

# LA PERTINENCE DE LA FOI CHRÉTIENNE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

*Entre sécularité et pluralité*

Dans son article *Éthique et religion*<sup>1</sup>, Jean-Marc Ferry nous livre quelques perspectives intéressantes pour intégrer la religion dans le discours éthique, donnant ainsi à la religion une pertinence et une importance nouvelles dans la société actuelle. Dans l'éthique reconstructive que développe Ferry, le principe de la reconnaissance – principe à la fois issu de la religion et source d'un respect nouveau pour la religion – élargit la stricte argumentativité d'une éthique procédurale de la discussion et met fin à l'affect antireligieux qui a régi la modernité.

Cependant, sa proposition n'est pas sans ambiguïté. À mon avis, quelques problèmes restent non résolus, qui m'incitent à approfondir, d'un point de vue théologique, des questions telles que: «quelle est la pertinence de la foi chrétienne en Europe de nos jours?» et surtout: «quelle est la contribution de la théologie en réponse à cette question?». Je fais cela en partant de la thèse que l'identité du récit chrétien d'une part, sa pertinence pour notre culture et notre société d'autre part, sont deux choses intrinsèquement liées l'une à l'autre.

## I. ÉTHIQUE ET RELIGION

ANALYSE ET ÉVALUATION DE LA PROPOSITION DE J.-M. FERRY

Il convient, pour commencer, de présenter quelques traits majeurs concernant la place de la religion dans le discours de Ferry. En cours de route, je donnerai quelques exemples illustrant ce que Ferry veut nous dire. En même temps, je formulerai des questions sur la logique de son discours.

Ferry prend pour point de départ la thèse de Max Weber: le processus de la modernisation, c'est-à-dire la rationalisation, détruit paradoxalement le fond éthique et religieux qui l'avait rendu possible, avec pour résultat le développement d'une rationalité «formelle, méthodique, procédurale et instrumentale ou technique»<sup>2</sup>. Dans son propos, Ferry respecte cette thèse, mais il apporte en même temps des éléments susceptibles de remédier à l'aspect autodestructeur de la rationalisation. Ce faisant, il rejoint des penseurs comme Jürgen Habermas qui ne voient pas dans la crise de la modernité la fin du projet moderne, mais une

\* Ce texte est une version étendue de la présentation que j'ai faite à la réunion de l'Association Européenne de Théologie Catholique – Section belge francophone, du 2 juin 2001 à Louvain-la-Neuve.

1. Publié dans *Revue de théologie et de philosophie* 132 (2000) 325-344. Ferry, philosophe, est professeur à l'Université libre de Bruxelles en science politique et en philosophie morale et chercheur C.N.R.S (Paris). Il enseigne également à l'Institut d'Études européennes de Bruxelles ainsi qu'au Collège d'Europe de Bruges. Cf. sa page d'accueil: <http://users.skynet.be/sky95042/>.

2. FERRY, *Éthique et religion*, p. 325.

invitation à approfondir ce projet. Comme le dit Habermas: le remède de la crise de la rationalisation moderne ne consiste pas en moins de rationalisation, mais – au contraire – en plus de rationalisation.

Dès lors, Ferry nous propose une manière spécifique de surmonter la crise de la modernité, qui va plus loin que le projet de l'agir communicationnel de Habermas, mais qui respecte néanmoins les présupposés de la modernité, à savoir l'identification de la modernisation avec la rationalisation. Si l'on se réfère aux catégories que Ferry développe dans son article, Habermas n'excède pas vraiment le niveau de l'*argumentation* (le troisième registre de l'éthique du discours<sup>3</sup>): la validation dans la discussion publique des prétentions à la vérité, à la bonté ou la justice, à la beauté ou l'authenticité, c'est-à-dire l'universalisation des propositions cognitives, éthiques et esthétiques. Pour sa part, Ferry propose de remédier à la crise de la rationalité moderne en élargissant le concept de la rationalité, plus précisément en introduisant le principe de la *reconnaissance* dans une éthique de la reconstruction. Il entend générer «une dynamique auto-critique qui pousse la raison argumentative à s'assouplir et à s'approfondir dans des procédures portant à l'espace public les éléments d'expériences personnelles et de convictions intimes, éléments tant négatifs que positifs, qui nous instruiraient substantiellement sur les résistances à l'entente, tout en appelant à une reconnaissance qui engage chaque participant à s'intéresser aux récits de vie de ses protagonistes»<sup>4</sup>. Dans ces conditions, Ferry peut affirmer qu'il y a plus de rationalité que dans l'argumentation moderne. Il réclame en particulier la neutralisation de l'affect moderne antireligieux et propose de mobiliser la rationalité qui réside, parfois implicitement, dans la religion. Pour lui, la religion peut contribuer à la discussion publique d'une double manière: premièrement comme arrière-fond d'une prise de position dans cette discussion publique (c'est le niveau de la conviction, à savoir l'ensemble de la narration et l'interprétation, qui nous explique pourquoi l'argument *a* possède plus de plausibilité que l'argument *b*); deuxièmement comme ressource pour reconstruire la rationalité et l'éthique de la discussion publique d'une façon qui excède le niveau de l'argumentation, à savoir en introduisant le principe de la reconnaissance. En fait, c'est le deuxième mouvement qui rend possible l'actualisation du premier.

L'intérêt de la religion (donc aussi des théologiens comme penseurs de et dans la religion) pour une éthique de la reconstruction me semble double lui aussi.

(a) Cette éthique, partant de la reconnaissance de la vulnérabilité de l'autre dans la discussion, est attentive, sensible à la particularité irréductible du discours religieux<sup>5</sup> qui soutient les arguments introduits dans la discussion publique. Songeons aux débats éthiques sur le début et la fin de la vie humaine. Pour le point de vue humaniste, la valeur de l'autonomie est centrale, tandis que du point de vue chrétien, l'intégrité de la vie est plutôt normative. Même si les deux

3. Le premier registre est la *narration*, le deuxième l'*interprétation*. Ferry décrit l'éthique de la *reconnaissance* comme quatrième registre. Pour Ferry, cette division est aussi un instrument analytique permettant de stigmatiser les étapes principales du développement historique de l'éthique. L'interprétation abstrait la simple narration et prend la forme du mythe, des proverbes, et même des explications métaphysiques. Le troisième registre de l'argumentation est caractéristique de la modernité.

4. *Ibid.*, p. 333.

5. Rappelons que cette particularité réside dans la narration et surtout dans l'interprétation, laquelle inclut les visions religieuses cosmologiques et anthropologiques.

tendances trouvaient un consensus ou un compromis, elles le feraient pour d'autres raisons, en partant d'autres sensibilités. Ferry entend dès lors accorder une place à (je cite) «la structure personnelle de sensibilité sélective à l'égard des arguments»<sup>6</sup> – c.-à.-d. l'individualité, la vulnérabilité, qui dirige et inspire la sélection des arguments que quelqu'un – individu ou collectivité – lance dans la discussion. Une éthique de reconstruction ainsi conçue garantit le respect du point de départ religieux qui consiste à penser qu'à la limite, toute vérité, toute bonté, toute beauté nous est donnée par un Autre qui s'est révélé dans l'histoire, culminant dans la personne de Jésus Christ, un autre qu'on ne peut jamais identifier comme le nôtre, sous peine d'idolâtrie.

(b) En outre, la religion est conçue comme partenaire dans l'élaboration de la rationalité de l'éthique reconstructive elle-même, en fournissant le principe qui mobilise la reconstruction: le principe de la reconnaissance. Ici, on peut se demander si la religion se voit offrir la chance non seulement de contribuer directement aux discussions dans la société, mais aussi – ce qui est plus précieux – de développer la rationalité procédurale qui dirige ces discussions. C'est en effet sur ce plan que Ferry considère l'élément religieux «comme quelque chose de sous-jacent à la valeur logique inscrite dans une pratique communicationnelle dont les idéalizations s'inscrivent contre les réductionnismes caractéristiques de la raison cynique»<sup>7</sup>. C'est aussi à ce niveau-ci que Ferry en appelle à des notions théologiques en tant qu'«exigences catégoriales de l'éthique reconstructive, des nécessités normatives et utopiques à la fois, qui sont internes à la logique du discours reconstructif»<sup>8</sup>: des «intuitions messianiques», comme «les catégories du pardon, de la réconciliation et de la rédemption»<sup>9</sup>. Songeons par exemple à la commission de la vérité en Afrique du Sud (où ce sont plutôt des relations interraciales qu'internationales qui sont concernées); mais aussi aux processus de réconciliation entre des pays (la Corée, le Vietnam...), entre les Églises et les religions (les confessions que le pape a faites récemment vis-à-vis du siège de Constantinople pour les cruautés commises pendant les croisades en Terre sainte); ou pensons encore aux conflits entre Église, culture et société moderne (Galilée).

Ce dernier point m'incite à poser les questions suivantes:

(a) Tout d'abord – question très courte mais non dépourvue d'importance – qu'est-ce que «la religion» dans le discours de Ferry? Le christianisme? Et qu'en est-il alors des autres religions?

(b) Ensuite, pour établir le quatrième registre de la reconstruction<sup>10</sup>, Ferry fait appel aux structures sous-jacentes à la formation des relations religieuses, mais il effectue en même temps la sécularisation de ces structures – dont résulte sa proposition de les procéduraliser. Son exemple du pardon<sup>11</sup> le montre bien: «Le schéma du pardon se sécularise de façon intéressante à propos des relations interpersonnelles et des relations internationales»<sup>12</sup>. En ce qui concerne les relations

6. *Ibid.*, p. 332.

7. *Ibid.*, p. 327.

8. *Ibid.*, p. 333.

9. *Ibid.*, p. 332.

10. Cf. note 3.

11. *Ibid.*, p. 341-344.

12. *Ibid.*, p. 341.

internationales, il mentionne la nécessité de «procéduraliser la reconnaissance publique de la victime», comme quelque chose qui est lié à, mais néanmoins différent de la justice rétributive et punitive<sup>13</sup>.

Mais quelle est donc la relation entre, d'une part, l'introduction de la religion au niveau de la conviction qui soutient les arguments que quelqu'un préfère (narration – interprétation) et, d'autre part, l'introduction des concepts religieux (sécularisés parce que procéduralisés) qui inspirent une éthique reconstructive? Y a-t-il sur ce dernier plan une connexion entre concept religieux et narration/interprétation? En autres mots, la particularité dans laquelle ces concepts sont élaborés peut-elle être annulée, supprimée? Peut-on concevoir le pardon (l'exemple de Ferry), sans que le pardon soit strictement lié au niveau de la conviction (religieuse ou pas)?

En marge de cette question, on peut en poser une autre. Sans doute le fait que l'évêque Tutu était le président de la commission de la réconciliation en Afrique du Sud manifeste-t-il cette ambiguïté. En principe, les méthodes de travail dans cette commission étaient procédurales. Mais le fait que cet évêque présidait est-il sans signification? Peut-on séculariser radicalement ces concepts sans perdre leur substance?

En outre, est-il possible d'intégrer le pardon dans une éthique – comme un élément indispensable? Ne se heurte-t-on pas ici aux limites du discours éthique? Le pardon n'appartient-il pas au domaine trans-éthique, comme Roger Burggraeve l'a montré<sup>14</sup>? Est-il possible de procéduraliser éthiquement le pardon? À la limite, le pardon serait alors considéré comme une obligation morale, universalisable, et donc comme quelque chose qu'on pourrait réclamer d'un autre.

À mon avis, c'est précisément parce que le pardon n'est pas séparable de la stricte particularité qu'il peut être un pas dans un processus de réconciliation. Ces notions théologiques ne se laissent pas aisément fonctionnaliser. On peut faire la comparaison avec le pouvoir thérapeutique que beaucoup de chercheurs dans le domaine des *ritual studies* attribuent à la ritualité: la ritualité possède certainement un pouvoir thérapeutique, mais elle ne fonctionne pas thérapeutiquement pour celui qui n'apprécie pas la ritualité pour elle-même. À partir du moment où on considère le rite comme étant une thérapie, le pouvoir thérapeutique s'évanouit.

(c) Le même problème, à savoir la relation entre la conviction religieuse et l'usage de la religion au niveau de la rationalité, se pose évidemment aussi au niveau de l'argumentation. C'est la raison pour laquelle Ferry amène le quatrième registre. Celui-ci relativise le troisième registre, celui de l'argumentation, mais il ne remet pas vraiment en cause l'ordre hiérarchique de la narration, l'interprétation et l'argumentation. Mais, s'il est vrai que l'argumentation, comme la rationalité et l'éthique procédurale de la discussion, n'est pas capable de fournir les raisons et les motivations de la préférence qu'une personne a pour un argument plutôt qu'un autre («l'argumentation ne répond pas elle-même des bases d'acceptabilité des arguments»<sup>15</sup>), la motivation des arguments réside dans la

13. *Ibid.*, p. 343.

14. Cf. R. BURGGRAEVE, *Ethiek en passie. Over de radicaliteit van het christelijk engagement*, Tielt, 2000, p. 18-83. Voir également, Id., *Responsibility Precedes Freedom: In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic*, in J.A. SELING, *Personalist Morals*. FS L. Janssens (BETL, 83), Leuven, 1988, p. 109-132.

15. FERRY, *Éthique et religion*, p. 340.

conviction (narration et interprétation). Aussi, une entente ou un consensus entre ceux qui participent à la discussion ont plus à faire avec une similarité dans leurs convictions (parfois générées dans des processus d'apprentissage mutuels), qu'avec une universalisation – et c'est finalement l'accès procédural à l'universalité qui justifie l'argumentation moderne.

J'ai donc de nombreuses questions concernant la différence entre l'interprétation et l'argumentation, telles que définies par Ferry: «La méthode par laquelle l'identité argumentative élabore une normativité n'est pas la même que celle de l'identité interprétative, car, tandis que l'interprétation procède par généralisations substantielles des conclusions ou leçons tirées d'histoires typiques éducatives, l'argumentation procède, quant à elle, par universalisation formelle de maximes d'actions individuelles. ... Pour cela (c'est-à-dire l'universalisation d'une prémisse) il faut *idealiter* pouvoir réaliser l'intégration de tous les points de vue»<sup>16</sup>. Il est déjà significatif que Ferry ait mis le mot «*idealiter*» en italique.

Ce sont les penseurs postmodernes qui nous ont montré que la prétention moderne d'intégrer tous les points de vue – donc à avoir accès à une position observatrice, universalisante, la perspective à vol d'oiseau –, est responsable de la faillite des grands récits modernes, les récits de la connaissance et les récits de l'émancipation. En prétendant tout englober, ces récits sont devenus totalitaires et auto-destructifs. Ils ont inclus ou exclu l'autre, qui dans les deux cas est devenu victime, parce que son altérité n'était pas respectée. C'est sur ce point-ci que Ferry propose d'élargir la rationalité moderne de la discussion en intégrant une rationalité sensible à la vulnérabilité, donc à l'altérité irréductible de l'autre. Mais est-ce qu'au niveau de l'argumentation, le problème de l'altérité dans la confrontation, dans le conflit des interprétations, est vraiment résolu quand on est plus sensible à la vulnérabilité des arguments de l'autre et donc aussi de moi-même? Si on ne peut plus voir «l'autre comme soi-même» (et, en plus, si on est obligé de se voir «soi-même comme un autre»), ne doit-on pas conclure que c'est la fin de l'argumentation vraiment moderne? Quelle est la relation entre le résultat de l'argumentation et celui de la reconstruction? La reconstruction, est-ce quelque chose en plus? Quelque chose de différent? Est-ce une consolation pour celui qui a perdu l'argumentation ou qui n'est pas capable de reformuler ses convictions selon les règles de l'argumentation?

(d) Enfin, ne peut-on pas concevoir l'argumentation, autant que la reconstruction, comme une manière de produire des processus d'apprentissage particuliers et historiques, avec laquelle nous, en Occident, avons appris à interpréter ce qui se passe? Alors, nos argumentations sont-elles aussi particulières et contextuelles que les autres interprétations? En effet, en tant que rationalité et éthique procédurale, l'argumentation est, elle aussi, fondée sur une vision du monde substantielle, donc particulière, avec des présomptions qui doivent être partagées pour qu'on soit – en conscience – prêt à accepter les conclusions d'une discussion, même si cette conclusion n'est pas compatible avec certaines de ses propres convictions.

La distinction entre «discours public» et «conviction privée», par exemple, n'a de valeur que si l'on a, au niveau de la «conviction privée», la volonté d'inclure dans la discussion l'autre comme partenaire de la discussion. Dans ce cas,

16. *Ibid.*, p. 340.

les maximes soutenant l'argumentation ne peuvent fonder leur propre légitimation dans une unique vision du monde, de l'humanité, une vision substantielle, donc particulière, parce que du niveau de la conviction. Ce sont aussi nos convictions, nos identités narratives qui sont sous-jacentes à une éthique de la reconnaissance, voyant l'autre vraiment comme autre.

Également révélateur est l'usage sélectif, par Ferry, de Ricœur et de son concept d'identité narrative<sup>17</sup>. Pour Ricœur, c'est l'herméneutique qui a la priorité, comme élargissement du registre de l'interprétation. Il défend le primat de la particularité, qui, à cause de l'interprétation, ne conduit pas nécessairement au particularisme, ni au fondamentalisme – au contraire. Pour Ferry, par contre, c'est l'argumentation qui est approfondie, et c'est donc l'universalité qui prévaut.

En somme, je ne suis pas convaincu que la proposition de Ferry, y compris la place qu'il préserve pour la religion, nous donne un cadre propice pour répondre aux questions telles que: «quelle est la pertinence de la foi chrétienne en Europe de nos jours?», et particulièrement: «quelle est la contribution de la théologie en réponse à cette question?».

## II. UNE FAUSSE ALTERNATIVE LA RE-THÉOLOGISATION DU MONDE

L'alternative qu'entrevoit Ferry ne m'enchant pas non plus: une réintégration de toute la modernité dans une perspective religieuse<sup>18</sup>, c'est-à-dire théologique – on peut dire une position vraiment post-moderne, conçue chronologiquement: une théologie qui abandonne la modernité complètement, ou au moins ses pré-supposés séculiers. Les protagonistes de ces tendances voient la crise post-moderne de la modernité comme sa faillite. Plus spécifiquement, ils refusent l'athéisme méthodique moderne et présentent des schémas de pensée dans lesquels la relation avec Dieu est jugée antérieure et originale et se trouve donc prise comme point de départ pour une réflexion sur l'homme et le monde.

Je pense à deux tendances qui sont indépendantes du point de vue de la méthode et du contenu, mais qui développent des stratégies semblables. En premier lieu: le mouvement nommé *Radical Orthodoxy* (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, et autres<sup>19</sup>) réclame une lecture théologique du monde et propose une perspective néo-augustinienne dans laquelle on estime que la catégorie de la participation est susceptible de résoudre les apories d'un monde moderne sans Dieu et de conserver son intégrité. La deuxième tendance concerne quelques protagonistes de ce qu'on appelle le *tournant théologique* dans la phénoménologie française contemporaine: Jean-Luc Marion et Jean-Yves Lacoste<sup>20</sup>. Pour eux, la phénoménologie de Heidegger nous montre le monde comme clos.

17. Référence est faite à P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990.

18. FERRY, *Éthique et religion*, p. 327.

19. Cf. J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (éds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London/New York, 1999; aussi: J. MILBANK, *The programme of Radical Orthodoxy*, in L.P. HEMMING (éd.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, 2000, 33-45.

20. Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, 1982; *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997; J.-Y. LACOSTE, *Expérience et Absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, 1994.

Le monde constitue dans leur perspective un horizon de signification sans Dieu. La logique de la donation (Marion) et celle de l'attitude liturgique (Lacoste) rompent cet horizon clos et révèlent sa postériorité. Le monde, être et étants, est toujours déjà donné (Marion); sa clôture est toujours déjà ouverte par la rencontre avec l'Absolu (Lacoste).

Je l'ai déjà dit, je ne rejoins pas non plus leur point de vue<sup>21</sup>. Comme Ferry, ces penseurs peuvent certes enrichir le réseau intellectuel et théologique actuel. Ils sont capables de poser des questions importantes et de suggérer des pistes, voire des solutions intéressantes. Mais je ne suis pas convaincu que ces questions ouvrent les voies les plus opportunes pour une théologie d'aujourd'hui. On peut par exemple remarquer que pour toutes ces tendances, la condition du monde moderne, c'est la sécularité; que pour elles, la modernisation n'est presque exclusivement qu'une sécularisation. Dès lors, le dialogue entre religion et culture s'identifie à la rencontre entre religion et sécularité (du point de vue de la rationalité: entre particularité et universalité). Tout cela aboutit à une rupture, telle qu'effectuée par la modernisation dans la synthèse pré-moderne entre religion, culture et société. Pour la théologie, il n'existe alors que deux voies. Soit on considère le développement moderne (par exemple la découverte de la rationalité, l'autonomie et l'émancipation) comme quelque chose de vraiment positif et on conçoit le projet de la théologie comme une corrélation entre tradition et modernité: c'est le cas de la théologie moderne. Soit on évalue la modernité comme *hybris*, aliénation, oubli de Dieu, bref, comme quelque chose qu'on doit vaincre: c'est ce qui se fait dans la théologie anti-moderne (ou chronologiquement post-moderne).

Il y a des raisons, je pense, de problématiser l'analyse de notre contexte, celui dans lequel nous faisons de la théologie, en termes de sécularisation, de sécularité.

### III. NOTRE CONTEXTE POSTMODERNE: SÉCULARITÉ OU PLURALITÉ?

Aujourd'hui, la thèse de la sécularisation a perdu beaucoup de sa plausibilité. Aujourd'hui, deux de ses anciens protagonistes, Peter Berger et Harvey Cox, la révisent et parlent même d'un vaste renouveau religieux<sup>22</sup>. La thèse de la sécularisation, rebaptisée «mythe» de la sécularisation par Cox lui-même, est liée à la théorie de la «somme zéro». Elle affirme que la modernisation est un processus continu qui fait évanouir progressivement la religion dans la société et dans la culture. La somme de modernisation et religion serait toujours égale à zéro: plus de religion, moins de modernisation; mais surtout inversement: plus de modernisation, moins de religion. Pourtant, la religion a survécu à la modernisation, même dans des localités hypermodernes, comme au Japon<sup>23</sup>. Berger mentionne

21. Cf. L. BOEVE, *Method in Postmodern Theology: A Case Study*, in L. BOEVE – J. RIES (éds.), *The Presence of Transcendence: Thinking «Sacrament» in a Postmodern Age* (ANL, 42), Leuven, 2001, p. 19-39.

22. Cf. H. COX, *The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of «Secularisation»*, in G. BAUM (éd.) *The Twentieth Century: A Theological Overview*, New York, 1999; P. BERGER, *The Desecularisation of the World: A Global Overview*, in Id. (éd.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., 1999.

23. Cox, *The Myth of the Twentieth Century*, p. 135-136.

judicieusement qu'il y a bien deux exceptions à «la thèse de la désécularisation»: d'une part les scolarisés, qui ont reçu leur éducation en Occident et qui constituent une subculture internationale; d'autre part l'Europe occidentale. Mais il ajoute aussitôt que la situation de celle-ci est ambiguë, car elle doit plutôt être conçue comme un changement d'affiliation institutionnelle. En effet, ce sont les religions institutionnelles traditionnelles qui perdent beaucoup d'adhérents<sup>24</sup>. On ne peut donc pas vraiment qualifier ce processus de sécularisation. Sans doute vaut-il mieux de parler de détraditionalisation et d'individualisation, à quoi s'ajoute un phénomène de pluralisation.

Cependant, la contestation de la thèse de la sécularisation n'implique d'aucune façon que les gens qui ont abandonné le christianisme à cause de la modernisation et qui redécouvrent aujourd'hui qu'ils sont incurablement religieux (qu'ils ont notamment besoin de participer aux rituels) retournent nécessairement au christianisme, même si les Églises (en Belgique l'Église catholique) réussissent à renouveler le langage de la foi (ce qui n'est certainement pas un argument pour ne le pas faire). Il me semble donc imprudent de situer une fois de plus le nouveau religieux (incluant cet énorme pluralisme de nouveaux mouvements religieux) sur le continuum «modernité – christianisme», alors plus proche du christianisme. Agir de la sorte, c'est de nouveau accorder crédit à la thèse de la sécularisation. Une perspective de pluralité rendrait mieux compte de ce nouveau polymorphe et du pluralisme religieux qui entre géographiquement et mentalement dans nos mondes de vie (par exemple par la migration et le tourisme, et par les médias). On accepte ainsi qu'il y ait sur le plan individuel, interindividuel et collectif, une multitude de manières de vivre, signifier, étudier et analyser la vie et le monde – y compris le mode de vie chrétienne qui connaît sa propre pluriformité. Les sciences, la philosophie moderne et leur approche méthodiquement athée de la réalité ont certainement une place inaliénable dans cette pluralité de perspectives. Mais la sécularité, dans laquelle on les situe, et qui est structurellement liée à la culture et à la société occidentale (bien qu'elle s'étende par la globalisation) ne détermine pas uniquement le contexte auquel le christianisme a un rapport. En outre, la position observatrice qui est traditionnellement réclamée par les sciences et la rationalité moderne est sérieusement remise en cause par la critique postmoderne, et les cercles herméneutiques dans lesquels elle est opérative sont divulgués.

Partant de ce changement dans l'analyse de notre culture et société, j'examine maintenant comment on peut concevoir fructueusement les rapports entre le contexte contemporain et le récit chrétien, c'est-à-dire le mode de vie chrétien d'aujourd'hui, y compris son moment réflexif qui est la théologie. Je le fais en tenant compte d'une part d'une perspective de l'extérieur, d'autre part d'une perspective de l'intérieur, autrement dit: la dimension *ad extra* et la dimension *ad intra* du récit. De fait, puisque le contexte se laisse mieux analyser en termes de pluralité que de sécularité – et que le récit chrétien se positionne dès lors comme un récit au milieu de cette pluralité –, la question théologique la plus prégnante aujourd'hui n'est plus de savoir comment la tradition chrétienne peut avoir des rapports profitables avec la sécularité moderne débouchant sur un mode de vie

24. BERGER, *The Desecularisation of the World*, p. 10.



chrétien-moderne, pertinent et plausible<sup>25</sup>. La question actuelle est bien plutôt de savoir comment le récit chrétien peut se relier à un contexte qui est marqué par une pluralité radicale et irréductible. À mon avis, le dialogue avec ce contexte nous offre d'une part, *ad extra* (en confrontation avec l'altérité des autres), la redécouverte de la propre particularité du récit chrétien, et d'autre part, *ad intra*, des stimulants pour examiner comment la tradition, défiée par la pluralité des autres particularités, peut se recontextualiser.

#### IV. LA THÉOLOGIE DANS UN CONTEXTE MARQUÉ PAR LA PLURALITÉ

Durant les dernières décennies, la détraditionnalisation et l'individualisation ont changé profondément la position du récit chrétien et des communautés chrétiennes dans le champ idéologique. Dans la pratique, ce développement a produit une tension croissante entre la culture qui devient post-chrétienne et la foi chrétienne. Le chevauchement entre culture et christianisme est de plus en plus petit. En même temps, on peut constater une présence de et un engouement croissant pour la pluralité des religions et des modes de vie. À côté des chrétiens, divisés en diverses dénominations et tendances, il y a les athées, les agnostiques, les musulmans, les juifs, les bouddhistes, les post-chrétiens, les indifférents, les adhérents des mouvements néo-religieux (comme le New Age), des syncrétistes, etc. – et on peut encore distinguer en chaque groupe une multitude de tendances et modes de vie, institutionnellement visible ou non<sup>26</sup>.

Aujourd'hui, le changement de cette situation remet en question l'identité spécifique des chrétiens et influence la façon dont ils dialoguent avec la culture et la société contemporaine, comme ils participent eux-mêmes de cette culture et de cette société. C'est ici que j'introduirais une distinction méthodique entre une perspective de l'intérieur et une perspective de l'extérieur dans la communication avec le contexte actuel. Cette distinction nous aidera à répondre aux questions de cet article.

##### 1. Une distinction méthodique entre une perspective de l'intérieur et une perspective de l'extérieur dans la communication avec le contexte actuel

###### (a) La perspective de l'extérieur – la «dimension *ad extra*» dans notre communication avec le contexte

Pour commencer, penchons-nous sur la relation avec la culture et la société détraditionnalisées et pluralisées, sur le plan interpersonnel (donc avec des personnes et groupes qui ne sont pas, ou ne sont plus, des chrétiens) et sur le plan intrapersonnel (ce qui touche à notre identité fragmentée appartenant à des mondes divers). C'est ce qu'on peut appeler la dimension *ad extra*. Ici, les chrétiens sont confrontés au problème suivant: la communication de ce qui les inspire (leur appartenance à une relation avec un Autre – qui s'incarne dans leurs relations avec les autres –), devient de plus en plus difficile, du fait qu'il manque de plus en plus un langage et des présupposés communs. C'est la *communicabilité*

25. La théologie de Karl Rahner, Hans Küng et Edward Schillebeeckx est un bon exemple de cette tentative.

26. Cf. par exemple J. LEMAN, *God dienen te Brussel. Een onderhuids tapijt van los aaneenhagende knopen*, in *Kultuurleven* 62 (1995) 7, 32-39.

de la particularité du récit chrétien qui en est cause. Il semble que l'expérience chrétienne de la réalité ne puisse être communiquée adéquatement qu'à celui qui possède déjà une familiarité avec le récit chrétien, ou du moins à celui qui est de bonne volonté pour l'acquérir. Comme déjà mentionné, cela se rapporte à un problème linguistique – langage ici, sous l'influence du *linguistic turn*, compris dans un sens très large.

Par exemple, si l'on n'a pas de concept ou de récit de Dieu, il n'y a pas d'expérience de Dieu – ni d'idée de ce qu'une expérience de Dieu peut être<sup>27</sup>. Car on ne peut pas identifier n'importe quelle expérience religieuse à une expérience de Dieu, et en outre, il n'est pas nécessaire de le faire pour que l'expérience soit vraiment religieuse (certainement si religieux est compris étymologiquement comme provenant de *religare*<sup>28</sup>).

Une des leçons de la rencontre avec la pluralité des modes de vie est la reconnaissance de la *particularité irréductible du récit chrétien*. Ce dernier réside dans un espace symbolique propre (dynamique), un horizon ou cercle herméneutique spécifique. Apprendre à connaître le christianisme est donc lié à l'apprentissage d'une langue, chose complexe puisqu'elle suppose à la fois une familiarité à la grammaire et au vocabulaire, l'habitude, la compétence, et une certaine capacité à se mettre à la place d'un autre.

D'aucuns se demandent peut-être si cette communication ne peut être dirigée (ou même relevée) sur base des analogies structurelles, parfois des parentés, entre la foi chrétienne et les autres positions sur le champ des modes de vie. Car toutes ces positions recèlent une certaine spiritualité (dans beaucoup de cas, incluant une relation à quelque chose de transcendant), toutes comportent une éthique, une vision de l'humain, de la société, du monde. Toutes ritualisent, etc. En outre, certains considèrent ces analogies et ces parentés comme un substrat humain, au-dessus duquel la diversité des récits religieux et des modes de vie sont construits – auquel cas, ces derniers ne sont que des concrétisations.

Je ne doute pas que la redécouverte des structures analogues peut aider à acquérir la connaissance d'une religion ou d'un mode de vie spécifique. Mais, en aucun cas, elle ne peut remplacer la nécessité de faire connaissance avec sa densité narrative. Au niveau des structures, notre langage est ré-flexif, lié à une pensée qui découvre des structures *a posteriori* dans nos récits. Pourtant, on ne vit pas de structures réflexives, mais de récits. En outre, les théories sur ce qui est humain en général sont assez souvent aussi contextuelles et particulières que les objets qu'elles étudient. Elles sont représentatives de la culture et de la société ambiante – plutôt qu'elles ne les dépassent et occupent une position d'observateur objectif. Chaque réflexion théorique est en vérité une prise de distance, mais celle-ci n'est nullement séparée d'un engagement particulier plus étendu.

À ce niveau-ci, celui des analogies et des parentés structurelles, on pourrait dire que ce qui nous unit nous différencie; que ce qu'on a en commun nous distingue l'un par rapport à l'autre. C'est par exemple le cas lorsqu'on observe les

27. Comp. A. VERGOTE, *Het huis is nooit af. Gedachten over mens en religie*, Kapellen, 1974, p. 63; ID., *Religie, geloof en ongelooft. Psychologische studie*, Antwerpen, 1984, p. 113.

28. Ceci est la raison pour laquelle le théologien pluraliste John Hick ne parle plus de Dieu quand il fait référence au référent transcendant des religions, mais de «the Real». Cf. T. MERRIGAN, *Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions*, in *TS* 58 (1997) 686-707, spéc. 695-696.

trois religions dites monothéistes, aussi appelées religions du livre ou religions de la révélation historique. Les conceptions de Dieu, le rôle que joue le livre et la façon dont on entre en relation avec l'histoire – donc les trois choses qui unissent apparemment les trois religions – marquent d'autant plus la différence entre elles.

(b) Une perspective de l'intérieur – la «dimension ad intra» de notre communication avec la culture et la société

À côté de la dimension *ad extra*, on peut concevoir la relation dans la perspective de l'intérieur, en partant de la question de savoir comment la pluralité défie la tradition chrétienne (en son sens actif: l'acte de la transmission). Car la tradition chrétienne est tout à fait liée au contexte et se recontextualise par les liens avec la vie vécue, par les expériences contextuelles contemporaines. Comme dans le passé, des changements dans le contexte poussent la tradition à se recontextualiser, à chercher une nouvelle relation au contexte, par exemple par une insertion transformatrice, créative et critique de la nouveauté contextuelle – parfois si radicalement que la tradition elle-même (en son sens passif, cette fois) a changé profondément<sup>29</sup>.

On en trouve un exemple dans la rénovation du langage de la foi, comme expression des expériences chrétiennes contemporaines de Dieu, dans les communautés narratives chrétiennes, où la relation avec Dieu n'est plus conçue en termes patriarcaux. Car, dans ce cas également, le problème provenant de la confrontation avec la nouveauté contextuelle est linguistique: le langage ancien n'est plus capable d'évoquer les expériences actuelles de la foi. Dans la recontextualisation, le jeu du langage chrétien, la particularité chrétienne, se modifie.

Aujourd'hui, dans la confrontation avec la pluralité, c'est particulièrement la confrontation avec l'altérité de l'autre qui me semble être une piste fructueuse pour une recontextualisation<sup>30</sup>. Dans une herméneutique chrétienne, la rencontre avec l'altérité irréductible peut devenir la place où des traces de Dieu peuvent être aperçues. C'est ici que se situe le fondement d'une éthique chrétienne de la reconnaissance de l'autre: parce que la rencontre ou la confrontation nous parlent (à nous les chrétiens) de Dieu. C'est dans cette perspective qu'aujourd'hui, la relation entre Dieu d'une part, humains, histoire et monde d'autre part, pourra plus aisément être pensée en terme d'interruption, voire de rupture: l'Autre (majuscule) qui interrompt nos récits, même nos récits de Dieu, dans la rencontre ou dans la confrontation avec l'autre (minuscule). Une herméneutique qui se laisse interrompre ainsi ne peut jamais glisser dans le fondamentalisme, comme le dit Ferry. Pour lui, c'est sur ce point que l'argumentation était nécessaire, parce que l'interprétation est close par nature.

## 2. Problèmes concernant cette distinction méthodique

Un problème de la pastorale actuelle, qui est aussi observable dans des analyses et stratégies théologiques, c'est la confusion entre les deux dimensions méthodiquement différentes. Le malentendu est dû au fait que, dans la pratique,

29. J'élabore ces points dans mon *Onderbroken traditie. Heeft het christelijke verhaal nog toekomst?*, Kapellen, 1999.

30. Cf. L. BOEVE, *La conscience critique dans la condition postmoderne: De nouvelles possibilités pour la théologie?*, in *NRT* 122 (2000) 68-86.

la distinction entre les deux n'est pas toujours claire, et que dans les deux cas, on est confronté à un problème linguistique, mais pas le même problème.

(a) Une solution *ad intra* pour un problème *ad extra*

La quête d'un nouveau langage de la foi *ad intra*, en raison d'un changement de l'expérience de la foi, est parfois tenue abusivement pour une solution au problème de la dimension *ad extra*. Le fait que la foi chrétienne ne puisse plus se faire intelligible pour l'espace public est donc analysé principalement comme le résultat d'un manque de langage chrétien contemporain et contextuel.

C'est par exemple le cas, surtout aujourd'hui, pour la communication de la place spéciale attribuée à Jésus Christ dans l'interprétation chrétienne de la relation avec Dieu. On peut observer la même difficulté concernant une explication transparente de ce qu'est l'espoir. La même chose vaut pour une herméneutique généralement plausible et pertinente de la praxis sacramentaire chrétienne.

La présupposition sous-jacente à cette identification est que la foi chrétienne s'est aliénée la culture – souvent à cause d'une fixation institutionnelle et traditionaliste – et doit alors faire (et donc: peut faire) elle-même marche arrière. Apparemment le fait que beaucoup de gens aient déserté l'Église et la foi, est dû aussi à cette aliénation. Un autre présupposé est que l'homme en général est au moins sensible à une interprétation chrétienne de la vie, à condition que cette interprétation soit présentée d'une manière suffisamment adaptée – c'est une sorte d'inclusivisme naïf.

Il est indéniable qu'une tradition qui refuse à se recontextualiser rend la relation avec la culture ambiante fortement problématique. Mais c'est une faute de penser qu'une recontextualisation peut résoudre l'ensemble du problème communicationnel, ou qu'une recontextualisation peut convaincre les non-chrétiens et ceux qui ne sont plus des chrétiens de la validité du récit chrétien.

(b) Une solution *ad extra* pour un problème *ad intra*

Inversement, utiliser la dimension *ad extra* pour des problèmes *ad intra* est aussi assez commun. Dans l'Église on hésite rarement à répondre à des questions concernant la recontextualisation (par exemple la problématique du ministère ou l'éthique des relations courtes, c'est-à-dire la sexualité), en évoquant la particularité de la tradition chrétienne, la spécificité du langage chrétien. On dit alors que seuls ceux qui sont vraiment initiés à ce langage peuvent réellement comprendre et aussi accepter les choses telles qu'elles sont. Il est évident qu'une attitude pareille détruit prématurément des mouvements complexes de recontextualisation. La particularité est prise comme absolu et est utilisée contre la contextualité, particulièrement contre les expériences nouvelles d'être chrétien<sup>31</sup>.

31. Cf. par exemple H. DE DIJN, *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kapellen, 1993, et P. MOYAERT, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen, 1998; pour des études critiques de ces auteurs, cf. resp. L. BOEVE, *Hoe overleven we de kloof tussen kennis en leven? Een theoloog over de uitdagende ideeën van Herman De Dijn*, in *Tijdschrift voor theologie* 36 (1996) 221-245; S. VAN DEN BOSSCHE, *Geloven in surrealistisch perspectief? Een theologisch wederwoord bij de symbool- en sacramententheorie van Paul Moyaert*, in *Bijdragen* 60 (1999) 324-345.

Un autre type de solution *ad extra* pour des problèmes *ad intra* est la réduction du discours chrétien au niveau des structures humaines en général (dont j'ai parlé ci-dessus), qui commence alors à fonctionner au-dessus de la narrativité chrétienne. Les sacrements par exemple ne seraient significatifs et légitimes que parce qu'ils répondent à la nécessité anthropologique de ritualiser la vie. Cette stratégie est utilisée par ceux qui veulent garder le status-quo<sup>32</sup> (on ne peut pas changer les rituels, parce qu'ils sont anthropologiquement intouchables), de même que par ceux qui veulent changer la problématique *ad intra* (la pratique chrétienne ne correspond alors plus aux structures anthropologiques).

(c) Où est la frontière entre une perspective de l'intérieur et une de l'extérieur?

Dans les deux paragraphes précédents la différence entre les dimensions *ad intra* et *ad extra* ne se perçoit pas. De fait, il est difficile de tracer la frontière entre les deux. Celui qui trace la frontière de manière large – ce qui n'est pas étonnant dans notre contexte caractérisé par la sécularisation accélérée et la détraditionnalisation –, confond de facto l'*ad intra* et l'*ad extra*. Dans ces conditions, on ne voit plus l'ambiguïté d'expériences religieuses, souvent post-chrétiennes, et on récupère ces expériences trop précipitamment pour accélérer le moteur de la recontextualisation (*ad intra*), recontextualisation qui s'enlise alors dans une dynamique d'adaptation au contexte dépourvue d'esprit critique. Il est remarquable qu'aujourd'hui, ce sont surtout ceux qui cèdent devant une telle séduction qui analysent la culture contemporaine en termes de sécularisation plutôt qu'en termes de pluralisation. Sécularité et expériences séculières d'humanité réalisée sont alors les points de repère pour la théologie. La théologie moderne, surtout, a accentué la continuité entre ces expériences et le message chrétien. Je ne veux pas diminuer l'importance des expériences comme telles, mais elles acquièrent une pertinence différente pour celui qui les voit dans une perspective de détraditionnalisation et de pluralisation. Dans cette perspective, il n'est pas nécessaire d'intégrer tout ce qui est humain dans le récit chrétien – la confrontation avec la discontinuité peut même être théologiquement plus fructueuse. Mais le dialogue nécessaire change de structure.

Il n'est pas moins vrai que celui qui marque trop étroitement la frontière entre *ad intra* et *ad extra* risque de perdre l'accès aux impulsions nouvelles valables pour une recontextualisation.

Même structuré différemment, le dialogue avec la culture actuelle laisse entrevoir des perspectives encourageantes. Par exemple, l'interview que j'ai écoutée le jeudi 14 janvier 1999 à la radio, dans un programme d'information matinal. Une femme, membre du *Kerkwerk multicultureel samenleven*, était invitée avec ses compagnons dans une communauté marocaine à Molenbeek, pour fêter la fin d'un jour de ramadan. Cette communauté avait l'habitude d'organiser chaque soir, après le coucher du soleil, une fête ouverte. Je paraphrase le témoignage de cette femme: en mangeant ensemble, rapportait-elle, les discours sont devenus progressivement plus profonds, surtout quand on commençait à dialoguer sur des thèmes religieux, comme l'importance du jeûne, le carême et les relations entre

32. De facto, De Dijn et Moyaert combinent les deux stratégies: une réflexion anthropologique générale défend l'intégrité absolue des rites chrétiens, qu'on ne peut pas expliquer ni manipuler.

musulmans et chrétiens. Elle constatait durant les conversations, notamment celles qui portaient sur le rôle et le sens du jeûne, que c'est justement dans les similarités entre l'islam et le christianisme qu'on peut discerner des différences. Le résultat de la rencontre n'était donc pas du tout une relativisation de la particularité, mais une reconnaissance respectueuse de la différence et du sens de dignité de part et d'autre. En outre, cette femme rapportait que beaucoup de chrétiens présents commençaient à s'interroger sur le sérieux avec lequel ils pratiquent leur foi: est-ce qu'ils vivaient le carême de manière suffisamment authentique? Cette dame concluait que c'était une expérience vraiment inattendue et vigoureuse, qui renforçait son identité chrétienne en même temps qu'elle la mettait en cause. Il semble donc que le respect pour l'identité irréductible du récit chrétien et pour l'altérité d'une autre religion ou mode de vie s'accordent bien. En outre, cette rencontre, en tant que rupture de son propre récit, a forcé cette femme à se poser des questions et a donné – au minimum – des impulsions pour une recontextualisation. Est-il complètement illégitime de supposer dans cette rencontre avec d'autres – ici les musulmans de Molenbeek – Dieu interrompant nos récits? Ne peut-on pas penser la confrontation avec l'altérité de l'autre comme une voie de révélation aujourd'hui? Mt 25, la parabole du jugement, nous révèle le même message, ainsi que, d'une manière très évocatrice, la rencontre de Jésus avec la Syrophénicienne (Mt 15 ou Mc 7).

#### CONCLUSIONS

1. En réfléchissant sur la question de savoir «quelle est la pertinence de la foi chrétienne en Europe de nos jours?», il me semble important de ne plus placer la situation religieuse ou idéologique dans le continuum entre sécularité et christianisme. Il convient au contraire d'introduire des schémas de pluralité, ce qui implique que la sécularité prenne place parmi les positions sur le champ plural des modes de penser et de vivre.

2. De la sensibilité pour la pluralité radicale résulte une sensibilité pour la particularité irréductible de ses propres récits et ceux des autres, récits individuels autant que collectifs.

3. Ces deux sensibilités génèrent en même temps une sensibilité pour l'altérité de l'autre qui me confronte, qui marque les limites de mon discours, avec lequel je me trouve en relation.

4. Il s'ensuit que le dialogue entre théologie et culture n'est plus la quête d'une corrélation entre la tradition chrétienne et une humanité à la découverte de la rationalité et de l'émancipation séculière, quête d'une continuité entre les deux. C'est plutôt un essai visant à situer ce dialogue au sein de la pluralité, là où il y a de la place pour une discontinuité légitime; là où les participants, sans qu'ils puissent réclamer une position d'observateur, se trouvent déjà en relation, confrontation, conflit (une pluralité dynamique).

5. La leçon de la crise de la modernité, selon les penseurs postmodernes, c'est que la faillite des grands récits modernes est due au fait qu'ils n'ont pas d'ouverture à l'altérité, mais qu'ils ont fonctionnalisé celle-ci en l'incluant ou en l'excluant. Ces penseurs soulignent que les récits sont tentés constamment d'oublier l'altérité, et même, d'oublier qu'on l'oublie. Il s'ensuit que la reconnaissance de l'autre n'est jamais acquise, mais très vulnérable, toujours à redécouvrir. Si elle

ne se greffe pas au niveau de l'interprétation, la reconnaissance risque de rester un geste trop formel, non réellement ancré dans la particularité de la vie.

6. Il est nécessaire que la théologie, confrontée à la pluralité et à la leçon de la pensée post-moderne, s'habitue à concevoir la foi chrétienne dans une perspective qui vienne à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, et qu'elle aperçoive dans la confrontation avec l'altérité de l'autre des opportunités de redécouvrir des façons de recontextualiser l'évangile: que Dieu, comme l'Autre interrompant nos récits, se révèle dans les autres!

7. Cela nous donne une conscience critique, légitimée théologiquement, qui se tourne contre tous les récits qui incluent ou excluent les autres, les fonctionnalisent en termes de leurs propres rationalités (comme le capitalisme postmoderne qui, soutenu par l'informatisation et la médiatisation, intègre l'ensemble de la vie dans sa rationalité formelle d'offre et de demande, de production et de consommation, de vendre et d'acheter).

8. Cela nous donne aussi l'opportunité de joindre tous ceux qui plaident pour une éthique de la reconnaissance, comme Ferry. Mais sans oublier que, souvent, dans la similarité réside la différence. Cela signifie: sans oublier la base théologique de notre reconnaissance, en la critiquant là où elle reste trop moderne. Parce que pour nous, chrétiens, la vulnérabilité de l'autre est liée intrinsèquement à notre propre vulnérabilité envers Dieu. La pertinence du récit chrétien est directement proportionnelle à son identité: son aptitude à se recontextualiser dans un contexte marqué par la pluralité.

Platte-Lostraat 592  
3010 Kessel-Lo

Lieven BOEVE