à l'intégrité de la liberté nouvelle offerte dans l'Esprit. L'épître aux Éphésiens signale cette tâche multiforme à reprendre sans cesse. Le salut est offert à toutes les nations (Ep 3,6): tel est l'imprévisible développement du mystère de Dieu annoncé par Paul. Il ne saurait donc être question d'entraver l'ouverture universelle de la promesse par des conditions issues de traditions humaines. Le mystère révélé par l'Esprit aux apôtres est nouveau: il est inconnu des générations passées (Ep 3,5), puisqu'il dépend en son centre de la venue du Christ comme l'exprime de manière indépassable l'hymne initial de l'épître (Ep 1,3-14). Ce mystère-là ne peut donc être ramené à du connu ou simplement mis en série avec d'autres sagesses ou révélations. On devine combien il est aisé de compromettre la nouveauté et la singularité d'un tel salut; on mesure en même temps la vigilance nécessaire pour mettre à l'abri ce

novum des routines de la pensée et protéger cet *unicum* des ornières de la religion. Il apparaît tout aussi périlleux de présenter la *liberté* chrétienne en gardant intact l'éclat qu'elle reçoit de la prédication apostolique: «En Christ, nous avons donc, par la foi en lui, la liberté de nous approcher en toute confiance» (Ep 3,12).

L'expression «liberté de nous approcher» traduit deux substantifs. Le premier, «franchise» (παρρησία), indique la faculté de dire le fond de sa pensée avec assurance, la faculté de s'exprimer publiquement avec courage, liberté et audace. Le second, «(libre) accès» (προσ-αγωγή), désigne le droit d'accéder en présence de Dieu. La liberté de l'Esprit marque donc la condition chrétienne d'une dignité inouïe, la dignité qui permet de s'adresser à Dieu en son nom propre et de s'approcher jusque devant lui – ce qui suppose une dignité sacerdotale. Le chrétien jouit donc d'un accès direct auprès de Dieu et peut lui parler dans l'Esprit sans crainte ni intermédiaire, comme un fils à son père. Le chrétien ne connaît pas de plus haut privilège que de consentir en son nom propre au don que le Père lui fait en son Fils.

Que penser de cette attention qui fait regarder «dans les cieux en Christ» (Ep 1,3)? Il n'est pas question par là de s'évader hors du temps de ce monde. L'herméneutique philosophique a amplement démontré que toute compréhension – même théologique – est historique, et qu'une intelligence se construit donc toujours à nouveaux frais d'après la situation particulière dans le temps et l'espace de l'interprète, inextricablement engagé en ce qu'il comprend. On ne peut scruter le salut que depuis le lieu unique de l'*hic et nunc*. C'est depuis l'aujourd'hui du temps des hommes que s'invite la mémoire des hauts faits de Dieu et que résonne la promesse de son accomplissement, en fonction aussi de l'implication personnelle du chercheur.

Pour ce qui regarde cette première dimension, la théologie contemporaine a frayé de nouvelles voies dignes d'être prolongées. Mentionnons deux directions à titre d'illustration. La première consiste à poser la question de la vérité en refusant de mettre Dieu à l'abri de la chair, du sang et des larmes. Par-delà l'ontologie grecque, il faut tirer toutes les conséquences du chemin concret d'histoire que Dieu a pris pour venir à nous en Jésus Christ. Dieu n'est pas prisonnier de sa divinité, il a choisi ne pas être ce qu'il est sans nous. Lui, l'être qui aime dans la liberté, a vécu son histoire comme une histoire du monde pour que notre existence puisse être vécue comme une histoire avec Dieu. Une participation à Dieu, une participation à l'histoire en partenariat

dans laquelle il est Dieu, Père, Fils et Esprit, nous est ouverte dès le temps de ce monde. Une telle voie théologique, représentée par Karl Barth, reprise à sa manière par Joseph Moingt, ose recommencer par le commencement, c'est-à-dire depuis le premier récit de la foi qui atteste l'événement du passage de Dieu parmi nous. Elle renoue avec la teneur historique de la pensée biblique. Elle prend la liberté de refondre les concepts dans le creuset du récit et les met en mouvement pour relancer l'étonnement.

La seconde voie porte son attention sur le mode évangélique d'habiter le monde et choisit de s'ouvrir aux souffles les plus créateurs de l'histoire de l'esprit. Le chemin de l'esthétique théologique saisit ainsi par des voies nouvelles le caractère unique de la figure du Christ; elle comprend son devenir dramatique comme salut et vérité de Dieu. La théologie de Balthasar y a trouvé l'inspiration de ses meilleures pages, celle de Christoph Theobald se situe dans ce voisinage. Le style recherché se laisse instruire par la figure de la révélation telle qu'elle se reflète dans les grandes eaux de l'Écriture, le chant sacré de la mystique, la prophétie de la sainteté et l'art inspiré.

D'autre part, le théologien cherche à entendre «ce que l'Esprit dit aux Églises» (Ap 2-3). La responsabilité ecclésiale du théologien s'exerce dans le discernement des «signes des temps» de sorte que, d'une part, la proclamation ecclésiale apprenne à se réjouir des avancées du temps en relation avec la promotion évangélique de la liberté et que, d'autre part, elle sache dénoncer sans concession les aliénations qui blessent l'image de Dieu en l'humain, surtout dans le plus vulnérable. La question de la juste relation entre l'Église et le monde est devenue le lieu d'un âpre débat, plus de quatre décennies après le concile Vatican II. Ce rapport mérite d'être examiné à partir de son fondement, à savoir l'identité évangélique de la communauté chrétienne: l'Église née de l'Esprit, envoyé par le Ressuscité. Un retour résolu aux sources évangéliques et apostoliques de la tradition ecclésiale, en vue de renouer avec la cohérence du mystère (analogie de la foi) et de respecter la hiérarchie des vérités, suppose une relecture courageuse de l'histoire du développement dogmatique de l'Église. Il n'est pas commode de vivre en ce monde sous la seule motion de l'Esprit. Dans les vicissitudes de l'histoire, il est arrivé à l'Église de s'assurer par d'autres moyens que ceux de l'Esprit une influence et un pouvoir en ce monde. Il est de la responsabilité du théologien de parcourir les siècles de cette histoire pour évaluer la fidélité de l'Église

à la parole évangélique et apostolique, non pour porter des jugements anachroniques sur la communauté des temps passés, mais pour discerner la volonté de Dieu pour l'Église d'aujourd'hui. Dans la décennie qui s'achève, l'œuvre théologique la plus remarquable en ce sens est, à notre avis, le dernier *opus* du père Joseph Moingt³⁵, où ce dernier professe l'ambition d'écrire en théologien responsable d'un discours de foi public et autorisé.

Certaines dérives ecclésiales, situées dans leur perspective historique et théologique, sont ainsi mises en évidence par Moingt: occultation de la mission de l'Esprit, confiscation de la libre parole d'annonce de l'Évangile, contamination de l'exercice mondain du pouvoir politique sur le mode de gouvernement dans l'Église, sainteté dégénérant en sacralité (sacerdoce, pouvoir sacré, rites). L'auteur s'arrête longuement sur la théologie médiévale du pouvoir des clefs qui constitue l'un des traits les plus contestables du visage de l'Église occidentale, dont ait hérité l'Église catholique. Dans cette théologie, l'Église remplace le Christ. La passation des clefs de Jésus à Pierre devient la plaque tournante de l'histoire du salut et le centre de la révélation au point que l'authenticité de l'identité chrétienne se mesure à l'obéissance au Pontife romain. Une conséquence remarquable de l'éclipse de l'Esprit, déplorée par l'auteur, est le retour de l'esprit de sujétion et de peur. Joseph Moingt analyse également l'incapacité de l'Église catholique à reconnaître entre le XVI^e et le XIX^e siècle la légitimité des revendications à la liberté. Face à sa perte d'influence, l'Église choisit de condamner le monde nouveau qui émerge de ce tournant de civilisation. La révélation, estime l'auteur, adopte pourtant la forme de l'entretien et non la voie autoritaire de l'enseignement. En outre, l'Église devrait selon lui adopter vis-à-vis du laïcat une tout autre conception de la citoyenneté (πολιτεία) chrétienne, reconnaissant aux laïcs la qualité de personnes majeures. Le problème ne serait pas tant la pénurie des prêtres que l'hémorragie des laïcs. Un cléricalisme renaissant risque en effet d'étouffer l'Esprit qui porte à la liberté de parole léguée par le Christ aux disciples. Confisquer la parole, c'est selon lui éteindre l'Esprit. Joseph Moingt propose d'en revenir à la mission historique de l'Esprit, qui risque d'être court-circuitée dans le pouvoir sacerdotal, au mépris de l'universalité de la donation originelle de l'Esprit qui qualifie «la condition initiale commune de tous

³⁵ MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II, 2. Naissance (n. 24).

les chrétiens à son égard, tous constitués solidairement temple unique de l'Esprit»³⁶.

L'ouvrage du père Moingt illustre la responsabilité critique et prophétique du travail théologique appliqué à la vie de l'Église. Quelle qu'en soit l'orientation, l'autorité du propos tient, non pas à l'allégeance à telle école de pensée, mais bien au sérieux de l'investigation historique, à la solidité de l'information exégétique et à la pertinence du jugement théologique.

CONCLUSION

La théologie oscille entre deux pôles: un pôle d'articulation aux raisons de ce monde et un pôle d'élucidation de la promesse de vie; un pôle sapientiel d'intégration et un pôle prophétique de proclamation. Cette polarité en conditionne l'équilibre: c'est comme prophétie que la théologie est aussi quête d'un authentique humanisme³⁷.

La théologie catholique sera-t-elle à la hauteur de sa mission, *hic et nunc*? Des recherches théologiques tentent à bon droit de déchiffrer les oracles parfois obscurs des chantres de la postmodernité. Il paraît tout aussi urgent de se demander si la théologie universitaire satisfait au premier réquisit de la modernité: la liberté de penser, inséparable de la liberté de publier. Il ne s'agit pas ici de l'instance magistérielle qui, certes, devrait comprendre son intérêt à laisser largement ouvert l'espace de la recherche. Il faut sans doute plutôt invoquer la paresse des chemins balisés, les censures inconscientes inhibant la créativité, le charme secret du langage d'initiés qui ne s'adresse à personne. Le théologien a tout intérêt à réentendre le *Sapere aude!* des Lumières. «Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement!»³⁸. À la question posée plus haut, la réponse ne pourra qu'être négative si la théologie n'est pas en mesure de vivre un *ethos* de liberté, si elle renonce d'en suivre le difficile apprentissage et d'en assumer les risques. Pour engager le dialogue entre foi et raison en

³⁶ MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II, 2. Naissance (n. 24), p. 778.

³⁷ Joseph MOINGT, «Pour un humanisme évangélique», dans *Études*, t. 407, 2007, p. 343-353.

³⁸ Emmanuel KANT, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est-ce que les Lumières?*, trad. Jean-François POIRER et Françoise PROUST, Paris, Flammarion, 1991, p. 43 (c'est Kant qui souligne).

contexte européen, la théologie doit honorer, comme on l'a dit, un statut confessant, public et scientifique; elle rend des comptes respectivement à la communauté des croyants, à la société et au monde des savoirs. Il apparaît indispensable que vis-à-vis de ces différents interlocuteurs la théologie trouve l'audace d'une pleine liberté de pensée et de parole.

Dans sa réponse à la question «Qu'est-ce que les Lumières?», Emmanuel Kant place «le point essentiel [des Lumières], la sortie des hommes hors de l'état de tutelle [dont ils sont eux-mêmes responsables], surtout dans les *choses de la religion*»³⁹. Le moyen d'une réforme de la communauté religieuse, il le situe «dans l'*usage public* de l[s]a raison [du prêtre], d'une liberté illimitée de se servir de sa propre raison et de parler en son propre nom»⁴⁰, par des écrits que le théologien adresse au public. L'exercice public et libre de la raison théologique, conçu comme mise en commun et mise à l'épreuve du travail patient de l'exégèse, de la réflexion mûrie du systématicien et des observations avisées du praticien, peut seul conduire à inventer les voies du dialogue avec les raisons du monde et à inspirer le juste langage pour témoigner de la nouveauté du Royaume. Les Lumières ont rappelé un point important: penser n'est pas qu'un exercice théorique, c'est la réalisation d'un besoin profond de l'esprit, un exercice de liberté. La théologie, ce lieu de pensée et d'invention, peut-elle rester en deçà de cet appel moderne à la liberté?

Elle le peut d'autant moins que l'Évangile fournit des motifs autrement puissants pour recommander l'exercice d'une telle liberté. La «franchise» (παρρησία) accordée à tout chrétien en présence de Dieu, face auquel il trouve la reconnaissance de son identité singulière, suppose la venue au jour d'une subjectivité apte à penser par elle-même, dans l'Esprit d'adoption filiale qui écarte toute crainte. Le chrétien peut prendre la responsabilité d'exprimer publiquement une parole personnelle, prononcée depuis une existence «affranchie» de la peur de la mort et de la puissance du péché. Qu'en est-il aujourd'hui de cette liberté de parole dans l'Église, signe de la liberté accordée par cet Esprit d'adoption? On reste perplexe face à l'écho rencontré par la *Confession d'un cardinal*⁴¹, dans laquelle un haut prélat à l'âge

³⁹ KANT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (n. 38), p. 50.

⁴⁰ KANT, *Qu'est-ce que les Lumières?* (n. 38), p. 47.

⁴¹ Olivier LE GENDRE, *Confession d'un cardinal*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2007.

canonique est censé s'exprimer sur l'état actuel de l'Église sous couvert d'anonymat. L'exercice libre et public de la raison théologique ne suppose-t-il pas que les théologiens, et les pasteurs eux-mêmes, prennent, sans peur de représailles, la responsabilité d'une parole libre et personnelle pour le bien de la communauté? Est-ce le cas à l'intérieur du Corps dont la loi n'est autre que la charité fraternelle (Ep 4,1-3), celle-là même dont Dieu nous a aimés en Jésus Christ (Ep 4,30-32)? «Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Co 3,17). La liberté de Jésus et celle de Paul ne sont pourtant pas des invitations à la pusillanimité.

Peut-on se résoudre à ce que «l'Église ne soit plus un lieu où penser la foi»⁴²?

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,
Grand Place 45.

Benoît BOURGINE
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Résumé – La théologie universitaire entend développer un discours authentiquement confessionnel et authentiquement critique. Ses tâches peuvent être distribuées en deux pôles: un pôle d'articulation aux différents langages qui structurent la modernité et un pôle de proclamation du Dieu de Jésus Christ. Cette polarité conditionne l'équilibre du discours: c'est comme prophétie que la théologie est aussi quête d'un authentique humanisme. Seul un exercice libre et public de la raison théologique autorise à épouser pareille ambition; la liberté de pensée et de parole conditionne l'intégrité de la fonction critique de la théologie et peut seule combler la mesure de la «franchise» accordée par l'Esprit d'adoption.

Summary – University theology has the intention of developing a discourse which is authentically confessional and authentically critical. Its tasks can be divided into two areas: an area linked to the different languages which structure modernity and an area of proclamation of the God of Jesus Christ. It is this polarity which determines the equilibrium of its discourse: it is as prophecy that theology is also a quest for authentic humanism. Only the fact of freely and publicly exercising theological reasoning can allow it to take on such an ambition. Freedom of thought and speech conditions the integrity of theology's critical function and it alone can meet the measure of the "frankness" granted by the Spirit of adoption.

⁴² MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II, 2. *Naissance* (n. 24), p. 1157.