



Livre

2012

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

## La théologie et l'éthique dans l'espace public

---

Muller, Denis

### How to cite

MULLER, Denis. La théologie et l'éthique dans l'espace public. Zürich-Berlin : Lit, 2012. (Etudes de théologie et d'éthique)

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:19597>

## Table des matières

### **Avant-propos**

La théologie et l'éthique : réflexion critique et engagement public ..... 7

### **Chapitre I**

Le théologien, « intellectuel organique » et chercheur indépendant:  
quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ? ..... 11

### **Chapitre II**

La question de Dieu au cœur de l'humain  
et la tâche théologique de son élaboration ..... 23

### **Chapitre III**

Confrontation des traditions et intensité de la vérité :  
une approche francophone et protestante du débat  
sur les communautarismes ..... 47

### **Chapitre IV**

La contribution éthique de la religion  
dans l'espace public francophone ..... 69

### **Chapitre V**

Laïcité, éthique et religions  
Remarque à partir de la situation vaudoise ..... 87

### **Chapitre VI**

Paul Ricœur (1913-2005) :  
un philosophe aux prises avec la théologie ..... 97

### **Chapitre VII**

L'éthique portée par la foi ..... 115

### **Chapitre VIII**

Le pouvoir de commencer et l'illusion des origines  
Une petite méditation philosophique et théologique  
sur la différence entre Dieu et l'homme ..... 131

### **Chapitre IX**

Les ressources de l'esprit critique protestant ..... 145

### **Chapitre X**

Paul et la vie « en Christ » : une réflexion éthique ..... 155

### **Annexe**

Pourquoi la théologie doit rester aussi à l'Université de Lausanne ..... 173

### Sources des textes

I. *Théologiques* (Montréal) 14/1-2, 2006, p. 61-74.

II. *Recherches de science religieuse* (Paris) 96/4, 2008, p. 547-566.

III. *Recherches de science religieuse* (Paris), 95/1, janvier-mars 2007, p. 41-60.

IV. In: Bernd Schröder et Wolfgang Kraus éd., *Religion im öffentlichen Raum. Deutsche und französische Perspektiven. La religion dans l'espace public. Perspectives allemandes et françaises*, Frankreich-Forum, Revue annuelle du Pôle France de l'Université de la Sarre, Sarrebrück, Transcript, 2009, p. 139-156.

V. In: François-Xavier Amherdt, Félix Moser, Anand Nayak et Paul Philibert éd., *Le fait religieux et son enseignement. Des expériences aux modèles*, Fribourg, Academic Press, 2009, p. 329-335.

VI. *Revue Théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178.

VII. *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément » 226, septembre 2003, p. 285-303.

VIII. In: Eric Gaziaux éd., *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, Leuven University Press 2007, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 207), p. 443-454.

IX. *Esprit*, mars-avril 2007, p. 65-73.

X. Conférence inédite, Centre Sèvres, Paris (2006).

Annexe : *Le Temps*, 12 mars 2008.

Nous remercions les revues et maisons d'édition pour la permission de reprendre ces textes, dont la version originale a parfois été légèrement modifiée.

## Avant-propos

### La théologie et l'éthique : réflexion critique et engagement public

Inaugurant cette nouvelle collection de théologie et d'éthique francophones à destination de l'espace européen, nous avons réuni ici une dizaine d'études reflétant nos recherches et nos engagements dans le double domaine de la théologie systématique et de l'éthique théologique et philosophique<sup>1</sup>. Le caractère circonstanciel et daté des travaux rassemblés ne permet sans doute pas de prétendre à une cohérence systématique au plein sens du terme. Néanmoins, le lecteur constatera une circulation constante entre les différents domaines abordés, et donc aussi une intentionnalité globale traversant la diversité des questionnements et des problèmes abordés.

Notre activité s'inscrit, depuis plus de vingt ans, sur fond de reconstruction critique de la théologie et de l'éthique.<sup>2</sup>

Il y a aujourd'hui de vifs et légitimes débats au sujet de l'avenir de la théologie dans les Universités. Cela est profondément lié aux changements quant à la place et au rôle des religions en général et du christianisme en particulier dans l'espace public. Afin de répondre à ces enjeux, il convient selon nous d'éviter les dangers symétriques d'une neutralisation scientifique tendant à récuser la possibilité même de la théologie académique, d'un côté, et d'une privatisation confessionnelle et positionnelle de la théologie et de l'éthique théologique, d'un autre côté. Une simple *réduction* de la théologie à différentes formes de sciences des religions, dont on peut voir le risque se profiler aussi bien sur sol européen qu'aux Etats-Unis, ne permettra pas de parvenir à un authentique dialogue entre les différentes

---

1 L'auteur remercie M. Michael J. Rainer, de Lit Verlag, et ses différents collaborateurs, ainsi que Mme Nathalie Leroy-Mandart pour leur aide et leurs conseils efficaces dans la mise au point du manuscrit.

2 Voir nos travaux: *Les lieux de l'action. Ethique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992; *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999; *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 2000; *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005; *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir* (avec Jean-Daniel Causse éd.), Genève, Labor et Fides, 2009; *Où est la vérité ? La théologie au défi de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction* (avec Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza et Dimitri Andronicos éd.), Genève, Labor et Fides, 2012; *Dictionnaire d'éthique chrétienne* (avec Eric Gaziaux et Laurent Lemoine éd.), Paris, Cerf, 2012.

approches des religions et du christianisme, mais constituera un appauvrissement culturel et intellectuel. C'est de dialogue exigeant, d'échange et de confrontation interdisciplinaires qu'il s'agit, et non d'une attitude protectionniste et dogmatique où chaque domaine de recherche cultiverait son autarcie ou son arrogance. Le temps présent voit naître suffisamment d'intransigeance et d'absolutismes idéologiques, sources de violence et de troubles psychiques et sociaux. Les fondamentalismes et les intégrismes religieux, que nous combattons de toutes nos forces, trouvent hélas parfois des correspondances parallèles dans des formes autoritaires de laïcisme et de sécularisme n'ayant plus rien à voir avec une saine conception ouverte et démocratique de la laïcité.

De son côté, la théologie elle-même se voit appelée à des changements considérables. C'est ce que, modestement, nous tentons de faire ici, en dialogue avec d'autres, théologiens, philosophes et éthiciens. Notre geste théologique et éthique se veut l'expression d'une théologie publique et d'une éthique incarnée, en dialogue et en débat permanents avec les courants de pensée et les aspirations sociales et culturelles qui traversent nos sociétés démocratiques et notre propre condition postmoderne.

J'ai joint des études plus personnelles, où se fait jour la perspective généalogique qui est la mienne, avec une forte accentuation de la posture auto-critique envers toute illusion de domination ou de positionalisme originnaire. Comme théologiens et comme éthiciens, nous devons veiller à ne pas nous installer dans une sécurité dogmatique ou dans un savoir fantasmatique, mais nous avons à renouer le fil d'une recherche exposée et fragile, au service de l'autre qui nous attend et nous questionne. Ainsi peut surgir une instabilité normative, créatrice et provocante, prenant sa source dans le déplacement critique opéré par un Evangile ne se confondant jamais avec un Savoir, une Loi ou une Norme.

Par-delà les débats contextuels et « régionaux » dont les articles de ce recueil rendent partiellement compte, les lecteurs comprendront qu'il y va d'un questionnement plus large, relié non seulement à des situations historiques et culturelles souvent très différentes, mais également à une pluralité avérée et légitime de modèles théologiques, philosophiques et éthiques, qui ne sauraient se réduire à des affrontements binaires.

La collection « Etudes de théologie et d'éthique » inaugurée par ce premier volume entend honorer cette pluralité d'approches et la rigueur discursive qu'elle appelle. Elle s'inscrit dans le programme de théologie systématique et d'éthique - au sens de la plus large de ces disciplines - mis en place par la maison d'édition. Tenant compte de l'ampleur théologique et de la vitalité transdisciplinaire développées dans ce cadre, elle entend jeter des ponts en direction de recherches provenant de la théologie et de l'éthique francophones, en particulier de France, de Belgique, du Luxembourg, de Suisse et du Québec.



## Chapitre I

### **Le théologien, « intellectuel organique » et chercheur indépendant : quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ?**

Dans cet exposé, nous nous proposons de méditer sur le statut du théologien chrétien en régime confessionnel et œcuménique post-moderne. Un détour historique, mais aussi politico-philosophique, par la notion d'intellectuel organique analysée par le philosophe marxiste critique Antonio Gramsci (1891-1937), nous conduira à nous interroger sur la liberté du théologien, dans la loyauté critique qu'il ou elle entretient avec l'Eglise, la tradition et la foi. Cela nous amènera à reprendre la question des rapports entre le théologien ecclésial, le théologien académique et le théologien public, selon la distinction proposée en 1981 par David Tracy.

#### **1. « L'intellectuel organique » – une notion pertinente pour approcher le statut du théologien ?**

La notion d'intellectuel organique a été introduite et développée par le célèbre théoricien marxiste Antonio Gramsci. Selon lui, la famille, l'école, l'Eglise, les partis, les professions, l'institution scientifique, universitaire, artistique, les moyens de communication de masse constituent une forme de domination de classe. Elle se réalise au sein d'un mode de vie et de pensée, d'une forme de la culture et des rapports sociaux. Dans les plis et replis de l'existence quotidienne se fabriquent l'adhésion et le consentement qui assurent l'hégémonie. Pour Gramsci, le pouvoir de l'Etat n'est donc pas la source de l'hégémonie mais son résultat. En cela, il ne fait (selon lui) que suivre l'histoire de l'Eglise catholique, modèle type de l'institution qui a multiplié, au cours des siècles, les formes de domination.

« Tout groupe social, qui naît sur le terrain original d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction, non seulement dans le do-

maine économique, mais également dans le domaine social et politique »<sup>1</sup>. « Un des traits caractéristiques les plus importants de chaque groupe qui cherche à atteindre le pouvoir est la lutte qu'il mène pour assimiler et conquérir 'idéologiquement' les intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces que ce groupe donné élabore davantage, en même temps, ses intellectuels organiques »<sup>2</sup>.

Gramsci explique en quoi la notion d'hégémonie est indispensable à tout processus de conquête du pouvoir. Dans sa pensée, les intellectuels jouent un rôle déterminant dans la constitution et le maintien de cette hégémonie. Schématiquement, le parti communiste serait à l'intellectuel marxiste, ce que l'Eglise est à l'intellectuel dit traditionnel catholique. Il montre déjà la dimension religieuse du parti, bien que le parti aspire à devenir l'Etat là où l'Eglise est déjà sinon l'Etat ou une instance semblable à l'Etat. C'est ainsi qu'il théorise la fonction de l'intellectuel organique et la notion de métapolitique. C'est-à-dire que la conquête du pouvoir politique passe d'abord par la conquête de l'hégémonie culturelle.

Dans les sociétés occidentales, il est impossible de prendre le pouvoir politique sans contrôler d'abord le pouvoir culturel. C'est pourquoi il convient d'adapter les théories marxistes de révolution et de dictature du prolétariat à la réalité sociale.

De même, la prise du pouvoir étatique à l'aide d'une insurrection politique est impossible dans les mêmes sociétés évoluées, s'il n'y a pas préalablement un long travail idéologique de préparation du terrain au sein de la société civile.

Pour Gramsci, l'avènement du socialisme ne passe ni par le putsch, ni par l'affrontement direct, mais par la *subversion des esprits*. Il faut donc contrôler la culture parce qu'elle est la clé des valeurs et des idées. En effet, dans nos sociétés, la société civile joue un rôle décisif par rapport au politique, et l'hégémonie idéologique et sociale l'emporte, souvent, sur la domination politique et sur la force.

S'inspirant de Machiavel, Gramsci assigne dès lors une tâche déterminante

---

1 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, édition établie par Valentino Gerratana, Turin, Einaudi, 1975, p. 1513. Cet extrait est tiré du tome 3 (C3, p. 309). Quatre tomes des *cahiers de prison* ont paru en français, à Paris, chez Gallimard, avec avant-propos, notices et notes de Robert Paris: 2. Cahiers n° 6 à 9, 1983, 770 p.

2 *Gramsci dans le texte*, Paris, Editions sociales, 1975, p. 604.

aux «intellectuels» ; par un travail de termites, ils doivent *saper les valeurs de la société traditionnelle et capitaliste*. Ayant une fonction sociale et politique, ils doivent être ralliés ou détruits.

### **1.1. En quel sens est-il approprié (au plan de la description) et légitime (théologiquement) de dire que le théologien est un intellectuel organique ?**

A l'entendre ainsi rappelée, la notion marxiste d'intellectuel organique semble peu adaptée à la condition actuelle des théologiens. Ou alors, elle apparaît tellement critique et subversive qu'elle ne conviendrait qu'à une certaine catégorie de théologiens – le théologien rebelle, critique, dissident.

A la limite, seul le théologien protestant, ou crypto-protestant, articulé sur le « principe protestant » (Tillich), autrement dit sur la *critique permanente*, aurait la possibilité de tirer son épingle du jeu. Sa qualité « organique » se jouerait en somme dans sa capacité à désorganiser l'organe oppressif de la Vérité imposée. *La théologie serait subversive et dissidente, de part en part*. Ce serait la victoire du principe protestant, contre toute velléité de puissance de la « substance catholique ».

L'intellectuel organique, selon Gramsci, est en effet un intellectuel productif au sein du système capitaliste. Il participe d'une *culture de la domination*.

Gramsci distingue l'intellectuel organique de l'intellectuel traditionnel, dans lequel il range les ecclésiastiques.

Le théologien est d'abord un intellectuel traditionnel, au double sens de : indépendant et rattaché à une tradition (de foi, de pensée). Mais n'est-il pas aussi organique, au sens de rattaché à un pouvoir, à un magistère, à une structure, à un ordre ? C'est cette ambivalence qui donne à penser et dont nous aimerions rendre compte ici de manière différenciée et dialectique, plutôt que sur un mode binaire.

### **1.2. S'agirait-il d'une catégorie plus facile à entendre par le théologien protestant que par le théologien catholique ?**

On ne peut pas échapper à cette interrogation. Comme théologien protes-

tant, je suis toujours très méfiant quand le protestantisme glisse du côté de la bonne conscience ou de la propre justice. Si le recours analogique et critique à la catégorie gramscienne de l'intellectuel organique avait simplement pour but de conforter le protestantisme dans ses préjugés originaires envers le catholicisme, alors nous aurions succombé nous-même à la tentation que nous dénonçons : nous aurions fondé notre vision de la vérité théologique ou éthique sur l'effet fonctionnel produit par l'institution dont nous dépendons. Les Eglises protestantes ne sont pas des non-institutions, mais des institutions d'un genre mixte, une sorte de *corpus mixtum* se tenant à mi-distance de l'*ecclesia* néotestamentaire rêvée et de l'idéal démocratique moderne. L'institutionnalisation protestante, avec ses caractéristiques de pluralisme et d'éclatement typiques de la modernité, a secrété des formes *sui generis* d'intellectuel organique, non seulement au plan social, mais aussi dans les types de légitimation théologique auxquels elle a donné naissance.

Deux écueils se sont alors historiquement présentés. D'un côté, le théologien s'est presque entièrement concentré et résorbé dans la seule figure du pasteur, ce qui a eu pour effet paradoxal une intellectualisation de la figure et des pratiques des pasteurs, mais également, de manière quasi simultanée, une désaffection du protestantisme, pasteurs compris, envers l'exigence intellectuelle et théorique de la théologie. Pasteurs et Eglises ont déserté la théologie académique, en même temps qu'ils se sont construit une image négative et un repoussoir commode en installant le théologien académique dans une tour d'ivoire souvent plus fantasmée que réellement existante. D'un autre côté, Eglises et théologiens, par paresse et par démagogie, ont préféré ne pas distinguer clairement ministres et laïcs et ont fait comme si la théologie étant le lot de tous sans formation et sans esprit critique, la laïcisation de l'Eglise était synonyme de suppression du labeur théologique.

Si la difficulté inhérente à cette institutionnalisation protestante diffractée et éclatée a conduit au double écueil que nous venons de signaler, le risque inhérent au catholicisme est tout naturellement d'un tout autre genre.

### **1.3. Critique de la conception magistérielle romaine récente du théologien catholique comme intellectuel organique objectif**

Nous pouvons renvoyer ici au *motu proprio* « Ad Tuendam Fidem » du 18

mai 1998. On peut notamment y lire ceci (les soulignés sont de nous) :

« A) Le canon 750 du Code de Droit canonique aura désormais deux paragraphes, le premier comprenant le texte du canon actuellement en vigueur, le second comportant un nouveau texte ; le texte complet de ce canon 750 sera donc le suivant :

Can. 750, § 1. On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la *parole de Dieu* écrite ou transmise par la *tradition*, c'est-à-dire dans l'unique *dépôt de la foi* confié à l'*Eglise* et qui est en même temps proposé comme divinement révélé *par le Magistère solennel de l'Eglise ou par son Magistère ordinaire et universel*, à savoir ce qui est manifesté par la commune adhésion des fidèles sous la conduite du Magistère sacré; tous sont donc tenus d'éviter toute doctrine contraire.

§ 2. On doit aussi adopter fermement et faire siens tous les points, et chacun d'eux, de la doctrine concernant *la foi ou les mœurs* que le Magistère de l'Eglise propose comme définitifs, c'est-à-dire qui sont exigés pour conserver saintement et exposer fidèlement le dépôt de la foi; *celui qui repousse ces points qui doivent être tenus pour définitifs s'oppose donc à la doctrine de l'Eglise catholique.*

Dans le canon 1371, n. 1, du Code de Droit canonique, il convient d'ajouter une référence au canon 750, § 2; le texte de ce canon 1371 sera donc :

Can. 1371. Sera puni d'une juste peine :

1° qui, en dehors du cas dont il s'agit au can. 1364, § 1, enseigne une doctrine condamnée par le Pontife romain ou le Concile œcuménique, ou bien qui rejette avec opiniâtreté un enseignement dont il s'agit au can. 750, § 2, ou au can. 752, et qui, après avoir reçu une monition du Siège apostolique ou de l'Ordinaire, ne se rétracte pas ;

2° qui, d'une autre façon, n'obéit pas au Siège apostolique, à l'Ordinaire ou au Supérieur lorsque légitimement il donne un ordre ou porte une défense, et qui, après monition, persiste dans la *désobéissance* ».

Nous avons là un exemple significatif de la *confusion* entre les *instances théologiques de légitimation* et les *instances ecclésiales de contrôle*. On en trouvait déjà le geste dans l'encyclopédie *Veritatis splendor*, en 1993.

La notion d'intellectuel organique était orientée, chez Gramsci, d'abord vers les institutions. Le Parti et l'Eglise exprimaient la quintessence de l'intellectuel organique. Or nous devons aussi nous interroger sur le fonctionnement du théologien, au sein de l'institution ecclésiastique. Nous découvrons qu'il est à la fois un intellectuel organique objectif et un intellectuel organique subjectif (distinction que nous introduisons librement, sans qu'elle s'appuie sur la lettre de la pensée de Gramsci).

Le théologien n'est pas seulement ici un intellectuel organique au sens subjectif, c'est-à-dire en tant qu'un sujet critique et un acteur libre, adhérant au corps de doctrine régulant l'institution de son choix et participant à sa discussion rationnelle et communautaire, il est aussi contraint de fonctionner comme un intellectuel organique au sens objectif, en ce sens négatif et répressif qu'il se voit intimer l'ordre d'*obéir* sans discussion et de se *rétracter* en cas de désaccord.

## **2. Esquisse de reprise systématique**

### **2.1. La problématique de la loyauté critique**

En partant de la notion d'intellectuel organique et en essayant de la mettre au service de la compréhension des rôles et des visées du théologien, nous avons pris le parti et le risque de lier le théologien à l'institution, surtout et avant tout à l'institution-Eglise.

Or, la problématique de la loyauté critique du théologien ne se pose pas de manière binaire dans un vis-à-vis simpliste entre un sujet isolé et une institution à caractère purement objectif. S'il y a conflit potentiel et loyauté en jeu dans la relation du théologien et de l'Eglise, c'est bien parce que l'Eglise elle-même est porteuse d'un projet de sens et d'une auto-compréhension de type doctrinal et potentiellement idéologique.

Pour le dire de manière lapidaire et heuristique, la loyauté du théologien envers l'institution-Eglise ne peut être qu'une loyauté critique, pour la

bonne et simple raison que le référent de base commun à l'Eglise et au théologien - l'Evangile, le dépôt de la foi, etc. - se tient en *position de Tiers* entre le théologien et l'institution. La source de la critique inhérente à la loyauté du théologien ne se tient pas d'abord dans la rationalité critique de la modernité, mais bien dans la charge symbolique critique de l'Evangile et de la foi par rapport à toute transmission historico-traditionnelle et à toute institutionnalisation de leur visée.

## 2.2. La question des médiations

On pourrait baliser la problématique œcuménique des médiations de la manière idéal-typique et forcément réductrice et simplificatrice suivante :

- La maladie congénitale du protestantisme revient à un surinvestissement de la subjectivité, avec pour effet une défiance de principe envers les médiations (tradition et institution).
- La maladie congénitale du catholicisme revient à un surinvestissement de la tradition et de l'institution, au détriment de l'affirmation de la spontanéité de la conscience morale et de la liberté critique des croyants et des sujets individuels.

En termes plus systématiques, on pourrait reformuler la question de la manière suivante :

- **Au sujet de la tradition** : la tradition, comme flux historique et pluriel de l'interprétation et de la réception de l'Evangile, constitue une médiation inéluctable et indispensable entre le fondement évangélique de la théologie et son actualisation socio-culturelle et politique contemporaine. La tradition demeure ainsi une médiation nécessaire, mais non suffisante, de la compréhension critique de la vérité chrétienne.
- **Au sujet de l'institution** : le fondement de l'institution ecclésiale et de son autorité spécifique est l'Evangile. L'Evangile demeure par conséquent l'instance critique permanente et récurrente de légitimation et de réforme de l'autorité ecclésiale.
- **Au sujet du statut du théologien et de la théologienne** : les théologiens et les théologiennes ont une dette première envers l'Evangile et une dette

dérivée envers l'institution et la tradition, à la construction de laquelle ils contribuent mais par rapport à laquelle ils ou elles ne sont jamais liés de manière ultime ou dernière, mais seulement de manière avant-dernière.

- **Au sujet de la communauté herméneutique de la théologie** : aucun théologien n'a le dernier mot sur la juste interprétation de l'Évangile. La communauté ecclésiale et scientifique des théologiens et des théologiennes constitue pour ainsi dire un élément médiateur entre le *sensus fidelium* et l'expression œcuménique de la foi commune formulée par l'autorité synodale, conciliaire ou « magistérielle ».

### 2.3. Liberté théologique et liberté moderne

- La liberté du théologien moderne se joue dans l'espace mobile de la liberté critique de la rationalité moderne et de la liberté herméneutique des croyants comme individus et comme membres de la communauté ecclésiale.
- Cette liberté interprétative des croyants n'est pas une simple réaction à la situation des Lumières et au contexte moderne et post-moderne de la sortie de la religion, elle émane aussi, à un niveau plus fondamental, de la *constitution plurielle et conflictuelle* du canon des Écritures et de sa réception traditionnelle et institutionnelle.

## 3. Le théologien ecclésial, le théologien académique et le théologien public

### 3.1. Sens de la distinction

Je m'inspire ici très librement de la célèbre distinction introduite par David Tracy<sup>3</sup> et discutée ailleurs<sup>4</sup>.

Notons que le portrait, par Tracy, du théologien comme étant orienté vers un triple domaine de réalité et vers un triple public : la société, l'université et l'Église, relevait d'une approche sociologique et fonctionnelle. Ce « por-

3 *The Analogical Imagination*, Londres, SCM, 1981.

4 Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1999.

trait social » n'était pas le dernier mot de Tracy. Venait en effet s'y ajouter un « portrait théologique » (p. 47ss), également scandé selon un rythme ternaire : le théologien, dans sa vision spécifique et interne de la tâche théologique, se décline en théologien fondamental, systématique et pratique. Le théologien fondamental a affaire avec la rationalité ; le théologien systématique avec l'intelligence de la foi ; le théologien pratique, avec la pertinence sociale et culturelle de la foi. On le voit aisément : il y a correspondance stricte entre les trois publics du théologien dans sa fonction sociale et les trois visées du théologien dans sa mission théologique :

### **Portrait social**

Public : l'Université

Public : l'Eglise

Public : la société

### **Portrait théologique**

Théologie fondamentale

Théologie systématique

Théologie pratique (ou éthique)

Tous les théologiens, toutes les théologiennes ne cumulent pas nécessairement les trois fonctions.

Il y a des théologiens qui ne sont que des théologiens ecclésiaux. On ne parle pas ici de leur formation, qui peut très bien avoir été académique, mais de leur fonction. Ils ou elles travaillent uniquement dans l'Eglise et ne dépendent que d'elle. Ils ou elles peuvent avoir une mission purement tournée vers l'intérieur de l'Eglise, mais on notera déjà, à ce niveau, qu'ils ou elles échappent difficilement à la fonction publique de la théologie. Il est extrêmement rare, en effet, qu'une activité interne à l'Eglise n'ait pas de dimension publique, ne serait-ce que de manière implicite.

Inversement, le théologien académique peut entretenir des liens à géométrie variable aussi bien avec l'Eglise qu'avec l'espace public.

### **3.2. Perte de tout lien organique avec l'Eglise ?**

L'idéal-type du théologien académique « libéral » ou « libéré », correspondant au paradigme schématique de l'intellectuel autonome moderne, semble avoir rompu toutes les amarres avec l'*organon* de l'institution ecclésiastique et être ainsi devenu un intellectuel apparemment « anorganique ». Pourtant, son vivier naturel ou son biotope, loin de s'estomper complètement, n'a fait que changer de nature. L'intellectuel organique a

beau avoir changé de relation organique, de milieu, il n'en demeure pas moins objectivement et subjectivement corrélé à une instance de contrôle, l'Université, ou les pouvoirs publics à qui l'Université doit sa légitimation et sa reconnaissance (à la fois matérielle et symbolique).

### 3.3. Détachement ou dépendance envers l'Académie ou les pouvoirs publics soutenant les Universités ?

Sur l'autre versant, le théologien académique – semblable sur ce point à tout universitaire – peut occuper deux postures *subjectives* antagonistes, au sein même de l'Université : il peut en effet se comprendre ou bien *comme témoin de la liberté académique* au sens le plus strict et le plus pur, ne devant rien à quiconque et surtout pas à ceux qui le rémunèrent et dont il dépend administrativement. Il serait alors une sorte de *chercheur religieux autonome*, ressemblant à s'y méprendre à certains de ses collègues de sciences des religions (qu'on supposera ici, pour la simplicité provisoire de la démonstration, eux-mêmes axiologiquement neutres et foncièrement anorganiques, illusion trop commode, on l'a dit) !

### 3.4. Le théologien public menacé d'isolement ?

Le théologien public contemporain, livré à sa solitude de chercheur religieux, peut donner l'impression de ne rien devoir à personne, ni aux Eglises, ni à l'Académie. Or son orientation vers le public potentiellement universel que constitue la société « at large » a changé profondément de statut entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XXI<sup>e</sup> siècle. Dans le modèle classique de la théologie pratique (héritée de Schleiermacher) ou pastorale, le théologien était encore un intellectuel organique polarisé par une double allégeance : sa dette envers l'Eglise et sa dette envers la société ne posaient pas de problème de fond et ne risquaient que faiblement d'entrer en conflit ouvert : malgré la forte menace qui pesait déjà, de la part des Lumières, sur la religion et sur les religions (ce fut, on s'en souviendra, le point de départ de l'attitude apologétique de Schleiermacher, en 1799, « contre les contempteurs (ou les mépriseurs) de la religion »)<sup>5</sup>. Or, de nos jours, l'union sacrée de la société et de la religion ne peut même plus être pensée comme redevable d'une possible corrélation idéale : avec l'avènement de l'ère de la post-

5

Cf. *De la religion*, traduction nouvelle de Bernard Reymond, Paris, Van Dieren, 2004.

chrétienté (H. T. Engelhardt jr) ou de la « sortie de la religion » (M. Gauchet), nous sommes entrés de manière apparemment irréversible dans un paradigme révolutionnaire. Le théologien ne peut plus se prendre à rêver de faire se correspondre dans la réalité sociale et culturelle ce qu'il essaie encore tant bien que mal de concilier dans sa dynamique subjective et théorique personnelle. La corrélation objective du social et du religieux étant devenue inaccessible à large échelle, il ne reste plus au théologien public qu'à se transmuier en interprète privé du sens religieux de l'existence.

Sa dette sociale a cependant le désavantage énorme d'être vague, générale, pseudo-universelle. Il est le théologien de toutes et de tous, ce qui peut le conduire à la démagogie, à l'enflure ou à la désarticulation.

On comprend que, dans ces conditions post-chrétiennes et post-modernes d'hyper-sécularisation objective, le théologien soit tenté de se replier sur la contre-objectivité sécurisante de la communauté ecclésiale et sur la pseudo-objectivité agressive d'une rethéologisation radicale des réalités profanes, en passant par la rethéologisation de la raison, de l'éthique et de la politique.

Nous avons bien des raisons de penser qu'un tel repli, à la fois institutionnel et théorique, est paresseux, frileux et contre-productif. D'où une proposition moins réactive et plus confiante.

### 3.5. Proposition

Nous défendons en conclusion *une conception dialectique et critique du rôle du théologien*, et ce à deux niveaux : au niveau de la théorie des fonctions, puis à celui de la théorie des instances de légitimation ou des horizons constitutifs de sens.

Cette conception peut se résumer dans le double schéma suivant :

#### - Touchant la théorie des rôles ou des fonctions

Le théologien peut avoir en vue, de manière spécifique ou diversifiée :

- Le public ecclésial
- Le public académique
- Le public sociétal

Son discours subit des changements, selon qu'il parle au nom de l'Eglise ou en son nom propre. Mais il ne peut jamais parler seulement au nom de l'Eglise ou seulement en son nom propre. Il engage toujours une certaine conception de la liberté chrétienne en lien avec la tradition, la raison, la vérité et le monde. D'où la nécessité de compléter la théorie des rôles et des publics par une théorie des instances de légitimation.

### **- Touchant la théorie des instances de légitimation ou des horizons constitutifs de sens**

Le théologien opère trois types de médiation :

1. La mise en perspective de la foi, sous ses formes historiques et culturelles changeantes, et de la tradition, qui se diffracte en traditions plurielles et dynamiques ;
2. L'exercice d'une raison critique au service de l'humanisation de la société et des sujets qui s'y meuvent ;
3. La visée d'une universalité concrète, surmontant le particularisme des positions de foi et l'universalisme abstrait des laïcités fermées.

Le théologien n'est jamais seulement un exégète, un interprète, un praxologue ou un dogmaticien. Il est toujours aussi un systématicien devant rendre compte, au plan de la théologie et de l'éthique fondamentale, des liens de la tradition chrétienne avec la raison critique, le conflit des interprétations et la différenciation croissante du monde socio-culturel et politique. Il est ainsi exposé à la vérification théorique et pratique du sens concret des prétentions à l'universalité qui traverse l'idéal chrétien. Ce faisant, il ne peut esquiver la question des relations entre liberté, vérité et pouvoir. La splendeur de la vérité n'est jamais accessible hors d'un débat sur la liberté, la pluralité des interprétations et l'analyse critique des effets de pouvoir également présents dans la structure institutionnelle et dans le fonctionnement réel des Eglises.

## Chapitre II

### La question de Dieu au cœur de l'humain et la tâche théologique de son élaboration.

#### 1. Question existentielle et méthode généalogique

Il n'est pas de théologie, en général, et de théologie chrétienne, singulièrement, sans une option existentielle, sans que soit mis en jeu le sens de l'expression « existence théologique », dans un sens large, distinct de l'usage technique et contextuel que cette manière de parler a pu signifier à l'époque de la théologie dialectique, sous l'impulsion centrale de Karl Barth<sup>1</sup>.

Une telle entrée généalogique ne s'applique pas d'abord ou exclusivement à la position des autres, avec ce que cela suppose de discussion du « positionalisme » d'autrui<sup>2</sup>.

Elle est, plus radicalement, auto-généalogie réflexive et critique, question infinie de soi par soi, au miroir de la critique de la religion et de la théologie qui traverse en permanence le métier et la vocation du théologien que nous

---

1 Je me suis expliqué à ce sujet dans mon ouvrage *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005. Répondant à une commande de collègues catholiques, ce livre s'inscrivait dans la suite directe de mes travaux depuis 1992 et dans la ligne du programme « généalogique, critique et reconstitutif » proposé dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1999.

2 Cf. ma discussion du positionalisme de Stanley Hauerwas : « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », in Denis Müller, Michael Sherwin, Nathalie Maillard, Craig Steven Titus éd., *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007, p. 59-78. On lira par ailleurs avec grand intérêt la prise de position récente de Hauerwas au sujet du statut universitaire des facultés de théologie : *The State of the University. Academic Knowledge and the Knowledge of God*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2007. Cet ouvrage ne se comprend certes que dans le contexte nord-américain, mais certaines de ses thèses peuvent être aussi bien transposées que discutées à partir de nos propres préoccupations européennes. Sur le fond, il faudra cependant se garder de voir dans cette théologie très réactive une panacée universelle. Tel est bien le sens, en tout cas, de ma critique de son positionalisme, lequel peut aussi s'interpréter comme une réthologisation massive et hâtive de nos problématiques modernes et contemporaines.

sommes – quand et si nous le sommes<sup>3</sup>. Cette identité du théologien ne va plus de soi<sup>4</sup>. L'hétérogénéité extrême des prises de position à ce sujet peut être l'occasion d'une grande confusion ; nous préférons y déchiffrer une chance pour un nouvel élan théologique.

Plus personne ne peut prétendre détenir le monopole de la compréhension de la théologie : ni les théologiens eux-mêmes, ni, à l'intérieur de la théologie comme telle, un groupe de spécialistes, traditionnellement désignés comme systématiciens ou, de manière plus étroite et plus ciblée, comme dogmaticiens ou comme herméneutes.

D'où la nécessité, pour commencer, d'une généalogie critique de la part de chacun, et en première personne.

Cette généalogie se subdivise en deux sous-questions :

- a) pourquoi entrer en théologie
- b) pourquoi et en quel sens y demeurer

a) « Pourquoi je suis entré en théologie » pourrait conduire à une narration

---

3 Voir les remarquables études consacrées à cette question du côté catholique français durant cette dernière décennie: Claude Geffré, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?* Entretiens avec Gwendolyn Jarczyk, Paris, Albin Michel, 1999 ; Christian Duquoc, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris, Bayard, 2002 ; Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, deux volumes, Paris, Le Cerf, 2007. – La thèse que je développe ici s'inscrit aussi dans les débats suscités par l'ouvrage de Pierre Gisel, *La théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007. Sur le statut du théologien par rapport à l'institution, on consultera le numéro de la revue *Théologiques* 14, 1-2, 2006 (Montréal), « Les lieux de la théologie aujourd'hui », en particulier, du point de vue protestant, mon étude « Le théologien, 'intellectuel organique' et chercheur indépendant : quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ? » p. 61-74. Voir le chapitre I de cet ouvrage.

4 Je m'en suis expliqué avec Tristram Engelhardt, philosophe nord-américain et post-kantien converti à l'orthodoxie, en essayant de montrer qu'une rethéologisation de l'éthique ne correspond ni aux exigences de la modernité, ni à celle d'une théologie adaptée à notre situation et à nos problématiques ; cf. mon article « The Original Risk: Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7-23, la réponse d'Engelhardt, « Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 25-51, et ma réplique: « Open 'Laicity' and Secularity Versus Ideological Secularism : Lessons from Switzerland », *Christian Bioethics* 2009/ 15, 2009, p. 74-85.

auto-biographique<sup>5</sup>.

Toutefois, nous souhaitons donner ici à la question initiale du « pourquoi je suis entré en théologie » un sens davantage logique que chronologique. C'est le sens fort, objectif, du pourquoi, qui nous retient avant tout. Il s'agit en effet de comprendre à la fois « pour quelle raison je suis entré en théologie » et « dans quel but ». C'est dans les termes les plus simples et les plus directs suivants que nous commencerons par répondre personnellement à cette double interrogation :

- 1) Je suis entré en théologie *parce que la question de Dieu, dans son rapport à la mort et à l'amour, m'habitait*. Question vive d'adolescence, originaire et décisive, qui ne cesse de m'occuper et de me préoccuper.
- 2) Je suis entré en théologie *pour tenter de comprendre sans cesse à nouveau la portée existentielle* de cette question et d'y trouver un sens quelconque pour moi.

Corrélativement et de la même façon, nous répondons ainsi à la seconde question :

- b) Pourquoi suis-je demeuré en théologie, et en quel sens ?

Au fil des ans, je n'ai cessé de m'étonner de persister dans ce devenir théologien, forme de mon « existence théologique ». Oui, je persiste aujourd'hui en théologie parce que la question de Dieu – et donc du sens de la vie, de l'amour et de la mort – se joue dans la *maturation du sujet* que j'essaie de devenir, et donc dans la *mise à l'épreuve vive et constante de ma croyance* ; non pas seulement ou d'abord de ma croyance comme noèse abstraite centrée sur un noème, mais de ma croyance *en tant qu'elle structure mon de-*

---

5 Je m'y suis risqué à certains moments de mon parcours intellectuel et professionnel, en entrouvrant la porte du récit de soi au cœur de mon labeur universitaire. Cela correspond d'ailleurs à une option scientifique délibérée de ma part, située dans la visée même de la démarche généalogique. Voir certaines pages de *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, op. cit. Mais également, sous une forme anonymisée, dans le livre de Willy Rordorf et al., *Pourquoi des études de théologie ? 49 réponses personnelles sous formes de récits*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 11-13. Voir également certains de mes textes plus récents : « Critique de la raison sourde et écoute de l'autre et du monde », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139, 2007/I, p. 37-48 (en discussion avec Maurice Bellet) ; « Le pouvoir de commencer et l'illusion des origines. Une petite méditation philosophique et théologique sur la différence entre Dieu et l'homme », in : Eric Gaziaux éd., *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, Leuven University Press 2007, p. 443-454. Voir le chapitre VIII de cet ouvrage.

*venir sujet*. C'est bien à la fin du parcours théologique que la question se pose de savoir si la question de Dieu fait sens pour celui qui se la pose.

En d'autres termes, la *réponse* à la question de Dieu se joue en termes de croyance existentielle, affectant le devenir même de ce sujet. La foi en Dieu<sup>6</sup>, et à plus forte raison Dieu lui-même, Dieu comme « sujet » se tenant à l'initiative de la vocation du théologien, ces « lieux théologiques » ne sont pas donnés massivement au départ ou à l'origine du travail théologique, mais se découvrent au fur et à mesure de la réflexion comme la question la plus radicale et la plus personnelle.

## 2. La question de Dieu

### 2.1. Point de départ anthropologique

Notre point de départ est donc ici celui de la question de Dieu ou, plus exactement, de l'interrogation humaine à propos de Dieu. « Die Frage nach Gott », comme disait Wolfhart Panneberg en 1965<sup>7</sup>, relève à la fois d'un questionnement d'anthropologie fondamentale et de philosophie transcendantale.

Notons déjà que, du simple point de vue théologique, cette manière de poser la question privilégie dans la « question de Dieu » la forme du génitif objectif, alors que le mouvement de refondation de la théologie chez Karl Barth (suivi de manière trop immédiate aujourd'hui par Hauerwas) avait prétendu au moins formellement partir au sens strict du génitif subjectif, comme si c'était Dieu lui-même qui, en questionnant l'homme, inaugurerait et littéralement pensait en lui le geste théologique.

Nous en avons fini avec ce point de départ spéculatif<sup>8</sup>. C'est à nous de penser Dieu, parce que ce dernier ne se « donne » pas à penser à nous in-

---

6 Je ne fais pas ici de différence fondamentale entre croyance et foi. Inspirant demeure pour moi ici le grand livre d'Henry Duméry : *La foi n'est pas un cri*, suivi de *Foi et institution*, Paris, Seuil 1959.

7 Etude reprise dans son recueil *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971<sup>2</sup>, p. 361-386.

8 Voir ma brève clarification à ce sujet : « Scolastique néo-barthienne, audace interprétative et nouvelles tâches de la théologie et de l'éthique », *Revue de Théologie et de Philosophie* 139, 2007/III, p. 249-257.

dépendamment de son inscription dans le langage, le discours, la culture et la pensée de l'homme, et donc hors des médiations qui conditionnent la pluralité et la conflictualité même de la recherche au sujet de dieu et des dieux. Dieu est, de part en part, « un mot de notre langage »<sup>9</sup>.

C'est pourquoi la question de Dieu (génitif objectif) est d'abord philosophique. Pannenberg était encore marqué presque exclusivement par une problématique théologique d'inspiration idéaliste et spéculative, même s'il tenta de la corriger par le biais de sa réflexion sur l'histoire des traditions<sup>10</sup>. Il en résultait, me semble-t-il aujourd'hui, une trop grande subordination de la philosophie envers la théologie et de l'éthique envers la dogmatique<sup>11</sup>.

Soulignons ici l'*autonomie* de la philosophie par rapport à la théologie, non seulement de manière générale, mais tout particulièrement lorsqu'il s'agit de penser la question de Dieu. La question de Dieu relève aussi, à ce stade, d'un questionnement proprement philosophique.

## **2.2. Elaboration philosophique de la question de Dieu : la voie de l'anthropologie culturelle et de l'histoire de l'art**

Ce n'est pas seulement la théologie philosophique, mais déjà la philosophie fondamentale, comprise comme philosophie de la religion, qui se doit de penser formellement « Dieu comme origine de l'interrogation radicale »,

---

9 Trutz Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache? Ein theologisches Essay*, München, Kaiser, 1972.

10 Voir Denis Müller, *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Genève, Labor et Fides 1983 (il s'agit de ma thèse de doctorat). Sur l'essentiel, je signe encore aujourd'hui l'exposé que j'ai donné de cette théologie, mais aussi la critique que j'en faisais d'être par trop spéculative et totalisante. Je ne pouvais voir et reconnaître à l'époque à quel point le fait de ranger la théologie pannenbergienne dans le post-barthisme se retournait aussi contre l'idéalisme spéculatif de Barth lui-même. Raison pour laquelle je me situe comme un post-barthien critique, et en aucune manière comme un « barthien ».

11 On notera le paradoxe : je critique aujourd'hui le côté trop dogmatique de la position de Pannenberg, sa tendance (post-barthienne) à subordonner la philosophie à la théologie et l'éthique à la dogmatique. C'est l'exact opposé de ma position en 1981, même si le diagnostic sur la dette de Pannenberg envers Barth demeure le même. Pannenberg s'est exprimé ultérieurement, de manière toutefois plus historique que systématique, sur les rapports entre philosophie et théologie dans son ouvrage *Theologie und Philosophie : Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

selon l'expression du grand philosophe protestant Wilhelm Weischedel<sup>12</sup>. Il existe certes plusieurs chemins pour effectuer le passage entre cette visée formelle de sens et l'idée de Dieu. Il importe déjà, par exemple, de reconnaître un lien nécessaire entre la définition de l'homme et le concept de religion. La voie de la paléontologie et de l'histoire de l'art est ici prometteuse. La plus remarquable étude sur ce chemin escarpé est sans doute celle de Wentzel van Huyssteen. Se basant sur la paléontologie et l'épistémologie évolutionniste, il a montré, dans ses *Gifford Lectures de 2004*, que l'art préhistorique présentait l'être humain comme un être de langage et d'imagination chez qui « l'émergence de la conscience religieuse » était contemporaine de son expressivité d'origine<sup>13</sup>. L'auteur s'appuie également, dans sa démarche, sur les études scientifiques relatives aux états modifiés de conscience dans le shamanisme<sup>14</sup>.

Cette co-présence de la conscience religieuse ne lui permet évidemment pas de conclure à la vérité d'une quelconque religion et encore moins à celle de l'existence d'un dieu. A ce stade, la question n'est pas celle de la vérité ou de la réalité ultimes, mais celle de la signification anthropologique de la symbolisation par laquelle l'être humain, dès ses plus anciennes attestations artistiques, se reconnaît en quête d'absolu ou d'infini. Le chemin de la théologie systématique passe certainement aujourd'hui par celui de l'anthropologie religieuse et artistique.

### 2.3. La question de Dieu et la question de la religion

Un point particulièrement délicat de l'actuelle discussion au sujet des relations entre la théologie et les sciences des religions semble découler du fait que, chez un certain nombre de représentants de ces dernières, non seulement la question de la religion est devenue problématique, mais aussi la question même de dieu – de dieu et des dieux, par delà toute simplification

---

12 Voir mon article « Dieu caché et révélé - un défi pour notre temps », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 64, 1984/4, p. 345-364, p. 359ss pour Weischedel. Le chef-d'œuvre de Weischedel *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, d'abord publié en deux volumes en 1971-1972, 1975<sup>3</sup>, est disponible en une édition brochée et en un seul volume, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

13 J. Wentzel van Huyssteen, *Alone in the World ? Human Uniqueness in Science and Theology*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK), Eerdmans, 2006, p. 212.

14 Il suit en particulier David Lewis-Williams, qui a résumé ses travaux dans son ouvrage *The Mind in the Cave : Consciousness and the Origins of the of Art*, New York, Thames and Hudson, 2002.

des monothéismes, des hénouthéismes et des polythéismes<sup>15</sup>.

Daniel Dubuisson, par exemple, a eu raison de souligner que l'émergence de ce qu'il nommait les « formations cosmographiques » est mobile et plastique ; point n'est besoin, en effet, de plaquer un concept théologique chrétien (la *religio* au sens augustinien ou calvinien, par exemple) sur ces formations pour les rendre plus intelligibles<sup>16</sup>. Mais Dubuisson s'est montré ensuite trop péremptoire dans ses propres présupposés normatifs : la prudence légitime et la crainte compréhensive envers la sur-interprétation chrétienne des religions ne justifie nullement la méfiance systématique envers toute théorisation des religions positives<sup>17</sup>, au sens où en parlait par exemple Schleiermacher dans son cinquième *Discours*<sup>18</sup>.

## 2.4. La contre-épreuve du bouddhisme

Je me limite à un exemple, celui du bouddhisme.

Il est très souvent admis que, sous l'extrême diversité de ses formations historiques et culturelles, le bouddhisme peut être reconnu comme une

---

15 Il suit en particulier David Lewis-Williams, qui a résumé ses travaux dans son ouvrage *The Mind in the Cave : Consciousness and the Origins of the of Art*, New York, Thames and Hudson, 2002.15 Sur la nécessité de maintenir ouverte ces distinctions, cf. Jean Bottéro : « Un polythéisme systématisé : la Mésopotamie ancienne », in : Jean-Louis Vieillard-Baron et Francis Kaplan, *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, p. 167-186.

16 *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Editions Complexe, 1998.

17 Il serait non scientifique, eu égard à la complexité des débats internationaux conduits en la matière, de considérer les thèses de Dubuisson comme le dernier mot des sciences des religions, supposées unitaires et unanimes, sur le concept même de religion. La vision que donne d'ailleurs cet auteur des discussions théologiques est réductrice et imprécise ; il a tendance à traiter de luthérien tout penseur chrétien moderne. L'affect à la fois anti-théologique, anti-chrétien et anti-occidental de Dubuisson, auteur souvent cité de manière peu critique, le rend un peu aveugle sur les difficultés internes de ses propres présupposés métaphysiques. Ainsi il semble admettre que les concepts d'homme et de vie, qu'il place au fondement de son anthropologie (à la suite d'Ernesto de Martino célébrant la « présence fragile » du soi au monde (p. 292), seraient en soi évidents et non problématiques. Ils ne le sont bien sûr pas davantage que ceux de religion(s) et de dieu(x), pour qui adopte une vision vraiment compréhensive et critique et non pas idéologique des rapports du sujet à l'objet

18 Je mentionne ici la tension, dans les *Reden* de 1799, entre la théorie générale de la religion (2<sup>e</sup> discours) et la théorie des religions positives (5<sup>e</sup> discours), non pour laisser croire que l'approche empirique et descriptive des religions devrait embrayer aujourd'hui sur une théorie spéculative ou normative de la religion, mais plutôt pour indiquer les limites d'un constructivisme radical.

religion, mais à condition de préciser qu'il s'agit ici d'une religion sans dieu(x).

Par rapport à ce paradoxe d'une religion sans dieu(x), la théologie chrétienne s'est souvent facilité la tâche en accordant la préférence aux formes du bouddhisme qui se rapprochaient le plus du christianisme occidental. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'attrait récurrent des théologiens modernes pour l'amidisme<sup>19</sup>.

De son côté, le grand philosophe japonais Keiji Nishitani, de l'École de Kyoto, a plaidé dans son ouvrage *Qu'est-ce que la religion ?*<sup>20</sup> pour une conception de la religion qui rende possible une comparaison entre son propre bouddhisme zen et sa vision du christianisme. Pour cet auteur, la religion, comme réalisation du sujet humain, est toujours liée à la gestion de la souffrance et du mal. La reconnaissance par le bouddhisme de l'aveuglement fondamental (*avidya*) face à la réalité humaine correspond selon lui à ce que le christianisme entend par péché originel (p. 70). « Ce n'est que dans la religion que le mal et le péché peuvent être saisis clairement de cette manière *comme* réalité » (p. 71). Or cette expérience négative du mal et du péché constitue un passage nécessaire en direction de la réalisation de soi comme réalité, par-delà la scission du subjectif et de l'objectif. Cette expérience kénotique affecte aussi bien l'être de l'homme que de l'être de la réalité, si bien que la réalisation humaine de soi se fond dans la réalité de l'infini (« la vraie réalité », dit l'auteur, p. 79) comprise comme transcendance du fini.

Nishitani n'en reste cependant pas à ce stade abstrait et formel de la philosophie de la religion. Il ose s'interroger sur la question de Dieu lui-même (p. 79ss). Le fait-il uniquement par souci de mettre en corrélation le bouddhisme et le christianisme, lui qui se reconnaît comme un « bouddhiste en

---

19 Ainsi Karl Barth, *Dogmatique I/2\*\**, Genève, Labor et Fides, 1954 [1939], p. 129-132 (dans son fameux § 17 sur la révélation comme *Aufhebung* de la religion) ; Henri de Lubac, *Amida*, Paris, Seuil 1955 ; enfin Hans Küng et al., *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, trad. fr. Paris, Seuil, 1986, p. 511-545 (« Du Theravada à la Terre pure : une réponse chrétienne »). Cf. l'exposé éclairant de Dennis Gira, « *Une mystique bouddhique des pauvres* », <http://istrmarseille.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD06/gira.htm>, consulté le 8 juillet 2008. – La perspective de John Cobb se situait dans un contexte plus large, lié à sa propre conception de la théologie du process, cf son livre *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?*, trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1988, avec une introduction éclairante de Pierre Gisel.

20 Je le cite dans sa traduction allemande autorisée, *Was ist Religion ?* (1961), Frankfurt am Main, Insel Verlag 1982, Inselaschenbuch 2001.

devenir » et qui fait preuve d'ouverture impartiale envers le christianisme ?

En fait, sa théorie se veut strictement philosophique. En discussion avec *L'être et le néant* de Sartre, il s'interroge sur la signification d'un néant qui ne serait que néantisant, sans comporter lui-même une part de néantisation du rien. Dans la philosophie bouddhique, soutient Nishitani, c'est le Vide absolu, le *Sunyata*, qui se présente comme négation de la négation, comme négation du *sunyata* relatif (p. 85).

Dans une tout autre perspective, la thèse de l'athéisme inhérent au bouddhisme a cependant la cote de nos jours. On le voit dans la manière dont un bouddhiste répond à la question d'un internaute se demandant s'il y a un dieu pour le bouddhisme<sup>21</sup>.

« On ne comprend pas le bouddhisme, si on ne saisit pas d'emblée que pour les bouddhistes, il n'y a pas de dieu, ou que dieu n'existe pas (...) Dans le bouddhisme il n'y a ni Dieu, ni dieu, ni dieux.

(...) Cette affirmation est la conséquence du concept fondamental de la philosophie bouddhiste qui est la production conditionnée ou la production interdépendante. Les philosophes bouddhistes résumant cette idée centrale par la formule 'rien n'est sans cause et rien n'est sa propre cause'. (...)

Dans son incroyable ouvrage racontant sa vie, le bikkhu Tenzin Kunchap est très clair sur ce point : « ... Il n'y a pas de dieu créateur pour un bouddhiste. Le bouddhisme est un athéisme. ... Pour moi, il n'y a pas de problème : Dieu n'existe pas »<sup>22</sup>.

Nous nous contenterons ici des différentes remarques suivantes :

- L'auteur des lignes précédentes présuppose que la question porte sur l'idée d'un dieu créateur – donc est posé à partir de la conception monothéiste de Dieu. Or il semble possible de dissocier la question de Dieu de la foi en un Dieu *créateur* du monde.

---

21 <http://www.geocities.com/Athens/Forum/2359/qdieu.html> (consulté le 8 juillet 2008).

22 Cf. Tenzin Kunchap et Patrick Amory, *Le moine rebelle. Carnets de lutte de ma vie au Tibet*, Paris, Plon, 2000, p. 18.

- L'athéisme est négation de dieu, mais, en tant que tel, il répond à la question de dieu. Affirmer qu'il n'y a pas de dieu dans le bouddhisme ne signifie pas encore, logiquement, que le bouddhisme ne réponde en aucune manière à la question de dieu.

- On peut comprendre la position bouddhiste au moins de deux manières : i) le bouddhisme ne connaît pas le mot dieu donc n'est pas en mesure de comprendre la question ; ou ii) : le bouddhisme connaît la question de dieu, parce qu'il est capable de traduire le sens de ce mot étranger dans son propre lexique ; mais il répond par la négative à la question de savoir si un dieu quelconque existe ou a une pertinence pour résoudre la question de l'existence et de la souffrance.

- La question de fond est celle de savoir si des univers de discours ou des traditions hétérogènes peuvent être traduites de manière intelligible dans un méta-langage accessible à tous et donc formellement universel – une question très discutée en philosophie, notamment à propos de la théorie des traditions d'Alasdair MacIntyre<sup>23</sup>.

- En fait, le présupposé de base consistant à éviter *a priori* toute religion asiatique (bouddhiste, en l'espèce) d'une quelconque relation, même formelle, avec l'idée de dieu ou des dieux procède d'une double réduction idéologique, satisfaisant aussi peu aux exigences de la description des textes sacrés de ces religions qu'aux exigences de la description de ces religions elles-mêmes comme processus socio-culturel vivant, incluant en son sein et à ses marges des idéalizations théoriques relevant, d'une manière ou d'une autre, d'une philosophie de la religion (comme celle de Nishitani), voire d'une théologie bouddhiste *sui generis*.

On doit se demander s'il n'y aurait pas ici un littéralisme inconscient, tendant à déduire de la non existence de certains concepts dans certaines langues l'impossibilité de toute réflexion seconde effectuée sur l'expérience vécue mais aussi sur l'horizon d'une comparaison et donc aussi d'une traduction dans d'autres univers linguistiques et symboliques<sup>24</sup>.

---

23 Voir mon article « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007, p. 41-60, repris comme le chapitre III de cet ouvrage.

24 Ainsi Jean Capron montre-t-il très bien la présence d'une pensée réfléchie dans la pratique religieuse des Bwa (« Dieu et dieux des Bwa », in : Jean-Louis Vieillard-Baron et Francis Kaplan, *op. cit.*, p. 151-165).

Il nous semble donc qu'on ne peut pas trancher si facilement la question de la signification des dieux (au sens du polythéisme) et de dieu (au centre synthétique, pas forcément monothéiste) au sein d'une religion polymorphe comme le bouddhisme<sup>25</sup>.

Reste la délicate question de savoir s'il y a lieu, et en quel sens, de parler d'une *théologie bouddhiste*<sup>26</sup>. Il était jusqu'ici admis que ce concept était une importation « occidentale » et judéo-chrétienne.

Des recherches et des réflexions plus récentes laissent cependant entrevoir la possibilité de penser certaines formes de « théologie bouddhiste » qui soient propres à l'espace religieux du bouddhisme lui-même et qui ne préjugent pas *a priori* d'une quelconque compatibilité ou corrélation avec les théologies issues classiquement des monothéismes. Certes, comme le souligne Rita M. Gross<sup>27</sup>, la construction récente de l'idée d'une théologie bouddhiste est née sur sol occidental<sup>28</sup>, parmi des convertis occidentaux au bouddhisme et a suscité des réactions négatives aussi bien de la part de certains universitaires occidentaux que de certains bouddhistes orientaux. Mais Rita M. Gross montre aussi très bien les limites de ces objections. Elle affirme de manière forte et convaincante :

1) que la distinction même entre étude descriptive et étude normative du bouddhisme est une décision normative ; 2) que le bouddhisme, comme toute religion, doit être étudié dans le contexte de la question métaphysique de la signification de l'ultime pour l'existence.

Il n'y a en effet pas lieu d'opérer une distinction absolue entre les religions d'origine et leur déploiement rituel et conceptuel ultérieur. Le bouddhisme occidental fait tout autant partie de l'histoire du bouddhisme que le chris-

---

25 En tout cas, la mise à l'écart *a priori* de toute forme de lien entre bouddhismes, religions et question de Dieu semble relever davantage de préjugés idéologiques occidentaux que d'une approche scientifique. Voir par exemple l'excellente mise au point de Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998.

26 Sur les nouveaux développements de ce concept chez les chercheurs bouddhistes, cf. Roger Jackson-John Makransky eds, *Buddhist Theology. Critical Reflections by Buddhist Scholars*, London, Routledge, 2003.

27 Connue par ses travaux sur les liens entre sciences des religions et patriarcalisme, cf. Nancy Auer Falk et Rita M. Gross, *La religion par les femmes*, trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1993.

28 « Buddhist Theology ? », in : Jackson-Makransky, *op. cit.*, p. 53-56.

tianisme asiatique ou africain fait partie de l'histoire du christianisme ; et cela ne vaut pas seulement pour la pratique religieuse, mais aussi pour les éléments de réflexion théorique y relatifs.

De même qu'on ne saurait exclure la philosophie de Kierkegaard ou la théologie de Barth ou de Tillich de l'histoire du christianisme, on ne saurait *a priori* exclure de l'histoire du bouddhisme comme religion ses déploiements philosophiques et théologiques, que ce soit dans l'École de Kyoto ou dans les reprises occidentales du bouddhisme.

## 2.5. Transition : le problème de la distinction émique/étique au sein de l'Université<sup>29</sup>

Considérons un instant l'étude d'un adversaire décidé de la théologie, l'helléniste Claude Calame, dans son article « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand »<sup>30</sup>. Je me limite ici aux pages consacrées à Troeltsch, et dirigées en fait contre le nouveau nom de « Faculté de théologie et de sciences des religions » alors en discussion à Lausanne.

Calame s'appuie justement sur la distinction entre l'émique et l'étique, l'approche interne de l'objet et le regard extérieur, critique et décentrant, que la science pose sur lui. Plus précisément, il paraît n'accorder crédit qu'à l'approche étique de l'émique, sans s'intéresser à l'hypothèse selon laquelle l'émique pourrait impliquer lui-même une dimension étique, de type réflexif et auto-critique, à même de problématiser en retour l'émique implicite de toute approche étique.

Sur la base du privilège qu'il accorde à l'étique dans la définition même de

---

29 « Kenneth Pike, en 1954, a créé les termes 'émique' et 'étique' sur le modèle des systèmes 'phonémique' et 'phonétique' de la théorie du langage, pour l'analyse des langages et cultures étrangers, dans leurs comportements non linguistiques. En simplifiant, l'émique est la vue intérieure de ces cultures, l'étique est la vue extérieure », écrit R. Gothoni, « Emic, Etic and Ethics. Some Remarks on Studying a 'Foreign Religion', *Studia Orientalia Helsinki*, 1980, vol. 50, p. 29-41.

30 « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand », in : Maya Burger-Claude Calame, *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Lausanne, Belles lettres, 2005, p. 209-235.

la scientificité, Calame reproche à Troeltsch de ne pas parvenir à une comparaison vraiment décentrée, historique et relativisante, mais de se contenter de déterminer la méthode historique et comparative par cette méthode dogmatique que Troeltsch voulait pourtant surmonter.

Calame a tout à fait raison, de mon point de vue, de signaler les ambiguïtés et les limites du projet de Troeltsch, dont on ne sait jamais s'il entend « ancrer la théologie chrétienne en sciences des religions » (p. 226) ou justifier une nouvelle théorie de l'absoluité du christianisme, censée fonder l'histoire des religions réduite à la religion (p. 229). Science des religions inaboutie aux yeux du comparatisme ou théologie amputée de sa pleine affirmation de la vérité chrétienne, la pensée de Troeltsch reste un hybride<sup>31</sup>.

Je pense que si nous voulons échapper à la critique de Calame sans nous contenter de solutions hybrides, deux voies théologiques s'offrent ici à nous :

- Reconnaisant le caractère daté de la démarche de Troeltsch et admettant son impasse relativiste, nous n'avons plus qu'à nous tourner vers une théologie assertorique de l'affirmation première de la Vérité chrétienne (Barth, Hauerwas, *Veritatis splendor*, Ratzinger et la critique du relativisme, etc.). C'est ce que j'appelle pour ma part le danger de rethéologisation massive, avec ses conséquences également ruineuses pour l'éthique.

- Si nous ne voulons pas nous contenter d'une posture antinomique et symétrique de déthéologisation, nous devons assumer jusqu'au bout l'ambivalence constitutive de toute théorie théologique, ce qui nous oblige à travailler dans la pâte humaine du compromis. La théologie sera pleinement historique et incarnée, sa méthode s'inscrivant dans la suite pensée et réglée de son objet, lui-même compris comme historique.

Le corollaire scientifique en sera que les sciences humaines et sociales elles-mêmes, incapables de distinguer parfaitement l'étiq̄ue et l'émiq̄ue, la méthode et le contenu, la comparaison et la raison, participent d'une ambivalence analogue, qui est en même temps à la source de leur fécondité heuristique. Le conflit entre théologie et sciences des religions doit dès lors être reconnu pour un conflit *intra-scientifique* et *intra-académique*. La question de la déconfessionnalisation, en sa visée proprement déthéologisante, se révèle alors comme un simple prétexte, elle élude le vrai débat,

---

31 En s'en prenant ici à Troeltsch, Calame vise en fait Gisel, sans être conscient des divergences pouvant exister entre les deux théologiens protestants.

qui porte sur la *positionnalité du chercheur comme existant singulier et authentique*.

La responsabilité même du théologien nous rend attentifs à sa fragilité humaine au cœur de l'Université, mais il peut assumer sans crainte cette fragilité comme une fragilité humaine *partagée*. Il pourra et devra entendre alors les virulences idéologiques de ses adversaires rationalistes et laïcistes (ou sécularistes) comme le reflet de ses propres *vellétés de pouvoir*, mais aussi de sa propre *passion existentielle pour la vérité*.

### **3. Quel projet théologique possible dans ces conditions ?**

Toute discipline académique travaille sur la distinction émique-étique. La définition de la théologie comme discipline réflexive et critique implique une articulation dialectique de la théologie émique (ou dogmatique) et de la théologie étique (théologie fondamentale ou anthropologie religieuse). Vouloir les scinder complètement relève d'un élitisme et d'un purisme désincarnés et désengagés. Une telle attitude dessert non seulement la théologie, mais l'universalité même de l'Université, son ouverture au public, au monde et au réel.

Nous avons besoin aujourd'hui d'une nouvelle théologie fondamentale, qui ne se contente pas de poser la question de Dieu, mais qui reconnaisse que Dieu, sous une forme ou sous une autre, constitue jusqu'au bout et sans cesse l'objet spécifique de sa recherche et de sa démarche, la raison même de son doute radical et de sa passion pour la vérité.

Se limitant à n'être qu'une philosophie de l'absolu et de l'infini déconnectée de la question vive de Dieu, la théologie académique deviendrait une simple philosophie culturelle, une pseudo science plate et sans la moindre originalité, guidée si nécessaire par un affect anti-ecclésial et anti-chrétien séduisant, du moins aux yeux d'une élite intellectuelle bien-pensante.

### 3.1. Une théologie normative en débat avec les autres types de normativité présents dans l'Académie

Dans le débat actuel sur la déconfessionnalisation de la théologie, tout semble se passer comme si le caractère implicitement ou explicitement confessionnel de la théologie chrétienne était identique à son caractère normatif. J'aimerais montrer au contraire pourquoi la théologie chrétienne comporte une dimension normative qui, si elle est toujours liée à un travail d'interprétation, n'en est pas pour autant identique à sa dimension confessionnelle, laquelle, par ailleurs, n'est pas en soi incompatible avec toute forme de scientificité<sup>32</sup>. Mais demandons-nous d'abord en quel sens il convient de parler ici de normativité en général, avant de pouvoir parler de la normativité de la théologie en particulier.

Dans les sciences humaines et sociales, on fait une différence usuelle entre science ou démarche descriptive et science ou démarche normative<sup>33</sup>.

A vrai dire, on rencontre souvent une présentation de la description dont la délimitation s'opère plutôt par rapport à l'interprétation, C'est le cas dans le *Précis* sur les méthodes de recherche en sciences sociales que nous devons à Salvador Juan<sup>34</sup>. Non seulement cet auteur comprend la description par différence avec l'interprétation (p. 65), mais il n'hésite pas à parler d'un certain « enthousiasme descriptif » (p. 48), qui, sans succomber au mythe de la description totale (p. 36) ou de l'étalage exhaustif, ne vise pas moins à « administrer les preuves de validité de ses hypothèses » (p. 48). Malgré ses efforts louables pour ne pas hypostasier la description en un descripti-

---

32 Voir à ce propos Ch. Theobald, *op. cit.*, volume I, p. 483-506. Il est vrai que Theobald, dans le cadre privé d'une institution jésuite comme le Centre Sèvres, est plus naturellement enclin à penser le lien positif entre confessionnalité et scientificité que les collègues agissant dans un cadre public et complètement laïc ; aux Etats-Unis, comme le montre la réflexion conduite par Hauerwas, les relations entre les Eglises et les Universités sont à géométrie variable et entraînent une pluralité de modèles possibles pour les facultés de théologie. En Suisse romande, nous sommes objectivement écartelés entre une inscription de plein droit de la théologie dans l'Université publique et une tendance « confessionnalisante » à la poser comme autonome par rapport aux canons de la science universitaire. Tout mon effort porte sur un dépassement de ces oppositions idéologiques avec leur pulsion symétrique

33 Cf. Michel Freitag, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit blanche, 1995. Voir aussi dans un sens analogue David Little, « Ethics and Scholarship », *Harvard Theological Review* 100/1, 2007, p. 1-9.

34 *Méthodes de recherche en sciences sociohumaines. Exploration critique des techniques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999. Cf. ma brève recension dans *Anthropologie et sociétés*, Québec. vol. 26, n° 2-3, 2002, p. 303.

visme que j'appelais pour ma part normatif, Juan ne parvient pas à échapper à un certain positivisme et à une conception méthodologique assez scientiste. A propos des descriptions de type autobiographique, il admet que si elles « ne sont pas de nature scientifique à proprement parler », au moins la « véracité apparente » de la description est-elle surmontée par la « connaissance construite », mieux à même de donner du relief et de la vérité à l'objet (p. 71).

De quoi s'agit-il alors dans cette connaissance construite et quel est le statut de sa « vérité », supposée supérieure à sa simple véracité ? Il semble bien que l'auteur se limite ici à une conception intersubjective et construite de la vérité. Mais une connaissance ne saurait à notre avis se limiter à un savoir objectif. Elle comporte toujours aussi une dimension normative (résultant d'une interprétation).

L'adhésion à une version constructiviste du descriptivisme est trop courte pour répondre à cette question. L'approche de Juan se contente en effet de s'interroger sur les *méthodes* de la recherche empirique, sans se poser explicitement *la question plus épistémologique et plus fondamentale du sens global de connaissance et de la vérité*.

Le mérite de Juan est cependant de reconnaître que, même si « le caractère brut et platement descriptif des documents premiers » est aussi bien souvent « la condition d'une analyse secondaire prenant le risque d'interprétations plus détachées de la preuve empirique », cette rigueur explicative, propre à la neutralité de l'observation et de la description, n'exclut pas du tout que l'interprétation recourt à des « éléments exogènes de connaissance et donc toute une symbolique qui rapproche de la compréhension » (p. 80s).

Les méthodes du descriptivisme reposent donc, on le voit bien ici, sur la distinction diltheyenne classique entre l'explication et la compréhension. Mais la vraie question est celle de savoir comment la compréhension, par le biais de la méthode interprétative, parvient à une forme de connaissance qui ne soit pas simplement extrinsèque, comme le laisse à craindre l'expression d'éléments exogènes de la connaissance utilisée par Juan.

Jean-Marc Ferry a tout particulièrement relevé de son côté les risques d'une absolutisation du moment de la compréhension et de l'interprétation. C'est la raison pour laquelle cet auteur a proposé de compléter les moments

de la narration et de l'interprétation par ceux de l'argumentation et de la reconstruction.

Dans sa discussion du débat entre Habermas et Gadamer, Ferry avait souligné que la source de la légitimité normative devait être cherchée, de manière kantienne, dans la vérité de droit plutôt que dans la vérité de fait, parce que l'espace critique de la communication idéale suppose une raison soustraite à la déformation de toute pathologie (violence ou domination) pouvant surgir au cœur de la communication réelle, à même l'histoire, la nature ou même la morale<sup>35</sup>.

Ferry a noté par ailleurs le rôle central des intérêts dans la théorie épistémologique initiale de Habermas. Nous sommes toujours intéressés à connaître, mais, comme le relevait déjà Kant lui-même, il faut faire la part des choses entre les intérêts des facultés et les intérêts de la Raison comme telle<sup>36</sup>.

C'est bien dans cette perspective reconstructive que se pose selon nous la question du caractère normatif de la théologie ; c'est dire on ne peut plus clairement que la normativité, en théologie, vise d'emblée un universel, dont la composante particulière (subjective, confessante, communautaire) doit être prise en compte comme une condition de possibilité inéluctable, mais nullement suffisante de sa compréhension.

### **3.2. De Dieu comme point de départ à la croyance humaine comme point d'arrivée : une vision normative inaboutie**

Les considérations précédentes tentaient de redonner un sens et un statut à la théologie académique, dans le contexte de sa remise en question radicale au sein des Universités publiques et des sociétés séculières. De là, tel ou tel projet protestant de refondation de la théologie dont nous allons tenter de comprendre l'axe principal, avant de préciser pourquoi nous l'estimons

---

35 Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 136ss.

36 Ferry, *ibid.*, p. 315s.

insatisfaisant<sup>37</sup>.

Ce type de projet met le doigt sur un point de rupture estimé décisif : il n'y a en effet qu'en modernité que la question se pose de savoir si une théologie doit placer Dieu au commencement ou au terme de son parcours.

C'est sans doute une bonne proposition, qui rappelle la question, traditionnelle en dogmatique chrétienne, de savoir si la dogmatique doit commencer par la doctrine trinitaire (exemple le plus radical : Karl Barth) ou si elle doit seulement traiter de la Trinité à la fin, voire en appendice de la dogmatique (voie suivie par Tillich dans le sillage de Schleiermacher). Le projet contemporain, lui, s'arrête en chemin, effrayé sans doute par le caractère trop confessant et donc aussi confessionnel d'une théologie trinitaire.

Précisons le sens de notre divergence. Une telle position soutient avec raison que la théologie a toujours affaire avec Dieu ; mais à bien considérer la voie qu'elle trace, il y a insistance surtout sur la christologie et la pneumatologie, à partir d'une option anthropologique radicale, ce qui n'en trahit pas seulement le contexte moderne ou l'ascendance libérale, mais, de manière étonnamment non explicitée, un *ancrage confessionnel et occidental* particulièrement étroit. Le risque existe dès lors que la théologie soit transformée en une théorie générale de la religion, qui ne sera théorie du christianisme que dans la mesure où ce dernier se focalise sur le monde et sur l'humain, et où la nomination de Dieu est constamment référée à la seule perspective anthropologique.

---

37 Le type de projet auquel il est fait référence ici est particulièrement représenté chez Pierre Gisel, *La théologie, op. cit.* A sa manière, semblable projet, pris comme idéal-type d'une riposte possible au changement de paradigme contemporain, adopte la posture libérale et internaliste, et se situe antinomiquement face au projet orthodoxe et externaliste d'un Hauerwas ou d'un Engelhardt. Nous pensons pour notre part qu'il convient de surmonter les termes par trop symétriques et mimétiques de cette antinomie, parce qu'aucune de ces deux postures engagées (du moins à son niveau abstrait d'idéal-type) ne permet véritablement de rendre compte de la pluralité des positions théologiques et philosophiques en présence et de la complexité du réel et du monde. – On notera que j'emprunte ici la distinction philosophique de l'internalisme et de l'externalisme, développée par Roger Pouivet dans son captivant essai intitulé *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Contrairement à cet auteur, cependant, ainsi qu'on peut l'inférer de ce qui précède, je n'estime pas que nous ayons à choisir l'externalisme (et donc la position thomasiennne rendue possible par la lecture de Wittgenstein) contre l'internalisme, mais que, théologiquement et philosophiquement, nous devons tendre à reconstruire une dialectique de l'externalité et de l'internalité, dans le sens d'une incarnation de la transcendance dans et pour l'immanence.

Le parcours généalogique proposé est censé baliser les éléments d'une nouvelle construction de la théologie, soit d'un penser de la croyance et de la scène religieuse adapté aux conditions de l'époque. Ce projet aurait pu et peut être même dû déboucher sur une déconstruction radicale à la manière de Derrida ou de Nancy. Mais si l'on s'accroche ici à l'idée de théologie, comment comprendre ce paradoxe, cette persistance au moins formelle ?

La théorie du christianisme et de la religion culmine en fait ici, par une sorte de *répétition inconsciente du geste de Feuerbach*, dans une *théorie de l'humain*, dont nous pouvons craindre et constater en fin de compte la *minceur* théologique<sup>38</sup>. Certes, il y a là une histoire bien connue de la théologie moderne et de ses débats, de Kant à Tillich en passant par Nietzsche et Richard Rothe. Tillich avait déjà énoncé de l'éthique théologique qu'elle était formellement philosophique<sup>39</sup>. Tillich ne parlait-il est vrai ici que de l'éthique : dans sa construction systématique de la théologie, Tillich commence par Dieu et finit par la Trinité. Par contre, dans les modèles contemporains que nous critiquons ici comme refondation libérale et internaliste, *les conséquences tirées nous paraissent en fait avoir pris congé de toute idée systématique de la théologie et potentiellement de toute théologie systématique*<sup>40</sup>.

Sans doute pouvons-nous soutenir nous aussi que la théologie n'a pas à *commencer* avec l'affirmation de Dieu, ou même avec le postulat de son existence. C'est seulement la question de Dieu, Dieu comme problème - problématique initiale de la présente réflexion - qui constitue le point de départ humain de la théologie et la raison d'être de la scène chrétienne, et, de mon point de vue systématique, de toute scène religieuse.

---

38 On peut entendre cette minceur au sens de la distinction que fait Michael Walzer entre le *thin* et le *thick*, mais aussi, de manière plus critique, au sens d'une perte de substance doctrinale.

39 J'ai discuté cette question dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, op. cit., p. 119-120.

40 Il est sans doute typique de la modernité que la question de Dieu ne puisse plus advenir obligatoirement au début de la théologie. Mais l'opposition principielle entre les théologies ecclésiales ou fondées sur des données particulières et les théologies axées sur l'universalité de l'humain est un leurre. Insinuant que les théologies « confessionnelles » sont potentiellement sectaires et structurellement incapables de penser l'humain comme tel, les auteurs qui suivent cette mode entérinent de fait une *déthéologisation* radicale de la théologie, sans parvenir à montrer en quoi le retour de Dieu « à la fin de la théologie » demeure une réquisition théorique et pratique incontournable.

Cependant, à partir de là, le risque d'erreur de catégorie de la part de la posture libérale et internaliste paraît double : en présupposant qu'en *commençant* réellement avec la *question* de Dieu, la théologie « traditionnelle » (celle dont on entend se défaire) serait condamnée à faire l'impasse sur l'humain et le monde et en même temps à se réfugier dans une position *confessionnelle* réduisant toute théologie de ce type à n'être que « fonction de l'Eglise »<sup>41</sup>. On feint là d'oublier que la question même de Dieu (dans toute situation humaine et sur tout continent) aurait une autre origine que le *questionnement radical* des êtres humains.

Non seulement la croyance du sujet remplace à la fin un Dieu introuvable et inavouable, mais la théologie ne peut que se transformer *matériellement* en philosophie agnostique et en anthropologie séculière. En termes dogmatiques et éthiques, on ne se débarrasse pas de Dieu en lui substituant un humain « déthéologisé », mais on pense Dieu, de bout en bout de la théologie, en le pensant lui-même comme le reflet et la reprise de l'humain, dans son exposition même au désespoir et à la mort<sup>42</sup>

Si nos remarques critiques précédentes ont quelque pertinence, au moins à titre heuristique et « gymnastique » (au sens d'Origène), la déconfessionnalisation de la théologie prônée par de telles positions ne se limite pas à une déconfessionnalisation (légitime à mes yeux) d'une Faculté de théologie universitaire, mais elle se confond en fait avec une *déthéologisation systématique de la théologie elle-même*. J'appelle *déthéologisation* le fait de ne plus oser lier systématiquement et substantiellement l'idée de théologie et l'idée de Dieu ou, ce qui revient au même, le fait d'ériger en principe théologique premier la forme vide du croire au détriment de toute rencontre bouleversante avec quelque chose comme « un dieu ».

---

41 Notons au passage que l'expression faisant de la théologie la fonction de l'Eglise n'avait rien de confessionnel chez Barth, même et surtout pas dans sa jeunesse, car l'Eglise dont il était question ici, loin d'être une communauté particulière, protestante ou catholique, se comprenait comme l'espace transcendantal constitué par l'agir même de Dieu. Ce n'était pas un point de départ confessionnel de la théologie, mais une reconstruction théologique hyper-critique du confessionnalisme ecclésiastique. De plus, le rapport de l'humain et du divin est permanent chez Barth, dans toutes les périodes de son œuvre.

42 Cette tâche centrale de la théologie systématique a été honorée de manière éminente au XX<sup>e</sup> siècle par des auteurs aussi différents que Jünger, Pannenberg ou Kaufman. Elle s'avère par ailleurs étroitement liée aux problèmes d'une philosophie de la religion, que ce soit celle de Wilhelm Weischedel ou celle d'un philosophe théiste chrétien comme Alvin Plantinga dans son ouvrage majeur *Warranted Christian Belief*, New-York-Oxford, Oxford University Press, 2000.

### 3.3. La forme vide du croire et le choc avec Dieu

La mise en avant rhétorique du concept stratégique de « scène religieuse » et de « scène chrétienne », avec son manque de précision et d'opérationnalité, permet en fait aux chantres d'une théologie de la croyance humaine d'éviter le choc existentiel de la confrontation vive avec le réel. La fascination pour l'étiq, en d'autres termes, a dépouillé l'émique de son pouvoir déstabilisateur dans l'élaboration même de la pensée. C'est la raison pour laquelle une telle théologie a si peu d'impact sur l'existence mais peut aisément fasciner quelques recoins du petit monde académique.

Dans sa critique des thèses de Bertrand Méheust, l'ethnologue Giordana Charuty avait déjà relevé avec beaucoup de pertinence les conséquences d'un tel manque de cohérence dans la manière de penser la relation subtile de l'émique et de l'étiq : « Ce plaidoyer pour la métapsychique comme science s'accompagne d'une disqualification du spiritisme comme croyance. La première, nous dit-on, est pourvue d'un 'arrière-plan spéculatif d'une tout autre hauteur de vue', on ne doit pas la confondre avec la 'tendance naïve à chosifier l'au-delà' qui, bien sûr, est le propre du 'spiritisme vulgaire' et de 'superstitions tombées en déshérence' (...) L'auteur s'engage dans les polémiques à analyser en faisant sienne la hiérarchie qu'elles contribuaient à instaurer. Aussi ne peut-il apercevoir que les 'enquêtes' destinées à éprouver la lucidité des voyantes et des médiums pourraient constituer la nouvelle variante 'éclairée' de cette religion scientifique qui ne cesse de se chercher et de se réinventer tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle en se construisant dans une relation en miroir, de complémentarité antagoniste, avec les savoirs qui, dans le même temps, laïcisent l'âme »<sup>43</sup>.

Cette remarque de Charuty nous paraît en effet rejoindre la difficulté majeure que nous ressentons envers la nouvelle alliance pragmatique qui nous est proposée aujourd'hui avec l'idée d'une lecture anthropologique déthéologisée de la scène religieuse et chrétienne. Je formule ainsi cette aporie : au *déplacement de la théologie à la croyance*, postulé par ces courants selon le modèle classique s'inspirant aussi bien de Schleiermacher que de Feuerbach (le second prenant simplement le revers du premier) s'ajoute un *deuxième déplacement, de la croyance émique à la croyance étiq*, dont le résultat désastreux, tant pour la théologie que pour la science des religions, est l'*évidement* de la croyance.

La croyance ainsi évidée et évitée se transmue en un réinvestissement politique dans la lutte pour la domination élitaire au sein de l'Académie. Ce qui compte ici, c'est le pouvoir du savant, et non plus l'objet de son étude dans son possible rayonnement sur les esprits et sur les coeurs. Les spiritites, comme les prêtres de la tradition catholique ou les pasteurs de la tradition protestante, sont en quelque sorte dissous dans la science. Tel est le sens ultime, d'un point de vue généalogique, du discours pervers sur la déconfessionnalisation et de la déthéologisation de la théologie, dont la stratégie libidinale se révèle ici, ni plus ni moins, comme expulsion des contenus de la croyance, au seul bénéfice du pouvoir des savants et de la défense de leur territoire.

Nous postulons, au contraire, une articulation ouverte et dynamique de la théologie et de l'étude scientifique des religions. Une telle articulation doit impérativement surmonter la compréhension purement statique de l'émique et de l'étiq, afin de mieux relier le point de vue interne et le point de vue externe sur chaque religion, tant du point de vue de sa description que de l'explicitation de ses potentialités normatives.

Un tel programme devrait parvenir à mieux éclairer les interactions entre les contenus doctrinaux et les visées éthiques des religions étudiées<sup>44</sup>.

La théologie ne peut éluder la question de Dieu, au commencement et à la fin de sa propre réflexion<sup>45</sup>. Elle ne peut renoncer à la poser au coeur des études religieuses elles-mêmes, et elle se félicitera de voir que de nombreux « religiologues », comme leurs étudiants, se posent eux-mêmes de

---

44 Voir nos études récentes dans cette direction : « La contribution éthique de la religion dans l'espace public francophone », dans Bernd Schröder et Wolfgang Kraus éd., 'Religion' im öffentlichen Raum - deutsche und französische Perspektiven, Frankreich-Forum, Revue annuelle du Pôle France de l'Université de la Sarre 2008: (cf. le chapitre IV de cet ouvrage) ; « The Role and Influence of Religions in Bioethics » in : Ronald M. Green, Aine Donovan, and Steven A. Jauss (Eds.), *Global Bioethics: Issues of Conscience for the 21st Century*, Oxford, Oxford University Press 2008, p. 279-294.

45 Voir à ce propos Hans-Christoph Askani, « Dieu », in : André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse et Lucie Kaennel éd., *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 429-457. C'est un des mérites de cette introduction à la théologie systématique d'oser *se terminer* sur ce dernier chapitre sobrement intitulé « Dieu » et de montrer que des possibilités prometteuses existent bel et bien dans la théologie protestante contemporaine.

telles questions vitales et existentielles<sup>46</sup>.

Et si elle entend le faire sur la base du christianisme et donc aussi dans la perspective d'une théologie explicitement chrétienne, elle ne saura se contenter de répéter les thèses traditionnelles d'un libéralisme atone, replié sur une anthropologie purement descriptive et détachée : elle devra bien se coltiner avec la question la plus difficile, celle du mystère et de l'énigme d'un Dieu absent et présent dans l'histoire comme un Dieu transcendant et éternel<sup>47</sup>

C'est de cette théologie-là, on peut l'espérer, que les Universités publiques elles-mêmes sont en droit d'attendre un décentrement aussi exigeant que peu domesticable. Et si certaines d'entre elles devaient s'en débarrasser, au prix de stratégies en vérité plus utilitaristes que fondamentales, la tâche d'une vraie théologie académique, à la fois scientifique et publique, n'en demeurerait pas moins impérative et vivante au sein de l'*Universitas*.

---

46 Cf. dans la même sens Richard Friedli, « Mission – Religionen – Religionswissenschaft. Erfahrungen mit universitären Neukompositionen », in : Dieter Becker, *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag*, Erlangen, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2000, p. 185-191. Friedli rappelle qu'aussi bien les étudiants en sciences des religions que les étudiants en théologie sont en quête d'une spiritualité vivante, plutôt que d'une méthodologie désincarnée.

47 Gordon D. Kaufman a précisément poursuivi dans son œuvre cette question lancinante, en lien avec les autres religions et tout particulièrement avec le bouddhisme : cf. *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, London-Cambridge Mass, Harvard University Press, 1993 ; *God, Mystery, Diversity*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.



## Chapitre III

### **Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes**

Afin de saisir la portée du débat nord-américain sur les communautarismes pour l'éthique théologique chrétienne actuelle, il nous paraît nécessaire de faire le point sur la différence entre le communautarisme des traditions intellectuelles, morales et spirituelles partagées, ou communautarisme éthico-religieux et éthico-politique, et le communautarisme politique. Le second, pour autant qu'il postule l'existence de communautés séparées au sein du politique, en est selon nous réduit à échouer comme modèle politique, aussi bien en ce qui concerne la démocratie à l'intérieur des Etats-nations (il est impossible de circonscrire des communautés distinctes stables en leur sein) qu'en ce qui touche les relations entre Etats-nations (qui ne constituent pas des communautés)<sup>1</sup> ; nous ne prêterons dès lors attention qu'à la valeur herméneutique constructive des traditions intellectuelles, morales et ou spirituelles, et nous plaiderons pour la fécondité partielle d'une telle approche lorsqu'il est question de construire une éthique théologique à visée vraiment universelle.

#### **Première partie : Problèmes et promesses du communautarisme des traditions**

##### **1. Communautarisme politique et communautarisme des traditions**

Comme annoncé, nous nous limiterons à une discussion au sujet du communautarisme éthico-religieux et éthico-politique<sup>2</sup>, mais sans aller dans le sens de la question plus spécifique du communautarisme juridico-politique et de la théorie des droits. En d'autres termes, notre interrogation ne portera pas sur les conséquences politiques et juridiques du communautarisme, mais, en amont, sur la théorie philosophique et théologique

---

1 Le fait d'écarter le communautarisme politique ne signifie pas que nous en ayons terminé avec la question de la portée politique de la reconnaissance des traditions intellectuelles, morales et spirituelles partagées dans l'espace public. Il incombe en fait au pouvoir politique, dans un Etat démocratique répondant aux exigences du libéralisme politique, de se situer quant à la place publique et non seulement privée de ces traditions. Mais c'est un autre aspect du débat sur les communautarismes, que nous ne traiterons pas ici.

2 Le communautarisme éthico-religieux est aussi un communautarisme éthico-politique, en cela qu'il s'intéresse au rôle des vertus pour la cité.

des traditions, dans leur dimension symbolique et politique. Notre approche est donc résolument une contribution à l'éthique fondamentale.

La théorie des traditions, en régime de modernité, implique de discuter de la question du pluralisme moral et religieux, dont on peut légitimement se demander si elle est pensée dans sa radicalité par le communautarisme éthico-religieux et éthico-politique.

Le débat sur les communautarismes est rendu confus par la difficulté même de cerner la signification exacte du communautarisme<sup>3</sup>. Certains auteurs libéraux distinguent le communautarisme modéré de Charles Taylor et de Michael Walzer du communautarisme anti-moderne et anti-libéral d'Alasdair MacIntyre<sup>4</sup>. Nous allons nous limiter à ce seul auteur, parce qu'il est à la fois le plus profond et le plus controversé.

MacIntyre a sans aucun doute un problème avec l'idée de pluralisme en général et de pluralisme moral en particulier. Dans *Après la vertu*<sup>5</sup>, il considère que ce pluralisme, typique de la modernité, résulte de la perte de vue des liens entre les concepts philosophiques et leurs enracinements dans une tradition, dont l'exemple central est pour MacIntyre la tradition des vertus héritée de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Cette tradition supposait une interaction entre la théorie de l'action (passage de la potentialité à l'acte), la théorie de la nature et la doctrine des fins (téléologie). En

---

3 Cela tient aussi à l'équivocité du concept de communauté, dont on ne sait jamais très bien s'il est à prendre au sens sociologique, politique, linguistique ou herméneutique.

4 J'emprunte ces informations à Marc Boss (Institut Protestant de Théologie, Montpellier), dans son manuscrit à paraître « Who's Afraid of Communitarianism ? A Critical Appraisal of Alasdair MacIntyre Ethics of Virtue ». Boss se réfère à l'ouvrage de Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002. Pour ma part, je ne pense pas que les positions politiques et éthiques de Walzer et de Taylor soient correctement comprises si on les ramène à un communautarisme et si on voit de plus dans ce communautarisme un « art de l'exclusion » (Mark Hunyadi, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer*, Paris, Cerf, 2000). Je vois plutôt la pensée de Walzer comme une théorie critique de la justice, interprétée en termes d'égalité complexe, et devant conduire à une nouvelle compréhension de la démocratie, du cosmopolitisme et de l'universalisme ; quant à Taylor, si sa vision d'une éthique de l'authenticité me paraît trop étroite comme résultat de la généalogie des sources du Soi, j'interprète cette généalogie même comme une reconstruction critique remarquable de la traditionalité du sujet dans un monde pluriel et multiculturel. Les deux auteurs se défendent d'être des communautaristes et je crois qu'il faut les prendre au mot et les lire dans une perspective plus féconde.

5 *Etude de théorie morale*, trad. fr., Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (Quadrige).

cessant de comprendre la dimension téléologique classique, l'éthique moderne en a été réduite soit à se rabattre sur le principe utilitariste de l'utilité, soit à remplacer la téléologie par une doctrine des droits.

Par ailleurs, il faut bien voir la différence entre la *communauté morale* et la *communauté légale*, mise en évidence par Justine Lacroix dans son livre sur Walzer<sup>6</sup>. Comme l'énonce Marc Boss, le communautarisme éthico-politique se réclame de l'affirmation d'Aristote dans la *Politique*, selon laquelle « c'est en vue des belles actions qu'existe la communauté politique » (Livre III, ch. IX)<sup>7</sup>. Sa préoccupation principale est celle des vertus. Par contre, le communautarisme juridico-politique s'intéresse en priorité à la question des droits collectifs.

MacIntyre s'inscrit clairement dans la ligne de communautarisme éthico-religieux et éthico-politique, et c'est sous cet angle-là qu'il concerne et stimule la théologie morale fondamentale. Dans *Après la vertu*, l'appel « politique » de MacIntyre (dont on ne saurait oublier qu'il fut dans sa jeunesse militant de la nouvelle gauche britannique) se limite à souhaiter l'émergence de communautés néo-bénédictines vertueuses, jouant leur rôle critique et prophétique *dans les marges* de la communauté juridico-politique des droits. Mais l'intérêt philosophique central de MacIntyre est ailleurs : il propose une vision originale et profonde de la communauté comme tradition intellectuelle partagée. « Par 'communauté', écrit Perreau-Saussine, il entend moins 'identité' spécifique, fraternité, amour, extase ou fusion orgiaque que tradition intellectuelle partagée »<sup>8</sup>. De ce point de vue, nous suggérons que le communautarisme de MacIntyre est donc d'abord un communautarisme éthico-religieux, et que sa dimension éthico-politique ne vient qu'en second. C'est là, probablement, une nuance d'importance par rapport à la distinction opérée par Marc Boss.

## 2. Revisiter la notion de généalogie

Avant de discuter certains aspects précis de la proposition émise par MacIntyre, il convient cependant de prendre un peu de recul et de s'interroger sur les raisons de ce nouvel intérêt pour les traditions.

Nous avons proposé de traiter cette question sous l'angle de la généalogie,

6 Michael Walzer : *le pluralisme et l'universel*, Paris. Michalon, 2001.

7 *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990 (GF-Flammarion), p. 237.

8 Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 58.

critique et reconstructive, par le biais de laquelle toute pensée s'efforce de relier le présent à ses racines, à sa mémoire et à son histoire<sup>9</sup>. Ce faisant, nous nous inscrivons dans un contexte beaucoup plus large, dont nous n'avons pas forcément conscience au début de notre élaboration et qu'il nous semble important d'explicitier et de mieux exploiter.

Des auteurs comme Hans-Georg Gadamer, Jerome B. Schneewind<sup>10</sup>, Alasdair MacIntyre<sup>11</sup>, Paul Ricœur<sup>12</sup> et Charles Taylor<sup>13</sup> ont en effet contribué, de manière magistrale et différente, à une reconstruction critique des traditions philosophiques et religieuses relatives aux catégories d'autonomie, de justice, de vérité, de vertu et de sujet. La question spécifique de la généalogie remonte à une perspective héritée de Nietzsche et de sa critique à la fois explicative, « naturaliste » et soupçonneuse ou déconstructive de la morale.

La question de la méthode généalogique a été reprise et approfondie récemment par le philosophe britannique Bernard Williams, dans son ultime ouvrage intitulé *Vérité et véracité. Essai de généalogie*<sup>14</sup>. Son apport me paraît particulièrement bienvenu et original. Non seulement il clarifie les enjeux théoriques et normatifs du concept de généalogie, mais il aide à surmonter les préjugés qui, trop souvent, associent ce concept avec celui du relativisme, comme nous le reprendrons plus loin en discussion avec MacIntyre.

Williams propose la définition suivante de l'idée de généalogie :

« Une généalogie est une narration qui tente d'expliquer un phénomène de

9 Cf. Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Paris, Cerf, 1999.

10 *L'invention de l'autonomie*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2004. Cf. mon étude critique « Invention de l'autonomie et éthique inventive. Questions à J.-B. Schneewind », *Revue de Théologie et de Philosophie* 136, 2004, p. 247-255.

11 Cf. ma discussion de son concept de tradition, in *L'éthique protestante, op. cit.*, ch. V.

12 *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, mais aussi *Le pardon, la mémoire et l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000. Sur les rapports entre philosophie et théologie chez Ricœur, cf. mon article « Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie », *Revue Théologique de Louvain* 37, 2006/2, p. 161-178. Voir le chapitre VI dans cet ouvrage.

13 Cf. les questions que lui a adressées Paul Ricœur, « Le fondamental et l'historique : note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor », in : Guy Laforest et Philippe de Lara éd., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris-Québec, Cerf-Presses de l'Université Laval 1998, p. 19-34.

14 Paru en anglais en 2002 et en traduction française aux éditions Gallimard en 2006. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette traduction.

civilisation en décrivant comment il est apparu, comment il aurait pu apparaître, ou comment on pourrait imaginer qu'il eût pu apparaître » (35). Williams met ensuite explicitement cette vision large de la généalogie en lien avec la vie éthique qui est la nôtre en modernité :

« Nos idées éthiques résultent de la sédimentation complexe de traditions et de rapports sociaux nombreux et variés et ont elles-mêmes été travaillées par des représentations conscientes de cette histoire » (*ibid.*).

Williams ne sous-estime pas les éléments de naturalisme, voire de réductionnisme, qui conditionnent la généalogie nietzschéenne de la morale et qui peuvent entacher les projets actuels d'un fondement naturaliste de l'éthique, par exemple dans la sociobiologie d'Edmund O. Wilson. En même temps, il relève le côté positif de la différence et de la tension entre les généalogies réelles et les généalogies fictives. Même la sociobiologie ne se réduit pas à une genèse naturelle de l'éthique, pas plus que les neurosciences ne conduisent directement à de prétendues « neuroéthiques ». Le projet sociobiologique lui-même comporte une dimension fictive ou imaginaire, car il constitue à sa manière une sédimentation de traditions et de visions du monde. Le mérite de Nietzsche, selon Bernard Williams, est d'avoir compris que la généalogie réelle « héberge la généalogie imaginaire » (55). Nous ne sommes donc pas condamnés à choisir entre vérité historique ou scientifique, interprétation et fiction. Nous vivons au contraire dans des réseaux complexes et souples où s'entremêlent notre besoin de réalité, nos débats interprétatifs et nos projections dans l'imaginaire.

Reprenant à titre plus personnel la contribution de Williams, je dirais les choses de la manière suivante :

La notion synthétique de communauté de tradition, constitutive de ce que nous avons appelé le communautarisme éthico-religieux et éthico-politique, réunit la triple modalité de la vérité historique, de la possibilité interprétative et de la créativité imaginaire, ou de la fiction. Cela doit être décliné aussi bien au niveau des modalités de connaissance que par rapport aux contenus traités par ces modalités elles-mêmes. Nous n'avons donc pas à nous laisser entraîner dans une vision nostalgique ou romantique de la tradition, comme l'était par exemple celle du très conservateur Edmund Burke (1729-1797), auquel MacIntyre s'oppose justement sur ce point, en estimant sa conception de la tradition comme nuisible, à la différence de celle du cardinal Newman (QJQR 379-380). Par l'intégration qu'elle sup-

pose de la réflexion et de l'imagination, toute tradition, loin de se limiter à une défense du passé, est sans cesse orientée vers une compréhension du présent et vers une anticipation du futur.

### 3. Le problème de la communication ou de la traduction des traditions

Le problème le plus intéressant et le plus difficile, dans la théorie macintyrienne de la tradition, généralement critiquée comme un communautarisme malgré la réticence de MacIntyre à être rangé sous une telle étiquette<sup>15</sup>, est celui de l'incommunicabilité des traditions entre elles<sup>16</sup>. Son communautarisme, si le terme convient néanmoins, est seulement un *communautarisme des traditions intellectuelles partagées*, prises chacune dans leur autonomie et leur indépendance.

MacIntyre a formulé cette question de la manière la plus radicale qui soit, en parlant même d'*inaccessibilité* de certains modes traditionnels de vie sociale, culturelle et intellectuelle, inaccessibilité que la modernité ne peut que rejeter à partir de sa propre conception de la rationalité universelle<sup>17</sup>.

Comment en est-il arrivé là ?

Dans un premier temps, il a posé la thèse selon laquelle « on ne peut formuler, élaborer, justifier rationnellement, ou critiquer des conceptions de la rationalité pratique et de la justice *que de l'intérieur d'une tradition donnée*, par la conversation, la coopération ou le conflit avec ceux qui appartiennent à la même tradition » (QJQR 376, c'est moi qui souligne).

Marc Boss a judicieusement interprété cette thèse comme un « contextualisme conversationnel résistant »<sup>18</sup>. Je suis bien d'avis que le « contextualisme » de MacIntyre est *une forme spécifique de communautarisme*, le

15 « I'm not a communitarian but ... » (1991), cité par Perreau-Saussine, *op. cit.*, p. 42.

16 Cf. Marc Boss, « On the Very Ideas of Commensurability and Translation. Alasdair MacIntyre contra Donald Davidson », in : Patrik Fridlund, Lucie Kaennel & Catharina Stenqvist eds., *Plural Voices. Intradisciplinary Perspectives on Interreligious Issues*, Leuven, Peeters, 2008.

17 *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* [litt. La justice de qui ? la rationalité de qui ?] trad. fr., Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 415. Dans cet article, je cite cet ouvrage en l'abrégant QJQR, suivi du numéro de page.

18 « On the Very Ideas », *art. cit.*

communautarisme des traditions partagées, qui n'exclut pas que la conversation, la coopération et le conflit internes puissent déboucher sur une *transformation* (QJQR 426) voire sur la *conversion* (QJQR 427) à une autre tradition, jugée alors rationnellement supérieure à celle dans laquelle le sujet se mouvait jusque là. Ce sujet, souligne MacIntyre non sans un certain humour quasi autobiographique (quand on pense à sa propre conversion qui fut justement un changement de tradition), ne se rencontre que très rarement dans la réalité mais plutôt dans les textes. Il est donc davantage une *possibilité fictionnelle* qu'une réalité historique.

Après avoir affirmé son contextualisme conversationnel, c'est-à-dire la rationalité immanente de chaque tradition, MacIntyre précise immédiatement que cette autonomie n'a rien d'irrésistible ou d'absolu (de ce point de vue, il *n'est pas* communautariste, du moins si on entend par là un « art de l'exclusion »). Ce qui est dit par une tradition *peut être écouté ou même entendu* par les tenants d'une autre tradition, sans compter que les tenants de deux traditions différentes peuvent être d'accord sur des points particuliers (QJQR 376s). Il n'y a donc pour MacIntyre aucune inaccessibilité absolue ni aucune incommensurabilité *dernière* entre les traditions. Mais la différence fine qu'il construit, contre Donald Davidson, entre une traduction attachée au mode d'existence traditionnel et une traduction reliée à la modernité réside dans le fait que, pour lui, la commensurabilité entre deux traditions *ne saurait être garantie par des critères supra-traditionnels empruntés à une rationalité formelle sans attaches à aucune communauté de tradition*. « Il ne peut exister de rationalité en tant que telle » (QJQR 378).

#### **4. Par delà le relativisme et le perspectivisme : la reconnaissance du mystère de l'Autre**

MacIntyre est bien conscient du danger de relativisme que semble impliquer sa théorie des traditions. Il propose même de distinguer le relativisme, qui affirme l'impossibilité de tout débat et de tout choix rationnels entre des traditions rivales, et le perspectivisme, qui va jusqu'à récuser toute possibilité de prétendre à la vérité au sein d'une tradition donnée (QJQR 378). Posé en ces termes simples (et compte tenu du fait que j'ai moi-même simplifié les termes de l'alternative exposés ici par l'auteur), MacIntyre pourrait passer pour un relativiste (même très modéré, puisque n'excluant pas toute commensurabilité chanceuse ou miraculeuse, donc exceptionnelle, entre traditions rivales), mais pas du tout pour un perspectiviste.

Mais en fait, MacIntyre ne saurait se satisfaire d'une posture relativiste. On doit même affirmer que la propre tradition dont il se réclame – celle des vertus – va dans un sens exactement opposé. Comment résoudre le dilemme ?

MacIntyre note d'abord que le relativisme et le perspectivisme, malgré leurs différences, reposent sur des *présupposés communs*, symétriques à ceux des Lumières qu'ils combattent (QJQR 379). Mais MacIntyre s'en prend ensuite *séparément* au relativisme et au perspectivisme

La déconstruction macintyrienne du relativisme est captivante (QJQR 380-394). Pour montrer que le relativisme se trompe de cible, MacIntyre recourt en effet à une critique immanente de la notion de tradition. Une tradition n'est pas selon lui un bloc statique et figé, comme le postule le relativisme (et, en miroir, la vision romantique et nostalgique de la tradition), mais connaît trois stades, le stade de l'affirmation sacrale ou autoritaire, le stade de la reconnaissance de ses propres insuffisances et le stade de la réévaluation critique ou de l'adaptation. MacIntyre rejette aussi bien la doctrine cartésienne des vérités évidentes et inattaquables que la doctrine hégélienne du savoir absolu (QJQR 387). L'avantage de la tradition vivante, comprise dans le cadre d'une histoire des traditions, est double : d'une part, chaque tradition, comme expérience collective d'investigation, est capable de comparer sa vision de la vérité actuelle à sa vision précédente ; elle a donc une aptitude à comparer la *correspondance* de sa vérité à son expérience ; d'autre part, une tradition peut soudain déboucher sur une « crise épistémologique » (QJQR 388) et se remettre en question. Ainsi, la tradition résiste au défi relativiste, non seulement parce qu'elle fait preuve d'aptitudes *critiques* à se corriger et à se transformer, mais aussi parce qu'elle renvoie les relativistes à leurs propres traditions de référence. Chacun est ainsi placé et reconnu sur un pied d'égalité, ce qui signe l'échec du relativisme absolu ou radical (QJQR 394) : la thèse initiale est corroborée, selon laquelle « il est illusoire qu'il puisse exister un point de vue neutre, un lieu de la rationalité en tant que telle » (QJQR 394).

Ne reste-t-il alors que le perspectivisme ? MacIntyre ne le pense pas non plus. Cela paraît très important, vu la tendance lourde de la critique anti-communautarienne française à stigmatiser cette dérive perspectiviste jugée incompatible avec l'universalisme et avec l'égalitarisme républicain. L'erreur du perspectivisme – ou en tout cas du perspectivisme radical, car il n'est pas sûr, de mon point de vue, que la pensée de MacIntyre ne consti-

tue pas un perspectivisme modéré ou résistant ! – réside dans l'affirmation selon laquelle aucune prétention à la vérité énoncée par une quelconque tradition ne peut l'emporter sur la prétention à la vérité énoncée par une de ses traditions rivales. Non seulement le perspectiviste se trompe le plus souvent sur la conception de la vérité affirmée par les autres traditions mais, de plus, il oublie que cette conception de la vérité fait partie intégrante de la tradition en question et de ses formes d'investigation rationnelle et critique (QJQR 394). Le perspectiviste radical se considère comme libre de tout engagement, désencombré, pour ainsi dire, de toute prétention à la vérité. Comme il ne croit pas à la possibilité même d'une vérité, il ne peut pas non plus reconnaître la sincérité ou la cohérence des prétentions à la vérité émises par les traditions.

En récusant aussi bien le relativisme radical que le perspectivisme radical, MacIntyre a ainsi conforté sa thèse de la rationalité des traditions, qu'il faut dès lors comprendre comme rationalité *intra-traditionnelle*. Mais il doit alors répondre à la question de la communication possible *entre* ces traditions, afin d'échapper aussi bien au retour obligé du relativisme et du perspectivisme qu'à la réponse convenue et dominante du rationalisme formel de la tradition libérale. Il aborde cette difficulté centrale dans le chapitre XIX de QJQR, sous l'angle des relations entre tradition et traduction.

Sa thèse est que la communication *inter-traditionnelle* présuppose non seulement l'usage du langage, mais l'appartenance à une « communauté linguistique » (QJQR 396). Dans ce chapitre XIX, proprement génial mais aussi très énigmatique, MacIntyre pousse à l'extrême l'opposition entre deux types idéaux de communauté linguistique : d'un côté, il a en vue toute forme concrète de communauté linguistique liée à une conception du monde et à des systèmes de croyance et de valeurs ; de l'autre côté, il pense au « cosmopolitisme sans racines » (QJQR 417), c'est-à-dire à la communauté linguistique internationalisée de la modernité. Pour cette dernière, tout peut être traduit. Aucune langue et aucune croyance ne résistent à la traduction. MacIntyre défend au contraire l'idée que les communautés linguistiques, comme expression formalisée des traditions intellectuelles, morales et spirituelles partagées, entretiennent entre elle un rapport de traduction partielle et d'inaccessibilité de principe. Il y a en quelque sorte toujours une réserve d'inaccessibilité et d'opacité en chaque tradition. Pour le dire un peu autrement, la *rationalité inter-traditionnelle* se heurte à un fond d'opacité inhérent à la *communication intra-traditionnelle* elle-même.

Sur ce point, il faut bien l'avouer, MacIntyre *est* communautarien.

Il en découle, au chapitre XX qui clôt QJQR, un paradoxe fascinant : autant le dialogue intra-traditionnel appelle le respect, autant le dialogue inter-traditionnel butte sur une impasse, dont la seule issue semble une transformation pouvant même déboucher sur une conversion. Formellement, le libéralisme, « métamorphosé en tradition » (selon le titre de QJQR 351-374) est certes la tradition spécifique et dominante de la modernité, mais son destin n'est pas une fatalité : comme ce fut le cas pour MacIntyre lui-même, la possibilité de la conversion à une autre tradition lui demeure ouverte !

Je note que c'est là, justement, le propre de la modernité et du libéralisme, dont MacIntyre est bien obligé d'assumer à son tour l'héritage : la tradition libérale se caractérise en effet par la capacité et la tâche de garantir l'accès pluriel et critique à différentes formes de traditions, y compris celles dont la prétention à la vérité contrevient au libéralisme. Il n'est pas sûr que l'inverse soit vrai. Toute tradition n'est pas automatiquement libérale envers les autres ! Mais, à l'inverse, la conséquence normative ne doit pas être occultée, ainsi que nous le rappelle la construction intellectuelle puissante de MacIntyre : la grandeur et la vocation du libéralisme est de reconnaître la place de l'inaccessible et de l'intraduisible.

Sur ce point, le théoricien du communautarisme des traditions s'avère paradoxalement un « vrai » libéral, nous invitant à penser, sur fond de modernité et de démocratie, et sans doute à son corps défendant, au prix d'un retour sur soi *en deçà* de sa « conversion », la possibilité même d'un post-libéralisme critique<sup>19</sup>.

La conséquence la plus remarquable pour le dialogue inter-traditionnel et œcuménique résiderait dans la nécessité d'une *reconnaissance du mystère de l'Autre* et non dans la recherche de consensus plats, comme cela est malheureusement bien trop souvent le cas dans les documents œcuméniques officiels. *L'opacité relative de nos traditions n'exclut ni la collaboration, ni le respect, ni la controverse.* Autrement dit : loin de préconiser

---

19 Je laisse ici de côté la question difficile des liens entre MacIntyre et les théoriciens post-libéraux (Hans Frei, George Lindbeck, etc.). Cf. Marc Boss, « Postlibéralisme théologique et communautarisme éthico-politique. La critique de la société libérale chez George Lindbeck », in : Marc Boss, Gilles Emery et Pierre Gisel éd., *Postlibéralisme ? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 69-84. Boss esquisse un rapprochement entre Lindbeck et MacIntyre à la fin de son article (p. 84).

ou de viser des accords dogmatiques ou éthiques uniformes, on cultivera une plus grande ouverture au choc des incompatibilités et *une plus grande communion dans et malgré le différent*. Très concrètement, cela veut dire qu'une intercommunion est possible dès maintenant malgré les désaccords doctrinaux sur les ministères ou le sens de l'eucharistie (ou sainte cène en langage protestant) et que des engagements sociaux et politiques communs peuvent avoir lieu ; mais, en même temps, l'affirmation de choix divergents (par exemple sur l'interruption volontaire de grossesse, l'accession des femmes à tous les postes ministériels ou la reconnaissance des couples homosexuels) doit être vécue et pratiquée dans le respect mutuel et la discussion critique, sans complaisance et sans ostracisme. Avec cette série d'exemples tirés de l'œcuménisme, j'ai tiré à dessein la théorie macintyrienne des traditions du côté de nos intérêts spécifiquement théologiques.

## Deuxième partie : Théologie et éthique théologique

Comme nous l'avons déjà signifié dans notre approche généalogique, critique et constructive de l'éthique protestante<sup>20</sup>, la notion de tradition n'est pas étrangère au protestantisme historique et à ses interprétations systématiques et éthiques, même si elle a longtemps pâti de préjugés dogmatiques tant du côté catholique que du côté protestant. L'opposition statique et stérile de l'Écriture et de la Tradition a été patiemment déconstruite et dénouée, afin qu'apparaissent au grand jour non seulement les liens de la tradition et des traditions (Congar), mais également la traditionalité même du processus scripturaire et l'articulation de toute pensée théologique, protestantisme inclus, à son passé et à ses fondements rétrospectivement institués, affirmés et déployés.

Cette prise de conscience de la contingence traditionnelle de la pensée et de la théologie elle-même n'en a cependant pas du tout signifié un retour traditionaliste frileux, autoritaire ou nostalgique aux supposées vérités du passé. La confrontation permanente de la pensée avec ses appartenances et avec ses enracinements constitue une mise à l'épreuve salutaire et féconde, sur l'horizon des questions et des défis du présent et de l'avenir.

Mais y a-t-il une différence sensible ou significative entre une approche catholique et une approche protestante des traditions et de leur rôle en théologie et en éthique ?

---

20 Depuis les essais réunis dans *Les lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992, jusqu'à notre récent *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005.

C'est sans doute la question qui justifie ma présence dans ce cahier, à côté d'auteurs catholiques d'une part, de philosophes d'autre part. Or, de question classique, cette question est devenue brûlante, dans un climat social et politique complètement modifié par l'affrontement des cultures et des traditions (le « choc des civilisations » et la « montée des communautarismes » constituant deux versions simplificatrices de ce nouveau paradigme).

Il pourrait être tentant de se cantonner ici dans une perspective uniquement méthodologique ou herméneutique. Ainsi, MacIntyre et Hauerwas ne feraient qu'appliquer l'un et l'autre aux contenus véhiculés par les traditions des critères formels communs, sans jamais se rejoindre sur la substance même de ces contenus. Mais comment comprendre alors leur commune admiration envers l'Encyclique *La splendeur de la vérité* de 1993 ? Ne doit-on pas admettre qu'ils se considèrent comme faisant partie d'une seule et même communauté de tradition intellectuelle, morale, spirituelle et théologique partagée, celle, en somme, de la « foi évangélique et catholique de frappe aristotélicienne et augustino-thomiste (si l'on peut dire) ? Et comment comprendre le ralliement récent de Hauerwas à la théologie de Karl Barth, sinon comme un retour à l'objectivisme théologal anti-relativiste et anti-pluraliste qui plaisait déjà tellement au jeune gauchiste barthien Alasdair MacIntyre ?

La seule manière sérieuse de relever le défi surgissant du conflit des traditions est donc d'accepter que si des personnes de traditions différentes peuvent se rejoindre dans une nouvelle compréhension de leur tradition commune, il est aussi possible que des traditions restent légitimement contradictoires et que leur conflit sur le fond doive être accepté comme une part constitutive de la démocratie moderne et cosmopolitique. Il n'en va pas différemment en théologie et dans les Eglises.

### **1. Pour une dialectique vivante des traditions comme structure dialogale et conflictuelle de la recherche de la vérité**

Ce qui précède suppose que nous nous acheminions vers une conception plus profonde des liens entre tradition et vérité.

Comme MacIntyre, mais en différant dans la manière de l'exprimer, nous sommes partisans d'une critique *méta-moderne*, et non anti-moderne, de la

modernité, critique qui relève en quelque sorte du geste hégélien, mais d'un geste hégélien plus phénoménologique que spéculatif, parce qu'amputé de toute évidence *a priori* d'un quelconque Esprit absolu<sup>21</sup>.

La récente et remarquable biographie intellectuelle de MacIntyre due à Emile Perreau-Saussine met en évidence avec beaucoup de finesse que le communautarisme supposé et réel de MacIntyre est avant tout un communautarisme des traditions, ainsi que nous l'avons développé dans cet article. Mais la vision même de la tradition proposée par MacIntyre n'est pas sans ambivalence. Nous l'avons déjà fortement souligné dans un travail plus ancien, qui constituait une des premières réceptions théologiques et éthiques de MacIntyre en francophonie<sup>22</sup>. Nous aimerions poursuivre cette interrogation, sous une forme quelque peu renouvelée et sans doute plus « charitable » envers MacIntyre. En même temps, nous serons obligé de prendre nos distances par rapport à certaines tendances communautariennes communes à MacIntyre et à Hauerwas.

Jeffrey Stout a relevé en effet que le concept de communauté est équivoque aussi bien chez MacIntyre<sup>23</sup> que chez Hauerwas<sup>24</sup>. Or, comme nous l'avons vu, c'est précisément le fait de se limiter à la notion de tradition intellectuelle partagée qui protège la pensée de MacIntyre contre les dangers du communautarisme politique. Pour le philosophe écossais des Etats-Unis, il n'est de communauté qu'idéologique ou traditionnelle, dans le cadre de ce

---

21 Konstantinos Chatzis souligne cet hégélianisme de MacIntyre, cf. son article « Le plus moderne des anti-modernes : MacIntyre et la rationalité des traditions », *Les Etudes philosophiques* 1999/3, p. 311-331.

22 Cf. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, op. cit., p. 161-173 ; ce chapitre était la reprise d'une conférence donnée à l'Université Laval en 1993 et publiée sous le titre « La rationalité des traditions et la possibilité d'une compréhension universelle. Critique des thèses d'Alasdair MacIntyre et conséquences pour l'éthique contemporaine », *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 50, 1994/3, p. 499-509. J'y citais quelques études américaines, notamment celles de Jeffrey Stout, auteur sur lequel nous reviendrons dans la suite de cette contribution. – Cf aussi mon étude plus récente « Rationalité des traditions, instance critique de la théologie et pluralité des éthiques », in : François Bousquet & Philippe Capelle éd., *Dieu et la raison*, Paris, Bayard, 2005, p. 209-225.

23 *Ethics after Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Cambridge, James Clarke & Co, 1988, p. 191-219. Le MacIntyre de *After Virtue* en est resté, selon Stout, à penser la vertu sur les « ruines » d'une catastrophe irrécupérable. Stout ne partage pas le scepticisme nostalgique et romantique de l'ancien gauchiste écossais converti au catholicisme !

24 Jeffrey Stout, « Virtue and the Way of the World. Reflections on Hauerwas », *Societas Ethica*, Annual 2001 (Berlin), p. 63-79.

que nous avons désigné comme un communautarisme éthico-religieux et éthico-politique.

MacIntyre n'a que peu d'attrance pour les communautés d'intérêts. De même, ses allusions énigmatiques, dans les ultimes pages d'*Après la vertu*, à Trotski et à saint Benoît, n'avaient pour but que de signaler les possibilités d'appartenance intellectuelle et spirituelle susceptibles de relayer les appartenances classiques à Aristote ou à Nietzsche. Le souci politique de MacIntyre est seulement que, dans le contexte de la modernité libérale et séculière qui est la nôtre, des traditions bien formées puissent continuer à exister et surtout à faire valoir leur prétention autonome à la vérité. La vraie question est donc bien celle du lien entre tradition et vérité.

MacIntyre, « partisan de la philosophie grecque et du christianisme »<sup>25</sup> craint que le relativisme sape les bases d'une vraie recherche de la vérité<sup>26</sup>. Mais son but n'est pas d'imposer une voix dogmatique à toutes les autres. Le contraire du relativisme n'est pas le dogmatisme mais le pluralisme ! En héritier discret mais loyal des généalogistes subversifs<sup>27</sup>, MacIntyre reste un enfant des révoltes estudiantines et de mai 68 : sa préférence personnelle pour les vertus et le double narratif aristotélicien et augustino-thomiste a beau être issue de sa conversion au catholicisme, elle ne le conduit pas à mépriser les versions rivales de la Tradition que constituent la généalogie subversive ou l'encyclopédie critique et libérale.

Au contraire, l'enjeu est que chacune de ces voix puisse être « entendue »<sup>28</sup>. Un espace (pluriel) d'écoute des voix, tel est le vœu, et non le triomphe d'une voix sur toutes les autres.

Dans quelle mesure cette critique radicale mais non autoritaire et dogmatique du relativisme peut-elle s'accommoder, dans l'argumentation de MacIntyre, avec sa théorie de la Tradition ? Un « communautarisme traditionnel » est-il compatible avec un modèle démocratique et séculier de discussion plurielle des idées et des traditions, dans le sens de l'éthique de la discussion de Habermas et d'un consensus par recoupement à la manière de Rawls ?

---

25 Perreau-Saussine, *op.cit.*, p. 156.

26 On notera l'affinité apparente de ses positions tant avec celle du cardinal Ratzinger qu'avec celle du pape Benoît XVI.

27 Cf. *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, p. 32-57 et p. 235.

28 *Three Rival Versions of Moral Enquiry, op. cit.*, p. 236.

Comme le note Perreau-Saussine, la posture de MacIntyre, par-delà ses ambiguïtés, doit bien plus au libéralisme de la modernité que ce que sa position doctrinale semble accorder. MacIntyre, dans notre langage, est méta-moderne dans sa méthode, même s'il est postmoderne catholique conservateur dans sa pensée. Il en découle d'une part que l'ancien militant gauchiste presbytérien, admirateur des deux Karl (Marx et Barth) n'a pas cédé au conservatisme politique (contrairement à ce que la critique républicaine et laïciste française ou belge voudrait nous faire croire du « communautarisme » ; et, d'autre part, que s'il y a lieu de parler de communautarisme à propos de MacIntyre, c'est seulement au sens restreint de l'insistance sur l'appartenance à des traditions. Or la thèse anthropologique et fondamentale de l'appartenance à des traditions relève d'une analyse phénoménologique de la traditionalité (comme dit Ricœur) et non d'une détermination normative de la vérité. Chez MacIntyre lui-même la relation *formelle et méthodologique* entre les traditions et la vérité se résoud doctrinalement par une sur-détermination *substantielle* de la Tradition (aristotélicienne d'une part, augustino-thomiste d'autre part) par une *vision forte de la Vérité*.

Cette surdétermination, au lieu de conduire à une affirmation de la nécessité d'un conflit inéluctable et récurrent entre vérités contradictoires, pousse à une réduction des traditions à l'unique Tradition. Cela a pour effet de limiter la modernité à une scène dramatique et tragique au lieu de l'instituer en lieu constructif de contradiction et de dialogue, seul à même de donner une chance à chacune des « positions substantielles » ou des « prétentions à la vérité » qui se font face dans l'espace public.

Force nous est donc de constater une tension entre l'affirmation de la Vérité et la reconnaissance du pluralisme, dans la théorie même de MacIntyre. J'essaie donc de reprendre la question sous un autre angle.

## **2. Pluralité des traditions et intensité de la vérité**

Nous proposons de nous concentrer sur la catégorie d'*intensité de la vérité*, comme substitut de la notion plus classique et plus traditionnelle d'unité de la vérité.

La tradition se place sur la ligne de l'historicité soulignée par Stanley

Hauerwas<sup>29</sup> et dans l'optique d'une herméneutique de la finitude déclinant la triple stance de la traditionalité, des traditions plurielles et de la Tradition comme horizon de sens<sup>30</sup>. Est donc en jeu, dans l'ordre phénoménologique de l'expérience, *l'avènement du sujet*, de sa parole, de son agir, de sa liberté confrontée à d'autres sujets et placée en situation d'appel, de vocation, voire de convocation.

C'est d'abord le sujet, et singulièrement le sujet post-moderne, en manque de rationalité et en excès de relativisme, qui se voit renvoyé aux traces, aux marques, aux creux, au caractère tantôt massif, tantôt sauvage, des dépôts de tradition pas toujours faciles à interpréter, à comprendre, à mettre en relation et à intégrer.

La vérité, dans ce nouveau contexte, n'est plus ressentie sur le mode d'une certitude ultime ou d'un système total, mais comme la mise en lumière d'un sens possible pour l'existence et l'agir du sujet dans le monde et dans la société. Il ne s'agit pas d'opposer la vérité (dogmatique ou morale) à l'authenticité, à la manière de Charles Taylor dans son esquisse fragile d'une éthique de l'authenticité<sup>31</sup>, mais de penser la jointure et la tension entre la vérité visée et la véracité vécue, en un sens assez voisin de ce qu'a tenté Bernard Williams. C'est sans doute le modèle de la résonance, sur fond de dissonance et d'écart, qui exprime le mieux ce nouveau rapport à la vérité. Dès lors, la question n'est plus tellement de savoir si ce que je pense et crois est vrai en soi mais *dans quelle mesure et avec quelle intensité* la vérité à

---

29 *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983 = Londres, SCM, 1984, p. 35ss, L'ouvrage est paru depuis en français, *Le Royaume de paix*, Paris, Bayard, 2006.

30 Pour reprendre librement la distinction opérée par Paul Ricœur, *Temps et récit* III. *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 318-320.

31 Perreau-Saussine marque bien la différence entre l'individualisme taylorien et l'objectivisme macyntrien, *op. cit.*, p. 136ss. Cela tient sans doute à deux interprétations différentes de Hegel chez ces deux auteurs. Taylor insiste surtout sur les notions de subjectivité et de liberté chez Hegel (cf. *Hegel et la société moderne*, trad. fr., Paris, Cerf, 1998, p. 168), alors que MacIntyre est davantage attentif aux liens entre la *Sittlichkeit* et les traditions dans la vision de Hegel (« Le patriotisme est-il une vertu ? », in : André Berten, Pablo de Silveira & Hervé Pourtois éd., *Libéraux et communistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 287-309, 308s). On retrouve ici deux lignes d'interprétation de la modernité, plus kantienne et « protestante » chez le catholique canadien Taylor, plus hégélienne et aristotélicienne chez le converti écossais d'origine presbytérienne ! Preuve, s'il en est, que des croisements sont toujours possibles entre les différentes trajectoires traditionnelles et les différentes approches généalogiques !

laquelle j'adhère m'aide à me comprendre moi-même comme sujet, en intériorité et en qualité.

Ce mode individuel d'auto-compréhension subjective n'a cependant rien de fatalement solitaire et solipsiste. La *résonance en intensité* suppose, stimule et appelle des co-résonances et des complicités, des coïncidences et des convergences. L'expérience intérieure du sujet, de par l'intensité même de son rayonnement, suscite des rapprochements et des synergies.

La tradition apparaît sous cet angle comme une convergence intersubjective bien davantage que sous la forme plus objective et sociologique d'une antécédence et d'une sédimentation. Le système de croyances et de valeurs réuni dans un faisceau traditionnel émerge de la synergie et de l'interaction de sujets, dont la fonction interprétative s'avère inséparable d'une complicité constructive et créatrice. La tradition se construit et se reconstruit au gré de navettes herméneutiques fines, qui infléchissent et dynamisent la sédimentation apparemment lourde et statique des grands récits et des ensembles doctrinaux, éthiques et idéologiques.

Du même coup, c'est le spectre du relativisme doctrinal et éthique qui se voit tenu à distance, critiqué et surmonté<sup>32</sup>. Ainsi que l'a subtilement proposé Bernard Williams, en suivant le chemin de la simple rationalité philosophique, le relativisme n'est pas une conséquence obligatoire d'une généalogie attentive à la plasticité et à la relativité des traditions. L'intersubjectivité inhérente aux traditions et à leurs relations ne s'oppose pas à l'objectivité de la connaissance.

Même si aucune histoire téléologique n'est vraie<sup>33</sup>, et donc même si nous acceptons la finitude constitutive de toute herméneutique des traditions, y-compris de l'herméneutique théologique et éthique de la tradition biblique et chrétienne, il n'en demeure pas moins, si je reprends les termes de Williams, que *la véracité, en sa pluralité inéluctable, est portée par l'espoir d'une vérité partagée et d'une réduction commune des conflits*. Nous vivons alors dans l'optique d'un partage possible de la vérité et dans l'espoir d'un recoupement possible, délimitant une intersection, un élément commun entre les différentes traditions singulières qui sont en compétition et qui s'entrechoquent, entre nous et dans la société, au sujet de la véracité et de la vérité.

---

32 Pour une critique du relativisme, cf. mon essai « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Éthique et Santé*, 2004, vol. 1 n°3, p. 120-124.

33 *Vérité et véracité, op. cit.*, p. 310.

### 3. **Vocation universelle et contingence historico-herméneutique de l'éthique théologique**

Il convient de ne pas nous laisser imposer une sorte de communautarisme ou de traditionalisme autoritaires, qui nous feraient renoncer à la nécessité de penser l'universalité de la vérité chrétienne, ou plus exactement du lien entre la vérité particulière de la foi et sa portée universelle.

Inversement, nous ne pouvons pas nous contenter d'une vision purement procédurale des idées et des doctrines s'affrontant dans l'espace public. Comme le souligne judicieusement Lisa Sowle Cahill, en reprenant une distinction de Michael Walzer, les discours tenus par la science, l'économie et le libéralisme relèvent eux aussi de traditions « épaisses » ou substantielles<sup>34</sup> ; la bioéthique théologique ne doit donc pas craindre de produire « des contre-stratégies, des systèmes symboliques et des narrations » susceptibles de contredire et de transformer l'état des discussions et des représentations dominantes de la modernité.

Un mode de penser herméneutique ne saurait en rester à une confrontation abstraite entre le tout et les parties. La particularité comme telle, reste conçue soit comme une partie du tout, soit comme un élément isolé détachable des autres parties. La vision binaire du particulier est potentiellement artificielle, sectorielle et relativiste. Il en découlerait une vision symétriquement abstraite de l'universel ou de la totalité, pensée uniquement en termes d'addition, d'agrégation ou de juxtaposition. Le sujet singulier n'y trouve ni sa place, ni son compte, ni son sens.

La tradition renvoie diachroniquement à une historicité constitutive du su-

---

34 *Theological Bioethics. Participation, Justice, Change*, Washington, Georgetown University Press, 2005, p. 27. Je souscris profondément au modèle théorique progressiste énoncé par cet auteur. Je me demande cependant, à première lecture, si une telle approche permet un usage suffisamment large des systèmes symboliques du christianisme dans leur application aux domaines concrets de la bioéthique. Une discussion critique avec MacIntyre et Engelhardt serait sans doute requise, en complément aux affirmations certes généreuses et éclairantes de théologiens protestants comme Hauerwas et Verhey (99-100). Il ne faudrait pas que le modèle formel de la participation l'emporte en définitive sur les *différends substantiels inéluctables* qui surgissent dans la sphère publique. L'intention de l'auteur semble heureusement aller plutôt dans la direction d'une *reconnaissance du pluralisme et de la conflictualité*, ce qui donnerait alors à sa notion centrale de participation un sens critique et pas seulement procédural. Il est en effet capital que les théologiens chrétiens fassent entendre leurs voix spécifiques dans les bruitages souvent confus et inaudibles de la bioéthique politiquement correcte contemporaine. Cf. à ce sujet mon article « Bioéthique » in : P. Gisel dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 135-154.

jet et synchroniquement à sa nécessaire exposition à une conflictualité non moins constitutive. C'est dans cette perspective dynamique que s'inscrit notre quête fragile et nécessaire d'une vérité partagée.

#### **4. Quelle spécificité protestante dans l'abord critique et théologique de la tradition ?**

Le débat contemporain au sujet des communautarismes comporte des implications importantes pour la constitution et la mise en oeuvre de la théologie morale. Nous nous sommes centré dans cet article sur le communautarisme des traditions partagées, en suspendant la question du communautarisme politique. Il est clair que la théologie morale est concernée par les deux versants de la problématique, les liens entre éthique, ecclésiologie et société civile étant plus particulièrement touchés.

A propos du communautarisme des traditions intellectuelles, morales et spirituelles, la théologie et l'éthique théologique protestantes se signalent par une attention soutenue à l'historicité, à la pluralité et à la conflictualité des traditions. Un déplacement considérable s'est opéré à cet égard si l'on compare la situation des Réformateurs et la nôtre. Nous ne pouvons plus recourir, en tant que théologiens protestants de la modernité tardive, à l'opposition dogmatique entre Ecriture et Tradition qui était celle des Réformateurs et des orthodoxies protestantes s'inscrivant à leur suite. Non seulement le rapport à l'autorité de l'Ecriture a été complètement mis à l'épreuve par la modernité, y-compris avec l'introduction de la méthode historico-critique et du concept d'histoire des traditions<sup>35</sup>, mais la catégorie elle-même de tradition s'est avérée, comme catégorie à la fois historique et herméneutique, beaucoup plus souple, complexe et multi-dimensionnelle que cela semblait être le cas dans la discussion purement dogmatique et intra-théologique des rapports entre Ecriture et Tradition.

Cela a obligé la pensée protestante elle-même à repenser ses propres traditions théologiques, morales et spirituelles, aussi bien dans leur contexte historique, ecclésial, culturel social et politique que dans leur texture argumentative, apologétique et reconstructive. La tradition théologique protestante, sous ses figures variées (luthéranisme, calvinisme, puritanisme, barthisme, etc.), apparaît désormais, sur l'axe de la traditionalité, comme un mouvement dynamique d'interprétation critique et constructive et, sur l'axe de la pluralité et de la conflictualité, comme autant de sédimentations

---

35 Cf. par exemple Wolfhart Pannenberg, « Die Krise des Schriftprinzips » (1962), in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 1971<sup>2</sup>, p. 11-21.

de traditions particulières et singulières, avec leurs contradictions internes et leurs fronts critiques externes. De ce point de vue, les analyses de MacIntyre s'appliquent sans difficulté à l'histoire des traditions intellectuelles, morales et spirituelles du protestantisme.

Comment se fait-il, cependant, qu'une simple reprise ou poursuite de la posture macintyrienne ne soit pas évidente pour la théologie et l'éthique protestantes contemporaines ?

Stanley Hauerwas, dont on connaît la dette et l'admiration immenses envers son ami écossais et catholique, se sépare pourtant de lui sur la question des rapports entre philosophie et théologie<sup>36</sup>. Pour MacIntyre, en effet, la philosophie, sa philosophie, pour théiste et non relativiste qu'elle soit, reste une pensée séculière dans son contenu<sup>37</sup>, mais aussi dans sa forme. Hauerwas ne peut accepter cette concession au sécularisme. Il estime que la trop forte opposition défendue par MacIntyre ne rend pas justice aux relations complexes entre philosophie et théologie.

Mais on voit bien la crainte sous-jacente derrière l'objection de Hauerwas : alors que MacIntyre refuse, contre Robert Stern<sup>38</sup>, d'isoler l'historicisme de la recherche de la vérité, Hauerwas trouve que MacIntyre cède encore trop aux origines nominalistes de l'historicisme et qu'une articulation satisfaisante de la nature et de la grâce, ou de l'histoire et de la vérité, suppose une compréhension (plus spéculative) de la vérité et de la grâce comme englobant l'histoire et la nature. Hauerwas, tout occupé à défendre sa vision « haute » de Barth, met à notre sens le doigt dans l'engrenage d'un hégélianisme théologique de type spéculatif, la foi et la révélation prenant la place du savoir absolu. Or le mérite de MacIntyre, à nos yeux, est justement de résister à cette rethéologisation de la nature, de l'histoire et de la raison. Le contextualisme conversationnel résistant de MacIntyre (pour parler comme Marc Boss) ne cède pas au mirage de la rethéologisation du monde séculier et de ses traditions de pensée. Le contextualisme anti-rela-

---

36 *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Brazos, 2001, p. 22-25.

37 « My philosophy, like that of many other Aristotelicians, is theistic ; but it is as secular in its content as any other », « An interview with Giovanna Borradori », in : Kelvin Knight ed., *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998, p. 265-266, cité par Hauerwas, *op. cit.*, p. 22.

38 « MacIntyre and Historicism », in : John Horton & Susan Mendus ed., *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, p. 146-160, et la réplique de MacIntyre, *ibid.*, p. 297s.

tiviste exige, au contraire, que la confrontation et le conflit demeurent ouverts en permanence dans la recherche de la vérité.

*Cette vérité ne peut être pensée et vécue que sur un mode intense, et non pas dans une neutralisation bien-pensante ou politiquement correcte.*

Paradoxalement, le communautarisme des traditions partagées du néo-catholique écossais MacIntyre passe mieux l'épreuve de la rationalité critique que la rethéologisation totalisante du méthodiste texan !

Une telle conclusion, même paradoxale et provisoire, ne devrait pas trop étonner le lecteur. Après tout, ce ne serait pas la première fois, ni la dernière évidemment, que la posture catholique et la posture protestante se retrouveraient ailleurs qu'en leur lieu usuel. Le contextualisme macintyrien laisse place à une rationalité séculière plurielle et conflictuelle et donc à une approche différenciée de la théologie et de l'éthique théologique sur sol de modernité tardive et problématique. Le dogmatisme hauerwassien s'avère davantage post- et anti-moderne que méta-moderne, et prête une oreille trop complaisante aux sirènes d'un christianisme réactif et autoritaire - y-compris sous certaines de ses formes catholiques récentes.

La motivation théologique ultime d'une recherche libre et féconde, visant l'universalité et le bien commun mais n'occultant pas les moments de tension et le droit au différend, est à situer dans le caractère libérateur de l'Évangile lui-même, comme manifestation et offre d'une expérience intense de la vérité. Si nous pouvons assumer, discuter et tenter de transformer les traditions qui nous portent et qui souvent aussi nous entravent ou nous oppressent, c'est bien parce qu'au cœur et au cours de la transmission des vérités vitales auxquelles nous tenons tant, *une parole d'Évangile vient subvertir et transformer notre intelligence, notre vie morale et notre spiritualité.*

Dans la confrontation existentielle de la raison, de la tradition et de l'Évangile, nous faisons *l'expérience intense d'un Autre, déstabilisant et transformateur*, qui nous interdit de nous replier sur le formalisme d'une raison désincarnée ou sur l'autoritarisme d'une tradition hypostasiée.



## Chapitre IV

### La contribution éthique de la religion dans l'espace public francophone

#### 1. Cadre général de notre approche

Dans cet article, nous allons essayer d'éclairer comment se pose, selon nous, la question de la contribution de la religion à l'éthique, dans le contexte francophone. Nous nous limiterons à quelques exemples de la France et de la Suisse romande, dans lesquels s'inscrivent en priorité notre propre réflexion et notre propre engagement. La comparaison avec d'autres situations serait évidemment très suggestive, que ce soit en Europe (Belgique, notamment) ou dans d'autres continents (Québec, Afrique francophone par exemple).

Notre point de vue ne sera pas celui, descriptif ou narratif, d'un sociologue ou d'un anthropologue de l'éthique dans ses relations avec les différentes formes de religion, de religiosité ou de spiritualité, mais, clairement, celui d'un éthicien lui-même impliqué, par ses interventions pratiques et politiques et ses développements théoriques, dans une élaboration de type systématique et normatif.

C'est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle il ne nous paraît ni suffisant, ni convaincant de nous contenter de décrire une sorte de panorama des modes de discours ou de pratiques des acteurs confrontés soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, à la question de l'usage et de la fonction de la religion dans la discussion éthique au sein de l'espace public<sup>1</sup>.

---

1 Je mentionnerai ici, dans des directions à la fois semblables et divergentes, les contributions les plus significatives : l'œuvre de Marcel Gauchet, en général, du *Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 aux deux premiers volumes de *L'Avènement de la démocratie, I. La Révolution moderne ; II. La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007 ; Hermann Lübbe, *Die Religion nach der Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986) – dont la proximité temporelle a sans doute masqué les analogies frappantes avec le célèbre ouvrage de Gauchet sur le désenchantement ; Jean-Marc Ferry, « Ethique et religion », *Revue de Théologie et de Philosophie* 132, 2000/IV, p. 325-344 ; *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. 2002, p. 11-23.

## 2. L'exemple de la problématique des valeurs

Il n'y a guère de question plus révélatrice des dilemmes contemporains de l'éthique fondamentale que la problématique des valeurs<sup>2</sup>, même s'il convient de rappeler à titre liminaire que l'axiologie, comme théorie normative des valeurs éthiques, n'épuise de loin pas tout le sens possible de la philosophie morale et a pu faire l'objet, en théologie, de contestations radicales<sup>3</sup>. Notre point de départ, dans cet article, se situe en deçà de telles contestations. Nous aimerions nous interroger, de manière immanente, sur les contradictions internes de l'axiologie. Ce faisant, nous présumons que la notion même de valeurs ne s'oppose pas à celle de vérité et qu'une éthique théologique d'inspiration chrétienne n'est pas acculée à une récusation *a priori* de toute axiologie.

Essayons dès lors de nous interroger sur les bifurcations élémentaires inhérentes à une théorie des valeurs. D'un côté, nous trouvons la thèse d'une éthique normative universaliste, que l'on peut subdiviser en deux variantes principales : ou bien (1a) les positions anti-relativistes attachées à une notion substantielle de la vérité, ou bien (1b) une recherche de valeurs communes, pouvant se formuler par exemple sous la forme d'une éthique planétaire (Hans Küng).

Sur l'autre versant (2), nous découvrons le relativisme radical<sup>4</sup>, niant toute possibilité d'un objectivisme universel des valeurs, avec ses variantes plus

---

2 Cf. par exemple les études réunies par Anne-Marie Dillens (dir.), *Le pluralisme des valeurs entre particulier et universel*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 2003. Cf. par ailleurs mes diverses approches personnelles : « Chronique d'éthique théologique. Théorie des valeurs et éthique appliquée », *Etudes Théologiques et Religieuses* 67, 1992/4, p. 573-578. « L'éthique des valeurs et sa reprise théologique », in : J. Doré et Ch. Theobald (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 881-894 ; « Un autre rapport aux valeurs », *De l'éducation morale* (Cahiers Binet Simon) 3-4, Toulouse, 1993, p. 107-114. « Ethique des valeurs et éthique théologique », *RHPR* 73/4, 1993, p. 409-427, repris dans *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Le Cerf, 2000, p. 50-66 ; « Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle, pluraliste et démocratique », *Revue d'éthique et de théologie morale* 240, septembre 2006, p. 61-74.

3 Notamment de la part d'Eberhard Jüngel, s'appuyant sur la critique de la tyrannie des valeurs énoncée par Carl Schmitt, cf. mes propres observations à ce sujet dans « Ethique des valeurs et éthique théologique », *op. cit.*

4 Cf. notre article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Ethique et santé* 1/3, 2004, p. 120-124.

modérées, constructivisme ou subjectivisme des valeurs<sup>5</sup>.

Nous estimons que cet autre versant (2), s'il résulte de préoccupations légitimes de la modernité, n'est pas parvenu à des conclusions convaincantes : tant le relativisme que le subjectivisme demeurent incapables de s'élever au niveau de l'absolu ou de la vérité, à moins de se nier eux-mêmes.

Par ailleurs, nous estimons que les positions anti-relativistes (1a) vont trop vite en besogne, en se contentant d'opposer absolutisme de la vérité et relativisme. Une troisième voie est possible et nécessaire, à la fois respectueuse du pluralisme des valeurs et de la recherche de la vérité. C'est, nous semble-t-il, le cas des variantes 1b.

Nous avons examiné récemment, quelques-unes des questions centrales que posent les théories des valeurs communes et de l'éthique planétaire<sup>6</sup>. Nous reprenons ici quelques-unes de nos conclusions, à titre intermédiaire. Nous nous interrogerons ensuite sur la notion de laïcité, avant de considérer les avantages du maximalisme différencié et les incidences de ce modèle sur la réflexion théologique.

Les théories minimalistes des valeurs, d'une manière générale, ne se limitent pas à l'idée d'un set minimal de valeurs. Elles en appellent, plus fortement, à des « valeurs communes » et donc aussi partagées. Il y a donc nécessité de combiner l'approche minimaliste avec une prise en compte de la diversité des cultures et donc aussi des questions émanant des approches dites maximalistes.

La théorie minimaliste radicale se contente d'un humanitarisme formel et abstrait, alors que l'humanitarisme vraiment universaliste présuppose de combiner le modèle des cercles concentriques et celui du respect des frontières<sup>7</sup>.

Si l'on pense, métaphoriquement, sur la base de cercles concentriques, il s'agirait d'étendre mon attitude envers les proches à l'ensemble de la planète. Mais une telle manière de penser, extensive, tend à sous-estimer l'importance des frontières politiques et des différences culturelles.

---

5 Klaus Berger, bibliste catholique enseignant à l'Université de Heidelberg, a récemment proposé une éthique de la beauté, anti-normative et hostile à toute réduction de l'éthique à des principes *Von der Schönheit der Ethik*, Francfort/Main-Leipzig, Insel Verlag 2006.

6 « Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle, pluraliste et démocratique », *art. cit.*

7 Sissela Bok, *Common Values*, Columbia-London, University of Missouri Press, 1995, p. 126-127.

L'éthique planétaire proposée par Hans Küng<sup>8</sup>, à la suite de la Conférence de Chicago, a fait l'objet de discussions animées, aussi bien au sein de la communauté théologique et œcuménique internationale que dans l'espace public plus large de la réflexion éthique.

Pour bien rendre compte du sens originaire de la notion de *Weltethos*, il faudra plutôt parler, en français, d'un comportement moral planétaire que d'une éthique au sens normatif et universaliste du terme. Néanmoins, le modèle küngien n'échappe pas complètement à l'exigence de devoir formuler une éthique au plein du terme. Son minimalisme méthodologique consiste à en revenir lui aussi à un plus petit dénominateur commun des valeurs, « a minimum set of values », qu'il estime avoir synthétisé dans les fameuses « quatre directives contraignantes » solennellement proclamées en 1993 par le Parlement des religions du monde :

- Non violence et respect pour toute forme de vie
- Solidarité et ordre économique juste
- Tolérance et loyauté de vie
- Egalité des droits et partenariat entre les sexes<sup>9</sup>.

Or ce modèle d'éthique planétaire soulève de nombreuses questions :

Une éthique universelle, même minimale, est-elle possible, sans que l'on doive présupposer un socle d'ordre naturel, d'ordres de la création, de droit naturel ou de théologie naturelle ?<sup>10</sup>

Le choix des quatre directives contraignantes est-il vraiment le seul possible ? Ne correspond-il pas à une certaine mode, à une tendance à l'éthiquement correct ?

Quel sens peuvent avoir de telles directives contraignantes minimales si on les coupe de leurs racines culturelles ou religieuses ?<sup>11</sup>

---

8 *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1991. Pour la discussion de ce projet, cf. notamment Christoph Gestrinch éd., *Moral und Weltreligionen*, Berlin, Wichern Verlag 2005 (Beiheft 2000 zu Berliner Theologische Zeitschrift) ; Michael Klöcker & Udo Tworuschka éd., *Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 3-4 (avec références bibliographiques).

9 *Manifeste pour une éthique planétaire*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 24-34.

10 Ch. Gestrinch, « Gesichtspunkte evangelischer Theologie zum 'Projekt Weltethos' », in *Moral und Weltreligionen*, *op. cit.*, p. 49-52, 50.

11 Gestrinch, *art. cit.*, p. 50.

Le projet *Weltethos* tient-il suffisamment compte du pluralisme éthique actuel ? N'a-t-il pas tendance à privilégier une unanimité superficielle, au nom d'une exigence d'efficacité, au détriment de l'éthique de la discussion et la prise en compte des conflits d'interprétation éthiques et religieux ? Fait-on davantage avancer la paix par une méthode de consensus ou par une méthode de reconnaissance des différences et des identités ?

En Suisse romande, nous avons collaboré récemment (2005-2007) avec la *Fondation Ethique planétaire* afin de lancer un concours dans les écoles de tous les cantons de langue française. A cette occasion, il a été relevé le risque que ce modèle d'éthique soit saturé d'influences religieuses, et notamment chrétiennes, plus importantes que ce qui paraît au premier regard. D'un autre côté, les milieux ecclésiaux et théologiques se posaient certaines questions, soit sur un aspect trop formaliste du modèle, soit sur une conception universaliste dominée par des schémas de pensée provenant de la théologie catholique romaine.

On avait dès lors affaire à deux « fronts », un front laïciste méfiant envers les relations trop étroites entre les religions et l'éthique planétaire (finale-ment conçue dans une perspective eurocentrique et christianocentrée), et un front plus difficile à identifier, réticent envers un modèle ressenti par trop englobant, « catholique » dans un sens assez emphatique<sup>12</sup>.

### 3. Les questions nouvelles nées en contexte de laïcité ouverte

Les différentes solutions envisagées et discutées ci-dessus buttent toutes, me semble-t-il, sur une aporie méthodologique qui renvoie à un problème de fond. Plus le set de valeurs proposé est minimal, et vise donc à un minimalisme principal, plus il entre en contradiction avec la visée universelle qui préside à la quête d'une éthique commune. En termes plus formels, on pourrait dire que l'abstraction conduisant au minimum requis dépouille l'universel de sa pertinence véritable.

La discussion francophone est tellement marquée par le débat français (surtout) et belge sur la laïcité qu'il me paraît nécessaire de prendre du recul et d'élargir le spectre de notre analyse avant de spécifier la problématique interne qui nous occupe en France mais aussi, de manière significati-

---

12 Voir mes questions critiques dans l'entretien accordé à la revue brésilienne des jésuites : « A ética planetária não pode limitar-se a um único modelo. Entrevista especial com Denis Müller », *Revista do Instituto Humanitas Unisinos, IUH-On Line*, Brésil, 21 octobre 2007.

vement différente, en Suisse romande et, au sein de cette dernière, avec des divergences non négligeables.

Le contexte francophone nous semble pâtir souvent d'un manque de prise en compte des débats internationaux, ainsi que d'une certaine marginalisation culturelle.

Nous ne pouvons pas suivre, sur ce point précis, la vision trop étriquée défendue par Henri Pena-Ruiz au sujet de la laïcité<sup>13</sup>. Contrairement à cet auteur, nous estimons que la distinction entre la laïcité ouverte et la laïcité fermée est indispensable, au moins à titre heuristique, pour éviter les pièges symétriques du laïcisme et du conservatisme religieux post-moderne.

L'auteur conteste par ailleurs la notion de laïcité plurielle (p. 131). Une telle notion, en effet, est ambiguë. Ce n'est pas la notion de laïcité qui doit être pensée comme plurielle, mais la pluralité qui doit être intégralement pensée comme une donnée constitutive de l'espace public. Admettre cela, par contre, c'est admettre que la laïcité comme telle ne constitue pas d'elle-même un socle substantiel de pensée, que les valeurs qu'elle promet sont incertaines et hypothétiques, par rapport aux valeurs épaisses et substantielles qui se battent pour la reconnaissance au cœur de l'espace public. L'auto-affirmation de la laïcité n'est dès lors nullement aussi évidente que le pense Pena-Ruiz. Dire qu'elle doit s'affirmer simplement « comme promotion active de ce qui unit les hommes en deçà de leurs appartenances et de leurs options spirituelles respectives » (p. 132) peut bien être juste au plan méthodologique, *a priori*, il n'en demeure pas moins que « l'unité du genre humain » ou des hommes entre eux constitue elle-même une option axiologique substantielle dont le sens et la portée demeurent problématiques et ouvertes, donc discutables. Et quel est, justement, le statut de l'en deçà où est censé se tenir l'idéal de laïcité, par rapport à l'au-delà du champ conflictuel des interprétations et des options ? Le formalisme méthodologique du point de départ, si nécessaire soit-il comme présumé pacifique d'une discussion sans violence (au sens de l'éthique de la discussion habermassienne), ne répond pas encore à la question de la résolution réelle des conflits idéologiques et religieux sur le terrain social et historique de l'expérience quotidienne des humains et des groupes sociaux.

Nous pouvons conclure provisoirement à l'existence d'un certain parallé-

---

13 *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003, p. 127ss. Les chiffres entre parenthèses dans la suite du texte renvoient à cet ouvrage.

lisme entre le minimalisme éthique et le minimalisme rationaliste et laïciste. L'enjeu philosophique sous-jacent n'est autre, en vérité, que celui de la compréhension de l'universalité de la raison et donc aussi de la manière de concevoir la raison comme telle.

#### 4. Le débat différencié entre maximalismes et minimalismes en éthique et ses incidences sur le rôle de la religion en éthique

Renouant avec certaines des intuitions de Sissela Bok, nous nous tournons maintenant vers la solution préconisée par Michael Walzer et sa réception en francophonie, ainsi que vers la solution formulée par Ruwen Ogien.

##### a) Walzer

Walzer a bien montré les limites de la position minimaliste<sup>14</sup>. Certes, le minimalisme moral est important et légitime, dans la mesure où il oblige à l'esprit critique et en appelle à la solidarité (p. 30). Mais, comme son nom l'indique, le minimalisme moral demeure justement trop minimaliste. Ou, pour le dire autrement, il n'est pas véritablement assez minimal ou assez mince (« il s'avère un peu plus que minimal », dit très bien Walzer (p. 31) et c'est pourquoi d'ailleurs il risque de passer à côté de l'exigence d'universalisme posée par un maximalisme différencié. Walzer montre alors, dans la suite de sa théorie de l'égalité complexe développée de manière magistrale et originale dans son ouvrage majeur *Sphères de justice*, que le maximalisme différencié est le seul à prendre en compte la réalité sociale et historique dans sa complexité.

Cette approche plus différenciée, rejoignant la tentative de Sissela Bok de distinguer, puis de combiner le minimalisme éthique et le maximalisme culturel, offre des pistes prometteuses, susceptibles de dénouer les équivoques auxquelles l'éthique planétaire ne semble guère capable d'échapper, malgré sa distance critique envers l'absolutisme de la vérité prôné par le magistère romain. Comme nous l'avons vu, le minimalisme éthique ne saurait offrir ce qu'il ne possède pas, à savoir une solution substantielle à la pluralité des éthiques ou, plus fortement encore, à la guerre des dieux. Le minimalisme éthique se limite à une solution pragmatique. Par gain de

---

14 Michael Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, trad. fr., Paris, Bayard, 2004 = *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1994. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à la version française.

paix, il met volontairement entre parenthèses tout conflit, tout *clash* des idéologies et des doctrines, au nom d'une unification formelle autour d'un idéal commun, forcément mince et simple. Mais on se tromperait grandement en pensant que ce minimalisme puisse réellement satisfaire aux exigences substantielles de vérité qui continue *de facto* d'animer les cœurs et d'habiter les têtes aussi bien que les peuples. Le minimalisme éthique a les défauts de ses qualités, mais il ne faut pas confondre le point de départ qu'il constitue avec le chemin et le but qu'il balise et la reconnaissance qu'il appelle. C'est précisément, nous l'avons mentionné, la limite – à la fois théorique et démocratique – de l'éthique planétaire. Utile comme tremplin, elle s'avère fragile et ambiguë dès lors qu'elle mêle des éléments formels et des données substantielles.

## b) Ogien

En France, le débat sur l'éthique minimale a été formulé de manière particulièrement incisive par le philosophe analytique Ruwen Ogien. L'intérêt de la position est de ne pas se contenter d'une vision minimaliste de l'éthique minimale, mais de postuler trois principes et non pas un seul au fondement d'une éthique minimale complexe ou différenciée<sup>15</sup>.

Ces principes ne sont pas pour lui des valeurs, et ils ne demandent pas non plus d'être justifiés par des valeurs. Ils doivent au contraire être formulés de la manière la plus mince ou la plus minimale possible. Dans la nouvelle formulation proposée en 2007<sup>16</sup> ces trois principes sont en effet réduits à la minceur suivante :

a) Le principe de « considération égale de la voix et des revendications de chacun *dans la mesure où elles possèdent une valeur impersonnelle* » (c'est moi qui souligne) – la précision finale ayant pour but d'éviter les dérives paternalistes (p. 155).

b) Le principe d'« indifférence morale du rapport à soi-même » (anciennement principe de neutralité), les conceptions du bien ne concernant que soi-même étant entièrement dépourvues de valeur morale (p. 155).

c) Le principe de « non nuisance » (p. 156). Comme on le voit, ces reformulations visent à exclure de la morale (au sens où l'entend également Haber-

15 *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007 (collection Folio essais), p. 153ss. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

16 Par rapport à celle défendue dans son ouvrage *La panique morale*, Paris, Grasset, 2004, p. 30.

mas) tout recours à des biens éthiques de nature privée ou personnelle.

Au-delà de ces reformulations qui visent à rendre le « rasoir d'Ogien »<sup>17</sup> (ou son cimenterre, comme dit Nicolas Tavaglione<sup>18</sup>) encore plus tranchant, Ogien se demande surtout ce qui sauvegarde ces principes du danger de *redondance*.

D'une part les principes d'indifférence et de non nuisance ne semblent que reformuler en termes négatifs ce que requiert en termes positifs le principe d'égle considération. Ou, à l'inverse, les deux premiers ne font que reformuler le sens de la non nuisance. Ou encore la non nuisance et l'égle considération renvoient à l'indifférence. On tournerait donc en rond.

D'autre part chacun de ces principes semblent susceptibles de renvoyer à des valeurs, soit déontologiques (l'égalité), soit téléologiques (le bien), soit utilitaristes (le plus grand bonheur). On ne serait donc pas dans une éthique minimale mais dans une éthique complexe et optimale.

Ogien essaie au contraire de montrer la relative consistance et autonomie de chacun de ces principes. On peut défendre l'égle considération et la non nuisance sans nécessairement renoncer à faire valoir l'importance morale du respect envers soi (J.-S. Mill) ; on peut défendre la non nuisance et l'indifférence sans nécessairement mettre en avant l'égle considération (la prostitution ou les minorités sexuelles). L'éthique minimale a donc besoin des trois principes, mais sans les faire nécessairement jouer chaque fois ensemble (p. 158-159).

Mais ces trois principes sont-ils compatibles ? La réponse d'Ogien est ici assez courte. Il se contente de postuler le « fait moral de base » d'une asymétrie morale entre le rapport à soi et à autrui et d'appauvrir par ailleurs le principe d'égle considération en le limitant aux autres (p. 160).

La position d'Ogien tourne néanmoins en rond, de notre point de vue : elle postule en effet la mise entre parenthèses du rapport à soi au nom d'une insistance préférentielle pour la protection des autres. Le devoir envers autrui est vidé de tout ce qui, dans l'autre, renvoie au soi. Ce n'est pas une éthique fondée sur une anthropologie du soi-même comme un autre, mais une morale fondée sur une anthropologie de l'autre en dépit de soi. Un tel

---

17 Cf. Ruwen Ogien, *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, L'Éclat, 2003 (collection Tiré à part).

18 « Le cimenterre d'Ogien : justification publique et déflationnisme éthique », *Philosophiques* 33/2, automne 2006, p. 513-528.

altruisme radical repose en fait sur un solipsisme transcendantal, reflétant le choix idéologique d'un individualisme privé. Le rapport à soi est exclu de toute considération morale afin de mieux immuniser le rapport à soi de toute main mise de l'autre ou de la société. L'éthique minimale proposée ici revient à un hyper-libéralisme, seulement limité par la contrainte objective et légale de la présence embarrassante d'autrui. La justification permettant de comprendre pourquoi le devoir moral envers autrui est convaincant aux yeux du soi est rendue inutile et impossible, puisque le fondement du devoir est uniquement extrinsèque à la volonté et à la raison du sujet désirant.

Ogien établit une différence très nette entre ce qu'il appelle le minimalisme moral des communautariens, attachés selon lui à protéger la conception du juste et du bien des communautés morales contre tout interventionnisme de l'Etat, et le minimalisme moral des libéraux, qui se fonde sur la pluralité et la conflictualité des conceptions du bien et du juste (p. 167). La position d'Ogien est plus radicale que celle du libéralisme. L'éthique minimale défend une position morale, et non pas politique. Elle s'applique aux relations privées comme telles, et non pas à la régulation étatique libérale de ces relations (p. 167). Elle considère d'autre part que les idéaux de la vie bonne, loin de devoir être régulés par l'Etat, « n'ont *aucune importance morale* dans la mesure où ils ne concernent que le rapport à soi-même » (p. 168).

De mon point de vue, c'est ce dernier présupposé qui constitue le noyau dur de la théorie d'Ogien, en même temps que son maillon faible.

## 5. Place de la religion et de la théologie

Nous avons constaté les limites du minimalisme éthique, sous ses différentes formes (valeurs communes, éthique planétaire, nouvelle version de l'éthique minimale chez Ogien). Nos critiques s'orientaient aussi contre une approche étroitement dogmatique de la théorie de la laïcité. Cela nous a obligé à repenser l'articulation plus fine entre le minimalisme méthodologique et le maximalisme différencié inspiré des travaux de Michael Walzer. On peut et on doit se demander alors, dans la foulée de Walzer, ce que deviennent, dans ces considérations centrées sur la méthode, le rôle et le sens de la religion et de la théologie. Sans prétendre résoudre ensemble des problèmes qui se posent sur un sujet aussi délicat et aussi complexe, nous aimerions baliser une piste de réflexion. Nous devons tenir compte, à ce

stade, aussi bien des exigences de l'espace public et d'une compréhension adéquate de la démocratie pluraliste et laïque que des exigences substantielles des religions et en particulier de la théologie chrétienne et de l'éthique théologique.

Le modèle de l'égalité complexe fait place à des formes de transcendance au sein même de l'immanence. Les contenus de la religion participent de la distribution juste des biens, lesquels ne sont jamais limités, chez Walzer, à des biens purement matériels (pensons aux biens spirituels dans le domaine de la santé, exemple préféré de Walzer). Il n'est donc pas question, sur ce point, de procéder à une réduction laïciste artificielle de la pluralité des biens sociaux qui sont en jeu dans l'espace public.

### a) L'étroitesse du débat sur les communautarismes

Les problèmes que nous avons signalés plus haut se retrouvent de toute évidence dans la discussion sur les communautarismes. La situation française, notamment, atteste une certaine tendance à opposer de manière trop schématique communautarisme et républicanisme, ce dernier terme étant quasiment pris comme un synonyme de laïcité à la française. Le débat n'est guère plus développé en Suisse romande et en Belgique<sup>19</sup>.

Dans la théologie catholique francophone ou en francophonie (sous influence nord-américaine)<sup>20</sup>, on peut observer une attirance certaine pour les modèles communautariens : fascination pour le thème de la communauté, entendue surtout au sens ecclésiologique<sup>21</sup>, avec, de plus, une atti-

---

19 Mark Hunyadi, *L'Art de l'exclusion*. Une critique de Michael Walzer, Paris, Cerf, 2000 (collection Humanités) reste très négatif envers Walzer, à l'intention duquel il ne rend pas justice. L'approche de Justine Lacroix, *Michael Walzer. Le Pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001 (collection Le bien commun) est plus ouverte, mais ne parvient pas à se défaire complètement du schématisme que je critique.

20 Cf. le très intéressant état de la question, avec une attention particulière à l'influence et à la réception de la théologie et de l'éthique d'Hauerwas, par Lisa Sowle Cahill, « L'éthique communautarienne et le catholicisme moral », *Recherches de science religieuse* 95/1, janvier-mars 2007, p. 21-40. Tout le numéro « Communautés et communautarismes » de la revue lyonnaise *Théophylon* XI/1, 2006, porte sur cette problématique.

21 Cf. de manière nuancée mais néanmoins assez encline à privilégier une position communautarienne, Philippe Bordeyne, « La liturgie comme ressource pour la formation des sujets », *Recherches de science religieuse* 95/1, janvier-mars 2007, p. 95-121. Voir aussi, du côté protestant, François Dermange, « Eglise et communautarisme : Une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Théophylon* XI/1, 2006, p. 97-122.

rance souvent excessive pour les auteurs les plus enclins à un communautarisme théologique très réactif<sup>22</sup>.

Je me suis efforcé pour ma part, dans mes propres travaux, de trouver un plus grand équilibre entre la part de vérité du communautarisme, entendue au sens le plus restreint et le plus profond tel qu'on le trouve chez MacIntyre<sup>23</sup> et les limites d'une rethéologisation induite, dont je crains aussi bien la faiblesse argumentative que les effets désastreux du point de vue social, culturel et politique<sup>24</sup>.

Ma conclusion provisoire s'exprimait ainsi : « Le débat, autrement dit, ne porte pas sur le face-à-face du sujet solitaire et de la communauté chaude,

---

22 Typique de cette tendance me paraît la position du systématicien parisien Henri-Jérôme Gagey dans sa lecture aussi généreuse qu'enthousiaste de Hauerwas, je me réfère à sa conférence présentée lors du colloque de l'ATEM à Paris, en septembre 2007, « Le christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008, p. 217-234. Beaucoup plus critique envers le communautarisme à la Hauerwas me paraît à cet égard, au sein du catholicisme contemporain, la réflexion critique développée par Bigi Stephen, *Christian Ethics between Withdrawal and Assimilation. A Critical Appraisal of the Ecclesio-centric Ethics of Stanley Hauerwas*, thèse de doctorat, Université catholique de Leuven, 2007.

23 Cf. mon article « Confrontation des traditions et intensité de la vérité : une approche francophone et protestante du débat sur les communautarismes », *Recherches de science religieuse*, tome 95/1, janvier-mars 2007, p. 41-60. Je ne considère pas, pour ma part, que Michael Walzer et Charles Taylor doivent être rangés sous l'étiquette de communautariens. Non seulement ils s'en défendent explicitement eux-mêmes, mais une lecture attentive et équilibrée de leur pensée oblige à une compréhension plus ouverte et moins idéologique. Sur Walzer, cf. ma contribution « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance. De quelques défis actuels en éthique », *Théologiques* 6, 1998/1, p. 103-117, repris dans mon recueil *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires, 2000, p. 103-114 ; dans ce dernier ouvrage, voir aussi le chapitre intitulé « Une éthique de la reconnaissance sensible. Réflexions autour de Michael Walzer », p. 115-126 ; sur Taylor, je me suis exprimé dans *Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste*, Productions G.G.C., Sherbrooke, Québec, 2002, p. 1-34, repris dans *Laval Théologique et Philosophique* 58/2, juin 2002, p. 341-356.

24 Cf. mes remarques critiques convergentes sur la position théologique du philosophe texan Tristram H. Engelhardt, converti à l'orthodoxie, ainsi que sur la position du théologien texan Stanley Hauerwas, d'origine méthodiste : « The Original Risk: Over-Theologizing Ethics and Under-Theologizing Sin », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 7-23 ; « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », in : Denis Müller-Michael Sherwin-Nathalie Maillard-Craig Titus éd., *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2008, p. 59-78. Engelhardt m'a répondu : « Why Ecumenism Fails : Taking Theological Differences Seriously », *Christian Bioethics* 13, 2007, p. 25-51 ; Hauerwas s'est exprimé sur son propre cheminement, indépendamment de mes questions critiques, dans sa contribution « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps » (trad. D. Müller), in : Denis Müller-Michael Sherwin-Nathalie Maillard-Craig Titus éd., *op. cit.*, p. 45-58.

mais, en réalité, *sur le jeu complexe des sujets délibérants, sur la rationalité pratique comme rationalité discursive et critique et sur le projet d'une société plurielle en crise et en question*. Le jeu vaut bien la chandelle d'une théologie publique, critique et plurielle, condition, à ce niveau, d'une pratique véridique et fraternelle de la foi, de l'éthique, de la vie en Eglise et, *last but not least*, de la communauté académique à laquelle prennent part les théologiens et les éthiciens »<sup>25</sup>.

La question méthodologique est bien celle de la possibilité *même de mettre en parenthèses* les données substantielles de la moralité elle-même, y compris, bien entendu, les contenus religieux. De même que la notion des mœurs a joué, au XIX<sup>e</sup> siècle, un rôle anti-libéral pour freiner le développement des mœurs, la notion de valeur, si déterminante dans le débat allemand contemporain sur la loi fondamentale<sup>26</sup>, demeure elle-même entachée d'imprécisions. Elle a pu servir historiquement de paravent contre le prétendu formalisme kantien, la dignité humaine occupant progressivement le rôle de valeur centrale alors qu'elle n'avait nullement ce statut chez Kant<sup>27</sup>. On voit bien que la valeur centrale de la « dignité humaine », supposée clarifier et conclure le débat éthique, s'avère équivoque, soumise à la pluralité des contenus éthiques, idéologiques et religieux censés lui donner son assise ultime ou son fondement.

C'est donc aussi l'idéal de neutralité idéologique et religieuse de l'Etat qui se trouve fragilisé. Pourquoi écarter un mouvement hétérodoxe comme la scientologie, alors que les monothéismes trouvent leur place dans les divers dispositifs juridiques de reconnaissance des religions ?

## **b) Pour une troisième voie**

De fait, la neutralité idéologique et religieuse doit être reconnue elle-même comme saturée de présuppositions. Une Constitution ne peut se légitimer qu'à la condition que lui soit conférée, en amont de toute présupposition substantielle, une transcendance formelle. Mais cette transcendance formelle, propre à la Constitution, ne prive nullement les présuppositions substantielles de tout droit à l'existence et de toute participation au débat

25 « Sujet éthique fragile et communauté sensible à la transcendance », *op. cit.*, p. 78.

26 Cf. Martin Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1990, p. 225-233.

27 Friedrich-Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, Munich, Beck, 2006, p. 68.

démocratique. C'est le contraire qui doit être fermement soutenu.

S'appuyant notamment sur les cas américain, allemand et suisse, le théologien allemand Graf note que l'invocation du nom de Dieu, dans une Constitution nationale, n'est pas contraire à cette interprétation de la neutralité idéologique et religieuse. L'invocation de Dieu, en effet, ne doit pas être comprise comme une affirmation de la foi, mais, selon une formule du juriste allemand Josef Isensee, comme une *provocatio ad Deum*, comme une provocation à penser la question de Dieu, à maintenir vivante, en démocratie et dans l'espace public, la problématique de la transcendance, sous ses formes les plus diverses, et donc aussi à penser les limites et les imperfections constitutives de l'Etat de droit lui-même. Graf s'adresse ici avant tout au public cultivé en Allemagne, où le débat au sujet de l'article 4 de la Loi fondamentale est très animé, en particulier entre les spécialistes du droit constitutionnel.

Mais il a aussi en vue la situation des Etats-Unis, où, selon lui, le premier amendement reste exposé à une tentation polaire, la liberté religieuse étant privatisée à l'extrême, au prix d'une division radicale, ce qui favorise, par contre-coup, les velléités fondamentalistes d'imposer la religion chrétienne à l'ensemble de la nation. Graf est à juste titre d'avis que seule une solution médiane est capable de respecter la tension constitutive entre la pluralité des libertés religieuses et l'unité de l'Etat démocratique. Précisément parce que le christianisme, tel que Graf le comprend, postule une intensification de la liberté, la théologie chrétienne et les Eglises n'ont pas à craindre la démocratie libérale. Mais la vraie liberté est à ce prix : plaider pour la liberté religieuse, c'est accepter la liberté des autres religions que la sienne et accepter l'égal droit à l'existence des postures athées, agnostiques ou relativistes.

Ce détour par la discussion allemande ou nord-américaine nous est paru indispensable, ici aussi, pour ce qui concerne le débat en francophonie. Il ne fait aucun doute que le contexte socio-politique, culturel et juridique varie profondément selon les pays et les régions. Le débat français est à bien des égards monopolisé par une vision jacobine et centralisatrice, dont la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 tire une bonne part de ses justifications idéologiques. Non seulement ces justifications sont devenues plus fragiles et requièrent de nouvelles formulations – sans qu'il faille nécessairement changer de loi pour autant –, mais, de plus, la France ne semble guère capable de sortir d'un modèle parisien qui peine à com-

prendre l'exception alsacienne, alors même que cette dernière participe de facto de la même réalité hexagonale.

Vu de Suisse, en particulier, et certainement aussi d'Allemagne et des Etats-Unis, le « modèle » français ne parvient pas à s'élever au niveau fondamental d'une réflexion philosophique et juridique sur la *pluralité interne constitutive de la laïcité ouverte ou positive*<sup>28</sup>. Il ne suffit pas à mon sens de répondre que la laïcité étant positive par nature, elle n'a pas à être distinguée en négative ou en positive. C'est là une stratégie d'immunisation, de type idéologique, qui présuppose une conception intemporelle de la laïcité, au lieu de la saisir dans son historicité et donc dans sa contingence. Entre 1905 et 2008, la société française et le contexte international ont profondément changé. Pour le moins, une nouvelle interprétation de la laïcité s'impose, quoi qu'il en soit de la question à vrai dire secondaire de l'opportunité ou non de changer la loi de 1905. C'est bien parce que la laïcité s'est vue confisquée de plus en plus par une interprétation laïciste et républicaine étriquée que la distinction entre laïcité ouverte et laïcité fermée s'est imposée, n'en déplaise à Henri Pena-Ruiz.

### c) Esquisse de solutions

Ce débat pourrait être aussi mené en considérant les positions de Jean-Marc Ferry, qui a essayé, à partir des ouvertures présentes dans les textes les plus récents de son maître Habermas, de rendre compte des potentialités positives de sens offertes par la religion pour la discussion publique et

---

28 Les déclarations et interventions du président Sarkozy (à Riyad, au Vatican et lors de réception des ambassadeurs pour les vœux du Nouvel An, janvier 2008) ont été mal reçues par les tenants de la laïcité française, et il est vrai qu'elles ont été la plupart du temps maladroitement et intrusives, en privilégiant de manière indue la position centrale du catholicisme. On a trop oublié, par contre, que Nicolas Sarkozy avait annoncé la couleur bien avant son élection et que ses positions en faveur d'une laïcité ouverte représentent une certaine ouverture dans le climat souvent bloqué de la société française. Cf. Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004. Les deux sociologues protestants actuels les plus éminents, Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, ont réagi de manière très différente, du moins sur la forme, cf. leur débat dans l'hebdomadaire *Réforme* no 3257 du 31 janvier 2008. Baubérot conteste la vision de la laïcité positive énoncée par Sarkozy et regrette les dérapages de ses discours ; Willaime, tout en refusant lui aussi la notion de laïcité positive, reconnaît par contre qu'au-delà des maladresses du président de la République, sa vision va dans la bonne direction : nous ne sommes plus en 1905 ; à une « laïcité de méfiance vis-à-vis du religieux » il est temps de préférer « une laïcité de dialogue avec les religions », « une laïcité de reconnaissance et de dialogue ». Je me sens pour ma part nettement plus à l'aise avec cette dernière manière de comprendre la laïcité.

en particulier pour les questions éthiques<sup>29</sup>. Ferry a bien indiqué que le moment spécifique de l'éthique reconstructive « s'ouvre à l'esprit de la religion », provoquant du même coup « un élargissement de la raison publique », le moment argumentatif s'orientant dans une direction plus substantielle mais aussi mieux adaptée au vécu existentiel des personnes vulnérables<sup>30</sup>. C'est bien dans cette perspective reconstructive que s'inscrit le théologien québécois Guy Jobin dans sa thèse de doctorat consacrée à la question « La foi dans l'espace public »<sup>31</sup>. A la suite de Habermas et la relecture qu'en donne de Ferry, Jobin a bien montré qu'il était possible de mettre en relation les ressources normatives de la religion et l'espace public pluraliste, à condition que cette dialectique n'en vienne jamais à sous-estimer la tension et le défi critique qu'elle suppose.

Dans une direction semblable, une jeune éthicienne protestante de Suisse romande, Céline Ehrwein Nihan, écrit ce qui suit :

« D'un côté, l'une ou l'autre dimension essentielle de la foi chrétienne (son enracinement subjectif, son ancrage et sa portée communautaires, sa pertinence politique) risque d'être occultée, menaçant ainsi l'expérience croyante non seulement de ne plus pouvoir se développer pleinement, mais de se pervertir et de se détériorer. La perspective narrative de Hauerwas nous expose ainsi, de façon plus ou moins consciente, au danger d'un *aveuglement* à l'encontre des équivocités qui constituent notre identité chrétienne et d'un *enfermement* sur une affirmation sourde de nos convictions communautaires et subjectives. A l'inverse, la démarche de Tillich menace de nous faire *oublier le caractère singulier de nos croyances et de nos singularités*. De l'autre côté, l'absence d'un travail de clarification interne des différentes dimensions qui composent la tradition chrétienne risque d'entraîner si ce n'est la négation du moins une altération profonde du domaine sociopolitique. N'étant plus reconnu dans sa spécificité et sa complexité propres, ce dernier non seulement se trouve soustrait à la possibilité

29 « Ethique et religion », *art. cit.* J'ai présenté et discuté la position de Jean-Marc Ferry dans mon article « Les arguments éthiques en faveur d'une nouvelle dynamique sociale. Philosophie politique, éthique et religion chez Jean-Marc Ferry », *Ethica* 13/1 (Rimouski), 2001, p. 59-79.

30 *Ibid.*, p. 344.

31 *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale* de Jean-Marc Ferry, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004. Voir aussi, au sujet de la même thématique, mais davantage centrée sur l'éthique et la philosophie politique, l'étude récente de Céline Ehrwein Nihan, *Les relations entre politique, morale et religion chez Hannah Arendt. Essai d'analyse et de reprise*, thèse de doctorat, Université de Lausanne, novembre 2007. Le livre est paru sous le titre *Hannah Arendt: une pensée de la crise*, Genève, Labor et Fides, 2011.

d'un jugement critique et nuancé de la part des croyants (cf. la mise sur pied d'égalité du totalitarisme et de la démocratie chez Hauerwas), mais ne peut plus être saisi dans l'étendue et la profondeur de ses enjeux (cf. la confusion entre la lutte sociale et politique chez Tillich).

Ainsi donc la reconnaissance du caractère multidimensionnel de notre tradition et l'exercice de clarification des différents aspects qui la constituent sont plus qu'une question esthétique, il s'agit d'une nécessité »<sup>32</sup>.

Et Céline Ehrwein Nihan ajoute un peu plus loin :

« L'articulation (publique, dialectique, critique et différenciée) des différents modes de discursivité que je viens d'évoquer ne garantit aucun consensus ferme et définitif sur les valeurs et les convictions autour desquelles nous pouvons nous entendre – il serait d'ailleurs erroné, étant donné le caractère fragile et précaire de notre existence humaine, de vouloir prétendre à un tel consensus.

En apprenant à articuler publiquement, de façon à la fois narrative, argumentative, reconstructive et interrogative les questions éthiques et religieuses qui nous animent, nous nous donnons cependant de meilleures chances pour contrer les risques d'une colonisation abusive de l'espace public par les systèmes individuels et communautaires de croyances et de convictions. Dans un monde où le sentiment d'insécurité semble éveiller les tentations de moralisation et de théologisation du politique les plus insensées, le défi mérite sérieusement d'être relevé »<sup>33</sup>.

La question des valeurs, au cœur de la vie démocratique, ne saurait donc se résoudre par un mouvement de retour sur un fondement religieux présumé exclusif et évident. Elle passe, au contraire, par la mise à l'épreuve des interprétations plurielles et de l'éthique de la discussion. A bien des égards, le sort de l'éthique et celui des religions sont étroitement liés, l'éthique ouvrant sur des formes de transcendance indéterminées et les religions faisant appel à des éthiques nécessairement plurielles. On aurait tort d'en conclure à la victoire du relativisme. La condition plurielle des religions et des systèmes de valeurs implique, en permanence, une quête de la vérité. Simplement, la vérité apparaît désormais comme une tâche infinie, que les systèmes de valeurs et les systèmes de croyance ont pour vocation de promouvoir et d'incarner sans cesse à nouveau.

---

32 *Op. cit.*, p. 283.

33 *Ibid.*, p. 288.



## Chapitre V

### Laïcité, éthique et religions Remarques à partir de la situation vaudoise

Notre propos, dans cette contribution, sera celui d'un théologien et d'un éthicien individuel et indépendant ; nous ne nous exprimerons ni comme doyen d'une faculté qui vient de changer de nom (Faculté de théologie et de sciences des religions, dès mars 2006), avec tout ce que ce changement de nom implique comme débat institutionnel et comme écarts et malentendus de type épistémologique, scientifique et doctrinaux ; ni comme expert de la politique scolaire et religieuse vaudoise, ce que nous ne sommes certainement pas.

Notre conviction scientifique est que les études quantitatives d'une part, les éclairages juridiques d'autre part, ne sauraient suffire à éclairer des débats qui engagent des visions contradictoires du monde, de la société, de l'être humain et de la religion.

Pour autant, les thèses et les points de vue subjectifs, comme ceux que nous exprimerons ici, ne sont pas à absolutiser ou à durcir ; nous les énonçons *parce qu'*ils font partie des enjeux théoriques et symboliques en jeu, mais aussi *pour* enrichir et complexifier la compréhension des légitimes conflits d'interprétation qui surgissent à propos de la place de la religion dans l'espace public.

#### 1. Point de départ

La question de la place publique de la religion, sous ses différentes formes, dans l'espace public, est devenue centrale dans nos sociétés libérales, démocratiques et post-modernes.

La religion ne va plus de soi, ni sur le plan juridique, ni sur le plan politique. Elle a changé de statut social et culturel. Elle n'en constitue pas moins un élément constitutif de la vie en société.

Nous sommes surtout confrontés à une tension constitutive entre la dimension *privée* de la religion et sa dimension *publique*.

Cette tension est condensée dans la Constitution vaudoise par le biais des

alinéas 1 et 2 de l'article 169 : « L'Etat tient compte de la dimension spirituelle de la personne humaine » (169.1). « Il prend en considération la contribution des Eglises et communautés religieuses au lien social et à la transmission de valeurs fondamentales » (169.2).

Il importe de relever que le texte constitutionnel ne recourt pas à la distinction entre le privé et le public. Il faudra commenter plus avant les notions de « dimension spirituelle de la personne », de « lien social » et de « transmission de valeurs fondamentales ».

La tension que nous avons d'entrée de jeu relevée n'est pas directement signalée par ces deux alinéas. Il importe de l'explicitier et de la problématiser, afin de relever les enjeux théologiques, éthiques et politiques de ce qui se joue dans la tension entre les principes énoncés en 169.1 et en 169.2.

Le statut des Eglises (art. 170) et des communautés religieuses (art. 171) (cf. texte annexé) est « de droit public ». Dans ce cadre, et compte tenu des réflexions précédentes, nous nous attacherons à cerner de plus près les notions de « mission au service de tous dans le Canton » (170.2), d'« indépendance spirituelle » (172.2), de « respect de l'ordre juridique et de la paix confessionnelle » (172.2), et enfin de « respect des principes démocratiques » et de « transparence financière » (172.3).

## 2. Problématisation de la vision vaudoise

### 2.1. Que signifie la dimension spirituelle de la personne humaine ?

On parle d'une *dimension*, donc d'un aspect à la fois constitutif et partiel ; le « fait religieux » est appréhendé comme un élément constitutif de la réalité individuelle, mais aussi comme un élément partiel, qu'il conviendra dès lors de mettre en balance avec d'autres éléments. C'est aussi comme cela qu'il faut comprendre le choix du verbe « tenir compte » : ce verbe implique une idée de considération réelle, mais partielle. Sont ainsi habilement et légitimement écartés le laïcisme « à la Michel Onfray » et l'intégralisme religieux de toute provenance.

On parle de dimension *spirituelle* et non de dimension religieuse. Le terme spirituel est à la fois plus large et plus vague que celui de religieux. Le chemin est ainsi implicitement balisé pour une reconnaissance de spiritualités non institutionnalisées voire non « croyantes » (certaines formes de boud-

dhisme ou certaines formes de New Age, par exemple) et même agnostiques ou athées (spiritualité laïque, humaniste, etc.).

On parle de la « *personne* humaine ». Le terme est chargé de sens et de mémoire, anthropologiquement, philosophiquement, théologiquement, culturellement. Il n'est pas donné droit de cité à un individualisme radical.

## **2.2. La tension entre le spirituel et le religieux institué, gage d'une laïcité ouverte ; la tension entre les valeurs et la foi, risque d'un réductionnisme laïciste**

La tension naît principalement du fait que l'article 169.1 se tient au niveau de la personne humaine envisagée sous l'angle de sa dimension spirituelle, privée et personnelle, tandis que l'article 169.2 envisage la contribution des Eglises et des communautés religieuses sous le seul angle du lien social et des valeurs.

De manière conforme au principe de laïcité ouverte, la dimension spirituelle de la personne humaine, validée de manière formelle et procédurale, n'est pas étendue à la substance matérielle de l'Etat et de la société civile dont il est le garant. La distinction entre spirituel et ecclésiastique/religieux crée donc un espace de liberté légitime et une marge de manœuvre bienvenue.

La lecture du religieux institué sous le seul angle de l'éthique et du social est révélatrice d'un certain réductionnisme politique qui participe du politiquement correct particulièrement présent dans les milieux de gauche.

Ce réductionnisme tend à cantonner et à diriger l'agir des Eglises dans le domaine exclusif du social au détriment du spirituel et du religieux.

Ce réductionnisme tend à effacer la présence du christianisme et des Eglises dans les projets pédagogiques de l'Ecole vaudoise.

## **3. Elargissement**

Devant l'implosion actuelle des formes de religiosité, les sociétés libérales avancées (ou prétendues telles) sont confrontées à un défi mondial dont elles ne paraissent pas capables de prendre la mesure. Les Eglises et les

groupes religieux organisés n'occupant plus une position de monopole, il devient impératif, pour les pouvoirs publics, d'inventer une nouvelle gouvernance ou une nouvelle gestion du religieux dans sa pluralité constitutive et irréductible. En même temps, les capacités herméneutiques des sujets et des discours religieux semblent s'étendre à l'infini, des modalités les plus fondamentalistes aux expressions les plus foisonnantes et les plus libérales.

Une telle problématique présuppose un déplacement très important du statut, du sens et de la place des Eglises et des groupes chrétiens dans l'espace public. Mais ce déplacement spécifique ne devrait pas conduire à occulter le changement de paradigme plus large touchant l'ensemble des questions liées au religieux.

Ajoutons qu'il existe de nombreuses manières et voies d'approche susceptibles d'éclairer ce type de questions.

A bien des égards, la priorité semble être accordée aujourd'hui aux méthodes sociologiques et historiques, censées apporter une plus grande objectivité et faire preuve d'une impartialité bien contrôlée. Sans contester en rien la légitimité de telles approches, avec leurs préférences analytiques et quantitatives, on ne devrait pas perdre de vue :

- que les méthodes objectives et impartiales ne le sont jamais que de manière idéale, et qu'elles courent toujours le risque de privilégier sous le manteau des préférences qualitatives et normatives, lesquelles ne sont pas, en soi, irrecevables.

- que les méthodes qualitatives et normatives font appel à des présupposés philosophiques, empruntés notamment, pour ce qui concerne le domaine abordé ici, à la philosophie de la religion, quand ce n'est pas à une forme de théologie critique de type philosophique<sup>1</sup>.

- que les méthodes qualitatives et normatives, outre leur légitimité spécifique, n'ont guère de peine à mettre en évidence les préférences implicites des méthodes descriptives et quantitatives.

---

<sup>1</sup> Voir Raphaël Céliis, « La philosophie de la religion comme gardienne des limites transcendantales de l'homme. Plaidoyer pour une théologie critique », in : Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz éd., *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 333-349.

Il devient indispensable de jeter un éclairage théologique et éthique sur cette question, en essayant de surmonter un paradoxe méthodologique dont je prétends qu'il concerne toute discipline académique rigoureuse, et qu'il n'est nullement limité à la théologie chrétienne.

#### 4. Un paradoxe méthodologique

Ce paradoxe méthodologique peut se formuler de la manière générale suivante :

« L'approche scientifique de l'objet religieux n'est possible qu'à une double condition : disposer d'une connaissance objective suffisante de l'objet lui-même, saisi dans sa structure interne, et être capable, par ailleurs, de tenir cet objet à une distance suffisante pour que la subjectivité incontournable du chercheur ne porte pas atteinte à l'autonomie relative de l'objet en question ».

Bien entendu, ce paradoxe n'est pas sorti de ma seule imagination ; je me suis contenté d'esquisser une formulation générale supposée rendre compte d'un problème théorique communément reconnu par de nombreux esprits. Car dans tous les efforts tentés, en modernité, pour circonscrire la religion comme objet d'études<sup>2</sup>, la difficulté à définir le concept de religion (à partir de Dieu, du sacré, d'une forme quelconque de transcendance, d'un rapport de transcendance et d'immanence, d'une fonction sociale, d'une vision anthropologique, etc.) se double d'une difficulté méthodologique plus radicale, concernant la place du chercheur par rapport à son objet. Affirmer l'existence d'un point de vue interne et d'un point de vue externe est une chose, bien plus complexe est la question de savoir comment s'articulent les deux approches.

Une approche « de l'intérieur » ou « interne » de l'objet religieux peut être comprise elle-même en un double sens au moins. S'agit-il de prôner un *intellectus fidei* strict, stipulant que seule la connaissance de la foi est habilitée à servir de base et de charpente à l'analyse théorique de la religion concernée (position A)<sup>3</sup>, ou faut-il déjà comprendre le point de vue interne

---

2 Voir Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht (1988), 2001<sup>3</sup>.

3 C'est le point de vue désormais classique de Karl Barth dans sa lecture pourtant très unilatérale du *Proslogion* de Saint Anselme. Sur Barth en général, cf. Benoît Bourguine, *L'herméneutique théologique de Karl Barth*, Paris-Leuven, Leuven University Press, 2003 et Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005.

comme un point de vue critique, instituant et intégrant d'entrée de jeu de la distance et du recul dans l'interprétation de l'objet lui-même (position B) ? Je penche très fermement, pour ma part, en faveur de la deuxième branche de l'alternative (B). Mais cela ne signifie pas qu'il faille dénier à la démarche dite de l'intelligence de la foi (A) toute pertinence; bien au contraire, une interprétation critique de l'objet religieux (B) présuppose un minimum d'empathie pour l'auto-compréhension des acteurs de la religion concernée (A), comme c'est le cas, par exemple, dans les approches de sociologie compréhensive. A l'opposé, il n'est pas du tout certain que l'adoption inconditionnelle de A rend impossible toute acceptation de B.

Contrairement à ce que l'on pense souvent, notamment dans les perspectives très séculières adeptes d'un laïcisme radical ou absolu, la chose n'est pas moins complexe lorsque l'on passe aux approches « de l'extérieur » ou externes de l'objet religieux. La difficulté est double, ici aussi.

Quels effets l'extériorité du point de vue a-t-elle, d'un côté, sur la compréhension de l'objet ? Et, d'un autre côté, quel statut convient-il d'accorder à l'extériorité comme telle ? Nous décrirons comme position C une position laïciste qui estime pouvoir mettre l'objet religieux complètement à l'extérieur du sujet et qui, du même coup, présuppose la capacité du sujet à une pleine transparence.

Au contraire, la position D non seulement admet l'impossibilité d'une pleine transparence du sujet connaissant, mais de plus et corrélativement, elle est consciente de la relative autonomie de l'objet religieux par rapport à la connaissance elle-même.

L'anthropologue Clifford Geertz, de Princeton, a exprimé cette visée d'une manière magistrale, apte, selon nous, à dépasser les étroitesse provinciales et quasi sectaires de la position C : « L'étude de la religion, à présent que s'est évanouie toute perspective de la voir disparaître de la scène mondiale, est ou devrait s'opérer, comme on dit, du 'point de vue de l'indigène'.

Et pour cela nous avons besoin d'une combinaison d'analyses phénoménologiques, à même de nous mettre en contact avec les subjectivités humaines en jeu, avec ce que les croyants pensent et ressentent vraiment, et d'analyses herméneutiques, capables de mettre au jour et de décrire les cadres d'interprétations au travers desquels ils comprennent et jugent les actes et les événements »<sup>4</sup>. On voit bien, à travers cette approche combinatoire, que l'opposition du dehors et du dedans, d'une objectivité scientifique se pré-tendant extérieure et aux regards internes des sujets croyants non seule-

ment n'a rien de scientifique mais, plus gravement, ne peut que s'avérer stérile et déshumanisante.

## 5. Thèses finales

**5.1.** La théologie doit repenser les relations entre la position A (*intellectus fidei*) et la position B (proprement critique), si elle ne veut pas s'enfermer dans un cercle vicieux. Une « théologie critique » est ainsi de mise, au sein de chaque confession et de chaque dispositif religieux.

**5.2.** Une théologie critique n'est pas seulement orientée *ad intra*, dans sa manière de gérer les ressources textuelles (scripturaires), rituelles, traditionnelles, symboliques et communautaires de sa confession d'origine ou d'appartenance, mais également *ad extra*, dans sa compréhension plus ou moins dynamique de ses relations avec l'espace public, ses stratifications, ses spécialisations et ses interactions. Une théologie critique s'avère ainsi, sur un mode programmatique, à la fois anti-fondamentaliste et anti-sectaire. En termes plus positifs, elle se structure comme théologie à la fois critique, publique, culturelle, sociale et politique.

**5.3.** Corrélativement, les sciences humaines et sociales doivent s'ouvrir aux questions religieuses sans se satisfaire d'approches réductionnistes, qui ramèneraient les expressions religieuses à n'être que des fonctions dérivées ou des résidus dogmatiques. La religion est un sujet d'avenir (Clifford Geertz).

**5.4.** La critique de la religion, comme élément constitutif d'une philosophie de la religion de type transcendantal, doit envisager l'ensemble des phénomènes et des hypothèses en lien avec les formes religieuses. « Bien comprise, la raison publique, toute 'procédurale' qu'elle soit, selon l'esprit de nos institutions, devra s'ouvrir aux arguments substantiels qui trouvent leur ancrage dans la pensée religieuse »<sup>5</sup>, écrit fort judicieusement Jean-Marc Ferry,

---

5 « Sur le potentiel critique des religions dans l'espace européen », in : Gisel-Tétaz, *op. cit.*, p. 350-361, 361. Ferry a émis cette remarque lors de l'ouverture des cours de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Lausanne, le 26 octobre 2001, et dans le cadre de la remise d'un doctorat honoris causa proposé par cette faculté. Voir aussi son exposé « Ethique et religion », *Revue de Théologie et de Philosophie* 132, 2000/IV, p. 325-344. Jürgen Habermas, de son côté, a modifié sa conception des rapports entre raison procédurale et arguments substantiels des religions, cf. *Religion and Rationality : Essays on Reason, God and Modernity*, edited by Eduardo Mendieta, MIT Press, 2002 ; *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 2005.

professeur à l'Université libre de Bruxelles, en s'inscrivant dans l'évolution récente de l'éthique de la discussion de frappe habermassienne.

**5.5.** La démocratie doit contribuer à la construction d'une vision auto-critique, dynamique, relationnelle et ouverte du concept et des pratiques de la laïcité, afin d'éviter la formation de noyaux durs de dogmatisme et de laïcisme, lesquels contiennent en eux les germes d'une violence symbolique et sociale tout aussi grands que les maux qu'ils sont censés conjurer.

### **Annexe : Constitution vaudoise (extrait)**

#### Titre VIII

#### Eglises et communautés religieuses

##### Art. 169

##### *Principes*

1

L'Etat tient compte de la dimension spirituelle de la personne humaine.

2

Il prend en considération la contribution des Eglises et communautés religieuses au lien social et à la transmission de valeurs fondamentales.

##### Art. 170

##### *Eglises de droit public*

1

L'Eglise évangélique réformée et l'Eglise catholique romaine, telles qu'elles sont établies dans le Canton, sont reconnues comme institutions de droit public dotées de la personnalité morale.

2

L'Etat leur assure les moyens nécessaires à l'accomplissement de leur mission au service de tous dans le Canton.

3

La loi fixe les prestations de l'Etat et des communes.

## Art. 171

*Communautés religieuses d'intérêt public*

La communauté israélite, telle qu'elle est établie dans le Canton, est reconnue comme institution d'intérêt public. A leur demande, l'Etat peut reconnaître le même statut à d'autres communautés religieuses ; il tient compte de la durée de leur établissement et de leur rôle dans le Canton.

## Art. 172

*Organisation et autonomie*

1

Chaque Eglise ou communauté reconnue fait l'objet d'une loi qui lui est propre.

2

Les Eglises et communautés reconnues jouissent de l'indépendance spirituelle et s'organisent librement dans le respect de l'ordre juridique et de la paix confessionnelle.

3

La reconnaissance est liée notamment au respect des principes démocratiques et à la transparence financière.



## Chapitre VI

### **Paul Ricœur (1913-2005) : un philosophe aux prises avec la théologie**

Il est évidemment impossible, dans le simple cadre d'un article, de prétendre rendre compte de la richesse, de la diversité et de la complexité de l'apport de la pensée de Paul Ricœur à la théologie chrétienne et à la théologie morale en particulier.

La tâche est d'autant plus difficile que Ricœur n'a cessé de revendiquer une parfaite autonomie du labeur philosophique par rapport à toute sollicitation ou récupération de la part de la théologie.

A notre avis, cette mise à distance par rapport à la théologie s'explique par deux types de raisons qui ne se recoupent pas complètement. D'une part, l'intérêt philosophique prioritaire de Ricœur, quand il s'intéresse à des thèmes d'origine biblique ou chrétienne, porte sur leur signification herméneutique et non sur leur élaboration théologique explicite ; d'autre part, Ricœur a clairement voulu se libérer de la réputation de crypto-théologien qui lui a collé aux basques dans les années 60 et il a eu tendance à accentuer de plus en plus l'autonomie de sa réflexion philosophique, comme en témoigna de manière symptomatique le rejet de certains textes d'herméneutique biblique (qui faisaient pourtant partie intégrante de ses *Gifford lectures*) dans la composition finale de *Soi-même comme un autre* (*Soi-même comme un autre*, préface, p. 35). Avec tout le respect que nous devons à ce choix subjectif de Ricœur, force est de constater que cette solution pragmatique n'a pas résolu avec toute la profondeur requise le problème sous-jacent des rapports entre herméneutique et théologie. C'est donc vers lui qu'il importe de se tourner.

Afin de nous tenir dans certaines limites, nous avons choisi d'interroger la signification de certains aspects de la philosophie Paul Ricœur pour la théologie, sous un triple angle de vue :

- Sa contribution à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique (§ 1 et 2) ;
- Sa vision d'une théologie herméneutique (§ 3) ;
- Sa conception des relations entre philosophie et théologie (§ 4) ;

## 1. La contribution de Ricœur à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique.

Plutôt que de tirer les conséquences de la philosophie ricœurienne pour la théologie en général ou de manière déjà plus limitée pour la théologie morale, nous aimerions interroger et problématiser l'idée d'une vision indirecte de la théologie chrétienne dans la philosophie de Paul Ricœur.

La génération de théologiens à laquelle nous appartenons a été fortement marquée par l'apport de Ricœur. Né en 1947, nous avons effectué nos études de théologie de 1966 à 1970, puis les études postgrades et le doctorat de 1975 à 1981. En 1969-1970, nous avons participé, avec quelques camarades de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchâtel, à un séminaire d'herméneutique centré sur le recueil intitulé *Le conflit des interprétations*, paru en 1969 aux éditions du Seuil. Notre attention portait alors sur des sujets comme l'interprétation des récits bibliques et des traditions théologiques, la relecture des thèmes du péché, du mal et de la culpabilité, le rôle du thème de la paternité de Dieu en lien avec la thématique anthropologique de la parenté et de la filiation, l'articulation de la psychanalyse et de la théologie, l'analyse structurale des récits et les débats théoriques autour du structuralisme, etc.

En mettant le pied dans les questions de méthode et de fond abordées par Ricœur dans ce volume, nous découvrons l'ampleur de sa première œuvre majeure, *La philosophie de la volonté*, et en particulier de son deuxième volume intitulé *La symbolique du mal*.

Si nous élargissons quelque peu le projecteur, nous pouvons noter qu'à la fin des années 60, les combats menés par Ricœur sur plusieurs fronts rejoignaient les préoccupations d'une théologie francophone en crise :

Après Barth et l'influence par trop doctrinaire de ses disciples les plus inconditionnels et les plus scolaires, la route semblait barrée pour une théologie dogmatique<sup>1</sup>.

La contribution de Bultmann, de son côté, pour plus pertinente qu'elle pouvait sembler, était grevée d'étroitesse herméneutiques inquiétantes, ne

---

1 Cf. mon ouvrage récent *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005 (Initiations aux théologiens).

permettant pas de prendre en compte la richesse de la symbolique biblique et des mythes dont elle demeurerait tributaire .

La théologie, tant dans ses composantes exégétiques que dans sa visée systématique, éthique et pratique, se devait de renouer le fil avec les sciences humaines dans leur ensemble et avec la philosophie tout particulièrement, ce qui supposait de renoncer à l'éclectisme barthien d'une part et au rationalisme bultmannien d'autre part.

Comme nous l'avons annoncé d'emblée, il n'est évidemment pas question de rendre compte ici de l'ensemble des articulations entre la réflexion philosophique conduite par Ricœur et le travail théologique<sup>2</sup>. Car, pour y parvenir, il faudrait embrasser non seulement la diversité et l'évolution considérable de la pensée de Ricœur, mais également la variété de sa réception théologique, dans les domaines aussi différents que les sciences bibliques, l'exégèse et la théologie biblique d'une part, l'herméneutique, la théologie systématique, la dogmatique, l'éthique théologique et la théologie pratique<sup>3</sup>.

Nous avons choisi de procéder par le biais d'un triple sondage, à travers des textes qui nous ont marqués, mais qui sont certainement représentatifs, plus largement, du style et de l'apport de Paul Ricœur à la théologie en général et à l'éthique théologique plus particulièrement.

## **2. La contribution ricœurienne à une relecture herméneutique et critique de la tradition biblique et théologique, à l'exemple de la question du péché et du mal : « Le péché originel, étude de signification » (1960) ; « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986).**

A un quart de siècle de distance, Ricœur a abordé la question des relations entre la catégorie théologique du péché et la catégorie philosophique (à la fois métaphysique et morale) du mal. La comparaison entre les deux études - devenues classiques - est fort intéressante.

---

2 Cf. à ce propos Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 276ss. L'ensemble de cet ouvrage constitue une mine de renseignements pour saisir à la fois les arguments du philosophe protestant, ses liens avec la pensée théologique et la réception dont il a été l'objet, notamment aux Etats-Unis (Ecole de Yale, etc.).

3 Un livre de François Dosse donne une idée de l'amplitude de cette réception : *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997.

Lorsqu'il rédige le texte de 1960, issu d'un cours à la faculté de théologie protestante de Paris, Ricœur sort de son imposant parcours herméneutique consacré à la philosophie de la volonté : de la dialectique fine et différenciée qui relie selon lui le volontaire à l'involontaire, il est passé aux relations de la finitude et de la culpabilité, avant de déployer une symbolique du mal qui ne devait pas initialement constituer le terme ultime de la démarche, mais était censée déboucher sur une philosophie systématique du symbolisme.

Dans les dernières pages de la *Symbolique du mal*, Ricœur envisage en effet une sorte de « déduction transcendantale du symbole » (p. 330), censée justifier le concept du mal en montrant que le parcours herméneutique de sa symbolique rend possible la constitution d'un domaine d'objectivité. Nous verrons plus loin que Ricœur ne se contente pas d'élaborer cette question dans les termes kantien de la déduction transcendantale, mais qu'il s'interroge, plus en profondeur, à la suite de Hegel et en dialogue critique avec lui, sur le statut conceptuel de la représentation.

Si le symbole donne à penser, selon la formule désormais célèbre qui scandait les conclusions de la *Symbolique du mal*, ce n'est pas au sens d'un élargissement idéaliste (hégélien et surtout fichtéen) de la conscience de soi, mais dans la perspective d'un « ancrage ontologique » de la pensée : « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse » (p. 331). En 1960, la formulation est très heideggérienne et la conception de l'être très liée, en conséquence, à une vision existentielle-existentielle de l'être : le cogito blessé est d'abord blessé par la finitude et la singularité du *Dasein*, par l'antécédence de l'être comme *Dasein* (comme existence) sur la conscience de soi et la réflexion théorique. La conséquence que vise Ricœur, à ce stade, est d'élaborer les symboles comme des « concepts existentiels » (p. 331) ou des structures (objectives) de l'existence.

Il est frappant de relire les deux dernières pages de la *Symbolique du mal*. Elles énoncent en effet, sur un mode d'apparence purement philosophique - dans le débat actuel, nous dirions presque « laïque » -, une problématique bien connue de la théologie et somme toute assez classique : le symbole se tient toujours en amont de la pensée, comme sa présupposition incontournable ; c'est en s'appuyant sur l'antécédence de la symbolique du mal, en sa différenciation analysée phénoménologiquement tout au long du volume (souillure, culpabilité, faute, péché), que la philosophie peut accéder à la

non moins célèbre « seconde naïveté », une naïveté critique ou, plus exactement, post-critique (p. 327), parce qu'elle entend abandonner tout aussi bien le fondamentalisme non critique qu'une vision criticiste étroite de la critique.

Le pari philosophique n'a rien d'apologétique, comme s'il fallait remonter, sans rupture, de la pensée à la croyance ; mais, Ricœur lâche le mot, le schéma est *anselmien* (p. 332) : autrement dit, c'est *du dedans* de la croyance, de l'adhésion croyante dont le symbole est l'occasion et le porteur, que la pensée devient possible, à la hauteur et à la profondeur *ontologiques* que, précisément, le symbole donne à penser.

Si on comprend bien cette conclusion programmatique et assez énigmatique de la *Symbolique du mal*, Ricœur, à ce stade, envisageait de terminer la philosophie de la volonté par une *ontologie de la liberté*.

Tel semble en effet le tracé du questionnement ricœurien : comment, de l'intérieur même de la croyance, le sujet, instruit de sa finitude constitutive et passé au crible de la radicalité du mal, peut-il déboucher téléologiquement sur une ontologie qui motive sa liberté sans jamais parvenir à la fonder ou à la saturer ?

Cette ontologie de la liberté, accessible seulement au registre de la promesse, autrement dit par le biais d'un non-savoir de type exclusivement eschatologique, ouvre-t-elle un passage en direction d'une compréhension de la théologie elle-même ? Ou ne risque-t-elle pas de se replier sur une vision strictement éthique, par crainte d'affronter jusqu'au bout les apories « métaphysiques » ou « spéculatives » du discours théologique ?

Comment, autrement dit, l'incontournable orientation vers « l'orbe éthique du mandat » peut-elle non seulement servir de débouché pratique à une herméneutique de la foi, mais également rebondir sur le mystère et le problème de Dieu comme tel, sans rien sacrifier, en conséquence, de la dogmatique à l'éthique ou de l'éthique à la dogmatique ?

Nous aimerions aiguïser et tester ce questionnement en relisant, d'une part, le texte de 1960 sur le péché originel et, d'autre part, le texte de 1986 sur le mal.

Nous tenons le texte de 1960 sur le péché originel comme un des plus profonds et des plus significatifs, dans toute l'œuvre de Ricœur, quant à la *tension constitutive* qui demeure entre la tentation spéculative et la tâche herméneutique et, plus substantiellement, entre la vision métaphysique-

biologique du péché originel et la conception éthique de la volonté passive comme interprétation de la part d'ombre du libre-arbitre.

En effet, le problème crucial qui a conduit Ricœur à concevoir sa *Philosophie de la volonté* est sans doute le mieux exprimé de la manière suivante : comment le « pouvoir actuel de choix et de délibération » (*Le conflit des interprétations*, p. 282), moteur de la démarche éthique chez Aristote, peut-il s'attester face à la contradiction tragique que lui oppose la radicalité du mal ?

L'énigme nous paraît toucher la question de la présence paradoxale, au cœur de la volonté libre de l'homme, d'une *passivité constitutive* qui peut virer en servitude ou, au contraire, s'ouvrir à une libération de la liberté. Problème que Kant avait affronté, au cœur de la modernité naissante, en osant penser l'inscrutable affectation de la liberté par le mal. La thèse de Ricœur, à la suite de Kant, mais non sans rapport avec Augustin, va privilégier sans doute la dette positive envers la forme heureuse de la passivité, mais il nous semble que pour bien prendre la mesure de cette thèse, il importe de saisir qu'aucune dette heureuse, pour être véritablement et radicalement heureuse, ne peut faire l'économie du détour et de l'épreuve que constitue *la part sombre* de toute passivité.

La démarche herméneutique poursuivie ici par Ricœur ne se limite pas, comme le dit trop modestement le sous-titre, à une étude de signification ; même si le mot ne vient pas sous la plume de Ricœur, c'est bien d'une déconstruction qu'il s'agit. « Défaire le concept » du péché originel, tel était en effet son objectif, afin de le dévoiler comme un pseudo-savoir, certes, mais aussi et surtout d'en dévoiler « l'intention orthodoxe, le sens droit, le sens ecclésial » (p. 277)<sup>4</sup>.

La critique contre Augustin porte alors, centralement, sur la tentation gnostique, ou spéculative, à laquelle il aurait succombé, sous l'influence de son débat avec les pélagiens. Cette tentation n'avait pu se concrétiser, selon Ricœur, tant qu'Augustin avait maille à partir avec les maîtres manichéens de sa jeunesse. Pour faire court, le moment anti-manichéen avait conduit Augustin à affirmer « une vision purement *éthique* du mal où l'homme est intégralement responsable » (*Le conflit des interprétations*, p. 270), contre la vision *tragique* du dualisme manichéen. Mais la contingence du mal (un mal arrivant de l'extérieur mais toujours néanmoins posé par la liberté

---

4 Les termes employés montrent bien, me semble-t-il, combien Ricœur, en 1960, est proche de Barth.

humaine), à laquelle semblait mener le concept de péché, pouvait-elle être pensée, en régime néo-platonicien, autrement que par un défaut d'être, un *defectus*, concept impossible mais nécessaire ? Face aux pélagiens, Augustin durcit cette contingence du mal, au point d'en faire une sombre nécessité, ou une contrainte héritée, qui le fait retomber dans les filets du tragique. Pélage était resté fidèle au thème biblique de la contingence du mal, là où le vieil Augustin cédait à l'idée de culpabilité biologiquement héritée. « Antignostique à son origine et par intention, puisque le mal reste intégralement humain, le concept de péché originel est devenu quasi gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé » (*Le conflit des interprétations*, p. 276).

Le péché originel est devenu, chez le dernier Augustin, un pseudo-concept, par un durcissement spéculatif qui prétend en faire une explication rationnelle, au lieu d'en saisir l'intention symbolique. Le noyau symbolique du mythe se présente comme une raison, alors qu'il excède, déplace et transforme la raison même. « Pélage peut avoir mille fois raison contre le pseudo-concept de péché originel, saint Augustin fait passer à travers cette mythologie dogmatique quelque chose d'essentiel que Pélage a entièrement méconnu » (*ibid.*, p. 277)<sup>5</sup>.

Entre la profondeur mythologique augustinienne (avec ses racines pauliniennes et ses effets chez les Réformateurs, ne l'oublions pas) et la plausibilité éthique pélagienne (avec ses effets sur l'humanisme érasmien et le rationalisme éthique des Modernes), Ricœur refuse donc de choisir ; fidèle à ce qu'on pourrait appeler une méthode dialectique non spéculative, il tente d'articuler la profondeur du mythe et la vérité pratique de l'éthique. Ce faisant, il s'inscrit dans la filiation de la pensée kantienne, telle qu'il l'interprète dans la foulée de ses propres travaux sur l'herméneutique des symboles. Car si Kant est, en un sens, resté plus pélagien qu'augustinien dans son refus de penser le principe du mal comme une origine biologique (cf. *Lectures 3*, p., 222), il n'en demeure pas moins que la propension (*Hang*) universelle au mal contredit existentiellement la prédisposition (*Anlage*) universelle au bien et que, dans cette affirmation de la propension au mal

---

5 En 1986, dans l'essai sur le mal, Ricœur le reformule et le résume ainsi : « C'est pourquoi Augustin paraît plus *profond* que Pélage : parce qu'il a aperçu que le néant de privation est en même temps une puissance supérieure à chaque volonté individuelle et à chaque volition singulière. En retour, Pélage paraît plus *véridique*, parce qu'il laisse chaque être libre en face de sa seule responsabilité, comme Jérémie et Ezéchiel l'avaient fait jadis en niant que les enfants paient la faute des pères » (*Lectures 3*, p. 220). Mais comment s'articulent alors la profondeur spéculative et la véridicité éthique ? La question reste entière, comme essaie de le montrer cet article.

qui devait tant choquer Goethe, Kant demeure profondément augustinien.

En 1960, dans la magistrale récapitulation qui servait de conclusion provisoire à la première partie de la *Symbolique du mal* et qui pointe le concept biblique, augustinien et luthérien de serf-arbitre, Ricœur apposait une limite à la radicalité du mal, mais il ne pouvait le faire alors qu'en termes d'origine : « Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté » (*La symbolique du mal*, p. 150). Cette originarité consonnait encore, nous semble-t-il, avec la tentation gnostique qui sera ultérieurement déconstruite et dénoncée aussi bien chez le dernier Augustin que chez le Karl Barth du § 50 de la Dogmatique sur le néant (*das Nichtige*). En 1986, beaucoup plus clairement, c'est la distinction entre propension au mal et prédisposition au bien, distinction apportée par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*, qui permet d'échapper définitivement au schème de l'origine.

Ricœur récuse en effet le mouvement naturel qui nous pousse toujours à nous chercher un fondement transcendantal *a priori*, en amont de toute pensée. C'est la raison pour laquelle le dépassement du caractère originel du mal ne se produit pas par un retour encore plus radical à une origine quelconque, mais par une ouverture de type téléologique que seule la perspective kantienne des fins semble avoir été capable de penser dans la modernité. On observera le déplacement survenu dans le mode d'expression de Ricœur lui-même, dans le texte sur Kant qu'il a offert à Claude Geffré en 1992 : « Si inscrutable que soit l'origine du mal, plus inscrutables encore sont la présence et l'efficacité de l'archétype de l'humanité agréable à Dieu »<sup>6</sup>.

### **3. La compréhension ricœurienne de la théologie herméneutique dans ses liens avec la théologie politique et la théologie spéculative : «Nommer Dieu» (1977).**

Cet article, écrit entre l'essai sur le péché originel et celui sur le mal, nous paraît très typique de la manière ricœurienne, à l'époque de son « style herméneutique ». Notons que Ricœur, à cette période, n'hésite pas, comme philosophe, à parler de théologie et à se prononcer sur certains types de discours relevant spécifiquement de la théologie. L'écart avec ce qu'il affirmera de l'autonomie de sa philosophie et de l'ascétisme de l'argument dans

6

« Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), repris dans *Lectures* 3, p. 35.

la préface de *Soi-même comme un autre* (1990) est frappant !

L'accent porte en effet dans le texte de 1977 sur une distinction de base entre la « théologie herméneutique » et la « théologie politique », distinction qui renvoie cependant, de manière plus implicite, à un troisième type de théologie, qu'on pourrait appeler « théologie spéculative », désignation à laquelle Ricœur ne recourt pas lui-même. Or, c'est justement l'articulation de ces trois types de théologie qui, de notre point de vue, mérite considération et approfondissement<sup>7</sup>.

La théologie herméneutique est sans nul doute celle qui colle de plus près à l'idée que Ricœur se fait personnellement de la théologie chrétienne, et qu'on retrouvera, pour l'essentiel, dans son ouvrage à deux voix, avec André Lacocque, intitulé *Penser la Bible* (1998). Elle est sans doute celle qui a exercé l'influence la plus évidente et la plus immédiate sur la théologie chrétienne, ainsi qu'on peut le constater dans les prolongations du moment narratif de la pensée ricœurienne, chez les exégètes en général, et, de manière plus réflexive et moins immédiate, chez un Alain Thomasset dans sa remarquable tentative d'une poétique de la morale d'inspiration ricœurienne.

la théologie politique est cependant, elle aussi, très chère à Ricœur, elle rejoint le projet de Jürgen Moltmann dans sa *Théologie de l'espérance* (voir l'interprétation qu'en a tentée Ricœur avec son article intitulé « La liberté selon l'espérance » dans *Le conflit des interprétations*, article qui tente de relier la perspective philosophique de Kant et l'optique théologique de Moltmann) et ouvre de manière à la fois programmatique et fondamentale sur la dimension éthique et politique de la philosophie elle-même.

Or cette articulation de la théologie herméneutique et de la théologie politique n'est déjà pas sans poser question à son propre niveau. Qu'est-ce qui nous permet de passer directement de la première à la deuxième ? Ricœur n'est pas si clair à ce propos. Si l'on se place d'un point de vue herméneutique, c'est dans les textes bibliques eux-mêmes que le travail du lecteur découvrirait la dimension politique du message biblique. Mais comment élaborer la mise à distance critique des textes du passé afin de répondre vraiment aux questions politiques du lecteur et de son monde à lui ? On

---

7 Notre questionnement porte ici sur Ricœur, mais nul doute qu'il pourrait s'appliquer, *cum grano salis*, au « nouvel âge herméneutique de la théologie » développé par Claude Geffré dans l'ensemble de son œuvre.

retrouve une difficulté symétrique si on se place d'un point de vue politique. A partir de quelles analyses et de quels questionnements politiques actuels en arrive-t-on à solliciter le sens des textes bibliques ?

D'une part, Ricœur nous paraît passer de manière trop immédiate de l'herméneutique au politique, ou décider trop vite de la pertinence du biblique pour la politique actuelle. En cela, il n'a pas vraiment dépassé les apories du barthisme de gauche. D'autre part, la traduction de l'herméneutique des textes et de la philosophie politique en termes *directement* théologiques, permettant de faire état d'une *théologie* herméneutique et d'une *théologie* politique, suppose la mise en évidence de la pertinence propre du discours théologique comme tel. Cette élucidation demeure en jachère et en souffrance dans l'argumentation trop allusive du philosophe protestant.

Notre interrogation ne porte donc pas seulement sur le lien entre la théologie herméneutique et la théologie politique. Elle nous conduit à nous demander comment il serait possible de faire l'impasse sur la constitution spécifique du discours théologique, y compris dans sa dimension spéculative, entendu au sens le plus faible et le plus basique (pour parler de Dieu et le nommer, pour pouvoir dire « selon la Bible Dieu dit que », il faut faire de la théologie, se risquer à utiliser le mot Dieu comme un mot de notre langue et de notre monde, ce qui va au-delà de la simple théologie herméneutique et se situe en amont de la seule théologie politique).

Ce travail spéculatif (ou plus simplement réflexif) de la théologie comme discours sur Dieu est-il définitivement *condamné, récusé, barré* ? La déconstruction ricœurienne de la gnose, comme méconnaissance du pouvoir éthique de la liberté et comme chute dans la nature d'une origine métaphysique, déconstruction magistralement pratiquée à propos du pseudo-concept de péché originel en 1960, doit-elle être interprétée, sollicitée et revendiquée comme une *condamnation sans retour* de toute théologie dogmatique, qui ne se ramènerait pas à une combinaison directe de la théologie herméneutique et de la théologie politique ? Aucune médiation n'est-elle donc possible ici, qui permettrait non seulement de comprendre la possibilité du passage entre l'herméneutique et la théologie politique, mais de rendre justice, en définitive, à l'idée même d'une théologie ? Pour pouvoir parler d'une théologie herméneutique et d'une théologie politique, ne faut-il pas, en amont, savoir ce qu'il y a lieu d'entendre par l'acte même de théologiser ?

La question se pose donc déjà au plan logique, de façon très élémentaire. Or, plus profondément, la problématique n'est pas seulement celle de l'acte de théologiser, mais la possibilité même de pouvoir et de devoir parler rationnellement *de Dieu*, comme objet visé par la théologisation. La théologie herméneutique semble pouvoir se satisfaire d'une reprise de l'herméneutique des textes et des symboles, telle que l'avaient balisée la *Symbolique du mal* d'une part, les écrits ricœurriens ultérieurs sur le monde du texte, la métaphore vive et l'identité narrative d'autre part.

A ce niveau plus explicitement théo-logique, deux lignes d'interprétation semblent s'offrir ici à nous :

De manière positive, on pourrait dire qu'en amont de la théologie herméneutique, la nomination de Dieu, loin de se limiter à une nomination narrative et poétique de Dieu, présuppose une idée de Dieu sur laquelle il y a lieu de débattre. Telle serait, dans ce cas, la légitimité d'une théologie spéculative au meilleur sens du terme. Ce meilleur sens reste cependant un sens faible, car au sens fort, proprement théologique, pour qu'une telle nomination puisse humainement se produire, devenir un fait culturel ou social, encore faudrait-il que Dieu lui-même se donne à connaître, se nomme à nous. Admettons toutefois que le philosophe critique, fidèle au scepticisme kantien sur ce point, ne voit aucune possibilité ni aucune nécessité de franchir ce pas.

Il est frappant de constater cependant que les théologiens dont Ricœur discute le plus ici quand il est question de théologie politique (Moltmann et Pannenberg, avec l'ombre de Barth derrière eux) ont bien été obligés de présupposer, d'une manière ou d'une autre, un Dieu qui se révèle lui-même, par son auto-révélation historique. Et même Bultmann, dont Ricœur semble vouloir élargir et renouveler plutôt que désavouer l'inspiration herméneutique, n'a pas pu se passer de formules-clefs comme l'agir de Dieu ou Dieu comme la réalité qui détermine tout.

De manière plus réservée et plus critique, conformément à la ligne du scepticisme évoquée plus haut, on pourrait alors comprendre, au contraire de l'hypothèse précédente, que la théologie spéculative ressortit à la tentation de l'onto-théologie et qu'elle ne peut donc qu'être l'objet d'un soupçon et d'un rejet. Dans ce cas, l'idée et le projet mêmes d'une théologie spéculative sont de part en part illégitimes.

A première vue, l'opinion de Ricœur est bien résumée par la deuxième hypothèse. C'est d'ailleurs cette hypothèse qui a conduit certains auteurs (notamment Ch. Theobald) à parler ici d'un scepticisme typiquement protestant chez Ricœur. Ricœur lui-même, tout à sa quête d'une ontologie éthique de la liberté, soulignera, en 1990, toujours dans la préface de *Soi-même comme un autre*, que l'autonomie de la philosophie suppose et exige le refus de tout « amalgame onto-théologique » (p. 37). Mais, comme nous le verrons, la solution ricœurienne, par sa subtilité, semble échapper à toute objection massive.

#### **4. La conception ricœurienne des relations entre philosophie et théologie : « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » (1985) ; « *Fides quaerens intellectum* : antécédents bibliques ? » (1990)**

Deux articles de 1985 et 1990 fournissent une clef philosophique décisive au questionnement poursuivi jusqu'ici.

Dans le premier article (*Lectures* 3, p. 41-62), Ricœur discute la célèbre distinction hégélienne entre la représentation (*Vorstellung*) et le concept (*Begriff*). Il met surtout en relief la différence entre l'interprétation qu'en donnent la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Leçons sur la philosophie de la religion*. Pour faire court, disons que dans la *Phénoménologie*, la représentation concerne avant tout les figures de la religion, alors que dans les *Leçons* berlinoises, plus tardives, Hegel a passé de l'herméneutique biblique à l'herméneutique de la dogmatique chrétienne, en sa structure trinitaire (p. 59). Or c'est bien dans ce passage que se produit le glissement de l'herméneutique de la religion à la spéculation théologique. Le problème est bien celui-ci : dans la *Phénoménologie*, Hegel, impatient, ne se satisfait pas de l'impuissance de la représentation à briser la dialectique de la figuration, c'est pourquoi il a besoin de passer au niveau supérieur du concept. Dans les *Leçons* de Berlin, au contraire, Hegel a enfin compris que la philosophie n'est pas un savoir supérieur à celui qui s'énonce dans les figures religieuses. Le savoir absolu a besoin des figures de la représentation pour pouvoir se déployer.

C'est donc une illusion, plaide Ricœur, de vouloir couper la pensée spéculative, propre à la philosophique, de l'herméneutique représentative de ses figures. Herméneutique et spéculation, loin de s'opposer, s'enchaînent et se fécondent (p. 60s).

La philosophie de la religion, comprise selon le dernier Hegel, ne fait donc pas du savoir une spéculation onto-théologique séparée de la représentation, de l'herméneutique des symboles et des mythes, mais une pensée s'appuyant incessamment sur une herméneutique. Ainsi, « penser Dieu » n'est pas une répétition étroitement exégétique ou homilétique des textes de l'Écriture, mais une dialectique incessante de la représentation figurative et de la spéculation. Sur un point important, Ricœur donne donc ici enfin une réponse convaincante à une des questions qui se posait dans son œuvre : la philosophie spéculative n'est pas à rejeter, car, loin de s'opposer à l'herméneutique des textes, elle en constitue bien plutôt la répétition nécessaire et féconde.

Mais alors, si cela est vrai, quelle différence convient-il d'établir entre la philosophie spéculative et la théologie elle-même ? N'était-ce pas le problème des hégéliens de droite, au XIXe siècle, qui pensaient pouvoir traduire directement la philosophie de la religion des *Leçons* de Berlin en une théologie dogmatique trinitaire bien formée ?

Dans le deuxième article, Ricœur franchit un pas de plus, en dévoilant sa dette envers le geste anselmien. Notons pourtant que la manière dont il assume une telle dette est volontairement limitée. Ricœur affirme en effet d'entrée de jeu vouloir s'en tenir « aux sources bibliques de l'argument anselmien » (p. 327) et il précise même que dans cet article, il se concentrera sur les seules sources hébraïques, remettant à un autre article l'examen des sources proprement chrétiennes de l'argument (cf. le texte « D'un Testament à l'autre (1992), qui conclut *Lectures* 3). Il est frappant de voir qu'il feint d'ignorer la discussion *systématique* qui, depuis Karl Barth dont il est par ailleurs si proche, a conduit à interroger la preuve anselmienne en sa structure théologique même et non seulement sur la base de ses sources bibliques ou hébraïques. De ce point de vue, le renvoi initial que fait Ricœur à Eberhard Jüngel (dans son ouvrage majeur *Dieu mystère du monde*) est un peu trompeur, car la déconstruction des preuves de l'existence de Dieu, chez Jüngel, ne se limite évidemment pas à un retour aux sources bibliques, mais à une élaboration systématique de leur possible signification.

Certes, le projet ricœurien n'a pas varié, sur le fond : il s'agit toujours pour lui (comme déjà à la sortie de *La Symbolique du mal* et dans la déconstruction du pseudo-concept de péché originel, mais en se tournant cette fois vers l'argument anselmien) d'entrer dans un « nouveau dialogue de la pensée avec les sources bibliques situées en amont de l'argument lui-même »

(*ibid.*). *L'invocation du Nom de Dieu, appelé comme un Tu*, va donc tenir lieu ici de présupposition – biblique et hébraïque – à l'argument anselmien.

Fort heureusement, Ricœur, en s'appuyant sur la traduction et les commentaires du *Proslogion* de Michel Corbin (commentaires qui doivent beaucoup à la réception critique de l'*Anselmbuch* de Barth), prend immédiatement en compte la différence entre le recours aux sources bibliques et la pensée comme telle : « L'argument anselmien n'enchaîne pas directement sur la foi biblique, mais sur un travail de pensée séculaire resté jusqu'à présent intérieur à la foi et qui, pour la première fois, se veut autonome, sans pourtant renier sa dépendance à l'invocation, laquelle demande de recevoir cette intelligence – donc cette autonomie – à titre de don » (p. 330).

Selon Michel Corbin, il s'opère chez Anselme une très subtile et très fondamentale distinction entre le Nom I, lieu de l'invocation biblique de Dieu comme Tu (*quo nihil majus cogitari potest*), et le Nom II (*quo nihil melius cogitari potest*, « Toi dont rien de meilleur ne se peut penser »), résultant du travail du concept à l'intérieur de la foi.

C'est sur cette distinction, et la dialectique qu'elle génère, que Ricœur appuie sa propre méditation philosophique. Car, à la différence de l'insensé, qui croit pouvoir démembrer le Nom I et le Nom II, il importe de comprendre que le Nom II, qui désigne l'excès par rapport au désirable, enveloppe le Nom I, qui désigne, lui, l'excès par rapport au pensable. C'est que la pensée, loin d'être abstraction conceptuelle, implique la recherche, et donc le désir (p. 332). Dieu n'est donc pas seulement transcendant à la pensée, mais également suréminent face à tout désir.

La suite du texte est magnifique et impressionnante. Mieux vaut donc y renvoyer le lecteur plutôt que d'en risquer un résumé mutilant et caricatural, risque que nous avons déjà assez encouru dans les lignes qui précèdent. Nous fascine et nous interroge, ici, la *double trajectoire biblique et spéculative* poursuivie par l'auteur.

Il montre d'abord (p. 333-343) comment, dans les Ecritures, se fraie un itinéraire de pensée allant de l'auto-présentation de Dieu à son invocation, de son invocation à sa nomination et de sa nomination à son « attestation d'existence » (p. 337). Ce dernier concept contient la pointe de l'argumentation ricœurienne, en même temps qu'il en indique sans doute l'aporie. Ricœur en revient en effet, une fois de plus, à la question de l'ontologie,

*question* qui était bien le sous-bassement de l'argument anselmien et de la déconstruction moderne de l'argument ontologique de l'existence de Dieu.

Or Ricœur veut échapper aux pièges de la métaphysique et de l'onto-théologie, mais sans jeter l'ontologie avec l'eau du bain. C'est pourquoi il parle explicitement d'une attestation d'existence. Dieu n'est pas, au sens d'une ontologie plate, mais il se découvre à nous comme existant au travers du témoignage. Sous l'influence implicite de Levinas, Ricœur accomplit un pas de plus : l'attrait pour l'ontologie risquerait de nous faire manquer l'écart entre le « Je suis » hébraïque et l'être grec : il faut donc penser la vocation de l'homme comme la réponse à un mandat et, en conséquence, « maintenir la métaphysique du Nom dans l'orbe éthique du mandat » (p. 342). Ricœur semble vouloir échapper de la sorte à l'onto-théologie, comme métaphysique de la présence (au sens de Derrida) et à toute spéculation métaphysique. Le prix à payer consiste non seulement dans le repli sur la catégorie du témoignage, mais aussi dans l'éthicisation de la portée du Nom<sup>8</sup>.

Dans un deuxième trajet (p. 343-354), Ricœur peut alors reprendre la question de l'autonomie de l'intelligence par rapport à l'expérience de la foi. D'une manière analogue à ce qu'il avait proposé dans l'essai sur le mal de 1986, il recourt ici aux catégories existentielles et pragmatiques à la foi de l'objection, de la lamentation et de la contestation, pour montrer que, dans la Bible, Dieu n'est jamais un Dieu en soi, mais toujours un Dieu qui nous appelle et qui se propose à notre obéissance pratique.

Par un biais plus pratique, la boucle est ainsi bouclée, qui nous conduit de la nomination de Dieu, avec la transcendance et la suréminence qui la rendent possible, à une éthique du témoignage, de l'obéissance et de la résistance.

---

8 Rapidement dit, cela fait penser à deux héritages historiques du barthisme : le barthisme de droite a privilégié le témoignage contre l'argument (cf. Stanley Hauerwas) ; le barthisme de gauche (cf. Georges Casalis) a privilégié l'éthicisation et la politisation de la théologie. Reconnaissons que la pensée de Ricœur ne se laisse pas réduire à ces deux erreurs, ne serait-ce que parce qu'il maintient vivante la tension entre ces deux positions et surtout parce qu'il résiste à la subordination fidéiste de l'argument au témoignage. Il y a aurait cependant beaucoup à creuser sur ces points.

## 5. Bilan et questions

Prolongeant ces réflexions post-anselmiennes, Ricœur admet donc finalement « qu'une authentique pensée spéculative est déjà *impliquée* dans la nomination de Dieu » (« D'un Testament à l'autre » (1992), in *Lectures 3*, p. 364). Nous avons trouvé pour une bonne part réponse à notre question liminaire. Il y a bien place, au cœur de la théologie herméneutique, pour de la pensée spéculative. Mais sans doute cette réponse peut-elle paraître encore trop timide et trop partielle. Car « *l'union* du figuratif et du spéculatif dans le discours *chrétien* » (p. 365), si elle se donne à penser avant les grands développements théologiques conciliaires, est-elle une implication du discours biblique, ou peut-elle conduire à une élaboration spécifiquement et proprement théologique ?

Le philosophe protestant reste la plupart du temps sur le seuil de cette question. Avec de bonnes raisons philosophiques. Mais il n'est pas sûr que le théologien, même protestant (j'allais dire : surtout protestant) puisse se satisfaire de cette réserve et de ce scepticisme<sup>9</sup>.

S'il ne fait pas de doute que Ricœur accepte, comme philosophe, de se mesurer aux questions théologiques sous-jacentes à toute grande philosophie de la religion, comme le montre sa dette envers Hegel et saint Anselme notamment, la question semble se poser toutefois d'un scepticisme excessif envers les possibilités du penser théologique comme tel et d'une certaine tendance à l'éthicisation des questions métaphysiques ou dogmatiques.

Ce scepticisme entretient selon nous un rapport souterrain et apparemment irréductible avec deux lieux centraux de la pensée protestante dans sa version réformée : l'affirmation originaire de la priorité du principe scripturaire sur tout autre principe théologique (le fameux *sola scriptura*), et une réticence classique et traditionnelle face à toute spéculation théologique qui contreviendrait au principe susmentionné. Pour notre part, nous pensons que la particule exclusive du *sola scriptura* fait système avec les autres

---

9 Cela a été bien vu par Christophe Theobald dans son analyse critique montrant le scepticisme très typiquement protestant de Ricœur, cf. « La règle d'or chez Paul Ricœur », *Recherches de science religieuse* 83/1, 1995, p. 43-59. Sur nos questions au sujet de Ricœur, cf. aussi notre ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie-critique-reconstruction*, Paris, Le Cerf-Labor et Fides, 1997 (Passages), p. 307-328. Le présent article entend creuser et prolonger certaines de nos remarques d'alors.

principes théologiques de la Réforme (*sola gratia, solus Christus, sola fide*, sans oublier la transcendance infinie de Dieu qui se tient en amont de ces principes) et qu'il y a donc place, dans notre rapport intrinsèquement traditionnel, herméneutique et éthique aux Écritures, pour une dialectique théologique, un questionnement critique et un penser spéculatif incessants.

Une telle conclusion, en sa fragilité programmatique, ne saurait cependant se comprendre comme une objection à l'encontre des propositions stimulantes de Paul Ricœur : elle entend baliser plutôt une réflexion renouvelée sur une articulation du travail théologique et du travail philosophique qui ne se contente pas d'un penser *à partir* des sources bibliques de la foi ou d'une *répétition* des « conclusions » exégétiques.

Nous appelons ainsi de nos vœux une réflexion théologique qui prenne toujours à nouveau le risque d'un travail de la pensée à même les questions « spéculatives » et éminemment pratiques de Dieu, du monde, du mal et de la liberté.

#### *Ouvrages de Ricœur utilisés dans cet article*

*Philosophie de la volonté \*\* Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1960.

*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.



## Chapitre VII

### L'éthique portée et débordée par la foi

Mon exposé comportera quatre parties. Dans un premier pas, je m'efforcerai de délimiter les enjeux méthodologiques de la question posée par les organisateurs du colloque, question qui, me semble-t-il, hésite et oscille entre différents rapports, qui ne sont pas sur le même plan : rapport à la tradition, rapport à la confession de foi, rapport enfin à la foi elle-même. Dans un deuxième mouvement, je considérerai le rapport fondamental de l'éthique à la foi, dans la mesure où demeure à mes yeux, dans toute problématisation de l'optique fondationnelle, un reste de fondation de l'éthique sur la foi. Suivant un balancement dialectique incontournable, objet du troisième moment, je retournerai néanmoins l'interrogation afin de montrer comment, en un double sens au moins, l'éthique est débordée par la foi : la foi radicalise l'éthique en même temps qu'elle l'excède. Nous nous situerons alors sur le pan de la déconstruction, indispensable à quiconque entend éviter les pièges du fondationalisme dogmatique. Le plus difficile sera enfin de retomber sur nos pieds, en envisageant comment l'approche fondationnelle et l'approche déconstructive pourraient se rejoindre dans une mise en œuvre pratique de l'éthique.

#### 1. Délimitation méthodologique

##### 1.1. Le rapport à la tradition

Le rapport à la tradition n'a au fond pas encore été pensé jusqu'au bout, ni dans le catholicisme, ni dans le protestantisme, pour des raisons à la fois opposées et semblables.

Christian Duquoc le souligne tout récemment dans son essai flamboyant et incertain sur *La théologie en exil* : « Dans l'Eglise catholique, le rapport à la tradition, trop lié dans les siècles précédents à des théologies de controverse avec les protestants, demeure en partie non pensé »<sup>1</sup>. En partie, précise à juste titre Duquoc, soulignant par là le reste de positivité incontournable qui reste attaché à l'idée de tradition, par delà ses risques traditionalistes et conservateurs : « La tradition peut cependant jouer le rôle d'un contre-pouvoir, ou éveiller au principe de réalité » (*ibid*). Deux attribu-

---

1 Paris, Bayard, 2002, p. 103.

tions, celle de contre-pouvoir et celle d'éveil au principe de réalité (ou au moins de rappel de ce principe) que Duquoc, sans le dire explicitement, confère à la tradition en vertu du mésusage que peut en faire le magistère romain, trop attaché à l'argument d'autorité et à l'idéalisme éthique.

Selon Duquoc, la tradition ne vaut que par la qualité de ses arguments. Ce qui prime, ce n'est pas l'argument d'autorité, mais l'autorité de la raison, y compris lorsqu'il s'agit, en sens propre, de la rationalité théologique comme telle. Or le problème rebondit au niveau même de cette rationalité. On ne tranchera pas dans les sens pluriels voire contradictoires des traditions en recourant à une vision univoque et autoritaire de la raison dans ses relations directes et simples avec la foi. La rationalité elle-même, en ses différenciations internes, entretient une relation complexe avec la foi.

La question en souffrance et en jachère est dès lors celle de la pluralité intrinsèque et pour tout dire constitutive de la tradition. si l'on reprend la distinction ricœurienne bien connue entre traditionalité, traditions et Tradition<sup>2</sup>, on voit bien que la Tradition (comme contenu) n'est qu'un arrangement délibératif et évolutif entre les traditions particulières de la foi, de la pensée théologique, des pratiques ecclésiales et des actions morales. La question de sa reprise rationnelle, critique et intersubjective demeure sans cesse d'actualité.

En protestantisme, la question apparaît de prime abord exactement inverse : à force de privilégier cette pluralité constitutive de toute traditionalité, on en vient à occulter les traditions elles-mêmes et leur empreinte indélébile sur tout l'arc herméneutique, de l'écriture des Ecritures à leur utilisation homilétique et de la transmission de la foi à son surgissement sans cesse réarticulé sur des précédences et des antériorités. Mais c'est la notion de rationalité théologique qui, du même coup, s'en trouve appauvrie, privée de ses ancrages historiques et de sa dimension intersubjective. Pour peu, si vous me pardonnez cette simplification, le catholicisme identifierait la Tradition avec l'Évangile et le protestantisme instituerait l'Évangile en origine sans commencement et sans inscription dans le temps. Synchrétisme catholique – passant à côté de la pluralité des traditions et de l'ouverture critique de la rationalité théologique - ou immédiateté protestante, surdétermination rivale de la Médiation ou de l'Origine, qui ne voit que dans ces deux postures d'apparence si contraire se dit une commune fascination de la

2 *Temps et récit III : le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 318ss.

Maîtrise, un besoin de se confondre soi-même, comme sujet croyant, théologique et ecclésial, avec l'Autorité qui seule pourtant est en mesure de nous autoriser ?

## 1.2. La confession de foi et le risque de fidéisme

Tournons-nous alors vers les ambivalences de notre rapport à la confession de foi. Dans son lien originnaire au mouvement de la foi comme telle, la confession de foi peut être saisie sous l'angle subjectif de l'acte de croire (*fides qua*) ou sous l'angle objectif du contenu même du croire (*fides quae*). La confession de foi, en effet, se présente à nous sous le double point de vue de la structuration de l'acte de croire et de cet acte lui-même.

Si on s'arrête un instant à la sédimentation organisée par les différentes formes de confession de foi, nous découvrons une nouvelle dimension dans notre rapport général à la tradition. La tradition n'est pas seulement expression structurée et structurante du simple fait de penser ou d'adhérer à un courant de penser, elle est aussi transmission du croire dans son événementialité irréductible. Confesser sa foi, c'est entrer dans l'ordre de l'expérience, du témoignage et de la prise de risques. Mais en même temps qu'il singularise, l'acte de croire particularise ; à mesure en effet qu'il nous rapproche de l'engagement personnel, il pourrait nous couper de l'enracinement historico-rationnel et de l'horizon universel impliqués dans l'idée de tradition. Le rapport entre la tradition et la confession de foi est donc porteur d'une possible tension entre l'épaisseur du passé et la spontanéité sauvage de l'instant. Autrement dit, l'envers du traditionalisme n'est autre que le fidéisme.

Nous pourrions cependant envisager une fonction plus intégrative de la confession de foi. Loin de signaler la division de la tradition et de la foi, de l'institution et de l'événement, du penser et du croire, la confession de foi gagnerait à être comprise comme la transition créatrice entre ces deux pôles. Comme *credo*, comme document attestant la communion des croyants à un moment donné de l'histoire de la communauté ecclésiale, la confession de foi se rattache clairement au genre littéraire de la tradition et au processus de traditionalité ; mais, en tant qu'elle documente la venue au langage et la mise en texte du surgissement actuel de la foi, elle indique par ailleurs qu'il n'est pas de tradition sans rupture interprétative et de traditionalité sans créativité.

Avec cette hypothèse de travail, reconnaissant une fonction intermédiaire dynamique à la confession de foi entre la densité parfois pesante de la tradition et la mobilité parfois fuyante de la foi, nous sommes portés à entrevoir que les rapports de l'éthique et de la foi, objet de la théologie morale, n'ont rien de statique et de binaire, mais relèvent d'une interpellation constante, toujours risquée mais potentiellement féconde, de l'originalité de la foi chrétienne et de la radicalité de l'exigence éthique.

## 2. L'éthique portée par la foi

### 2.1. L'approche fondationnelle classique

La question théorique des éthiques fondamentales est d'une importance capitale pour mieux comprendre le fonctionnement et le rôle pratiques, dans l'espace public, des éthiciens et des éthiciennes de formation théologique – des théologiens et des théologiennes moralistes, en langage catholique classique<sup>3</sup>.

La discussion éthique contemporaine se présente le plus souvent et de plus en plus comme un échange d'arguments rationnels se donnant notamment pour but de dépasser les intérêts particuliers et les passions irrationnelles soupçonnés de contaminer ou de polluer les questions morales concrètes. Or les théologies morales et les éthiques religieuses, plus largement, semblent les premières visées par de tels soupçons, qui tendent à révoquer en doute la possibilité même d'une intervention pertinente ou d'une contribution significative de la théologie et de la religion dans la discussion éthique.

A mon sens, une telle problématique générale ne devrait pas répondre uniquement, de manière étroite et partisane, aux préoccupations de la théologie. Elle vaut déjà pour les philosophies morales elles-mêmes. A quel concept de raison et de rationalité ces dernières font-elles appel ? Comment les différentes formes de rationalité auxquelles elles recourent prennent-elles en compte non seulement les traditions philosophiques, mais aussi les diverses représentations anthropologiques, l'univers des significations

---

3 Je renvoie pour cette question et pour plusieurs éléments de cet article à mon ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris – Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999 (collection Passages). On en trouvait déjà des linéaments dans mon texte plus ancien de *l'Encyclopédie du protestantisme* (1995) publié séparément sous le titre *La morale*, Paris – Genève, Le Cerf – Labor et Fides, 1999.

symboliques et des ritualités, finalement le phénomène religieux lui-même, dans sa détermination la plus fondamentale et la plus essentielle ?<sup>4</sup>

La question n'a rien d'académique, au sens déprécié de l'expression. On s'en aperçoit quand on discute, sur le terrain, avec des esprits scientistes et laïcistes, rétifs à toute référence religieuse ou avec des esprits minimalistes, rêvant d'un plus petit dénominateur éthique commun, sans chair et sans souffle.

La clarification du statut de l'éthique fondamentale et des morales théologiques représente dès lors une tâche décisive pour quiconque entend intervenir à bon escient dans les débats très complexes de ce qu'il est convenu d'appeler les éthiques appliquées.

## 2.2. L'échec du fondationalisme dogmatique

Dans son geste le plus traditionnel et le plus " classique ", la réflexion éthique moderne n'a cessé d'être à la recherche d'un fondement. Elle est, de part en part, " fondationnelle ". On retrouve sur ce point particulier une ligne de continuité constante (malgré toutes les divergences internes) entre les éthiques philosophiques de frappe kantienne et post-kantienne, les éthiques ontologiques ou même naturalistes et une éthique théologique traditionnellement soucieuse d'honorer l'exigence fondationnelle par une réponse spécifique inspirée de l'enseignement biblique et chrétien.

Même l'herméneutique et la déconstruction ne suppriment pas la question du fondement, mais elles la déplacent radicalement.

L'herméneutique conduit à une éthique surmontant l'opposition de l'argumentation et de la narration, mais échappant en droit au piège de la fondation originnaire : on le voit bien dans le projet ricœurien, mais également dans sa reprise critique chez Jean-Marc Ferry. La déconstruction derridienne se veut éthique de part en part, et dès le départ : « il y a du devoir dans la déconstruction » (Derrida). « La déconstruction, depuis ses débuts et dans son intention foncière, est une éthique » (Steinmetz) : non seule-

---

4 Je me sens ici en connivence profonde avec les travaux de M. Maeschalek, voir son ouvrage *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994 ainsi que son article « La religion comme registre de justification. Entre morale conventionnelle et éthique reconstructive », *Les Carnets du Centre de philosophie du droit* 58, Louvain - la - Neuve 1998.

ment une éthique de l'écriture et de la lecture<sup>5</sup>, mais davantage encore une *éthique d'indécision, de résistance et de responsabilité* émanant du geste même de la déconstruction.

Aux Etats-Unis, comme l'a bien analysé notre regretté ami Klauspeter Blaser, un débat a opposé, en théologie, les partisans d'une théologie fondationnelle classique et ceux d'une théologie non fondationnelle et même, plus strictement, d'une " fondation non fondationnelle " (*sic*) de la théologie<sup>6</sup>.

Que signifie exactement l'idée d'une fondation non fondationnelle ?  
Et quelles sont ses incidences sur l'éthique théologique en tant que telle ?

La théologie se trouve aujourd'hui dans une situation particulièrement difficile, étant passée en quelques décennies à peine d'une position de (supposé) monopole fondationnel à une position de (menaçante) exclusion de la discussion fondationnelle en éthique.

Faut-il alors comprendre la posture des anti-fondationalistes comme une stratégie de repli ou comme une stratégie de reconquête ?

Tout dépend de l'attitude à la fois culturelle, ecclésiale et personnelle de ceux qui adoptent une telle posture intellectuelle (nous avons personnellement cessé depuis longtemps de croire que la posture intellectuelle *suffisait* à rendre compte de l'attitude réelle d'un intellectuel !).

Chez un auteur comme Hauerwas, la posture post-libérale se donne à la fois comme une stratégie *frileuse* de repli et comme une stratégie *agressive* de reconquête. L'addition de ces deux stratégies laisse entrevoir une absence probable d'efficacité politique et un déficit de plausibilité culturelle et sociale.

En revanche, chez un William C. Placher, nous avons plutôt affaire à une stratégie *dynamique de réaffirmation positive de soi* dans un *contexte culturel en transformation*. À n'en pas douter, par-delà les questions critiques que nous pouvons adresser à Placher, c'est vers cette deuxième attitude que nous devons tendre<sup>7</sup>.

---

5 Voir J. Hillis Miller, *The Ethics of Reading*, New York, Columbia University Press, 1987.

6 Voir K. Blaser, *Les Théologies nord-américaines*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 97-103.

7 Pour approfondir ce débat, voir A. Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Louvain, University Press, 1996, p. 290-308; cet auteur montre avec finesse les liens et les écarts entre l'école de Yale et la pensée de Ricœur.

### 2.3. Les nouveaux du fondationalisme ou le caractère indépassable de la question du fondement

A l'opposé des positions postmodernes et post-libérales, un certain nombre d'auteurs continuent de militer en faveur d'une *fondation théologique* de l'éthique, comme W. Pannenberg<sup>8</sup>.

Pannenberg compare trois modèles de fondation de l'éthique : le modèle kantien ; le modèle du droit naturel et de l'éthique du commandement ; enfin, le modèle de l'éthique du Bien, auquel Pannenberg adhère de manière différenciée, en lui donnant une interprétation théologique centrée sur le thème du Royaume de Dieu. Il donne ainsi droit, dans sa réflexion sur le fondement de l'éthique, au thème postmoderne de la *différence*, comprise sur le mode eschatologico-historique. *Mais il n'en vient jamais à se demander si la différence eschatologique ne différera pas non plus la question même du fondement.* C'est précisément cette question que se pose et nous pose par exemple la déconstruction derridienne, nous obligeant du même coup à repenser le sens et de la fonction de la rationalité.

Mon hypothèse de travail est que le renouvellement du fondationalisme ne peut se faire sans repasser par la médiation critique de la religion, comprise comme catégorie anthropologique intermédiaire entre la foi et l'éthique.

Une confrontation s'impose ici avec certaines approches de la religion et des religions. Dans la tradition théologique, toutes confessions confondues, nous sommes habitués à discuter le statut fondamental de la religion, dans l'articulation subtile et différenciée de sa visée la plus universelle (la religion au singulier) et des formes historiques les plus concrètes (les religions au pluriel).

Dans la tradition théologique protestante moderne, nous trouvons la tension classique, dans les *Discours sur la religion* de Schleiermacher parus en 1799, entre le deuxième discours sur la religion et le cinquième discours sur les religions.

Cette approche a eu une influence œcuménique profonde, et même les auteurs les plus pointus de la théologie dialectique, Barth et Bonhoeffer notamment, n'ont pas aussi complètement renoncé à penser la dialectique de la religion et de la révélation qu'on le dit en général : Barth pense la révé-

---

<sup>8</sup> *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 52-72.

lation comme l'assomption ou la relève (*Aufhebung*) de la religion et donc, à la suite de Calvin et de Zwingli, comme la seule vraie religion ; Bonhoeffer verra à la fin de sa vie la religion comme la forme aliénée d'une modernité inachevée, mais il aura besoin de la circonscrire pour mieux la surmonter.

Ce qui nous manque, dans cette théorie anthropologique, c'est une articulation plus précise et plus profonde des croyances et des valeurs, des symboles et des règles de l'agir, autrement dit des formations religieuses et des formes éthiques de la vie.

Notre intérêt spécifique d'éthiciens n'a sans doute pas besoin d'une théorie anthropologique complète des relations entre les formations religieuses et les formes éthiques de vie. Quelle anthropologie et quelle science des religions seraient d'ailleurs aujourd'hui capables de nous l'offrir ? Il est sans doute plus sage de renoncer à de telles totalisations et d'accepter de travailler sur un sol fini et dans des circonstances changeantes et contingentes. Il en va de même, nous le savons tous, en éthique. Personne parmi nous ne dispose d'un système total lui permettant d'englober l'ensemble des relations par lesquelles l'éthique ferait boucle et système avec le reste du monde réel et de la vie.

La question la plus simple est donc seulement celle-ci : pour pouvoir faire de l'éthique de manière plausible et crédible, nous devons tenir compte de la richesse contradictoire des convictions, des représentations et des pré-supposés qui hantent l'expression, l'action et la souffrance des êtres humains.

Nous nous sommes demandé ce qu'il en était de la crise et de l'avenir de la morale fondamentale. La question a un caractère hérité, voire scolaire. Elle touche en effet les savoirs acquis dans nos formations, l'idéal de la morale fondamentale tel que le véhiculent les modèles théologiques classiques, qu'ils soient augustiniens, thomasiens, luthériens ou calviniens. La question atteste, en même temps, la crise des –ismes auxquels ces savoirs ont donné lieu, par exemple du thomisme et du calvinisme. L'état actuel de la théologie morale et de l'éthique théologique montre bien cette crise des fondements, que ce soit dans le débat avec le magistère romain ou dans la perte des repères traditionnels en éthique protestante.

Une laïcisation croissante du discours éthique nous a éloignés des argumentations traditionnelles de provenance théologique. Le théologique

fonctionne comme possible contribution au débat éthique, dans le meilleur des cas, et non plus comme fondement même de l'éthique. L'éthique appliquée s'est séparée de sa fusée porteuse et s'est satellisée. Comment retrouver quelque chose de la dynamique initiale ? Comment, faudrait-il dire plutôt, redonner aux arguments et aux motifs religieux et chrétiens une pertinence éthique ?

Je voudrais plaider pour une autre manière de faire de l'éthique, centrée sur les enjeux existentiels, les émotions et les passions, l'imaginaire et l'utopique affleurant dans le penser, l'agir et le pâtir de l'homme et de la femme de tous les jours<sup>9</sup>. Il ne s'agit nullement de jeter l'enfant avec l'eau du bain et de renoncer aux nobles exigences de la réflexion intellectuelle, mais bien plus profondément de dé-couvrir et de déployer les potentialités de l'existence humaine dans ce qu'elle a de concret et de global.

#### **2.4. L'éthique portée par la foi (nécessité et limites d'un port d'attaches)**

Dans ce parcours systématique, il semble requis de nous pencher sur les liens de la foi et de l'éthique, sans nous contenter de répéter les discours classiques développés antérieurement à ce sujet. C'est dans cette optique que nous est venue la métaphore du support ou du soutien, en écho inversé au caractère christophore de l'existence humaine.

Il existe en effet deux modes d'argumentation en théologie et en éthique fondamentales : un mode ascendant, théophore ou christophore, selon lequel une réalité humaine, l'éthique en l'occurrence, est porteuse ou transporteuse de foi, et un mode descendant, qui envisage la foi prenant l'éthique sur ses épaules pour mieux la transmettre et la montrer au monde et aux humains.

Suivons un instant cette deuxième logique, dite descendante, où c'est la foi qui supporte l'éthique. On peut filer la métaphore en deux sens complémentaires, mais néanmoins distincts.

L'éthique peut d'abord être comprise comme portée par la foi en ce sens qu'elle est soutenue par elle. La métaphore du soutien ou du support est

---

9 Pour une relecture du rôle philosophique et théologique des émotions, cf. l'étude fondamentale de Martha C. Nussbaum, *The Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2001.

certainement moins contraignante que celle du fondement, tout aussi architectural mais plus classique, et dont nous avons essayé de montrer précédemment la croissante problématisation en régime de postmodernité.

Mais on dira aussi de l'éthique qu'elle est portée par la foi en ce sens qu'elle est apportée à d'autres sous l'angle d'une proposition subjective, faisant appel à l'adhésion libre des destinataires. On pourrait parler du caractère et de la fonction *éthophores* de la foi, si ce néologisme ne contenait quelque chose d'artificiel et d'obscur.

Quoi qu'il en soit de la terminologie utilisée pour faire parler le fond métaphorique de l'expression, nous voulons nous attacher à la dialectique profonde qu'elle contient et qui nous paraît avoir trop rarement été mise en évidence dans le champ de l'éthique théologique. L'expression « L'éthique portée par la foi » entend signifier d'une part que l'éthique chrétienne reste arrimée à la foi, si fragile que soit en définitive cette dernière, et d'autre part que l'éthique chrétienne ne se prétend pas objet d'une évidence neutre et objective, détachée de son caractère intersubjectif et communicationnel et donc de ses risques permanents de malentendu ou d'échec. L'approche fondationnelle classique est restée exagérément tributaire d'un concept mécanique et statique de simple subordination hiérarchique de l'éthique par rapport à la foi ; Barth fut en quelque sorte l'ultime témoin de ce reste métaphysique. Mais l'antifondationalisme pragmatique n'a pas su garder à l'esprit, de son côté, le jeu de tension qu'entretiennent foi et éthique. Il a voulu faire de l'éthique une simple traduction pratique de la foi, sans comprendre assez que l'éthique, pour s'arrimer à la foi, a besoin, tel un navire, de larguer les amarres afin d'être détachée du port et de n'y revenir qu'au prix et au terme provisoire d'une tempête aventureuse et exposée.

Une troisième métaphore s'est ainsi offerte à nous, riche de potentialités comme de méprises. L'éthique portée par la foi s'est manifestée à nous, littéralement, comme une éthique sans cesse ramenée au port, mais qui, de ce fait même, partage la condition incertaine de la foi mise à l'épreuve des tempêtes de l'existence et de l'histoire. Le port n'est donc pas équivalent à la position de la foi, mais renvoie, de fait, au Dieu que vise et qu'espère la foi, ni plus, ni moins. La foi elle-même est entraînée, comme foi, mais aussi à cause de l'éthique, dans les turbulences de l'existence et de l'histoire.

## 2.5. Les limites de la catégorie du témoignage (Hauerwas, lecteur de Barth)<sup>10</sup>

Dans sa relecture massive et à mes yeux insuffisamment historique et contextuelle des positions de Barth, Hauerwas accorde à la catégorie du témoignage (*witness*) une importance démesurée et déséquilibrée.

Hauerwas ramène en effet toute la théologie de Barth à la catégorie du témoignage. Son éthique elle-même est éthique du témoignage et il ne saurait y avoir d'argument sans témoignage.

Hauerwas a bien sûr raison de dire que, sans le présupposé du témoignage rendu, par la foi, à la révélation et, par la révélation dans l'Écriture, à Dieu lui-même, il ne saurait y avoir d'argumentation théologique. Mais de là à dire que l'argument théologique, comme le témoignage, repose sur l'Esprit de Dieu (210), c'est régler bien vite le problème des rapports entre la confession de foi, le témoignage de la foi, la tradition et la rationalité.

C'est également passer comme chat sur braise sur la question de l'historicité et de la contextualité de la théologie, qui ne saurait entretenir un pur rapport d'immédiateté et de contemporanéité avec la foi. La prise en compte du caractère médiat de la raison théologique suppose donc de refuser un rapport illusoire à l'Origine. La catégorie du témoignage ne peut pas être pensée uniquement sur le mode d'un tel rapport direct. Elle suppose une réflexion sur la médiation de l'écriture, de la tradition, de l'interprétation et de la discussion.

## 2.6. Critique du rapport à l'Origine

Permettez-moi ici un bref retour sur mon projet de reconstruire l'éthique théologique à partir de sa généalogie critique, c'est-à-dire de la relecture de ses motivations et de ses contradictions historiques et traditionnelles. L'inspiration première du geste généalogique, à l'époque de sa conception, obéissait en moi à la nécessité de revisiter l'idée même de fondement théologique de l'éthique, trop souvent liée à une vision « fondamentaliste » (au sens étymologique du terme) des liens entre l'Écriture, la théologie et l'éthique dans la pensée protestante. L'hypothèse n'était bien évidemment

---

10 *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grands Rapids, Brazos Press, 2001. Il s'agit du texte des *Gifford Lectures*.

pas de voir en toute théologie protestante un fondamentalisme, au sens historique, sociologique et doctrinal où l'on entend d'ordinaire cette notion ; je visais plutôt à déceler et à récuser la présence cachée, dans les visions les plus modernes et les plus critiques de la théologie et de l'éthique protestantes contemporaines, d'un reste de fascination pour le thème de l'origine.

Une critique de ce rapport de fascination envers l'origine se devait d'opérer en deux directions.. Du côté des sciences bibliques, il s'agissait de révoquer en doute la recherche incessante d'un premier moteur, qu'il soit théologal ou historique ; chercher ce que Moïse, Jésus ou Paul ont vraiment dit n'est pas plus hardi, à cet égard, que vouloir délimiter la coupure exacte séparant l'Hexateuque de l'historiographie deutéronomiste ou la source première ayant donné lieu à la rédaction des évangiles synoptiques.

Dans ces différents cas de figure, on tend à privilégier le commencement absolu, sans voir, comme toute lecture de la *Phénoménologie* de Hegel ou des écrits de Freud nous le suggère, que cet idéal du commencement n'est que la reconstruction *a posteriori* d'un désir de maîtrise, d'une volonté d'occuper la position de l'origine au lieu de lui reconnaître son indépassable mystère, son caractère proprement insaisissable.

La genèse de l'éthique peut bien être en Dieu, comme le défend Esther Reed dans un ouvrage récent.<sup>11</sup> Il n'en demeure pas moins que cette genèse ne correspond pas automatiquement à notre position de sujet lecteur et de communauté intersubjective de foi ; il n'y a pas, autrement dit, recouplement de la genèse objective et extérieure des choses à notre posture généalogique de quêteurs de sens et d'interprètes critiques de la tradition et de la confession de foi.

### 3. L'éthique débordée par la foi

#### 3.1. La foi comme catégorie débordant l'éthique

L'éthique n'est pas affaire de salut, du moins pas directement. Je m'appuie ici sur la justification par la foi – et par la foi seule – pour délimiter la portée humaine, très humaine, de l'éthique, et réfuter ainsi toute équivalence stricte de la foi et des mœurs, eu égard à leur enjeu sotériologique asymétrique.

---

11 *The Genesis of Ethics. On the Authority of God as the Origin of Christian Ethics*, Ohio-London, The Pilgrim Press, 2000.

### 3.2. La foi excédant l'éthique

La foi excède l'éthique non seulement parce qu'elle la déborde, mais aussi parce qu'elle l'excède, dans tous les sens du mot : la foi radicalise l'éthique, en la poussant de manière excessive dans ses derniers retranchements ; la foi signale l'impossible possibilité de l'éthique, le fait que je ne peux jamais, comme acteur éthique, prétendre m'élever à la hauteur de l'idéal normatif que postule l'éthique. On pourrait même dire que la foi excède l'éthique en un sens psychologique : quand je confronte ce que je dis en éthique à ce que la foi m'invite à prendre en compte, j'en ressors excédé, énervé. La foi ne laisse jamais l'éthique tranquille. La foi empêche l'éthique de succomber à l'illusion de la certitude, de la maîtrise, de la possession. La foi place l'éthique devant la fondamentale insécurité de l'existence humaine, la foi appelle à une certitude (*certitudo*) d'un autre ordre que la sécurité (*securitas*), pour reprendre ici, dans un autre contexte, un grand thème de la pensée luthérienne.

### 3.3. L'éthique aux risques du doute

De même qu'il importe de respecter l'excès qui déporte l'éthique vers la foi, de même nous devons préserver l'éthique d'une illusoire dépendance totale envers la foi. L'éthique, poussée à la décision, ne peut pas prendre prétexte de l'univocité, de la transparence simple ou de l'immédiateté supposée de la foi pour adosser ses solutions à une autorité incontestable. Le paradoxe est bien ici que l'affirmation de la secondarité de l'éthique par rapport à la foi, loin de bétonner l'éthique en la coulant dans le ciment d'une foi inébranlable, ouvre et reconnaît à l'éthique chrétienne des zones d'indécision, de doute et de choix libre, qui viennent corroborer l'expérience d'une foi constamment exposée et mise au défi par la réalité du monde et par la complexité de l'homme.

## 4. L'éthique, parcours pratique d'un discours

Plusieurs des métaphores déployées plus haut disaient l'excès de la foi par rapport à l'éthique. C'est en effet la condition exigée par toute critique du moralisme. Il ne faudrait pas que cette mise à distance de la foi nous fasse oublier la relance de la foi par l'éthique. Sans l'éthique, la foi, au fond, est morte, non qu'elle cesse de parler, mais elle perd l'ancrage même de sa parole et, par là-même, sa pertinence ultime. La tentation puriste existe, c'est la tentation par excellence des dogmaticiens, qui rêvent souvent d'une

thématisation an-éthique de la foi, comme si la compréhension intrinsèque de ce que la foi veut dire pouvait avoir lieu hors de la tension et de la dialectique que toute foi expérimente avec le monde de l'expérience éthique. En remontant la pente dans le sens inverse, nous pouvons en effet déceler, dans le mouvement interne de l'éthique, dans son déploiement humain et mondain, une remontée discrète de l'éthique vers la foi. L'éthique serait alors le lieu d'un témoignage de la foi, mais d'un témoignage indirect, incertain, provisoire et ambigu. L'éthique, dans la foulée de la méditation qui précède, sera historique, contextuelle, intersubjective et engagée.

#### 4.1. Une éthique historique, ouverte sur l'infini en acte

L'éthique sera historique, dans la mesure où elle aura toujours à se comprendre comme l'interprétation de l'« occasion favorable » (Barth) ou du *kairos* (Tillich) qui se présente à la pensée. Une éthique historique est tout le contraire d'une éthique relativiste, résignée à la pure contingence du temps ; une éthique historique, en perspective chrétienne, se sait en quête des concrétisations de l'infini au cœur même de la finitude, de l'absolu tel qu'il se donne à deviner au fil de la contingence historique, de l'*eschaton* tel qu'il perce dans les plis de l'avant-dernier.

#### 4.2. Une éthique contextuelle

Si l'éthique, comme éthique historique, est toujours conviée à la découverte de l'*eschaton*, formulation chrétienne de l'infini, elle est aussi, sur son pôle horizontal, aux prises avec la présence foisonnante du monde, des institutions et des événements qui le tissent, des obstacles et des tremplins qui la sollicitent. L'éthique n'est jamais sans le choc des médiations et des traditions, des contradictions et des contractions, interminables et fascinantes potentialités du naître et du devenir-humain. Le contexte n'est pas seulement l'entour des textes, c'est aussi le prétexte dynamique du devenir-sujet et de la passion d'exister<sup>12</sup>.

---

12 Je reprends ici deux expressions-clefs du bel ouvrage de François Bousquet, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister*, Paris, Desclée, 1999. Manière de signifier, quant à moi, que le geste kierkegaardien de l'instant et du paradoxe n'est jamais séparé du surgissement, à même le monde, d'une subjectivité dont le devenir se construit dans l'affrontement avec la vérité d'autres sujets incarnés.

### 4.3. Une éthique intersubjective

Le devenir-sujet n'est jamais l'affrontement solitaire d'une vérité purement verticale, mais il se joue aussi dans la négociation exigeante des sujets à propos d'un sens commun du vrai et du juste. Le moment intersubjectif de l'éthique, soulignons-le, ne se limite pas à sa seule dimension procédurale ou communicationnelle, puisqu'il y va toujours aussi en lui de la recherche de soi, d'un soi toujours revendiqué par l'autre, au risque d'une vérité qui le constitue et qui le confronte à la fois. L'exposition historique de l'éthique à la transcendance de l'infini, doublée de sa mise à l'épreuve au choc des médiations du monde, trouve dans le commerce pluriel des consciences et de la contradiction sa plus haute radicalisation.

### 4.4. Une éthique engagée

Historique, contextuelle et intersubjective, l'éthique tirera de ce triple enracinement (avec ses ouvertures correspondantes vers l'infini, le monde et l'autre) les motifs d'un engagement à la fois critique et constructif. L'engagement de l'éthique ne revient pas simplement à un mouvement proactif, orienté vers le futur, il se constitue déjà dans le mouvement de déprise et de démaîtrise par lequel l'agir humain ne cesse de se défaire des attachements qui l'entravent : traditions confessionnelles ou doctrinales sclérosées, schématismes dogmatiques séparés de leur inspiration originaire, modélisations éthiques rigides, idéologies statiques, formes stériles de moralisation, etc. L'engagement éthique se fraiera dès lors un chemin, parfois à la hache ou à coups de marteau, mais parfois, plus délicatement, à la cisaille ou à lime, afin de faire brèche dans les épaisseurs et dans les lourdeurs du passé, du monde, de l'inconscient, des préjugés, des blocages interpersonnels ou des structures dépassées.

Historique, contextuelle, intersubjective, engagée, cette éthique semble profane, à la racine. Nous avons essayé de suggérer qu'à ces quatre niveaux se font jour, simultanément ou isolément, la percée d'un infini, la richesse d'un monde, la présence de tiers et l'horizon d'un chemin, c'est-à-dire, à chaque fois, la possibilité d'une transcendance-dans-l'immanence<sup>13</sup>.

---

13 Sur la nécessité de penser cette transcendance-dans-l'immanence, cf. mes essais récents « La bioéthique au péril de Dieu. Pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 134 (2002), p. 327-340 ainsi que « Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste », *Laval Théologique et Philosophique* 58/2, juin 2002, p. 341-356.



## Chapitre VIII

### Le pouvoir de commencer et l'illusion des origines

#### Une petite méditation philosophique et théologique sur la différence entre Dieu et l'homme

Nous avons tous connu, un jour ou l'autre, la peur de la page blanche. L'ordinateur des temps actuels a quelque peu changé la donne, mais la question demeure aiguë. De quelle manière commencer ? Par où commencer ? A quel moment commencer ? Et, finalement, doit-on et peut-on vraiment commencer ?

Sur la table de travail se bousculent des livres, des références. Dans ma tête et dans mon cœur, des idées, des doutes, des questions s'entrechoquent. Taper des lettres, composer des mots et des phrases, essayer d'organiser un texte, développer un argument, un bout de pensée, telle est la tâche de l'intellectuel, de l'écrivain. Mais quel est le but visé ? Que cache la page blanche, de quel vide me fait-elle augurer ou craindre l'émergence, le silence, le trop plein assourdissant ? Comment, de l'incertain, du doute, du chaos, peut-il naître du neuf, jaillir de la création, surgir de la fécondité ?

#### 1. Dialectique et paradoxe du commencement

La question du commencement semble se confondre avec celle de l'absolu. On entendra même parler de commencement absolu, là où l'idée même de commencement pouvait paraître induire de la contingence, de la césure, de l'historicité.

Bien commencer serait-il une manière subtile de déguiser notre désir de totalité, notre besoin et notre volonté de système ? Dans la première intention de cette contribution, nous avons commencé par nous interroger sur l'avenir des systèmes philosophiques ou de la notion de systématique en théologie ; non sans une certaine surprise, notre questionnement s'est déplacé du côté du pouvoir même de commencer. Or ce pouvoir commencer renvoie à un vouloir commencer, à une volonté de se placer en position de commençant. Savoir pourquoi, à quelle fin, dans quelle optique nous voulons commencer et occuper une place claire de débutant présuppose d'une certaine manière un savoir de la totalité, une anticipation du parcours en

son entier. Il faudra donc problématiser aussi bien la possibilité de commencer que la possibilité de nouer la gerbe. Car les deux logiques se tiennent, celle du fondement et celle du système.

Par rapport aux grandes synthèses du passé, et en particulier des synthèses de l'idéalisme allemand exerçant leur fascination tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et dans la première partie du XX<sup>e</sup> siècle sur la théologie systématique, la volonté de système semble s'être elle-même effacée.

Même la pensée cyclique récemment proposée par Peter Sloterdijk nous interpelle à ce sujet : « La Sphère Une a implosé »<sup>1</sup>. Nous semblons livrés à une infinie vibration de sphères entremêlées, hors de toute atteinte de la sphère unique récapitulant le réel en totalité et s'offrant à notre contemplation.

Ce que nous avons perdu en unité, en systématisme métaphysique, devons-nous en faire le deuil en nous repliant sur les formalismes post-métaphysiques (à la Habermas), ou pouvons-nous le regagner en termes de systémicité (Morin) et de mobilité (Sloterdijk) ?

Notre thèse initiale semblait pouvoir ressembler à ceci : la dialectique « hénologique » – ou la réduction à l'Un, au Tout, au Premier – reste entachée d'un leurre, occultant la finitude et la contingence et, plus radicalement, la faille de la faute et du mal. Il faut donc faire place à l'aveu et au courage d'une *instabilité normative* qui ne soit pas une ruse de la raison spéculative, mais une exposition existentielle au travail corporel, psychique et historique du concept, de l'élaboration vivante, de la donation fragile du sens. A cette faille correspond une théologie de la croix qui vise à enraciner la hauteur de la foi pascale dans la profondeur du quotidien et du contingent et des expériences négatives qui s'y produisent.

Si donc nous devons en finir avec l'idée de système, nous n'en sommes pas pour autant exonérés de prêter l'oreille aux résonances systémiques de l'existence, dans sa pluralité particulière et dans sa consistance singulière.

Pourtant, en tournant autour de la question initiale supposée, en tentant

---

1 *Ecumes. Sphères III*, trad. fr., Paris, Maren Sell, p. 20.

d'écrire quelques mots sensés de collègue à collègue, d'homme à homme<sup>2</sup>, je me suis trouvé devant une autre question. J'avais d'abord imaginé un thème ou un titre, en lien avec quelques-uns de mes travaux antérieurs, autour de la problématique de l'universalité de l'éthique et de l'instabilité normative que l'Évangile suscite devant la Loi morale et l'exigence d'éthique. Et sans trop savoir pourquoi, comme souvent lorsque l'écriture et la recherche s'unissent à l'aveugle dans une quête existentielle plus impérieuse que le simple cheminement de la recherche académique, je suis littéralement (re)tombré sur la question du commencement.

Car la question n'est pas seulement, toute pragmatique, de savoir comment commencer un article. La question, originaire et primordiale, est de savoir *quel risque existentiel il y a de commencer dans le monde*. D'accepter de vivre. D'aimer. D'entrer en vocation. De se marier ou d'opter pour le célibat. De faire ou d'avoir des enfants. De postuler à une fonction ou de débiter dans un travail. D'entreprendre un livre ou une recherche.

Je me suis donc laissé guider, aspirer, fasciner et inquiéter par la question élémentaire du commencement.

Nous éprouvons la question du commencement, dans l'écriture et la pensée, comme la question du point de départ, sur le chemin de la connaissance. Mais c'est, plus profondément, la question de la naissance, de l'advenir-au-monde, en pleine singularité<sup>3</sup>. Advenir au monde comme sujet de parole et d'interlocution, comme personne.

Mais comment se fait-il que nous soyons à ce point fascinés par la symétrie du commencement et de la fin, de la naissance et de la mort ? Cette fascination ne risque-t-elle pas de nous faire oublier la signification centrale de la vie elle-même, entre la naissance et la mort ?

Pour répondre à cette question élémentaire, je suggère de mieux distinguer la naissance de la mort, et donc le commencement de la fin.

---

2 Emilio Brito, à qui je dédie ces pages, m'a toujours frappé par sa remarquable connaissance de la philosophie et de la théologie allemandes et par sa mise en valeur féconde des auteurs protestants. Mais nous ne nous sommes jusqu'ici rencontrés que par écriture ou collègue interposés – jusqu'au moment de sa leçon d'adieux, postérieure à la rédaction de ce texte, où nous avons enfin fait connaissance !

3 Voir Volker Gebhardt, *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*, Munich, Beck, 2001. Tout en soulignant fortement la continuité de la vie intra-utérine de la conception à la naissance, l'auteur n'en affirme pas moins qu'avec la naissance, tout change : l'être humain ne devient une personne que dans la sphère publique constituée de culture, de symboles, de langage et de raison.

Le commencement, comme la naissance, met en jeu un pouvoir qui ne nous appartient pas<sup>4</sup>. Il suppose de la séparation, de la distinction, un refus de la confusion. Le vrai commencement est reconnaissance des limites. De même que nous ne pouvons pas *nous donner* la naissance, mais seulement la recevoir d'autrui ou la transmettre à autrui, nous n'avons pas le pouvoir de naître et, en ce sens là, de commencer absolument. De toute évidence, il n'en va pas de même avec la mort, puisque nous avons *le pouvoir de nous la donner*. D'une certaine manière, le commencement renvoie *nécessairement* à une transcendance, tandis que la fin n'y renvoie que de manière *contingente*. Le commencement nous confronte nécessairement à la question de Dieu, ou du commencement absolu, ou de l'infini, ou de la création, ou du Pouvoir de l'Autre alors que la fin, c'est-à-dire la mort, nous renvoie d'abord à nous-mêmes, à notre propre Pouvoir, mais surpris en flagrant délit de doute, de sentiment d'impuissance, de déréliction.

Si cette description élémentaire tient la route, alors nous arrivons à la proposition paradoxale suivante : la naissance, en tant que commencement infini, ou don de la vie, ou grâce divine, est la manifestation du Pouvoir de la vie au cœur de l'impuissance de l'homme, tandis que la mort, comme fin, est la manifestation du pouvoir fictif de l'homme en face du silence de Dieu.

Entre-deux, la vie apparaît comme l'oscillation permanente, fragile et merveilleuse, incertaine et insistante, du pouvoir et de l'impuissance, de la création et de l'effacement, du souffle et du silence.

## 2. Théologie et philosophie face au commencement

Toute pensée semble aspirée par le commencement. Au commencement était la Parole. Goethe traduit : Au commencement était l'Action, « Im Anfang war die Tat » (Faust I, *Studierzimmer*).

Dans sa discussion de la philosophie de Hegel, Karl Barth avait reconnu en elle une « philosophie de la confiance en soi », c'est-à-dire, en définitive, une connaissance de la vérité fondée non sur telle ou telle chose donnée, « mais sur une liaison intime avec l'origine dernière de toutes les choses

---

4 Le lien entre commencement et natalité est un thème central dans la pensée d'Hannah Arendt. Cf. Jean.-Claude Eslin « Le pouvoir de commencer. Hannah Arendt et saint Augustin », *Esprit* 143, octobre 1988, p. 146-153; Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil; 2006.

données »<sup>5</sup>.

Toute la philosophie moderne, de Descartes à Husserl, semble obsédée par cette question du commencement. « Rien n'est plus difficile que de commencer », avouait Fichte, un des champions toute catégorie de la passion du commencer, dès les premiers pas de sa *Théorie de la science* de 1804<sup>6</sup>. Et on peut sans doute comprendre toute la philosophie de Hegel, et en particulier sa *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), comme un refus de situer le commencement absolu (ou le principe) dans l'abstraction du général (*das Allgemeine*) et de le saisir au contraire comme le *résultat* de la dialectique historique du sujet en quête de sa vérité ultime. Le savoir absolu, comme résultat, est le vrai commencement, en tant que le commencement ne se révèle qu'au terme infini du processus de l'Esprit. « Si donc cet esprit, qui paraît partir de soi seulement, recommence sa culture depuis le début, c'est en même temps à un niveau plus élevé qu'il commence »<sup>7</sup>. Entre cette superbe conclusion de la *Phénoménologie* hégélienne, qui noue le cercle du commencement et du résultat en situant le savoir absolu comme un résultat *provisoire* appelant un *nouveau commencement*, un *re-commencement*, et la quête incessante d'un savoir primordial dans la phénoménologie de Husserl, l'écart n'est pas si vertigineux que l'on a souvent cru.

Chez Schelling, la question du commencement semble indissociable de la question de la liberté<sup>8</sup>. Dans les fameuses recherches sur la liberté humaine de 1809, un des problèmes les plus difficiles est celui de la dialectique de la nécessité et de la liberté. La conception spéculative que se fait le philosophe de la liberté le conduit dans des profondeurs admirables et paradoxales. Plus radicalement que Fichte, Schelling pense en effet l'état originaire de la créature humaine comme un état transcendantal de non-décision, ou d'indécision, qui constitue pour ainsi dire le ressort de l'acte humain de commencer ou se décider. Il en découle une quasi identification de la créature et de son créateur : « L'homme, quoique né aussi dans le temps, est créé au commencement de la création (le centre). L'acte par le-

---

5 Hegel, trad. fr., Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 45. = *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag Zollikon, 1947, p. 372 : « ...sondern um Wahrheit, um eine solche Erkenntnis, die ihre Begründung nicht in irgend einer Gegebenheit als solcher, sondern in deren Verknüpfung mit dem letzten Ursprung alles Gegebenseins hat. ».

6 *La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. fr., Paris, Aubier, 1967, p. 19.

7 *Phénoménologie de l'Esprit II*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993 (Livre de poche), p. 932 = *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1952, p. 564.

8 Cf. Emilio Brito, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Cerf, 2000.

quel sa vie est déterminée dans le temps n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité (...). Par lui, la vie de l'homme s'étend jusqu'au commencement de la création ; c'est pourquoi il est aussi en dehors de ce qui est créé, libre et lui-même commencement éternel »<sup>9</sup>. Se défendant des accusations de panthéisme, Schelling pose la distinction radicale du fondement et de l'amour, et prend le risque formidable de penser la contradiction de deux principes en Dieu, mais, de l'autre côté, ce dualisme avant-dernier ne contrevient en rien l'unité première de l'absolu, pensé comme fondement originaire (*Urgrund*) et finalement comme non-fondement (*Ungrund*), abîme ou indifférence<sup>10</sup>.

Sur le plan existentiel, Schelling énonce la thèse de la tristesse constitutive de la finitude<sup>11</sup>. Or la méditation sur le commencement, comme pouvoir, ne serait-elle pas un remède, en quelque sorte, contre semblable tristesse, afin d'empêcher que cette dernière devienne la tonalité dominante de l'existence, alors qu'elle n'en est sans doute qu'une composante ?

### Au sujet de l'*Ursprung*

Le jeune Karl Barth a été fortement marqué par la réception critique que son frère Heinrich avait effectuée, notamment dans sa conférence de 1919 sur la connaissance de Dieu<sup>12</sup>, de la catégorie d'origine (*Ursprung*) telle qu'elle avait été problématisée par le philosophe de Marburg Hermann Cohen<sup>13</sup>. Il a lui-même repris cette idée en 1922, dans la deuxième édition de son *Römerbrief*, pour exprimer l'absolue transcendance de Dieu, sa totale altérité<sup>14</sup>. Mais la catégorie d'origine ne se limite pas à désigner la transcendance. Elle balise aussi une *critique essentielle du donné* (on en retrouve la trace jusque dans la discussion du vieux Barth avec Hegel). Le réel n'est pas, en lui-même, le rationnel. Le réel non seulement ouvre sur le

9 *Recherches sur la liberté humaine*, trad. par Marc Richir, Paris, Payot 1977, p. 132-133 (= *La liberté humaine*, trad. par B. Gilson, Paris, Vrin, 1988, p. 185).

10 *Recherches sur la liberté humaine*, op. cit., p. 153 = *La liberté humaine*, op. cit., p. 201.

11 *Recherches sur la liberté humaine*, op. cit., p. 146 = *La liberté humaine*, op. cit., p. 195.

12 « Gotteserkenntnis » (1919), in : Jürgen Moltmann éd., *Anfänge der dialektischen Theologie I*, Munich, Kaiser, 1962, p. 219-255.

13 Voir l'étude circonstanciée de Johann Friedrich Lohmann, *Karl Barth und der Neukantianismus*, Berlin, De Gruyter, 1995.

14 Pour la différence dans l'usage du concept d'origine entre la première et la deuxième édition du *Römerbrief*, cf. Lohmann, op. cit., p. 212ss.

transcendant, mais, ce faisant, il s'atteste lui-même dans sa limite constitutive. Il se vit en régime de séparation, d'écart. Telle est la condition de l'histoire, de l'initiative, de la liberté finalement : en ne se prenant pas pour l'origine de toutes choses, le sujet se découvre capable de commencer, humblement, dans le singulier, de façon responsable et audible, détectable.

Dans la *Kirchliche Dogmatik* II/1, en 1946, Barth prendra ses distances par rapport à la catégorie d'origine, qu'il juge désormais trop formelle pour rendre compte du Dieu biblique<sup>15</sup>. Pourtant, la question du commencement (*Anfang*) reste ici centrale. Le texte allemand le dit on ne peut plus clairement : « Der Anfang unserer Erkenntnis Gottes – dieses Gott – ist nicht in Anfang, den wir mit ihm machen könnten » (KD II/1 p. 213 ; *Dogmatique* II/1\* p. 190 affaiblit cette répétition critique du mot *Anfang* : « nous ne pouvons pas prendre l'initiative de connaître Dieu...»). Il y a donc, ici aussi, changement et changement. Un changement qui serait en notre pouvoir, et un changement que seul Dieu a le pouvoir d'initier. Le pouvoir de commencer est donc le propre de Dieu, si du moins un tel commencement doit aller à l'essentiel, et donc être compris comme un vrai commencement, comme le commencement absolu ou infini d'un authentique changement, d'une connaissance nouvelle de la vraie origine ou de la vraie transcendance.

Le type de système qui se voit ici critiqué et refusé est le système spéculatif qui prétendrait pouvoir s'installer et s'inscrire dans le cercle de l'acte et de l'être, de la connaissance et de l'origine.

### **Quand la Bible parle de commencement**

Dans son cours berlinois de 1932-1933 *Schöpfung und Fall*, le tout jeune professeur Bonhoeffer (né en 1906) fait déjà la démonstration de son style synthétique et provocateur : « Que la Bible parle du commencement, voilà qui irrite le monde et qui nous irrite. Car nous ne pouvons pas parler du commencement, notre pensée s'arrête là où commence le commencement, elle arrive à son terme. Et pourtant, chercher à se poser la question du commencement, c'est la passion la plus intime de notre pensée, c'est bien ce qui, en fin de compte, fait exister tout questionnement authentique. Nous savons qu'il nous faut constamment poser cette question, et pourtant que cela ne nous est pas possible. Pourquoi ? Parce que le commencement, c'est l'infini et que nous ne pouvons concevoir l'infini que comme ce qui n'a pas

de fin, donc précisément comme ce qui n'a pas de commencement »<sup>16</sup>.

Bonhoeffer commente ici la première phrase du livre de la Genèse : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre ». Ce n'est pas un commencement « avant Dieu », ce qui serait absurde, mais bien, de manière paradoxale, un « commencement éternel », un commencement lié à l'agir de Dieu lui-même. La notion de commencement est donc sortie de sa signification chronologique et temporelle. Comme le note Bonhoeffer, « le commencement, c'est l'infini »<sup>17</sup>.

La preuve que Bonhoeffer ne se représente pas le commencement en termes chronologiques, c'est qu'il affirme, dans la foulée et sans crier gare, que « le commencement, c'est la liberté » (25=25). Infini et liberté sont placés en relation étroite, au point même d'apparaître comme synonymes. Il ne s'agit donc pas d'une thèse métaphysique, portant sur le statut de l'origine en tant que telle, mais d'une connexion entre le sujet existant et son fondement. Plus nettement que le commencement, qui reste menacé par l'équivoque chronologique, la liberté, que nous pensons normalement comme catégorie humaine, est opposée théologiquement à la nécessité. Dieu est libre, l'homme est soumis à la loi de la nécessité : il ne peut « concevoir la liberté que dans la nécessité » (25=25), allusion claire à Hegel. Le « vrai infini », Dieu, est libre. C'est une reformulation fulgurante du thème classique de l'aséité de Dieu, comprise comme « autonomie radicale » (Trutz Rendtorff à propos de Karl Barth).

Analysant le processus de la régression à l'infini, Bonhoeffer constate que l'homme se meut uniquement dans un cercle : comme « pensée des humains déchus », la pensée humaine « n'a pas de commencement (*anfangslos*) car c'est un cercle » (26=26). Non seulement « nous pensons de façon circulaire », mais notre existence elle-même se déroule de façon circulaire (26=26).

Bonhoeffer ne fournit à ses auditeurs aucune béquille philosophique ou théologique pour les aider à comprendre l'arrière-fond de ses affirmations. Vu ce que nous avons avancé plus haut au sujet de Barth et de ses liens avec le néokantisme de Marbourg, et vu par ailleurs ce que nous connaissons

---

16 *Création et chute*, trad. fr., Paris, Bayard 2006, p. 25 (= 25). L'édition critique allemande se trouve dans les *Dietrich Bonhoeffer Werke III*, Munich, Kaiser 1989. Je cite la référence allemande en seconde, après la pagination française.

17 Faisant le lien, théologiquement, avec le Prologue de Jean, Paul Beauchamp soulignera que « la parole est avant les choses », *Testament biblique*, Paris, Bayard 2001, p. 18. Cf. ce qu'il dit déjà dans *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 74ss.

des sources intellectuelles du jeune professeur Bonhoeffer, nous pouvons supposer que ce dernier s'appuie implicitement sur sa connaissance profonde de la philosophie moderne, en particulier de Kant et de l'idéalisme allemand, dont il venait de discuter en 1930 dans sa thèse d'habilitation *Akt und Sein*.

Comme l'écrit André Dumas en 1968, « la sympathie théologique du jeune Bonhoeffer pour le transcendantalisme de Kant est aussi évidente que son refus de l'idéalisme absolu »<sup>18</sup>. Selon Dumas, Bonhoeffer radicalise le kantisme « comme une philosophie de la limite et de l'inatteignable » (p. 110), aux antipodes de l'« idéalisme moniste » de Fichte. Dumas note, comme en passant, l'admiration de Bonhoeffer pour la tentative de synthèse opérée par Hegel, même si sa réconciliation trop belle entre acte et être relève, de l'aveu même de Bonhoeffer, d'une philosophie plus angélique qu'humaine (Dumas, p. 110 note 1, cf *Akt und Sein* : « Hegel schreibt eine Philosophie der Engel, aber nicht des menschlichen Daseins »<sup>19</sup>).

Il ne faut pas sous-estimer cette radicalisation du kantisme dont parle Dumas en 1968. Le jeune Bonhoeffer, très marqué par *Sein und Zeit* de Heidegger, insiste sur le caractère existentiel constitutif de la philosophie : « Hier ist das Philosophieren selbst wesentlich daseinsbezogen » (36=21). Or c'est justement cette existentialité du sujet qui porte sa propre contradiction et qui vient limiter une vision purement transcendantale de sa condition : « das Ich kommt nicht durch sich selbst über sich selbst hinaus. Es ist in sich gefangen, es sieht nur sich, auch wenn es anderes sieht, selbst wenn es Gott sehen will (39=24) ».

La clôture du Je manque aussi bien l'autre que Dieu ; la critique philosophique est formulée en des termes fort proches d'une théologie de la condition pécheresse de la créature, preuve en soit que, quelques lignes plus bas, Bonhoeffer rappelle que la dogmatique protestante parlait ici de « corruption de la raison ». Toute la construction de la thèse d'habilitation va d'ailleurs dans ce sens : après avoir radicalisé le transcendantalisme de l'acte pour montrer son ouverture constitutive sur la transcendance de l'être, Bonhoeffer va s'efforcer de repenser théologiquement le problème acte-être

---

18 *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 111.

19 *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (1931)*, Dietrich Bonhoeffer Werke II, Munich, Kaiser, 1988, p. 35 (p. 20 de l'édition originale). Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

en auscultant ce qui, dans la révélation, tient à la fois de l'acte et de l'être.

Déjà très marqué par Barth, Bonhoeffer reconnaît clairement que le Je ne peut jamais dire « Dieu est » sans ajouter immédiatement le contraire « Dieu n'est pas » (46 = 30).

Tel est bien, selon Bonhoeffer, le « point de départ transcendantal » (*transzendentaler Ansatz*) de Barth (77 = 60)<sup>20</sup>.

### 3. Re-commencer et persévérer

Nous existons donc en acte. En acte ouvert sur du transcendant, et découvert face au mystère, au secret impénétrable, à la liberté de l'autre homme, notre frère, notre sœur, notre incomparable semblable, singulier, minuscule, ahurissant, délicieux. Mais cet acte n'est jamais sans un fond d'être, en ses ambivalences même, ainsi qu'a tenté de le penser Schelling à un niveau de radicalité que Bonhoeffer semble n'avoir qu'effleuré. La dialectique de l'acte et de l'être est inséparable de l'expérience existentielle de la nostalgie et de la tristesse, de la séparation et de la déchirure. Nous ne sommes pas seulement des êtres de relation et d'entente, de dialogue et d'ouverture, mais aussi des êtres de réaction et de malentendu, de riposte et d'enfermement, d'entêtement et de solitude.

Thématisant les liens paradoxaux entre l'Écriture du commencement et le commencement de l'Écriture, Paul Beauchamp avait magnifiquement proposé de « revenir au commencement introuvable »<sup>21</sup>. C'est qu'en effet notre passion infinie du commencement, si fortement mise en exergue par Bonhoeffer en sa formule lapidaire de 1932-1933, butte sur la tension entre un commencement imaginé et « l'aveu de son absence » (Beauchamp, p. 212). Le magnifique, le terrible thème de l'abîme, mis en évidence par Schelling, nous donne le vertige, mais sans ce vertige, nous serions incapables d'entrevoir la splendeur du vrai, du beau, du bon, du juste.

Il n'y a pas d'autre issue, pour la théologie, que de reconnaître cette oscillation au cœur de notre quête de Dieu et du commencement de toutes choses.

---

20 Lohmann souligne que ce point de départ doit beaucoup plus chez Barth au transcendantalisme de l'École de Marbourg qu'à Hegel, et il voit l'analyse de Bonhoeffer au sujet de Barth confirmée par les recherches actuelles au sujet de la catégorie d'origine, *op. cit.*, p. 309s

21 *L'un et l'autre Testament 2, op. cit.*, p. 211.

L'idée même de système se heurte à cette oscillation constitutive. Nous ne voulons pas dire par là que toute idée de système soit caduque, mais que le seul système qui vaille est celui qui prend en compte cette faille.

Paul Ricœur reprend la question sous l'angle de l'énergie du commencement, comme inauguration. Tout commencement est, en un sens, absolu<sup>22</sup>. Mais la radicalité de cette séparation est en même temps ce qui rend possible la consistance de notre agir, la continuation de notre être-au-monde. Sans cesse nous revenons à la question de l'origine, mais c'est seulement dans l'après-coup de l'existence et de la réflexion. « C'est dans *l'après-coup* qu'est reconnue la fonction inaugurale du commencement » (82). En même temps, un retour en arrière, une généalogie ne suffit pas ; l'après-coup nécessite un « décentrement radical du sujet » (*ibid.*), extirpant la conscience de son immanence et de sa circularité pour l'exposer véritablement à sa transcendance. A hauteur d'homme, l'origine est littéralement « insaisissable » (85, de manière répétée), mais c'est précisément cette insaisissabilité qui rend possible l'émergence du sujet en ses actes et ses parcours libres.

Le mot « absolu », appliqué au commencement, n'aura pas le même sens, selon qu'est envisagé comme sujet un dieu ou un simple homme. Le pouvoir de l'homme, à la différence de celui de Dieu, est de commencer dans l'incertitude absolue. L'absolu de l'homme est d'abord un absolu négatif, un absolu en creux, un absolu de perte, d'instabilité, de doute. L'homme commence en niant, en se dé-niant, en se déliant du donné.

L'homme se lance à l'eau, sans filet, sans garantie. De la manière dont Dieu se lance à l'eau, certes, nous ne savons rien, sinon à travers le geste du Fils à la croix. Mais, justement, le commencement absolu de l'homme Jésus, à la croix, est humain, très humain, il ne spéculé en rien, comme acte humain, sur le parachute de la résurrection.

---

22 In : Paul Ricoeur-André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 79. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

## L'origine du monde ?

*Or c'est le commencement infini de Dieu, à nous refusé, seulement offert en exemple indirect, en inspiration dérivée. Un commencement miroitant d'un éclat sans fin, pour que nous apprenions à rayonner à notre mesure.*

On dit que Jacques Lacan s'était offert *L'origine du monde*, de Gustave Courbet, et que le célèbre tableau était dissimulé dans la chambre où il recevait ses patients. Il le découvrait de temps en temps. A qui ? Pourquoi ? Au nom de quelle Loi du Père ?

*Il y a un choc plus scandaleux, car plus originaire, plus radical. Nous devons accepter que nous n'avons pas le pouvoir de commencer. Que la création du monde suppose un commencement plus absolu que nos petits commencements indispensables et inéluctables.*

Nous devons accepter qu'il y a, comme dit Ricœur, une antécédence à nos commencements, que nous commençons sur quelque chose, plutôt que sur rien. Notre incapacité de commencer avec puissance, de commencer dans le réel, nous invite à l'humilité de l'imitation, de la répétition, de la récréation, d'un entre-deux où nous ne sommes ni le Créateur, ni l'autre homme en son mystère inaccessible. Telle est la grâce d'une existence en acte, pour que de l'être trouve place à nos côtés, éclate de jubilation contagieuse, allume de discrets recommencements.

Nous redécouvrons alors un autre sens du *commencement fini* qui est notre lot à tous. Commencer dans la conscience de l'infini affleurant et questionnant, assumer la contingence radicale de notre commencement à répétition, n'est-ce pas prendre acte que le vrai commencement humain commence seulement quand il commence de manière *ingénue, innovante, surprenante, imprévue* ? Nous n'avons pas, chaque fois que nous commençons, à tirer des plans sur la comète du système et de la totalité, mais il nous est donné de nous concentrer sur le pur acte d'initier, sur la gratuité de l'initiative, du risque, du pari, du don.

Norbert Elias, dans son célèbre essai de 1939 sur la société des individus<sup>23</sup>, insistait sur le caractère imaginaire du commencement (56). « Au commencement, pourrait-on dire, étaient non pas un individu isolé mais plusieurs individus qui vivaient ensemble » (57). Il allait même plus loin :

23 *La société des individus*, trad. fr., Paris, Fayard, 1991 (Agora Pocket). Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette édition.

«L'individu humain n'est pas un commencement, et ses relations avec les autres n'ont pas de commencement » (71).

L'affirmation semble abrupte, au terme d'un parcours plus différencié. Mais elle atteste que toutes nos tentatives de nous situer dans le cratère initial des choses et de la conscience restent vouées à l'échec, si nous n'apprenons pas à distinguer l'illusion du commencement absolu, où le déni serait porté sur toute séparation et sur toute transcendance, de l'expérience quotidienne des petits commencements, signes de complicité et d'humilité, semences de reconnaissance et de salutation fraternelle.

#### 4. Résister et penser l'impensable

Vouloir occuper la place de l'Origine et le rôle du Commençant, c'est récuser la finitude et la contingence du monde et de l'histoire et donner prise à la violence fondamentale.

La théodicée, comme toute l'idéologie, a tendance à vouloir expliquer les origines au lieu de « penser l'impensable ». Penser l'impensable, en effet, suppose de reconnaître que malgré toutes les explications causales partielles et multiples que l'on peut donner de l'imprévisible ou de l'imprévu, l'origine même de la violence, du mal, du péché, échappe finalement à la mise en système ou à la justification totale.

Le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulanga a bien montré cette bifurcation capitale entre l'impossible explication du mal et la nécessaire pensée de l'impensable, à l'exemple du génocide rwandais<sup>24</sup>. C'est dire que toute méditation systématique sur le pouvoir de commencer appelle une exhortation impérative à limiter nos pulsions de détruire en l'autre sa capacité unique de surgissement et d'existence.

---

24 « Penser l'impensable », in : Fabien Eboussi Boulanga et Alain Didier Olinga, *Le génocide rwandais. Les interrogations des intellectuels africains* Yaoundé, Editions Clé, 2006, p. 63-81.



## Chapitre IX

### Les ressources de l'esprit critique protestant

Au moment où la construction de l'Europe (par-delà la simple Union européenne)<sup>1</sup> n'est plus seulement une question politique, économique ou monétaire, mais un enjeu culturel au long cours, un problème, finalement, de « civilisation », il est normal de revenir sur ce qui a fait de l'Europe ce qu'elle est. Nous évoquerons ici le rôle du protestantisme.

Sur le mode historique, d'abord. Quelle place ont joué les protestants dans la culture – et notamment dans la culture religieuse critique et dans la sécularisation ? Quel fut leur rôle dans la construction des concepts de liberté et d'individu ?<sup>2</sup>

D'un point de vue philosophique et théologique ensuite, tant il est vrai qu'on ne saurait abandonner aux seules sciences descriptives ou historiques la question fondamentale de la sécularité (le caractère séculier du monde moderne) et des nouveaux aménagements du religieux qui ont lieu sous nos yeux : comment comprendre la vitalité et la portée de l'esprit critique du protestantisme dans l'espace public national et international européen ? Mais aussi comment sortir des impasses théoriques des anciennes théories de la sécularisation, avec, souvent le fond de laïcisme assez dogmatique qui les caractérise ? Selon moi, il faudrait en effet parvenir à une conscience de soi et une éthique européenne réellement ouvertes au questionnement de l'autre et à la pluralité des idées, des convictions et des modes de vie. Pour

---

1 C'est un Suisse romand, européen convaincu, protestant cosmopolitique et œcuménique, qui écrit ici. Pour moi, le Conseil de l'Europe et la civilisation européenne transcendent le périmètre instable et incertain qui, de la zone euro à l'Europe politique élargie, semble actuellement hésiter entre l'horreur bureaucratique, la crainte des idées et des croyances multiples et la pusillanimité politique.

2 « On notera comme un moment important la critique exercée, au sein même du monde chrétien, notamment par Luther et Melanchthon, à l'encontre du monachisme, un peu comme Saint-Benoît avait lui-même développé en son temps une critique de l'érémitisme au profit de la forme monacale », relève finement Jean-Marc Ferry, *De la civilisation. Civilité, légalité, publicité*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 74. Noter la contribution protestante ne signifie pas en exagérer l'originalité et en venir à occulter les postures critiques des époques antérieures. C'est dans la même sens que j'ai développé mon programme d'une généalogie critique et reconstructive de l'éthique protestante, cf. Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1999 ; Jean Calvin, *puissance de la loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001.

parler comme le cardinal Ratzinger, mais sans tomber dans l'excès – et les pièges - de certaines de ses déclarations, nous devons surmonter le relativisme doctrinal et éthique.

Nous y parviendrons à condition de ne pas confondre avec ce relativisme le pluralisme démocratique et le conflit légitime des interprétations du monde et de l'existence. Pour « revisiter l'universel »<sup>3</sup>, il est nécessaire de penser aussi la place des religions dans l'espace public. Un « consensus par confrontation » n'est possible que si chaque pensée et chaque religion, en tant qu'elle pense, agit et vit, a le droit et la chance de se dire et de se manifester publiquement, sous ses formes de conviction, de ritualité et d'engagement substantielles, sans devoir mettre sous le boisseau ses croyances et ses pratiques les plus essentielles. Bref, c'est bien d'une révolution des concepts de sécularité et de laïcité qu'il est question. L'objectif n'est pas de retomber dans les ornières de la théo-politique autoritaire et univoque, mais de repenser l'interpellation permanente et l'articulation fine des idées, des croyances, des mœurs, des pratiques et des dispositifs juridiques ou politiques.

Le protestantisme, du moins dans ses modèles théoriques les plus créateurs, a tenté de penser cette nouvelle donne. Nous aimerions rappeler ici quelques aspects des problématiques en jeu, avant de baliser notre propre espoir pour demain.

Du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, le « principe protestant », pour parler comme le grand théologien Paul Tillich (1886-1965), n'a cessé de produire un double mouvement critique, interne au christianisme et à l'Eglise, d'une part, externe, c'est-à-dire culturel et politique, d'autre part.

Une « théologie express » peut esquisser ces trajectoires complexes et entremêlées de la foi protestante et de l'esprit critique, en échappant au Charibde des fondamentalismes religieux et au Scylla des athéologies agressives et rudimentaires.

## 1. Les Réformateurs

Lucien Febvre, dans un livre justement célèbre dont la première édition remonte à 1927 mais dont il ne cessa d'assumer la thèse centrale dans les

---

3 Selon l'expression de Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Le Cerf, 2005, p. 105ss, dont je reprends aussi les expressions suivantes dans le texte.

préfaces de ses rééditions en 1944 et 1951, a montré le malentendu persistant entre Luther (1483-1546) et la France des Lumières : Luther fut certes, peut-être plus que tous dans la Réforme, le héraut de la liberté chrétienne, mais cette liberté rompait aussi bien avec la liberté politique des Anciens qu'avec la liberté de conscience et le sens critique des humanistes et de ceux qui, dans la modernité, s'inscriront à leur suite<sup>4</sup>. *La liberté de Luther était une libération de la liberté* – et il ravivait en cela le geste critique de l'apôtre Paul dans *Galates 5* : une déconstruction sans merci de l'autonomie moderne (incarnée par Erasme), une sollicitation biblique radicale en faveur d'un salut libérant par la foi seule, en faveur d'une justification anarchique, loin de tout humanisme conciliant. Febvre reconnaissait ainsi l'écart infini entre ces deux visions du monde ; on sent bien à le relire, 80 ans après, à quel point ces vieilles lunes, au fond, répugnaient à l'historien français.

Ni vraiment réformateur, ni chantre de la raison ou du libre-arbitre, mais adossé à des convictions théologiques d'un autre âge, adepte borné du serf-arbitre, de la prédestination et de la justification par la foi seule venant détrôner la morale naturelle et l'orgueil fou des œuvres, Luther, en son «luthérisme» (un néologisme de Febvre qui n'a semble-t-il guère laissé de traces), a perdu la bataille : le *luthéranisme institutionnel* l'a emporté, avec ses installations ecclésiastiques et ses nouveaux conformismes, ceux que, plusieurs années avant Febvre, Ernst Troeltsch avait relevés, n'hésitant pas à voir Luther enfermé dans les schémas de pensée médiévaux et incapable, de ce fait, d'anticiper le sens critique et la liberté des Modernes.

Les défenseurs de Luther, qu'ils soient luthériens ou simplement persuadés de la profonde originalité de Luther au sein même de la Réforme protestante - ainsi plusieurs théologiens réformés en France et en Suisse - ne se sont pas fait prier pour suggérer à quel point ce jugement à l'emporte-pièce de Troeltsch passait à côté de la pensée de Luther. D'autres, plutôt portés sur le libéralisme théologique, n'ont semblé pouvoir choisir qu'entre le refus de l'intolérance de Luther (intolérance politique et éthique lors de la Guerre des paysans, ou dogmatisme religieux et philosophique contre Erasme, par exemple) et l'idéalisation de ses actes de protestation (le fameux « Je ne puis autrement » de la Diète de Worms : « Révoquer quoi que ce soit, je ne le puis, je ne le veux. Car agir contre sa conscience, ce n'est ni sans danger, ni

---

4 *Un destin. Martin Luther*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968<sup>4</sup>. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette édition.

honnête » (cité par Febvre, p. 117). En des pages éblouissantes, Febvre soulignait l'idéalisme et l'intransigeance de Luther : « Luther est allé à Worms comme on marche au feu » (p. 115). Mais que tout soit bien clair : « Luther ne fut jamais ‘ un libéral ‘ : le mot même, prononcé à propos de lui, pue l'anachronisme ». Et Febvre de citer la belle formule de Will, dans son étude de 1922 sur la liberté chez Luther : « Sa conscience était bien moins hantée d'un désir d'émancipation que d'un besoin d'obligation intérieure » (R. Will, *La liberté chrétienne, étude sur le principe de la piété chez Luther*, Strasbourg, 1922, p. 161, cité par Febvre, p. 119).

On n'aurait su mieux signaler le paradoxe profond qui sépare ici la vision luthérienne de la liberté, ce « principe de la piété », de la conception moderne de l'esprit critique. Mais l'origine de ce colossal malentendu, avec la cohorte de déceptions qu'il devait produire au cours des siècles ultérieurs, n'est pas d'un intérêt mineur. Car enfin, la posture héroïque et flamboyante de Worms, ce magnifique *Ich kann nicht anders* (« je ne puis autrement »), n'a pas inspiré pour rien le pasteur ardéchois Pierre Durand et sa soeur Marie Durand, la célèbre prisonnière de la Tour de Constance, à Aigues-Mortes, dont la résistance dura de 1730 à 1768, et tant d'autres héros de l'histoire protestante, jusqu'à Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Martin Luther King (1929-1968) ou les adversaires résolus de l'apartheid en Afrique du Sud. La libération spirituelle, toute intérieure, exemplifiée et déclanchée par Luther, a bel et bien généré, par-delà les raidissements du Réformateur et du luthéranisme historique, et grâce à l'expansion qu'ont su lui donner, à la suite de Calvin ou de Wesley notamment, les courants les plus sociaux du protestantisme, des gestes et des réflexes de protestation, qui jamais ne se limitèrent au cercle étroit de la piété, mais ne cessèrent d'apposer leur marque sur le terreau dramatique de l'histoire, du politique et de la pensée.

Ce paradoxe de la généalogie luthérienne de la liberté prit ainsi, au cours du temps, deux voies distinctes, l'une dans le champ de la critique, l'autre dans celui de l'agir. Luther ne craignait pas, avec sa rudesse et sa grossièreté, d'invectiver la raison comme une putain (*die Hure Vernunft*), mais en même temps, sa véhémence et sa fraîcheur herméneutiques, à force de subvertir le sens des textes bibliques – ajoutant une épithète exclusive à la justification par la foi, devenue « seule » source de la vie et de l'action des croyants ! – produisirent presque malgré elles de la rationalité critique. On le verra bien, à quelques siècles de distance, avec la manière dont Pierre

Bayle et Karl Barth (1886-1968), si différents, surent moudre de manière provocante, en modernité, le grain de la liberté chrétienne, conjuguant distance critique, examen sans concessions des idéologies, diagnostic du temps présent et maintien de la sève évangélique.

Juriste de formation, Jean Calvin (1509-1564), auteur d'une étude de jeunesse sur *Le traité de la Clémence* de Sénèque l'Ancien, proche de l'humanisme lettré de Lefèvre d'Étaples, a joué un rôle majeur pour orienter et canaliser en quelque sorte la radicalité luthérienne vers une synthèse plus équilibrée. A long terme, le courant calvinien a porté du fruit, ouvrant des pistes de libération économique et de responsabilité sociale et politique<sup>5</sup>.

On a trop souvent opposé, en francophonie, le conservatisme de Luther et le progressisme de Calvin, sans voir que sur l'essentiel, Calvin suit Luther dans sa libération de la liberté. Le mérite de Calvin fut de donner à cette libération plus d'ampleur au plan social et public. Cela ne doit pas occulter certes les antinomies de Calvin, pris dans les contradictions de son temps et dans ses propres ambivalences. Humaniste et démocrate, Calvin ne pouvait l'être entièrement, pour des raisons propres à son époque mais aussi pour des motifs internes à sa théologie et à son combat prioritaire contre l'Église romaine.

Il n'empêche que Calvin, à l'instar de Luther, sut discerner les pièges immanents à la posture réformatrice, jamais aussi pure et cohérente que le voudrait une idéalisation à caractère hagiographique. Les anabaptistes, ces protestants extrémistes, pressés d'assister à la venue du Royaume de Dieu sur terre, dans les mœurs comme dans les cœurs, servirent ici de repoussoir. Ils obligèrent Luther et Calvin à exercer leur esprit critique au cœur même de la théologie et de la piété. Mais l'ennemi n'était pas qu'extérieur. Il sommeillait aussi au cœur de la Réforme et de ses adeptes. Jamais les Réformateurs et leurs héritiers ne pourront cesser d'interroger leurs propres dérives. Leurs querelles intestines au cours des siècles furent sans cesse des occasions de rester vigilants, de ne jamais dissocier l'esprit de l'Évangile de l'esprit critique et du discernement rationnel.

---

5 Sur les effets politiques à long terme de cet héritage, cf. Roger Mehl-Denis Müller, « Politique », in *Encyclopédie du protestantisme*, sous la direction de Pierre Gisel, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, 2<sup>e</sup> édition revue, corrigée et augmentée, p. 1073-1090.

## 2. Pierre Bayle

L'attitude de Pierre Bayle (1647-1706), bien mise en évidence par Olivier Abel<sup>6</sup> et par Hubert Bost<sup>7</sup>, est à cet égard très remarquable, également en ceci qu'elle détonne par rapport à une généalogie trop simpliste du protestantisme. Dans son fameux *Dictionnaire historique et critique* de 1696-1697, l'accent est bien davantage placé sur la nécessité de débusquer les erreurs que sur la prétention insensée de cerner la vérité dans sa plénitude. Cette conception négative et critique de la vérité apparaît très clairement dans les articles sur les manichéens et sur Pyrrhon, ainsi que dans les débats qui s'en sont suivis chez les co-religionnaires réformés de Bayle ; ils obligèrent en tout cas ce dernier à des compromis lors de la deuxième édition de 1702. Le *scepticisme historique* foncier de Bayle s'y révèle, mais aussi, à l'opposé de tout scepticisme doctrinal, sa *conviction inoxydable* que de vrais chrétiens et des théologiens avisés n'ont rien à craindre des flèches de la critique, vu que la perspective de la foi, essentiellement transcendante, échappe aux objections fondées dans l'immanence.

Le débat sur le scepticisme et le pyrrhonisme de Bayle est intense et complexe. Certains auteurs ont tendance à tirer Bayle du côté de l'athéisme ou d'un scepticisme si radical qu'il en dissoudrait la sincérité croyante de sa pensée.

« Face à un tel paradoxe, écrit par exemple Antony McKenna, Bayle aura recours au fidéisme et au mystère : la foi implique un scandale inexplicable par la raison. Bayle se tourne vers le pyrrhonien, et souligne tous les 'avantages' que la théologie peut attendre d'une philosophie de l'incertitude. En effet, comme Bayle l'explique complaisamment par la bouche d'un abbé désigné comme un 'bon philosophe', les mystères chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation, de la Transsubstantiation détruisent nos notions élémentaires d'unité, d'identité, de personne, de substance, et, du côté moral, le mystère du Péché originel et l'existence du Mal détruisent nos notions élémentaires de justice, de bonté et d'honnêteté. Le pyrrhonisme nous réduit à douter s'il existe un corps et un esprit et à admettre que nous n'avons que des idées relatives du juste et de l'honnête. Cette philosophie d'élite nous réduit ainsi au non-sens : tout discours rationnel devient impossible, et c'est

---

6 « La suspension du jugement comme impératif catégorique », in : Olivier Abel & Pierre-François Moreau éd., *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 107-129.

7 *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.

en ce sens, affirme Bayle, qu'elle nous prépare à la foi : 'C'est un grand pas vers la Religion Chrétienne que nous attendions de Dieu la connoissance de ce que nous devons croire, & de ce que nous devons faire: elle veut que nous captivions notre entendement à l'obéissance de la Foi' (Pyrrhon, rem. C) »<sup>8</sup>.

Contrairement à ce qu'insinue ici McKenna, je suis d'avis que l'inclination indéniabale de Bayle au scepticisme demeure essentiellement critique, historique et déconstructrice, mais qu'elle ne s'attaque nullement à la substance de la foi. De ce point de vue, sa déconstruction, loin d'être radicale, ne prépare pas plus Nietzsche que Marx, mais annonce davantage les thèses de l'exégète et herméneute luthérien Rudolf Bultmann (1884-1976), dont la « démythologisation » des textes bibliques suppose un reste de « kérygme » (ou message) évangélique, inaccessible à la critique. Elle reste, sur ce point, exposée au soupçon moderne d'immunisation.

Comme le montre la recherche la plus récente, Bayle est ouvert à l'exégèse critique, mais refuse l'idée d'un christianisme rationnel<sup>9</sup>.

C'est sans doute en cela qu'elle fascine aussi bien les protestants du dedans, avides de rationalité critique au nom même de la sauvegarde d'une foi aux conséquences raisonnables, que les adeptes de la critique externe, conscients des limites idéologiques de leur propre démarche.

Comme le disait Bultmann, « il n'y a pas d'exégèse sans présupposition » ; il n'y a donc pas non plus, ajouterons-nous, de rationalité critique sans pré-supposé philosophique. La neutralité axiologique a ses limites, qui tiennent à l'engagement même du penseur et du savant. *L'attitude critique est immanente à la pensée comme le doute l'est à la foi.*

Les articles de Bayle sur Luther et Calvin témoignent de cette même attitude de détachement critique : il débusque les contre-vérités de la polémique anti-protestante sans rien céder pour autant aux tentations hagiographiques internes au protestantisme. Un espace de liberté est ainsi ouvert, à égale distance des orthodoxies (représentées par Rome mais aussi, à l'intérieur, par le pasteur Pierre Jurieu, 1637-1713) et de l'indifférence.

---

8 Cf. « Bayle et la superstition », 1996, [http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/McK\\_superst.html](http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/McK_superst.html) (consulté le 21 décembre 2006).

9 Cf. Yves Krummenacher, « Pierre Bayle et Richard Simon », in : *Mémoires d'écriture. Hommage à Pierre Gibert*, Paris, Lessius, 2006, p. 172-186.

Le butin de Bayle sur la pensée et la théologie des Réformateurs est mince, mais tel n'est visiblement pas son but. Apologète ironique et décidé des Réformateurs, il pourfend les procès d'intention adressés à Luther, coupable d'avoir soutenu la bigamie du landgrave de Hesse Philippe, ou de s'être acoquiné avec les astrologues de son temps - ce qui, on le sait et on s'en doute, aurait pu flatter le narcissisme avéré du moine augustin. De même, il pourchasse les coups-bas portés à Calvin.

Ce faisant, il « déconstruit », comme dit Hubert Bost, la *prétendue objectivité* du catholicisme, dont il dévoile le *perspectivisme foncier*. Il nous fait ainsi entrer, à sa manière, dans le paradigme d'un esprit critique dont la férocité et l'acribie n'excluent jamais la conviction.

Le regain d'intérêt porté à Bayle paraît donc s'expliquer par sa synthèse incomparable et introuvable de scepticisme historique, de sérénité doctrinale et d'ironie décapante. Un espace est ainsi dégagé pour un protestantisme critique, à la fois souverain et fragile, parce que conscient des limites de sa « prouvabilité ». On ne pourra lire les modernes et les contemporains qu'en gardant à l'esprit *ce détonnant mélange de détachement et d'attachement, d'engagement et de distance critique*, qui prévient Bayle, et souvent le protestantisme à sa suite, des excès inverses du dogmatisme et de l'indifférence.

On comprend dès lors les liens qui relient le geste déconstructionniste d'un Bayle avec celui de la critique historique de la Bible, exactement contemporaine : un Richard Simon (1638-1712)<sup>10</sup> et un Spinoza (1632-1677), auquel Bayle ne cesse de préférer Simon, plus attentif à sauvegarder le dépôt de la foi et moins rationaliste. Dans son article sur Spinoza, Bayle abandonne tout soudain sa prudence méthodologique et sa réserve, observables si facilement dans ses articles sur Luther et Calvin. Ici, et même si l'athéisme de Spinoza ne saurait devenir un motif de critique, Bayle donne libre cours à son aversion : ni le monisme de la substance, ni la rationalisation de Dieu ne trouvent grâce à ses yeux<sup>11</sup>. La déconstruction, heureusement, n'exclut jamais la conviction.

---

10 Cf. Yves Krummenacher, *art. cit.*

11 Il est étonnant que Bayle n'ait pas consacré d'article à Richard Simon. Dans un des quinze renvois qu'il fait à sa fameuse *Histoire critique du Vieux Testament*, Bayle note ceci : « Un savant Critique François a beau se servir de termes respectueux, on ne laisse pas de connaître qu'il méprise de tout son cœur les Commentaires de St. Augustin sur l'Écriture » (cf art. « St Augustin », I, 393, et la note G).

### 3. Ouvertures sur l'Europe plurielle : l'esprit du protestantisme et l'éthique européenne

Les liens entre protestantisme et esprit critique sont donc très profonds, mais ne doivent pas nous conduire à une reconstruction idéalisante, causale et continue, de leur émergence. Les hésitations assumées de Bayle sont à cet égard révélatrices, à trois siècles de distance, du destin de la pensée protestante : jamais le « principe protestant » mis en exergue par Tillich ne se laisse élever au rang d'un fondement substantiel intangible. Il n'y a pas de cercle insécable et harmonieux entre le principe critique et la substance doctrinale du protestantisme. Ce scepticisme méthodique doit être pensé jusqu'au bout.

Mais revenons à notre question initiale. L'« esprit du protestantisme », réalisé sous la forme d'un principe critique permanent non dénué d'affirmation et de substantialité, fait-il nombre avec l'esprit et l'avenir d'une Europe à la fois libérale et dynamique, pluraliste et engagée ?

L'enjeu, on l'aura compris, n'est pas de défendre l'originalité absolue, la singularité unique et la solitude hautaine du protestantisme, alors même que son expression historique et sociologique ne cesse de se diffracter en des formes flexibles et incertaines. L'essentiel est de comprendre ensemble, dans la société complexe qui est la nôtre, que le principe protestant dont parlait Paul Tillich pourrait représenter une chance pour la démocratie, sans que cette dernière ait à craindre une quelconque infiltration des esprits ou des cœurs par un levain sectaire.

On ne considérera pas non plus, sur un mode chagrin cette fois, que cet esprit critique engagé, si singulièrement agencé en protestantisme, n'ait fait que se dissoudre au contact de l'histoire et de la laïcisation galopante. Un hégélianisme de pacotille pourrait, certes, nous conduire à penser que la seule force et le seul destin du principe protestant, en regard d'une substance catholique sans cesse menaçante et d'un laïcisme exacerbé, seraient de se fondre dans la société et donc de disparaître en un discret triomphe. Le grain, en mourant, se multiplierait en nourritures terrestres d'autant plus solides qu'elles demeureraient occultes.

Ce serait une erreur de diagnostic et de stratégie que de croire terminé l'esprit du protestantisme, comme c'en serait une d'en craindre l'influence insidieuse ou d'en trop espérer. Le temps n'est plus, ici, aux prophéties ir-

responsables, pas davantage sur le marché électoral en ébullition que dans la perspective d'un illuminisme eschatologique sans rapport avec la sobre espérance d'un Royaume de paix : « Cette espérance doit être éduquée par la patience, sinon elle se transforme très facilement en fanatisme ou en cynisme »<sup>12</sup>. Le théologien méthodiste Stanley Hauerwas (né en 1940) n'est pas si loin, avec un tel appel au moyen terme de la patience, de la sagesse de Luther appelant à planter un arbre au moment de l'apocalypse, de la sobre militance calvinienne ou des craintes du jeune Karl Barth envers un socialisme religieux emporté par son enthousiasme à se prendre lui-même pour l'avènement du divin<sup>13</sup>.

Principe critique, l'esprit du protestantisme ne cesse de s'appliquer à lui-même l'exhortation à une vigilance synonyme de modestie et de patience. Champion dans l'art de débusquer les idoles et les idéologies, il demeure attentif au pouvoir « démonique » (Tillich) – aux ambivalences, en termes moins dramatiques – qui oeuvrent également en son sein, tantôt le poussant à l'orgueil, tantôt l'inclinant à la résignation. C'est ainsi sans doute qu'il continue à produire des fruits de responsabilité citoyenne et de discernement critique dans une Europe trop souvent démobilisée et désorientée.

---

12 Cf. Stanley Hauerwas, *Le Royaume de paix. Initiation à l'éthique chrétienne*, trad. fr, Paris, Bayard, 2006, p. 188s (traduction légèrement modifiée).

13 Cf. Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Le Cerf, 2005.

## Chapitre X

### Paul et la vie « en Christ » : une réflexion éthique

Il ne suffit pas d'affirmer l'autorité de l'Écriture (sur l'Église, les croyants, la vie) en théologie et en éthique, encore faut-il rendre compte de son statut de manière critique et plausible.

En théologie protestante, la particule exclusive du *sola scriptura*, comme principe herméneutique, n'a qu'un caractère formel, qui ne prend tout son sens matériel que dans le lien constitutif qu'elle entretient avec les principes théologiques substantiels qui s'énoncent dans les autres particules exclusives du *sola gratia*, du *sola fide* et du *solus Christus*.

Luther et le luthéranisme ont compris le *sola scriptura* exclusivement à partir du *solus Christus* (*was Christum treibet*) décliné sur ses deux versants, objectif (*sola gratia*) et subjectif (*sola fide*). À condition de bien la comprendre dans ce contexte large et systémique, la justification par la foi seule constitue ce canon dans le canon.

Calvin et surtout le calvinisme et ses héritiers font preuve d'une certaine tendance à transformer le principe formel du *sola scriptura* en un principe matériel. La Bible devient un « pape de papier » qui se substitue à l'autorité de la Parole de Dieu « prêchée, écrite et révélée », comme le dira le réformé Karl Barth, très soucieux, justement, d'échapper à toute identification fondamentaliste ou littéraliste de la Bible et de la Parole de Dieu)<sup>1</sup>.

Toute théologie chrétienne et par conséquent aussi toute théologie morale ou éthique théologique suppose le choix motivé et la mise en œuvre ordonnée d'un principe herméneutique substantiel jouant le rôle de fondement et d'instance critique interne de l'ensemble du discours produit. Un tel principe herméneutique ne saurait toutefois se confondre avec les déclinaisons sémantiques, symboliques et culturelles par lesquelles il doit nécessairement s'exprimer et se concrétiser.

---

1 Cf. sur ce point Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005, p. 122. Sur les différents modèles de réception de l'Écriture en éthique théologique, cf. notamment Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Edinburgh, T&T Clark, 1996 ; sur Barth, p. 225-239 ; sur Hauerwas, p. 253-266.

## 1. Le double chemin des traditions à l'Écriture et des Écritures à la tradition<sup>2</sup>.

L'herméneutique esquissée plus haut se veut une herméneutique critique et pluraliste, aussi bien par rapport aux textes fondateurs du christianisme qu'eu égard aux traditions et aux doctrines qui entendent en rendre compte au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui. Ce n'est pas seulement l'interprétation qui se donne comme inéluctablement et constitutivement pluraliste, du fait de la pluralité des points de vue et des perspectives engagées par le lecteur ; le texte lui-même, tout texte, fût-il d'Écriture sainte, est porteur d'une pluralité possible de sens, son « sens » n'est jamais donné ni même accessible ou reconstructible. De ce point de vue, il faut surmonter les apories d'une herméneutique du sens pour lui préférer une herméneutique de l'irréductible conflit des interprétations *et* des significations.

Nous n'accédons aux significations possibles du texte biblique et de l'Écriture sainte que par le truchement et les bécicles de nos traditions de lecture et d'interprétation. La structure même du présent exposé entend d'ailleurs enregistrer cette incontournable *médiate* de notre accès aux textes. Le cas constitué par le texte paulinien en donne une illustration aussi classique et réitérée qu'exemplaire et problématique.

La vérité œcuménique et pas simplement intra-protestante ou confessionnelle du *sola scriptura* et de son lien structurel avec les autres particules exclusives de la Réforme consiste à nous rappeler que nos traditions théologiques, morales et spirituelles, si riches, denses, profondes et diversifiées soient-elles, ne parviennent jamais à rendre compte *droitement et pleinement* du message biblique ou de la parole des auteurs de l'Écriture. Non pas que nous pourrions disposer quelque part d'un sens droit et plein de l'Écriture toute entière ou de tel texte biblique particulier ; ce mythe, laissons-le aux nostalgiques du sens plénier, dont Luther participait à sa manière avec son fameux adage impraticable de l'auto-interprétation de l'Écriture par elle-même : « *scriptura interpret sui* ». Nous n'avons accès, pour ce qui nous concerne, qu'à l'entrechoc et à la tension des textes, en leur sein et entre eux. Or de ces tribulations et de ces oscillations herméneutiques naît fort heureusement, à des moments rares mais indispensables, une force de proposition qui vient contredire, questionner ou confirmer les intuitions de

2 Je renvoie ici au chapitre V de mon ouvrage *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Cerf, 1999. Hays est très méthodique et complet sur cette question.

nos traditions et de nos systématiques. Le principe scripturaire, ce fameux « principe protestant » retravaillé et reformulé par Paul Tillich en pleine modernité, tient donc lieu d'instance critique, correctrice, reconstructive et transformatrice, obligeant nos traditions et nos systématiques à se déplacer, à se modifier et parfois même à se saborder évangéliquement et intelligemment.

## 2. Paul, pierre de touche de la théologie et donc aussi de l'éthique

Le texte paulinien, dans la perspective ainsi rappelée, a toujours constitué un test décisif de l'articulation des Écritures et des Traditions – déjà, bien entendu, parce qu'au sein même du destin biographique et du parcours théologique de l'apôtre Paul, il est question de rupture et de continuité, de déchirure et d'héritage, d'innovation et de reprise, de changement de paradigme et d'approfondissement de thèmes traditionnels. Dans l'histoire du christianisme, on ne compte plus les moments d'affrontements au sujet de Paul, que ce soit avec Marcion, entre Augustin et Pélage, entre Luther et Erasme, entre Albert Schweitzer et Bultmann, entre Bultmann et Barth, chez Franz Rosenzweig, Jakob Taubes, Alain Badiou, Giorgio Agamben et Slavoj Žižek, et j'en passe. La « Sanders Revolution », si c'en est vraiment une, a peut-être remis au goût du jour la nécessité de relier saint Paul à Saul de Tarse et de renouer ainsi les fils du dialogue interrompu entre juifs et chrétiens. Mais la « déchirure » demeure, indéniable, et in-surmontable par là même, à moins de céder à un œcuménisme mou et à un syncrétisme paresseux. La déchirure, dont Paul, faut-il le rappeler, n'est pas l'inventeur mais seulement le théoricien ; en ce sens, Dodd a eu raison de voir en lui et non en Jésus de Nazareth « le fondateur du christianisme », étant bien entendu que Paul ne pouvait effectuer cette fondation que sur les bases du fait Jésus, ce qu'il appelle le Christ et la théologie de la croix.

Dans un livre splendide et dérangeant, intitulé *La marionnette et le nain*, le philosophe et psychanalyste slovène Slavoj Žižek s'est interrogé avec force et subtilité sur les relations, au sein du christianisme même, entre la perversion et la subversion<sup>3</sup>. Ce qui m'intéresse ici, c'est la manière dont il prend ses distances par rapport à certaines théories actuelles d'une altérité directe, telle qu'on peut la trouver à la suite de Derrida et de Lévinas. Žižek critique « le privilège accordé à l'ouverture à l'Autre et à son appel inconditionnel, qui ont presque fait du judaïsme l'attitude éthico-spirituelle hé-

3 Paris, Seuil, 2006. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette ouvrage,

gémonique chez les intellectuels contemporains » (p. 11). De même qu'Agnes Heller avait osé parler ironiquement de la « résurrection du Jésus juif », Žižek s'interroge sur la « résurrection » du Paul juif (on pense, évidemment, à la césure introduite en 1977 par E. P. Sanders, mais le front critique de Žižek est assez différent).

« On a le droit de faire l'éloge de Paul, à condition de le replacer dans le cadre de l'héritage juif. Paul comme juif révolutionnaire, Paul comme auteur de la théologie politique juive... » (p. 12). La ligne visée est plutôt celle qui conduit de Taubes à Agamben. Žižek souligne l'indifférence de Paul envers le Jésus terrestre, de ses actes et de ses paroles, de toute la « représentation » mythique que le Hegel de la maturité avait voulu mener au concept mais dont, pourtant, le jeune Hegel avait tenté de rendre compte.

Il n'en demeure pas moins que ce geste subversif du retour au Paul juif reçoit une validation positive de la part de notre auteur. Il écrit en effet : « D'une certaine façon, Paul aussi a trahi le Christ [i. e. Jésus], en ne se souciant pas de ses particularités, en le réduisant brutalement à l'essentiel, sans montrer la moindre tendresse pour sa sagesse, ses miracles, et autres bagatelles » (p. 14). Voilà qui a le mérite de la clarté. Mais que veut donc faire Žižek ? Une fois admis que Paul a « fait quelque chose à/dans/de la position juive elle-même » (p. 15), en quoi consiste ce quelque chose ? Telle est la question de départ du philosophe et psychanalyste slovène. Elle nous oblige à reprendre à nouveaux frais la question centrale posée par la théologie paulinienne. De quoi est-il question chez Paul, sur le fond et au cœur de sa pensée ?

### **3. De la difficulté à cerner le cœur de la théologie paulinienne**

#### **3.1. Variations diachroniques : 1 Corinthiens (52), Galates (56), Romains (fin 56).**

Je suis ici la chronologie proposée par Becker<sup>4</sup>.

##### **a) Croix, éthique paradoxale et incorporation (1 Co)**

Le cœur de l'argument, dans 1 Co, est la théologie de la croix (1 Co 1, 18-31, texte clé comme le rappelle Becker p. 244), jouée contre les enthousiastes de Corinthe ; cette théologie de la croix, va de pair avec une critique eschatologique radicale, sous l'angle de l'Esprit de liberté, de l'adaptation

<sup>4</sup> *Paul. L'apôtre des nations*, trad. fr, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, 1995, p. 43.

païenne aux mœurs : elle est le canon (comme dira Paul plus tard, Ga 6,12) à partir duquel se dessine et se décline une nouvelle théologie de l'élection de la communauté (1 Co 1,26-31) ; il en découle une éthique paradoxale, l'éthique du *hos mè* (comme si ne pas). Mais ce n'est pas une éthique individualiste, comme le croient trop souvent certains théologiens protestants ayant hâte de retomber sur les pieds de leur tradition, luthérienne et kierkegaardienne surtout ici, mais également libérale. Le croyant ne vit pas comme un homme seul, mais dans la communion de l'Esprit il est appelé à ce qu'on pourrait appeler une « liberté non libertaire », puisque, loin d'être un droit individuel chrétien, elle doit être utile à la communauté et référée à l'unité du corps du Christ (Becker, p. 250). *La théologie de la croix est une théologie critique de la liberté extatique et enthousiaste des Corinthiens*, et cette théologie critique entraîne une révision drastique de l'anthropologie, dont le dualisme hellénistique doit être éradiqué. Une nouvelle relation est ainsi établie entre l'élection - dont est parti le juif Saul et qui résonne si fort dans la première aux Thessaloniens, la croix du Christ, la vision de l'être humain et son rapport à l'Eglise, corps du Christ. « Dans la théologie de la croix il s'agit bien plutôt de Dieu qui dans l'Evangile élit la communauté et de son rapport au monde » (Becker, p. 245).

## b) Vie en Christ et justification comme appel à la liberté (Ga)

Quelle différence d'accent peut-on observer dans *Galates*, moins de quatre ans plus tard ?

Comme on le sait, les destinataires, par-delà la question apparemment secondaire de savoir s'il s'agit des Galates du Nord ou Celtes ou des Galates du Sud (Becker est d'avis que l'hypothèse des Galates du Nord s'est désormais imposée), sont des *judaisants*, ce qui change du tout au tout le front critique par rapport à la situation de Paul à Corinthe. L'enjeu central, face aux Galates, n'est pas la liberté libertaire détachée de la préoccupation communautaire pour l'unité du corps du Christ, comme c'était le cas à Corinthe. La question est désormais celle de l'autorité et du statut théologiques de la Loi. Le couple antithétique n'est plus Esprit/liberté, mais Loi/salut.

C'est dans *Galates* que le thème de la justification passe en position centrale, dans la démonstration (*argumentatio* ou *probatio*) de *Galates* 3,1 à 5, 12. Le thème était déjà présent avant et le restera massivement dans *Romains*. Il se retrouve aussi dans *Philippiens* 3, 2-11. Mais, d'une cer-

taine manière, la *centralité* du thème dans *Galates* porte en elle une *exclusivité* et une *radicalité* qui seront au XVI<sup>e</sup> siècle le *ductus interpretationis* majeur de Martin Luther. En un sens, on peut risquer l'hypothèse que, dans sa lecture même de *Romains*, Luther part de *Galates*. Le luthéranisme le plus radical du XX<sup>e</sup> siècle, celui qui a conduit un auteur comme Jüngel à récuser le compromis mou du document catholique-luthérien sur la justification, s'inspire directement de cette trajectoire menant pour ainsi dire en ligne droite de *Galates* à Luther. Car, comme nous le verrons, *Romains* ouvre davantage de pistes à une interprétation différenciée de la vie en Christ, dont la justification sera une lecture parmi d'autres et non le centre absolu et unique dont tout devrait partir, le « canon dans le canon » ou « *l'articulus stantis aut cadentis ecclesiae* » comme dira l'orthodoxie luthérienne. Les théologiens luthériens contemporains ne répondront pas tous de la même manière à l'effort de consensus luthéro-catholique sur la justification, selon qu'ils privilégient l'arête tranchante de *Galates* ou le kaléidoscope différencié de *Romains*.

Dans son magistral effort de reconstruire la pensée paulinienne à la fois dans son contexte et dans sa cohérence, Becker note que la radicalité de la théologie de Paul dans *Galates* tient avant tout à ses contextes de très vive polémique contre les judaïsants, alors que, dans un contexte plus doctrinal et plus paisible, l'affirmation de la justification pourra se faire plus sereine et plus objective dans *Romains* (Becker, p. 327).

Cependant, Becker propose encore une autre ligne interprétative. Son remarquable travail sur les champs sémantiques dans lesquels s'énonce le thème de la justification le conduit en effet à distinguer le champ sémantique de la justice et du jugement et celui de l'être nouveau du chrétien comme causé par le Christ et communiqué par l'Esprit (Becker, p. 333). Selon Becker, le premier champ sémantique, jouant sur le registre judiciaire, provient de l'apocalyptique juive (comme l'ont souligné Käsemann et Stuhlmacher), alors que le second, résolument baptismal dans Rm 6, est clairement de provenance hellénistique et antiochienne.

Notons-le au passage : l'interprétation que donnera le théologien d'origine luthérienne Paul Tillich de la justification par la foi, en la tirant du côté du champ sémantique de l'acceptation existentielle (être accepté comme inacceptable) – tout en reformulant en parallèle la christologie paulinienne en termes d'être nouveau et en rivant l'éthique à la présence eschatologique de

l'Esprit, témoigne d'une intuition particulièrement lucide et géniale au sujet de la complexité interne de la sotériologie paulinienne.

Becker relève qu'un troisième champ sémantique s'est greffé, via le recours à la Septante : Ha 2,4 (« celui qui est juste par la foi vivra », repris dans Rm 1, 17 et Ga 3,11), Psaume 143, 2 (« Aucun vivant n'est juste devant toi », repris en écho dans Rm 3,20 et Ga 2,16) et Gn 15,6 (« Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut compté comme justice »), cf. Rm 4,3.9.22 et Ga 3,6.

Becker ne parvient cependant pas à expliquer le ton polémique de l'argumentation paulinienne contre les Galates en se référant uniquement aux différents champs sémantiques évoqués. Une autre ligne joue, qui sonne très antiochienne, à savoir l'affirmation de Ga 2,16 selon laquelle « l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus-Christ ». Pour Becker, qui s'avère ici un exégète très marqué par la méthode luthérienne des distinctions, le judéo-christianisme d'Antioche en était resté à une position dommageable et à une trahison de l'Évangile, « puisque l'Évangile devait maintenant se régler sur la loi et non la loi sur l'Évangile » (p. 121).

Est-ce à dire que, pour Becker, il y ait rupture et innovation absolue entre 1 Corinthiens et Galates ? Ce n'est pas du tout le cas. Becker souligne au contraire que le lien entre élection et croix, tel qu'on le trouvait dans 1 Co, joue ici un rôle central. Paul critique l'attitude de celui qui continue d'attribuer à la loi un rôle eschatologique dans le salut, à côté du Christ. Dans la terminologie des Réformateurs, le *solus Christus* n'est pas respecté sans le *sola fide* ! « La théologie corinthienne de la croix est donc le présupposé de la position galate de l'Apôtre », conclut significativement Becker (p. 338).

### c) **Justification de l'impie et vie nouvelle en Christ (Rm) : une éthique baptismale**

Dans l'exposé très dense qu'il donne du thème de la justification de l'impie dans *Romains 3* en lien avec Rm 1-2 d'une part, Rm 5-8 d'autre part, Becker, s'il conclut, comme Käsemann, à l'interprétation du *telos tou nomou* de Rm 10,4 comme abolition de la Loi, n'en reconnaît pas moins que, dans Rm 7, la loi juste, bonne et sainte (7,12-16), la Loi de Dieu, est bien la Loi *de tous les hommes*, la Loi qui enferme tous les hommes dans le péché – et

je crois que Becker veut dire, ici, que la Loi vaut aussi bien pour les chrétiens que pour les non chrétiens (p. 459). La Loi *détermine tous les hommes*, non pas dans la perspective qu'elle serait chemin de salut au sens de la Tora juive, mais bien plutôt *parce qu'elle structure le monde, le cosmos et la conscience des humains*. La Loi place la totalité des humains sous le péché – les chrétiens aussi. Becker lit donc ici Paul dans la tradition de lecture du luthéranisme et plus précisément de la pensée de Luther : non seulement il y a un usage politique de la Loi, valable pour tous les hommes, mais même l'usage théologique (*élenchtique*) de la Loi est quelque part aussi valable *pour tous*, chrétiens et non chrétiens. Par contre, la Loi ne saurait devenir chez Luther une *norme éthique positive* pour les chrétiens (refus du 3<sup>e</sup> usage, que seuls Mélanchthon et Bucer, puis, à leur suite et en perspective réformée, Calvin soutiendront).

### **3.2. Tensions synchroniques et herméneutiques : de la justification à la vie en Christ et de la vie en Christ à la justification<sup>5</sup>**

Hors de la lecture diachronique esquissée ici à la suite de Becker, lecture dont on pourrait trouver aisément le parallèle dans l'éthique paulinienne reconstruite justement sur un mode diachronique par Siegfried Schulz dans sa *Neutestamentliche Ethik*<sup>6</sup>, la difficulté doit cependant aussi être reconnue comme une difficulté de caractère systématique. Qu'en est-il, en effet, de la *cohérence interne* de la pensée paulinienne, une fois admis que ses changements de front polémique et de contexte ne mettent pas en péril la continuité et la logique propres du geste théologique paulinien ? Quelle place attribuer, par exemple, à un thème central comme celui de la justification, à côté de celui de la théologie de la croix, de l'élection et de la vie en Christ ? Quelques étapes de l'interprétation peuvent ici être relevées.

#### **a) Rudolf Bultmann**

L'article que Bultmann a consacré en 1940 à la signification de Rm 10,3 (« Christ fin de la Loi ») est fort subtil, contrairement aux caricatures qui ont pu en être faites. Bultmann est en effet très attentif à différencier le point de vue de Paul de celui de Luther (en arrière-fond il discute avec Paul Althaus). Il est clair pour Bultmann, comme exégète, que Paul pense l'an-

5 Cf. Hays, *op. cit.*, p. 16-59.

6 Zurich, TVZ, 1987.

rien et le nouvel homme comme une suite chronologique et non comme une simultanéité ; il suit sur ce point Kümmel et ne dit pas autre chose, en définitive, que ce que dira plus tard Käsemann. Mais Bultmann n'est jamais seulement exégète ; l'herméneute est toujours présent dans son exégèse. On le voit avec l'étonnant verdict qu'il formule soudain de manière si remarquablement concentrée : « L'interprétation que Luther a donnée de Rm 7,15 est exégétiquement erronée mais quant au fond des choses, elle n'est pas en dehors de la pensée paulinienne »<sup>7</sup>. La distinction est établie avec force entre la lettre du texte et la chose (*Sache*) dont il est question en elle (c'est, à cet égard, le même geste typique de la théologie dialectique que celui effectué par Barth dans son propre *Römerbrief*, que nous devons laisser de côté ici).

Qu'en est-il dans la *Théologie du Nouveau Testament* de 1958<sup>8</sup> – texte que discutera surtout Käsemann dans son commentaire de 1973 ?

La structure de l'exposé de Bultmann est donnée avec la distinction anthropologique entre l'homme avant la révélation de la foi et l'homme dans la foi (« *unter der pistis* »). L'homme existe sous deux conditions distinctes, la condition avant la foi et la condition sous la foi ou le conditionnement par la foi. La loi fait partie de la condition « avant la foi » alors que la justification relève de la condition « sous la foi ». Du moins en est-il ainsi objectivement, car, du point de vue subjectif, les deux sont considérés sous l'angle du croyant. Ce qui est dit dans Rm 7 de l'homme avant la foi, autrement dit de l'homme « sous la loi », est vu *sub specie fidei*.

*Exégétiquement*, Bultmann reconnaît le cadre de l'histoire du salut comme contexte d'interprétation du passage diachronique de la Loi à la foi ou à la grâce et il souligne même que ce passage, loin d'être orienté sur l'individu, concerne l'humanité entière (p. 270). Mais Bultmann se fait presque aussitôt *herméneute* : pour le lecteur moderne (atteint par l'exigence de la démythologisation), le passage se joue dans la décision de l'individu, appelé à sortir de son enfermement dans le passé et à devenir dans son présent un Soi libre pour l'avenir.

---

7 « Christ fin de la Loi », *Foi et compréhension\**, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1970, p. 409-437, 425.

8 *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1968<sup>6</sup>. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette 6<sup>e</sup> édition.

## b) La thèse de Sanders (ni Schweitzer ni Bultmann)

La « Sanders Revolution » de 1977 a notamment consisté, dans le champ qui nous intéresse ici, par réaffirmer la continuité relative de Paul avec ses sources judéo-palestiniennes<sup>9</sup>. S'opposant aussi bien à Albert Schweitzer et sa subordination de la justification à la mystique christique qu'à Rudolf Bultmann et son insistance très luthérienne sur le primat de la justification sur tout autre thématique, Sanders formule sa thèse de la manière suivante : loin d'être concerné avant tout par le caractère juridique et forensique de la justification, Paul pense la justification à partir de la participation des croyants dans la vie du Christ.

L'accent décisif de sa théologie n'est pas d'être justifié ou lavé *de ses péchés* (comme c'est effectivement le cas dans 1 Co 6, 9-11), mais de mourir au péché en participant au Christ (Rm 6). La thématique baptismale de Rm 6 prime donc sur la perspective forensique de la justification (p. 502-503).

Un retour en arrière s'impose cependant pour ne pas surinterpréter l'originalité et la portée de la thèse de Sanders.

## c) La thèse de Käsemann dans son *Commentaire des Romains*

Le commentaire de Käsemann date de 1973<sup>10</sup>. On y retrouve certaines des thèses maîtresses de l'auteur, exprimées dans ses *Paulinische Perspektiven* sur la justification<sup>11</sup> ainsi que dans ses *Essais exégétiques*. Il avait souligné à l'époque le lien intime entre justification et christologie chez Paul (p. 130). Il ajoutait que si la justification paulinienne était incompréhensible sans le contexte apocalyptique de l'histoire du salut, elle n'en était pas moins le centre (*Mitte*) du message chrétien et ne pouvait en aucune manière être subordonnée théologiquement à la notion d'histoire du salut, laquelle constituait seulement l'horizon de la justification (p. 135).

---

9 Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Londres, SCM Press, 1977. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

10 *An die Römer*, Mohr Siebeck, 1973.

11 Cf. « Rechtfertigung und Heilsgechichte im Römerbrief », *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1969, p. 108-139. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet article.

La justification de l'impie se joue dans la venue du Royaume de Dieu, elle n'a rien d'individualiste mais a une portée cosmique et historique. C'est surtout sur ce point herméneutique, à notre avis, que Käsemann rompt avec Bultmann. Dans son commentaire de 1973, Käsemann lit dès lors Rm 7 et 8 comme un tout, sous le titre « La fin de la loi dans la puissance (*Macht*) de l'Esprit »<sup>12</sup>.

La finale de Rm 8,31-39, moulée dans le langage de l'apocalyptique (mère de la théologie chrétienne selon un article célèbre du même auteur) constitue pour lui « la somme de la théologie paulinienne » (p. 241) – n'y trouve-t-on pas une théologie et une christologie invoquant d'un même souffle la croix, la grâce, l'élection, la justification, la résurrection et l'amour ? Seul manque ici l'Esprit, abondamment mentionné dans d'autres passages des ch. 7 et 8).

Käsemann interprète l'expression technique « Le Christ est la fin de la Loi (*telos tou nomou*) » de Rm 10, 4, expression qu'il reprend justement comme titre des ch. 7 et 8, de manière décidément non dialectique (p. 267-271).

Pour lui, l'arrière-fond apocalyptique est tel que le judéo-chrétien Paul oppose sans peine aucune le Christ d'un côté, la loi de l'autre. Entre ces deux « puissances », le chrétien doit choisir ; il est clair, de même, qu'Israël ne pourra choisir que la loi (et donc la propre justice) et reste insensible à la justice par la foi donnée en Christ.

Käsemann estime dès lors que les tentatives d'établir une dialectique entre Loi et Evangile, comme le feront les Réformateurs et Bultmann à leur suite, répondent à une préoccupation moderne qui n'a rien à voir avec le contexte apocalyptique et historique du texte paulinien. Il y voit aussi une volonté d'éthicisation et d'individualisation dans la compréhension de la Loi (p. 270). « *Christos telos tou nomou* » signifie donc exclusivement la

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 176-241. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ce commentaire.

fin du règne de la Loi, et nullement son accomplissement dialectique, fût-ce par assomption<sup>13</sup>.

#### 4. Difficultés théologiques (le poids de la tradition)

##### 4.1. Le document catholique-luthérien sur la justification (1999)

La déclaration commune de 1999, réalisé uniquement entre luthériens et catholiques (les réformés étant supposés moins radicalement critiques envers la position romaine ?), présente une certaine tendance au concordisme.

Ainsi, dans la perspective luthérienne, le fait que le croyant est « *simul justus et peccator* » signifie que, d'une part, le croyant est entièrement juste et cela uniquement par la foi, et que, d'autre part « il reconnaît par la foi qu'il demeure aussi totalement pécheur », ou, de manière atténuée, « que le péché habite encore en lui » : suit une double référence biblique, à 1 Jn 1, 8 et à Rm 7, 17.20<sup>14</sup>. L'accent luthérien est donc sur la simultanéité. Par contre, « les catholiques pensent que la grâce de Jésus conférée dans le baptême extirpe tout ce qui est 'vraiment' (sic) péché, tout ce qui est 'condamnabile' (Rm 8,1) » (p. 72). Telle est la thèse catholique centrale.

---

13 J'ai plaidé en un sens contraire pour la lecture hégélienne que donne Giorgio Agamben de cette question ; mais je n'avais bien sûr pas de prétention exégétique, seulement une visée systématique. Cf. D. Müller, « Le Christ relève de la Loi (Romains 10,4) : La possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben », *Sciences Religieuses* 30/1, 2001, p. 51-63. Remarquons que si Bultmann défend exégétiquement la lecture diachronique, il admet la vérité substantielle de l'interprétation synchronique luthérienne. Le contexte a changé, mais, dans l'après-coup, le christianisme a dû faire l'expérience du fait que le chrétien doit repasser par les contradictions vécues par les juifs dans leur accomplissement et leur transgression de la Loi. L'erreur *théologique* serait donc ici d'ériger l'exégèse historico-critique en vérité systématique, sans mesurer l'écart herméneutique qui sépare les situations et les problématiques de chaque époque. Très lucide nous paraît la remarque de Siegfried Schulz, *op. cit.*, p. 347 : l'exégèse internationale et oecuménique traduit *telos* par « fin » (au sens de terme), tandis que la théologie systématique et l'éthique opèrent avec la signification « accomplissement et but ». les deux sont philologiquement possibles, mais le contexte, selon Schulz, ne permet que la première interprétation (même avis chez Käsemann). Contrairement à Bultmann, Schulz ne se demande pas, par contre, d'où vient cet écart entre exégèse et systématique.

14 Eglise catholique-Fédération luthérienne mondiale, *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris, Bayard Editions Centurion, Fleurus-Mame, Le Cerf, Labor et Fides, 1999, p. 71. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage. Pour une discussion de la question, cf. le numéro spécial de la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 10, 1998 (*Zur Rechtfertigungslehre*) ainsi que, dans une perspective plus large, Karen L. Bloomquist-Wolfgang Greive éd., *The Doctrine of Justification. Its Reception and Meaning Today*, Genève, The Lutheran World Federation, 2003.

Mais, ajoute le document, « ils affirment cependant qu'une tendance venant du péché et poussant au péché (c'est-à-dire la concupiscence) subsiste en la personne humaine » (*ibid.*). Les luthériens partent de la *simultanéité* de la justice et du péché *dans le chrétien* (thèse attribuée à Paul dans Rm 7, selon la ligne de lecture qui va de Luther à Bultmann mais récusée par Käsemann), mais sans aller jusqu'à dire que le péché reste dominant dans le chrétien, alors que les catholiques lisent la justification paulinienne à partir de Rm 6 et de Rm 8,1 : le péché est *entièrement* vaincu en Christ, et ce qui reste de péché dans la vie du chrétien, par le biais de la concupiscence, n'est qu'un péché altéré et dépassé, ce n'est plus vraiment le péché en sa puissance ou en sa virulence.

La lecture luthérienne joue donc avant tout sur la *dialectique paradoxale de la simultanéité*, tandis que la lecture catholique privilégie la *succession chronologique du péché et de la grâce au sein de l'histoire du salut*. Loin d'opposer ces deux lectures, le document de 1999 tend à les comprendre comme deux lectures complémentaires d'une même réalité. Il en découle une vision optimiste et positive des liens de la justification, de la régénération et de la sanctification (on est alors très proche, entre parenthèses, de la ligne de lecture proposée par Calvin et les réformés).

#### 4.2. La radicalité luthérienne : la justification est le centre unique

Telle est la thèse défendue par les opposants luthériens au document de 1999. En février 1998, au moment de l'élaboration de la Déclaration, 141 professeurs de théologie allemands, dont Ebeling et même le réformé Moltmann, s'opposèrent au prétendu consensus en cours. « Kein Konsens wurde erreicht über das Sündersein des Gerechtfertigten », disait notamment ce texte : aucun consensus n'a été atteint quant à l'être-pécheur du justifié ». Jüngel, dans son livre de 2001 sur la justification de l'impie, soulignera de son côté que la justification passive par la foi seule est la thèse centrale de toute la théologie et qu'elle ne saurait devenir un élément parmi d'autres de la vérité chrétienne<sup>15</sup>. Comme nous avons essayé de le montrer, une telle radicalité émerge davantage de *Galates* que de *Romains*.

---

15 *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001. Michael Haspel montre très bien les limites de l'intérêt de Jüngel pour l'éthique dans sa problématique centrée étroitement sur les aspects doctrinaux de Déclaration commune (« Justification and Justice », in : Bloomquist-Greive, *op. cit.*, p. 171-186)

L'écart est indéniable entre le débat systématique et le débat exégétique. De Rm 7, par exemple, on ne peut plus sauter directement à la thèse du *simul justus et peccator*<sup>16</sup>. Mais cela ne veut pas dire que nous ne devrions pas nous interroger, herméneutiquement, sur le type d'expérience qui se joue quand des chrétiens se coltinent avec Rm 7 et confrontent ce texte à l'expérience crucifiante des rechutes de l'homme nouveau sous le joug de la chair.

## 5. Esquisse d'une réponse : la vie en Christ comme fondement de l'éthique chrétienne

Le parcours proposé ici, si incomplet et sélectif puisse-t-il demeurer du point de vue exégétique m'aura conduit, jusqu'à plus ample informé, à un essai de synthèse qui peut prendre la forme suivante :

Dans ses variantes diachroniques et ses tensions synchroniques, le texte paulinien se présente à nous comme un kaléidoscope impressionnant, tournant autour d'un thème central, décliné en différentes explicitations théologiques et éthiques dont aucune ne parvient à épuiser la signification du centre.

Ce centre est constitué par la proclamation de la vie nouvelle en Christ comme existence baptismale et communautaire, orientée sur le mystère du Christ, crucifié et ressuscité. Cette vie nouvelle entretient un rapport à la fois paradoxal et dialectique avec la vie de l'homme créé et les contradictions de l'homme ancien. Elle est vécue dans la force de l'Esprit, au cœur du monde et de l'histoire, sous le signe de la réserve eschatologique du « comme si ne pas ».

La ligne interprétative « corinthienne » met l'accent sur la théologie de la croix comme césure avec l'illusion enthousiaste et comme critique du dualisme anthropologique. La radicalité de la croix instaure une existence corporelle, historique et intra-mondaine, placée sous le signe subversif du Royaume. L'incarnation du Père dans le Fils, thème par excellence des christologies hautes, rejoint la réalité terrestre de Jésus de Nazareth, si peu explicitée par Paul, sous une double forme.

---

16 Voir Jean-Noël Aletti : « Rm 7, 7-25 encore une fois : enjeux et propositions », *New Testament Studies* 2002, p. 358-376.

En premier lieu, il faut souligner la coupure symbolique libératrice qu'instaure de manière paradigmatique un *logion* de Jésus dans l'argumentation paulinienne, permettant la prise de risque d'un discernement éthique asymétrique (« à ceux qui sont mariés, je donne cet ordre, qui ne vient pas de moi, mais du Seigneur » (1 Co 7, 10a) ; « aux autres, voici ce que je dis (moi-même et non le Seigneur », 1 Co 7, 12a) ; cette asymétrie est remarquable, puisque le non-dit de Jésus rend possible la responsabilité éthique de Paul, sans occulter la normativité éthique du *logion* existant.

En second lieu, à un niveau plus doctrinal et anthropologique cette fois, la critique paulinienne de l'anthropologie dualiste de ses interlocuteurs corinthiens rétablit, par le biais de la sémantique du corps (*soma* et *sarx* en tension sous la puissance transformatrice de l'Esprit), la présence de l'incarnation et elle rejaillit, via la corporéité, le monde et l'histoire (thèmes centraux chez Käsemann), sur la christologie, qui, loin d'être docète ou enthousiaste, est à la fois réaliste, historique et pneumatique.

La radicalité de *Galates* est nécessaire quand survient le danger d'un compromis faible. Mais la thèse de la justification par la foi, si centrale soit-elle ici, comme chez Luther, ne représente qu'un langage parmi d'autres, qu'une sémantique particulière : elle n'épuise pas l'herméneutique de la vie en Christ et de la vie du croyant.

Dans *Romains*, la radicalité de la justification ne va pas sans son insertion dans le sous-bassement de la conscience et de son rapport troublé à la Loi. *Romains 7* est à lire en amont et en aval, comme annonce de l'Adam – de l'*anthropos* ! - nouveau en Christ, immergé dans la grâce du baptême (Rm 6) mais aussi comme retournement paradoxal et dialectique de l'homme ancien, de la nature (écartelée entre la nature créée et la chair de péché).

La scission de la création et de la nature (bien notée par l'*Ethique* de Bonhoeffer au début de son extraordinaire chapitre sur le naturel) oblige à penser à la fois la précédenance et l'insuffisance du monde, de l'homme et de l'histoire et leur assomption dialectique (*Aufhebung*), leur relève, dans une théologie de la croix et de grâce qui n'a rien d'angélique ou d'idéaliste. Le Nouveau jaillit au cœur de l'Ancien avec des rechutes immanquables mais également des reprises fécondes.

La réconciliation (*katallagè*, Rm 5,11), autre langage paulinien de la vie en Christ<sup>17</sup>, vient énoncer cette condition nouvelle de l'homme et les ouvertures éthiques qu'elle implique. Maint exégète de la pensée paulinienne souligne que cette « éthique » paulinienne est une éthique des charismes, une éthique pneumatologique et eschatologique<sup>18</sup>. Non seulement elle prend le contre-pied des éthiques des vertus ou des récompenses divines telles que les prônait l'Antiquité, mais elle invite à un changement de comportement, à une transformation radicale de l'intelligence (Rm 12, 2) qui décentre l'éthique théorique de ses prétentions normatives et la met à l'épreuve d'une instabilité existentielle placée dans le sillage de la croix et sous le signe de l'Esprit.

Il importe de souligner que, sous toutes les formes où Paul nous présente la vie en Christ, elle est le point d'ancrage et de départ d'un changement et d'une libération : le Christ crucifié est le Libérateur<sup>19</sup>, celui qui, de manière singulière, nous fait passer du mauvais éon présent, soumis à la puissance mortifère du péché, à l'éon nouveau, au Royaume de Dieu vécu dans la force de l'Esprit, lieu d'expérience de la vraie liberté et d'une autonomie délivrée des servitudes aliénantes.

Une éthique dans la foi et dans l'Esprit, orientée vers le Royaume de Dieu et placée et sous la force libératrice du Christ, devient alors possible. Becker a très bien posé le cadre de cette éthique chrétienne. Loin de vouloir « remplacer l'interprétation de la loi par la rédaction d'une éthique dans la ligne de la tradition philosophique grecque » ou de viser à « entreprendre une élucidation systématique du problème éthique », le souci de Paul, selon Becker, est de trouver « la forme concrète à donner à la communauté et à sa vie » (p. 498).

En cette formulation qui sonne très bonhoefferienne, l'exégète de Kiel exprime avec une grande clarté le décentrement de l'éthique opéré par Paul : même si le problème éthique surgissait à l'occasion de questions concrètes de la communauté, à Corinthe, à Philippiques, chez les Galates et chez les chrétiens de Rome, et si la parénèse paulinienne reste, en ce sens-là, ancrée dans la situation et orientée vers l'étude de cas, elle ne saurait échapper à

17 Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, *op. cit.*, p. 285-287.

18 Par exemple Schulz, *op. cit.*, p. 356-357.

19 Becker, *op. cit.*, p. 472. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

une « réflexion nouvelle portant sur les fondements de l'*ethos* ainsi que des déplacements d'accents et des choix concernant les normes (*ibid.*) ».

La tâche éthique consiste désormais à articuler « la condition nouvelle de sauvé qui est celle des croyants » et les normes éthiques qui découlent de cette transformation. Morts au péché, morts avec le Christ, libérés par lui, les chrétiens sont appelés à la liberté nouvelle en Christ. Becker énumère en un résumé saisissant les textes pauliniens classiques qui récapitulent cet éclairage christologique et sotériologique d'une éthique de la liberté vécue dans l'Esprit et orientée sur le Royaume qui vient (p. 499). Il ajoute, dans la suite de Käsemann, que cette éthique communautaire culmine dans une éthique sociale (p. 503).



## Annexe

### **Pourquoi la théologie doit rester aussi à l'Université de Lausanne**

L'Université est la belle demeure des lettres et des sciences, lieu libre de recherche, de parole, de curiosité intellectuelle et existentielle, de débat contradictoire et public. Sauf à se complaire dans une tour d'ivoire, elle n'est pas inféodée à une seule doctrine et n'a rien à craindre de la pluralité des convictions qui se discutent et s'expriment en elle comme dans l'ensemble de la société.

Or des esprits forts, s'affirmant indépendants et neutres, récusent actuellement avec virulence la légitimité académique de la théologie, supposée menacer la science et la laïcité. Fini le temps de la rage théologique, voici venu celui de la rage athéologique et d'un laïcisme d'une autre époque. Il fallut récemment, à Lausanne, un Ian Assmann, éminent égyptologue, abordant sans fard la « théologie des Egyptiens » et s'intéressant aux conséquences de la « division mosaïque » sur la violence réelle ou symbolique des trois monothéismes, pour que d'un coup d'aile géante la recherche scientifique sur les religions et le dialogue constructif avec la théologie s'élèvent à hauteur d'universalité et d'université.

De son côté, la théologie universitaire n'a rien à faire d'un repli confessionnel. Elle n'a pas non plus à se déguiser en théorie abstraite de la religion et à nier sa vocation propre. Une théologie critique, attentive aux réalités humaines et sociales les plus difficiles et ouverte à la communication publique, a sa place dans une Université libre, plurielle, tolérante, capable de débattre en son sein des questions radicales, sans faux fuyant.

Il y va aussi de la compréhension de l'Université comme telle. Le philosophe Wilhelm Weischedel a parlé un jour de Dieu comme de l'origine du questionnement radical. Toute Université risque de devenir le lieu de l'idéologie et des dogmes intangibles de la Science totale et du Savoir absolu.

L'Université de Lausanne ne se défera pas de la théologie à si bon marché. Gommer d'un trait de plume des siècles de mémoire théologique, de discussion critique, de labeur interprétatif et de contribution au débat public (culturel, éthique, politique, anthropologique), ce ne serait pas simplement exclure un commode mouton noir, ce serait priver l'Université elle-même

de sa puissance mémorielle et de sa capacité intégrative, et consacrer ainsi le principe trompeur et méprisant d'une Université scientifique et lisse.

En aucune de ses facultés, l'Université ne se résume en une mécanique de savoirs cumulatifs. L'étude du religieux sous toutes ses formes ne se limite pas non plus à une addition de savoirs positifs ou à la description d'une scène religieuse aux contours bien vagues ; il faut rompre définitivement avec les canons du scientisme et du laïcisme configurés selon les normes positivistes du XIX<sup>e</sup> siècle hexagonal et anti-clérical ; des esprits novateurs et réellement indépendants, comme Edgar Morin, Marcel Gauchet, René Girard, Régis Debray ou Jean-Marc Ferry par exemple, nous ont appris à nous libérer de cette chape de plomb et sont devenus des partenaires incontournables pour une théologie en marche.

N'en déplaise à un certain snobisme académique à la mode, la théologie et les sciences des religions, par des méthodes qui leur sont spécifiques, traitent au fond d'un seul et même objet, « Dieu, les dieux, la religion, les religions ». La question de Dieu et l'intérêt des êtres humains et des sociétés pour ce qui les dépasse, les transcende, les intrigue sont au cœur de leurs recherches. Paradoxalement, maintenir vivantes la question de Dieu et des dieux et l'interrogation ultime au sujet du mystère de l'univers et de la vie, c'est garantir la pluralité et la vraie laïcité des sociétés, des sciences et des savoirs. La théologie universitaire a pour tâche de problématiser l'usage du mot « dieu » et de rendre palpable la querelle incessante des dieux et des idoles qui anime le temps présent. Solidaire de toute recherche libre et de tout savoir critique, elle fait et dit autre chose que la philosophie, les sciences sociales et historiques ou les sciences des religions, ne cessant d'interroger radicalement la société sur les questions de vie et de mort, de mal radical, de justice, d'amour et d'espérance. En excluant le questionnement théologique de son horizon scientifique, l'Université s'amputerait de tout un pan de son humanité.

Les fossoyeurs d'un tel démantèlement ne feraient en définitive que révéler la profondeur de leur incompréhension envers la liberté et la radicalité de la recherche universitaire et du questionnement humain. Il faut donc s'opposer aux vellétés de mainmise obscurantiste auxquelles nous assistons et qui risquent de porter un coup fatal à la pluralité intellectuelle et spirituelle dont l'Université est un symbole majeur.