

IDENTITÉ CROYANTE ET CROYANCE IDENTITAIRE

Quelle foi pour quelle identité ?

Éric Gaziaux

Editions du Cerf | « *Revue d'éthique et de théologie morale* »

2012/HS n°271 | pages 177 à 193

ISSN 1266-0078

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-HS-page-177.htm>

Pour citer cet article :

Éric Gaziaux, « Identité croyante et croyance identitaire. Quelle foi pour quelle identité ? », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2012/HS (n°271), p. 177-193.
DOI 10.3917/retm.271.0177

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Cerf.

© Editions du Cerf. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Éric Gaziaux

IDENTITÉ CROYANTE ET CROYANCE IDENTITAIRE

Quelle foi pour quelle identité ?

Le cheminement proposé par le colloque conduit d'une analyse des pratiques à une évaluation plus théorique pour questionner, dans un troisième temps, la capacité de la théologie à être accompagnatrice des sujets dans leur parcours existentiel.

La question de cette possibilité sera analysée ici en traitant plus spécifiquement des liens qui peuvent exister entre l'éthique et la foi et en tentant de répondre à la question suivante : quelle éthique découle de la foi ou d'une certaine conception de la foi ? Il s'agira par là de répondre à certaines conceptions qui enfermeraient le croyant dans un modèle unique d'agir, le déresponsabilisant au nom d'une certaine obéissance, et le privant peut-être d'entrer dans un mouvement d'appropriation progressive de son existence au nom même de la foi.

Pour ce faire, et afin de situer le propos, le premier point décrira le contexte contemporain dans lequel se pose aujourd'hui, de manière particulièrement cruciale, la question de l'identité (ou des identités). Ce point permettra de situer ou de repérer quelques lieux de confrontation entre une morale dite « traditionnelle » et l'ambiance post- ou ultra-moderne qui caractérise notre univers actuel, d'énoncer quelques déplacements, pour pouvoir nous interroger, dans un deuxième temps, sur la possibilité de la proposition de foi dans un tel monde et en dégageant, dans un troisième temps, les implications éthiques.

LE CONTEXTE

La question de l'identité est sans doute aussi vieille que l'humanité... L'interrogation philosophique, quasi dès son origine avec le « Connais-toi toi-même », pose déjà en son fondement la question de l'identité de l'être homme comme axe primordial de sa recherche. Toutes les œuvres culturelles et les essais philosophiques peuvent être considérés comme des recherches à la question du « Qui suis-je ? », du « Qui sommes-nous ? » pour vivre ensemble, bref comme des quêtes de sens portant sur notre identité d'être homme. C'est en cela même, précisément, que réside notre humanité, et il y aurait sans doute de quoi s'interroger sur des lieux ou des situations où cette question ne peut résonner.

La foi elle-même n'est pas étrangère à ce questionnement : du « Qui dites-vous que je suis ? » néotestamentaire aux essais pauliniens pour cerner une certaine identité chrétienne, et jusqu'aux réflexions théologiques si différentes que nous connaissons à travers l'histoire, ou plus récemment, pour notre propos, aux débats internes à l'éthique chrétienne. Que l'on songe à la discussion sur la spécificité de l'éthique chrétienne et aux débats concernant l'éthique théologique, il s'agit bien, somme toute, d'essayer de dessiner les traits d'une certaine identité chrétienne, non plus seulement dans l'ordre du savoir, mais aussi dans l'ordre de l'agir, cette recherche se voulant soucieuse d'établir une cohérence entre la foi et la *praxis*. Et, là aussi, les réponses sont multiples et diverses. Dans cette perspective, la foi ne reviendrait-elle pas raviver et attiser la question fondamentale de l'identité plutôt que la résoudre et l'éteindre ? Plus encore, ne vient-elle pas la complexifier et la laisser inquiète, au sens étymologique ?

Or, si la question de l'identité se pose aujourd'hui avec autant d'intensité, c'est qu'elle ne va plus de soi. Autrefois reçue par la naissance, par l'appartenance à une classe, à un pays, à une culture, à une religion, etc., elle apparaît désormais comme « une réalité » devant se construire et s'inventer. Il est loisible à ce propos d'évoquer le terme de « bricolage » pour signifier le travail auquel le sujet est appelé afin de répondre à sa quête d'identité.

Selon le sociologue Zygmunt Bauman,

la modernité connaît depuis quelques décennies une transformation majeure : elle passe d'un état solide à une phase « liquide », marquée par un changement permanent de ses formes : instabilité de l'environnement social, décomposition des institutions, fluidité des repères et, partant, incertitude sur les identités¹.

Le monde dans lequel nous vivons désormais est caractérisé par un mouvement continu de flux susceptibles de changer d'orientation à tout moment. Cet univers liquide se caractérise aussi par le phénomène d'accélération² : accélération technique (transports, communication, production), accélération du changement social (structures sociales soumises à une dynamique d'adaptation), accélération du rythme de vie.

Flux continu et accélération engendrent une instabilité par rapport aux pôles d'identifications « classiques » ou « traditionnels » comme la famille, la profession, les institutions, les convictions religieuses ou morales, et donnent lieu à ce que Rosa appelle une « identité situative³ ».

Désormais, dans ce contexte, la primauté est donnée à l'accomplissement de soi, même s'il est traversé par bien des risques et nourri par le sentiment « que chacun de nous est confronté à la tâche d'être soi comme à un impératif social auquel il doit faire face tout seul⁴ ». « À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte⁵. »

Une telle conception exprime bien la pointe de la modernité dans l'abandon caractéristique des modèles exemplaires du passé et la nécessité de puiser en soi l'ordre normatif de son existence. Cette primauté accordée à la réalisation de soi s'accompagne d'un processus de désinstitutionnalisation, provoquant la remise en question, voire le déclin des institutions traditionnelles qui, auparavant, étaient « destinées à socialiser des individus » au sein d'un cadre défini de principes et de valeurs⁶. La décomposition

1. Voir Benoît BOURGINE, « La promesse d'être soi », *Revue théologique de Louvain* 42, 2011, p. 3-34, ici p. 4.

2. Voir l'essai de Harmut ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps* (2005), Paris, La Découverte, 2010.

3. Cité selon Benoît BOURGINE, p. 16.

4. Christoph THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. 1, Paris, Éd. du Cerf, 2008, p. 148.

5. Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 302.

6. Christoph THEOBALD, p. 150.

de cet univers traditionnel génère alors des formes nouvelles de recomposition identitaire dont la sphère religieuse n'est pas exempte. D. Hervieu-Léger observait ainsi que la mutation culturelle que nous sommes en train de vivre « est susceptible de produire un évidement peut-être ultime du christianisme en son sein » et que cette dérégulation du croire se manifeste dans « des formes contemporaines et individualisées de la religiosité ⁷ ». D'où le « modèle "pèlerin" de la religiosité contemporaine ⁸ ».

Ces recompositions peuvent toucher de plein fouet ce que nous pourrions nommer une conception classique ou traditionnelle de la morale chrétienne, en particulier catholique. Ainsi est-il possible d'observer, en premier lieu, la revendication du droit de chacun à son accomplissement, dans la reconnaissance de sa singularité ; en deuxième lieu, la transformation du rapport au temps et à l'espace qui accentue désormais l'immédiateté au niveau de l'expérience et des relations ; une troisième caractéristique concerne le rapport à la nature, qui n'est plus considérée comme le creuset des normes morales et l'expression de la voix divine ; enfin, la remise en question des fondements de toute absoluité et l'importance de la contractualisation qui remettent en question le principe d'autorité.

Or, ces quatre traits ne s'opposent-ils pas à quatre « piliers » de la morale « traditionnelle » : la primauté à l'accomplissement de soi dans sa singularité remet en question une morale visant à l'uniformité des comportements par le biais de normes à respecter partout et en tout lieu ; la transformation du temps et de l'espace met à mal une morale bâtie sur la dévalorisation du moment présent et de la sphère mondaine au profit d'un accomplissement dans l'au-delà, ou d'une morale qui fait droit à une temporalité s'inscrivant dans l'histoire et la durée ; la mutation du rapport à la nature remet en question une conception classique de la loi naturelle, principalement comprise dans son acception bio-physiologique, et qui a largement dominé un discours moral catholique en matière de sexualité ; enfin,

7. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 20. Voir, du même auteur, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1988.

8. *Ibid.*, p. 277.

l'importance de la contractualisation fait vaciller tout argument s'appuyant sur le principe d'autorité⁹.

Ce modèle centré sur l'accomplissement de soi s'écarte aussi de l'humanisme occidental tel que la constitution pastorale *Gaudium et spes* l'avait exprimé :

un humanisme sensible aux enjeux de la liberté et de la morale et aux instances limites comme celle de la mort qui les fondent ; un humanisme déployé dans ses grandes structures normatives au plan conjugal et parental, culturel, économique-social, politique et international, sans que la désarticulation de ces différents niveaux et l'intérêt pour la dimension épisodique et pour le provisoire, le quotidien, voire l'élémentaire de l'existence soient perçus. C'est cette vision de l'homme et du monde, censée fonctionner comme préalable à l'exposé de la foi chrétienne, qui est en train de disparaître, ayant prolongé son existence pendant un certain temps sans être « alimentée » par la foi chrétienne¹⁰.

Face à cette situation, deux extrêmes en éthique se profilent, deux extrêmes classiquement repérés à l'égard de la modernité, mais toujours actuels et pertinents : un extrême de restauration ou de reconquête, et un extrême d'identification non critique à ce processus. S'ajoute à ces deux extrêmes une posture plus actuelle qui est celle d'un Stanley Hauerwas¹¹.

L'extrême de restauration se présente comme une déduction théologique de l'éthique : l'éthique est subordonnée à un corpus dogmatique (avec, du côté protestant, l'exemple de K. Barth) ou bien elle est conçue comme une application directe de normes émanant de l'Écriture et de la tradition, en excluant la dimension historique et interprétative des acteurs moraux (l'encyclique *Veritatis splendor* pourrait en fournir un exemple, elle qui établit

9. Voir Éric GAZIAUX, « L'autorité et ses paradoxes constitutifs », *Revue des sciences religieuses* 80, 2006, p. 445-461. Un théologien comme René Simon repérait déjà en 1968 des revendications dirigées contre une morale dite traditionnelle, caractérisée par cinq traits : le légalisme, l'extrinsécisme, l'immuabilité, l'occasionalisme et l'isolement de la morale par rapport au dogme. Voir René SIMON, « Nouvelles orientations de la morale chrétienne », *La Vie spirituelle. Le Supplément* 22, 1968, p. 469-494, ici p. 471 s.

10. Christoph THEOBALD, p. 167.

11. Voir pour ces trois modèles : Denis MÜLLER, *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris – Genève, Éd. du Cerf – Labor et Fides, 1999, p. 47-59 ; Geneviève MÉDEVIELLE, « Le nouvel horizon de la théologie morale dans un espace public pluraliste », dans François BOUSQUET, Henri-Jérôme GAGEY, Geneviève MÉDEVIELLE, Jean-Louis SOULETTE, *La Responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 197-210, ici p. 202 s.

un lien intrinsèque entre liberté et vérité, rappelle l'autorité du Christ et du Magistère de l'Église en matière de morale, ainsi que l'existence d'actes intrinsèquement mauvais et de normes morales n'admettant pas d'exceptions¹²). Il s'agit par là d'affirmer sa foi au niveau pratique en portant un regard critique sur la modernité et ses dérivés considérés comme une déloyauté par rapport aux valeurs constitutives de la société qui auraient été originellement fondamentalement chrétiennes¹³. Si le risque d'anachronisme ou d'incompréhension est bien présent par rapport à ce modèle chez ceux qui ne partagent pas cette conception, une telle position aurait aussi tendance à ériger la foi en croyance identitaire ou à sombrer dans une forme de fidéisme, c'est-à-dire une foi indépendante de toute justification épistémique. La foi s'identifierait alors à un corpus de règles morales, un ensemble de préceptes et d'impératifs éthiques déduits de la dogmatique ou fondés sur un décret souverain et mystérieux, infrangible par nature.

La deuxième posture est, quant à elle, représentée par une position qui identifierait trop aisément le mouvement du monde avec la dynamique de l'histoire du salut. La sagesse du monde est mise en avant et l'apport proprement théologique sur l'agir s'efface devant la recherche d'une raison commune. En intégrant profondément le mouvement de sécularisation, une telle posture (qui exploite à l'extrême des modèles comme ceux de Tillich, de la morale autonome ou de la théologie politique) montre l'insuffisance d'une approche purement théologique et normative de l'éthique dans l'espace public, comme cette dernière est représentée dans le premier modèle. L'accent est mis sur la rationalité pratique et la dimension argumentative et discursive de l'éthique, la spécificité de l'approche théologique étant plus située au niveau méta-éthique, ou au niveau des motivations de l'agir.

Outre ces deux extrêmes, une troisième posture, bien visible aujourd'hui et répondant à la crise actuelle de l'identité, est représentée par le mouvement de « rethéologisation » de l'éthique dont Stanley Hauerwas est un des hérauts. Devant la décompo-

12. Voir l'introduction de Xavier THÉVENOT à JEAN-PAUL II, *La Splendeur de la Vérité. Lettre encyclique « Veritatis Splendor » sur l'enseignement moral de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

13. Voir Walter KASPER, *La Théologie et l'Église* (1987), Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 231 s.

sition (et recomposition) actuelle, il revendique un « retour » à l'affirmation proprement théologique en éthique pour sauvegarder la spécificité chrétienne, souligner sa particularité constitutive et mettre fin aux prétentions d'une éthique universelle. L'éthique se fonde dans un enracinement communautaire ecclésial spécifique, caractérisé par une tradition narrative particulière, qui requiert la reconnaissance de notre être pécheur. L'accentuation unilatérale de ce courant sur la communauté ecclésiale spécifique et sur la narrativité d'une tradition particulière se fait au détriment de la dimension argumentative et apologétique de l'éthique théologique ; elle rompt aussi la nécessaire « dialectique » au sens d'une relation promotrice entre l'Évangile et les contextes dans lesquels celui-ci est amené à s'incarner. À la différence des deux autres modèles qui s'appuient, d'une manière ou d'une autre, sur une dimension argumentative, cette troisième posture s'offre comme le reflet d'un contexte dans lequel :

ce ne sont plus les convictions qui peuplent l'espace public, mais les identités. Or, tandis que les convictions s'argumentent, les identités s'affirment et elles sont irréfutables. Il y a des raisonnements meilleurs que d'autres, des opinions plus justes ou plus probantes, il n'y a pas de meilleure identité. Contester la validité d'une revendication identitaire, c'est mettre en question l'être même de celui qui l'exprime, c'est donc attenter à son humanité¹⁴.

Ces trois modèles proposent ainsi, de façon schématique, trois manières différentes de répondre à la crise de l'identité. Le premier, « classique », réinstalle par exemple le principe de la loi naturelle, l'obéissance à l'autorité, et le respect de règles et normes ayant (soi-disant) toujours prévalu, au nom d'une conviction chrétienne à affirmer. Le deuxième, « moderne », continue à défendre la rationalité de l'éthique et de ses procédures, la découverte de normes pour un vivre ensemble le meilleur possible, et une sagesse exprimable tirée de notre humanité commune. Le troisième, « post-moderne », revendique une identité spécifique fondée sur l'appartenance à une communauté particulière développée sur une narrativité propre qui

14. Alain FINKIELKRAUT, *L'Ingratitude. Conversation sur notre temps*, Paris, Gallimard, 1999, p. 196, cité dans Benoît BOURGINE, p. 10.

n'a pas à se justifier par rapport à d'autres et fournit un cadre communautaire aux prescriptions éthiques bien définies en vue du salut de ses membres.

Si ces trois modèles cherchent une cohérence entre foi et *praxis*, ils induisent aussi à l'égard du monde ambiant trois postures distinctes : le premier se présente comme un modèle de restauration et considère la société contemporaine comme une apostasie du christianisme, réduisant aussi son auditorat aux seuls croyants et négligeant les racines chrétiennes du mouvement moderne. Le deuxième, dans sa volonté de reconnaître la mondanité du monde, ou l'être propre du monde, risque de conduire à une confusion entre l'ordre mondain et l'ordre salvifique ; le troisième, braqué sur l'affirmation identitaire, risque de cloisonner et d'isoler de façon sectaire le christianisme.

Or, ces trois postures tiennent-elles assez compte d'une relation « dialectique », comprise ici dans le sens d'une relation promotrice réciproque, entre la foi et le monde, une relation constitutive de la foi elle-même ? Cette conception plus « dialectique » engage avec elle non seulement une certaine compréhension de la foi, mais aussi une certaine éthique et posture à l'égard de l'institution et de la fonction de la théologie comme accompagnatrice.

L'INSTABILITÉ FONDATRICE DU CHRISTIANISME

Pour bien comprendre cette posture plus relationnelle et critique, c'est-à-dire « dialectique » dans le sens évoqué plus haut, il convient sans doute de se rappeler « l'instabilité fondatrice » (P. Valadier) à la base du christianisme. En effet, fondamentalement, le christianisme ne peut pas se penser sans un rapport à l'autre auquel il se réfère (la tradition juive qu'il réinterprète, les autres contextes dans lesquels il s'implante à l'origine, etc.). La foi chrétienne ne peut donc se concevoir sans une prise au sérieux de la condition humaine, sous ses multiples formes ; cette conception ouvre ainsi la voie à une foi engendrant une théologie interprétative de l'existence humaine. La foi chrétienne se décline comme une religion de l'interprétation (une religion plus de l'Esprit que du livre) qui assume les diversités existentielles.

Le christianisme, en ce sens, est toujours en instabilité fondatrice car 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. Ainsi considérée, il est clair que la foi chrétienne présente et engage un décalage par rapport aux trois postures citées plus haut, car la référence à la Bonne Nouvelle, au noyau dogmatique, à l'histoire du salut, etc., ne peut pas fonctionner « de manière mécanique et déductive, comme si elle présupposait ou impliquait un comportement pratique, et un seul ». En trahissant le régime de la liberté chrétienne qui est le noyau de la foi et qui n'est possible que par cette instabilité, les première et troisième postures dévoilent, à l'arrière-fond de leur proposition, un surnaturalisme « irrespectueux de la condition humaine ¹⁵ ». Or, si Dieu assume la condition humaine, une éthique qui découle de cette confiance en l'incarnation se doit aussi d'assumer, de manière critique, vivante et éclairée, cette même condition, dans ses ambiguïtés, qui est la nôtre actuellement (ambiguïtés que le deuxième modèle pourrait, en certaines de ses formes, négliger, en sous-estimant ce qui se heurte à la « théonomie » chrétienne ¹⁶). Sans évacuer les convictions, mais sans les confondre avec des certitudes inébranlables et à imposer comme telles, il s'agit plutôt de prendre en compte l'épaisseur humaine constitutive de notre existence et d'engager une relation critique, mutuelle et promotrice, avec cette même épaisseur. Une des qualités de la foi résiderait ainsi dans cette capacité d'avoir et d'entretenir une dialectique (au sens de tension mutuelle et de promotion réciproque) avec les divers mondes où elle est appelée à se dire.

Prendre en compte cette situation initiale du croyant et de la foi signifie qu'on « ne cherche pas d'abord une spécificité chrétienne dans l'Écriture ou dans la théologie. On se trouve *situé*, et tel est bien le terrain à partir duquel se prend toute décision. Insister sur cet enracinement humain de la décision entraîne de nombreuses conséquences. Cela conduit à assumer pleinement la particularité des situations historiques, et à y voir le corps

15. Voir, pour ce passage, les réflexions de Paul VALADIER, *Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 155 s., ainsi que *La Condition chrétienne. Du monde sans en être*, Paris, Éd. du Seuil, 2003.

16. Voir Walter KASPER, p. 255 et 256.

où va s'enraciner une décision chrétienne. Chaque liberté est ainsi enracinée en un lieu non interchangeable¹⁷ ». Dès lors apparaissent clairement le court-circuitage et l'insuffisance opérés soit par le premier modèle, soit par le troisième qui, d'une manière ou d'une autre, risquent de sombrer dans un surnaturalisme ou fidéisme oublieux de l'enracinement de nos libertés, de la chair et du corps de nos libertés, et réduiraient le christianisme à une morale toute faite, déduite de ses grands principes. La tentation est alors grande pour une institution de se présenter comme la détentrice du modèle de vie chrétien... Le deuxième modèle, quant à lui, risquerait de négliger une certaine spécificité de l'approche chrétienne de l'éthique et de niveler certaines distinctions opératoires au sein du discours théologique (salut/bonheur, salut/libération, tension eschatologique, etc.) qui forment la structure originale de la voie chrétienne.

Il s'agit donc d'établir, au nom de la foi, un appel à une liberté responsable qui écarte la nostalgie d'une *praxis* chrétienne qui déploierait l'étendard d'un modèle et d'un comportement uniques, spécifiquement chrétien au niveau éthique. Une telle perspective serait le déni du régime proprement chrétien et humain de vivre sa liberté. Plus pervers encore : une telle perspective cacherait en elle l'orgueil de l'identification d'une pratique, d'une vie ou d'une institution à l'Évangile même¹⁸... alors que, « loin d'être chrétiens », nous avons d'abord besoin de le devenir...

Certes, l'Évangile et la tradition chrétienne nous fournissent des balises et des grands principes directeurs de l'agir : la foi en la création nous conduit à la reconnaissance de la dignité de tout être humain et à une autonomie relative et relationnelle, la foi en la rédemption nous rappelle notre finitude et la promesse d'un accomplissement inespéré, etc., mais ces principes fondateurs opèrent comme des références, non comme des axiomes desquels déduire une série de prescriptions intemporelles et immuables.

Ces références trouvent leur contenu par la liberté qui les adopte et qui s'engage, avec toutes les conséquences, ici à la lutte

17. P. VALADIER, *Agir en politique*, p. 160.

18. Voir Paul RICCEUR, « La liberté selon l'espérance » dans Id., *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éd. du Seuil, 1969, p. 393-415.

délibérée contre l'oppression, là au pardon risqué, parce que tel est pour eux le comportement où ils croient discerner l'appel de l'Esprit¹⁹.

Comment ne pas comprendre aussi à partir de là la nécessité d'un certain pluralisme éthique en théologie ?

Si la foi chrétienne se doit donc de prendre en compte le déjà donné de la vie éthique et l'exigence critique de la foi, il est dès lors illusoire, dans le contexte actuel marqué par un pluralisme tant éthique que politique et religieux, de compter « sur la force d'intégration ou d'unification culturelle de la religion » « pour dessiner l'éthique comme dans le modèle classique de la chrétienté ». Il faut plutôt s'appuyer « sur la capacité de la foi chrétienne à susciter des sujets, à les responsabiliser et à leur permettre de résister à une quelconque aliénation sociale²⁰ ».

Peut-être est-ce aussi dans cette potentialité que réside la chance d'une parole de foi dans nos contextes postmodernes qui accentuent le rôle du sujet ? Même si des institutions peuvent prétendre posséder la juste interprétation et se présenter comme des îlots sécurisants (ou sécuritaires ?) dans le vaste océan de la modernité, il revient au sujet agissant (ce qui est bien mis en évidence dans les crises de l'identité contemporaines, mais dans les récits évangéliques aussi) de discerner. Ce dernier est partagé entre de multiples directions d'existence possibles²¹, compatibles ou incompatibles, alliées ou rivales, qui l'obligent non seulement à remettre en question certaines valeurs de sa culture, mais aussi à trancher, désormais, par lui-même. Partagé entre des valeurs bien différentes et en quête d'une cohérence existentielle, le sujet met désormais en œuvre une compétence « qui relève du "bricolage éthique individuel" pour unifier les mondes qu'il habite, dont les règles du jeu, les intérêts et les visions du monde peuvent être conflictuels. C'est dire la place prise par la subjectivité dans la manière de penser l'entrée en éthique aujourd'hui au détriment des doctrines morales et des contenus normatifs²² ».

19. Paul VALADIER, *Agir en politique*, p. 181.

20. Geneviève MÉDEVIELLE, p. 202.

21. Voir, entre autres, Charles TAYLOR, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Éd. du Seuil, 1998.

22. Geneviève MÉDEVIELLE, p. 203. Notons que le terme de bricolage n'a rien de péjoratif mais renvoie au caractère provisoire, imaginatif et personnel, des solutions, à l'opposé d'un savoir-faire artisanal reçu d'une tradition.

À une conception centrée et favorisant la forme dogmatique de la foi chrétienne, conduisant à poser une identité entre le dogme et une vision culturelle déterminée, succède désormais une mise en avant de la subjectivité et de son rôle dans la recomposition de son identité, mouvement que la foi peut rejoindre avec sa mise en avant de la liberté et du sujet. Néanmoins, au niveau ecclésiologique entre autres, « tout se passe comme si une partie de l'Église essayait de transmettre la nouveauté évangélique du dernier concile dans des "formes" et "manières de faire" qui datent de l'époque antérieure, alors que le vin nouveau exigerait des outres neuves ²³ ».

Ainsi donc, en sa sève nourricière, le message chrétien invite à un décrochage par rapport à toute forme de croyance identitaire (éthique, politique, religieuse) en proposant « un principe de discernement de ces traditions qui relativise singulièrement leur respect inconditionnel au profit de l'homme lui-même ²⁴ ». Il ne s'agit donc pas de refuser la totalité des normes éthiques prônées et reconnues au sein d'une institution, mais d'y discerner leur capacité d'humanisation, de les considérer comme voies d'humanisation proposées à l'existence humaine. La tâche n'est pas simple, mais elle pose le fait que le sujet doit se risquer à entrer dans une logique d'interprétation de ses actes, de sa vie avec ces normes transmises et avec la logique de surabondance de la foi. C'est au cœur de cette intersection que pourra germer et grandir une liberté chrétienne.

Une telle conception implique la « prise en charge de la personne par elle-même » et le pari que, au sein du monde pluriel dans lequel nous vivons, il est possible de « donner sens à la vie en dépit des cruels démentis apportés par la réalité du mal et de la violence. Mais cet effort éthique, de l'ordre de la sagesse pratique, suppose l'apprentissage dans le temps, y compris par les erreurs ²⁵ ». Si l'éthique ou la morale peut se définir comme cette entreprise de donner sens à la temporalité que nous vivons, comme la tâche d'introduire du sens dans notre existence et de résister à toute entreprise qui clôturerait cette quête, d'accueillir

23. Christoph THEOBALD, p. 435.

24. Voir Paul VALADIER, *La Morale sort de l'ombre*, Paris, Desclée, 2008, p. 250-251.

25. Geneviève MÉDEVIELLE, p. 203, note 1. La tâche éthique présuppose ainsi une recherche de sens, qui « suppose qu'une liberté se refuse au non-sens, à l'absurde ou à la violence » (*ibid.*).

les errances de notre condition humaine, une telle prise au sérieux de l'éthique, éclairée par une tradition qui pose en son centre un décrochage constitutif, transforme la question morale du « Que dois-je faire ? » en « Que dois-je être pour être fidèle au projet de vie et de société que je considère comme le plus apte à (me) donner du sens ? ». D'une éthique normative, on passe à une éthique interprétative qui fait droit à notre statut d'êtres en interprétation, d'êtres en itinérance ; d'une institution « délivreuse » de normes, on passe à une institution qui, dans les références qu'elle transmet, permet à l'être humain de faire son itinéraire et de lui ouvrir le chemin de son accomplissement qu'elle-même ne possède pas. Dès lors, une institution qui se met dans cette perspective peut s'offrir comme accompagnant le sujet en quête d'identité, en quête de cohérence au sein d'un monde multiple traversé par des valeurs contradictoires. Sans se présenter comme détentrice de la vérité, elle accompagne les personnes et les communautés sur le chemin de la liberté et de la vérité.

Mais l'acceptation de cette posture n'est guère aisée, car

être à la hauteur de ce projet implique le risque des réinterprétations toujours nouvelles d'une vie sans lesquelles il n'y a pas de fidélité. Il ne s'agit pas de jouer la fidélité d'une manière chimérique, stérile ou crispée contre tout changement, mais de ne pas transiger sur certaines valeurs essentielles concernant la dignité de l'homme dans la mesure où elles sont porteuses de vie ²⁶.

Cette conception conduit à reconnaître que la foi, même dans son attitude fiduciaire, qui se distingue d'une croyance identitaire, ouvre à une attitude critique qui n'implique pas l'ignorance ou l'aveuglement sur ses propres doutes ou questions.

QUELQUES IMPLICATIONS ÉTHIQUES

Deux implications éthiques de cette conception seront relevées : l'importance du discernement en éthique et le dépassement de l'opposition stérile entre téléologie et déontologie au profit d'un modèle relationnel et centré sur la responsabilité.

²⁶. Geneviève MÉDEVIELLE, p. 204.

Tout d'abord, l'importance du discernement. Le rapport entre la foi et l'éthique met en exergue, de manière particulière, la dialectique qui s'établit entre l'Évangile et la réalité du monde. Adhérant à un Dieu qui s'est révélé dans l'épaisseur de l'histoire humaine et qui a pris chair humaine, le chrétien n'est pas appelé à quitter ce monde pour vivre sa foi, car cette dernière le renvoie bel et bien vers lui et l'oblige à exercer un discernement envers les biens de la culture, de sa culture, qui le constituent. Si l'éthique chrétienne se tient bien « sous la parole de Dieu », elle n'y est pas dans le sens d'une inspiration immédiate de cette dernière (qui ferait, par ailleurs, fi de la distance qui nous sépare des écrits bibliques) ni dans le sens d'une déduction immédiate de la justesse éthique à partir des vérités principielles contenues dans la révélation (création, rédemption, etc.). Elle met en œuvre et exige un discernement qui n'est certes pas chose aisée car la réalité qui requiert décision et engagement est loin d'être univoque et transparente.

Par rapport à elle, la folie serait de se précipiter, de manquer de vigilance, de ne pas être sur ses gardes, de s'imaginer que les principes, si importants soient-ils, sont suffisants. Le discernement avertit d'honorer le corps de toute décision, sa densité et son opacité, ce qui vérifie une fois encore qu'une religion de l'Esprit ne peut manquer de renvoyer au corps (de la chair ou de l'histoire) comme lieu de vérification, lieu où se fait la vraie ouverture à l'Esprit²⁷.

Ce discernement opératoire est tout aussi éloigné d'une bienveillance naïve que d'une suffisance pharisienne, d'un amoralisme mou que d'un moralisme extrême, en même temps qu'il abouche sur la conception d'une morale comme tâche à accomplir et non comme réalité donnée une fois pour toutes : l'éthique s'avère une quête et une tâche à remplir au service de l'humanisation (justifiée théologiquement par le lien, entre autres, à la création et l'incarnation). Il s'agit dès lors de tirer les conséquences de la foi en un Dieu créateur et sauveur, non de façon directe et immédiate, mais en mettant en œuvre un travail complexe d'interprétation et d'ajustement à la réalité présente. La prise en compte de la situation est requise, ce qui suppose une approche intellectuelle, théologique et spirituelle de la réalité.

27. P. VALADIER, *La Condition chrétienne*, p. 137.

À ce niveau, même si la tradition chrétienne, dans ses diverses formes, ne manque pas de ressources, se pose l'épineuse question de l'interprétation de la réalité présente ou des signes des temps, pour reprendre l'expression du concile Vatican II. Une des pistes qui s'offre, pour éviter « tout fondamentalisme et tout intégrisme institutionnel, mais aussi un simple retrait du kérygme néotestamentaire dans une intériorité anhistorique », est de « développer une critériologie théologique » et de travailler à « une pratique renouvelée de la "relecture" » de la réalité. Le critère, dès lors, à mettre en œuvre ne se situe pas à un plan doctrinal.

[Ce critère] consiste plutôt dans l'invitation à repérer la force, donnée par la grâce, de s'exposer aux analyses, même à celles qui proviennent de personnes autrement situées, et le courage d'entendre dans l'interprétation de ces diagnostics l'appel de l'Esprit. Cette compréhension formelle, procédurale ou régulatrice d'une critériologie théologique correspond parfaitement à la problématique (...) d'une connaissance humaine devenue à l'époque moderne autonome²⁸.

Une telle conception exprime, en d'autres termes, que « nul ne peut accéder à la nouveauté du message moral de Jésus sans d'abord prendre à bras-le-corps la substance éthique de sa société, donc sans assumer son existence concrète effectivement marquée par un éthos reçu et partagé²⁹ ».

Une deuxième implication pour l'éthique théologique de ce modèle des rapports entre foi et morale réside dans la sortie de l'impasse, souvent présente dans de nombreuses discussions, qui oppose stérilement une morale déontologique à une morale téléologique, pour proposer une éthique de relation et de responsabilité mieux à même de caractériser une éthique inspirée par la foi chrétienne. Ce dernier modèle, tout en prêtant une attention particulière à la réalité communautaire et relationnelle de notre existence, permettrait de dépasser l'enfermement de l'éthique dans le particularisme restreint ou son retrait dans une universalité stérile. Cette voie « relationnelle et responsable » se dégagerait de l'opposition souvent trop forte établie entre les

28. Christoph THEOBALD, *La Réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 822.

29. P. VALADIER, *La Condition chrétienne*, Seuil, 2003, p. 153.

modèles téléologique et déontologique dans lesquels on tente bien souvent d'enfermer l'éthique chrétienne. Ce modèle préserve la créativité en la caractérisant comme une créativité limitée dans un contexte caractérisé par de multiples relations ; il respecte par là la créativité propre au modèle téléologique, mais en étant soucieux de ne pas évacuer l'importance des principes et normes à visée universelle, principe caractéristique de la démarche morale. Si les personnes ne sont pas totalement déterminées par les diverses relations qui les constituent, leur liberté et leur créativité sont néanmoins limitées et conditionnées par ces mêmes réalités³⁰ avec lesquelles elles font corps. Si la référence à une hiérarchie de valeurs s'inscrit aussi au sein d'un tel modèle, il est nécessaire de rappeler que cette référence ne doit pas être comprise comme « ce qui opérerait mécaniquement et empêcherait l'engagement risqué d'une liberté. (...) cette hiérarchie des valeurs n'est jamais fixée une fois pour toutes et, de plus, elle varie selon les domaines³¹ ». Les valeurs ne conduisent pas automatiquement, déductivement, à ce qui doit être fait ; elles rappellent plutôt ce que l'on ne doit pas vouloir et ouvrent la voie au compromis inéluctable dans le domaine de l'agir.

Une foi qui concerne d'abord les sujets dans leur propre histoire se rapporte ainsi moins à une morale déontologique qui vérifierait les critères dans leurs dimensions de respect des règles, impératifs, normes, principes, etc., que les qualités ou vertus d'une personne en fonction de ses croyances et de sa foi. Au sein d'une telle éthique, l'échelle d'évaluation n'est plus chaque acte, mais une vie morale complète, ou la vie vécue par une personne. L'ouverture peut alors se faire vers une éthique des vertus qui, même si fortement en vogue pour le moment et déclinée selon bien des angles, met en relief le souci de la personne et son inscription dans un cadre de vie qu'elle choisit. Il n'est dès lors pas étonnant que, dans un contexte où se pose la question de l'identité et de la cohérence de la vie, une éthique arétique se voit de nouveau mise à l'ordre du jour.

30. Charles CURRAN, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington, Georgetown University Press, 1999, p. 73 s.

31. Paul VALADIER, *Agir en politique*, p. 144.

CONCLUSIONS

L'instabilité fondatrice au cœur du christianisme, par le décalage qu'elle instaure envers tout système de pensée et par la relation à l'autre qui la caractérise, permet d'envisager une théologie accompagnatrice de l'être humain dans sa quête de sens et de cohérence. Rejoignant sans doute par là, sous certains angles, l'importance contemporaine accordée au sujet agissant et interprétant, elle implique aussi une certaine manière de faire de la théologie que nous pouvons caractériser par trois grands traits³². Elle met en œuvre tout d'abord une théologie critique, car « en tant qu'entreprise rationnelle, la théologie ne peut pas ne pas problématiser le rapport qu'elle entretient à sa propre tradition et à sa communauté ecclésiale porteuse³³ », mais aussi le rapport qui l'entretient au monde ambiant et qui exige d'elle un travail perpétuel d'interprétation et de réinterprétation de son donné. Elle dessine aussi une théologie publique, dans le sens où la théologie est considérée à part entière, dans sa rigueur et dans son histoire, comme pouvant contribuer à l'élaboration d'une normativité. Enfin, elle fait appel à une théologie qui soit aussi prophétique, c'est-à-dire apte à découvrir dans les lieux où s'exerce notre liberté un espace où elle peut s'engendrer et construire un sens. C'est seulement dans la mise en tension de ces trois traits impliqués par l'instabilité fondatrice que la théologie pourra être pensée comme accompagnatrice des sujets dans son travail de problématisation et d'interprétation, comme outil en vue du discernement de la vie authentique.

Éric Gaziaux,
Université catholique de Louvain
(Louvain-la-Neuve, Belgique).

32. Geneviève MÉDEVIELLE, *Le Nouvel Horizon de la théologie morale*, p. 204-205.

33. Christoph THEOBALD, *Le Christianisme comme style*, p. 185.