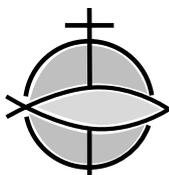


Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

CHANGEMENT DE MONDES DÉPLACEMENTS POUR LA VIE RELIGIEUSE



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

Les 1^{er} et 2 décembre 2004, s'est tenue à Lourdes, la troisième assemblée générale commune de la Conférence française des Supérieures majeures (CSM) et de la Conférence des Supérieurs majeurs de France (CSMF). Elle avait pour thème : « Qu'est-ce qui bouge ? Changement de mondes. Déplacements dans la vie religieuse ». Les mutations profondes qui marquent les sociétés contemporaines traversent la vie religieuse elle-même, et il a semblé important aux responsables des instituts religieux en France d'analyser cette question en l'éclairant par trois approches complémentaires : anthropologique, sociologique et théologique.

Ce numéro de Documents Épiscopat reprend cette dernière approche à travers l'intervention de sœur **Geneviève MÉDEVIELLE**, s.a., théologienne moraliste et, depuis peu, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris. À partir de son expérience d'enseignante et sa réflexion éthique, sœur Médevielle a cherché à décrire certaines transformations majeures de la théologie en France et suggéré quelques points d'attention pour la vie religieuse. En identifiant mieux les déplacements qui marquent la théologie actuelle, la vie religieuse est invitée à tenir une place plus pertinente dans une culture pluraliste et à donner une place toujours plus importante à la formation et à la réflexion théologiques.

L'espace d'interrogation que je suis chargée d'ouvrir sur ce qui bouge aujourd'hui et comment cela peut déplacer la vie religieuse concerne la théologie. J'avoue que la commande n'est pas banale. Car s'il est fréquent de parler de l'évolution de l'Église et de la société dans nos familles religieuses, il est très rare de se soucier, en dehors du cercle restreint des théologiens, de l'évolution de cette discipline. J'imagine que les secrétaires généraux de cette assemblée savaient ce qu'ils faisaient en souhaitant précisément une intervention théologique sur l'évolution de la théologie. Je discerne dans cette demande la confiance que vous avez, comme religieux et religieuses, à l'égard de l'intelligence de la foi pour éclairer une vision du monde et orienter une pratique fidèle à la mémoire vive du Ressuscité.

C'est bien ce registre que j'ai choisi d'habiter. En effet, cette question des transformations du monde est familière à la théologienne moraliste que je suis car le travail théologique ne se passe pas *in vitro*. L'acte d'intelligence de la foi « *se situe toujours dans la culture d'une époque et dans un lieu géographique déterminé. Or, cet environnement temporel et spatial varie continuellement* »[1]. De fait, c'est une des questions fondamentales que la théologie contemporaine se doit de réfléchir si elle veut relever les nouveaux défis que la culture adresse à l'intelligence de la foi. Or, le monde dans lequel nous vivons a énormément changé ces dernières années. Les interventions précédentes l'ont montré magistralement.

I. QU'EST-CE QUI BOUGE ? UN DISCERNEMENT COMPLEXE

Lorsque je veux saisir une des transformations majeures de la théologie en France, j'aime partir d'une image, celle de l'amphi en morale fondamentale où je donne cours. Il s'agit d'un cours donné en journée dans le cadre du premier cycle de la licence ouvert traditionnellement aux séminaristes, clercs, religieux et religieuses. Je le distingue du cycle ouvert aux laïcs en soirée et week-end. À la Pentecôte 1995, quand je reprenais le cours de morale fondamentale que Xavier Thévenot ne pouvait plus assurer en raison de l'évolution de sa maladie, l'amphithéâtre de deux cent cinquante personnes était plein ! Plus des trois quarts des auditeurs du cours étaient prêtres, religieux et religieuses. Le dernier quart était formé par les séminaristes du séminaire universitaire des carmes. Aujourd-

d'hui, l'amphi est une petite salle qui ne compte plus que soixante étudiants formés pour la moitié de laïcs (entre 45 et 75 ans), une dizaine de séminaristes, une dizaine de religieux et religieuses de tous les continents et une dizaine de vieux missionnaires, prêtres et religieuses en recyclage après un séjour à l'étranger de près de vingt-cinq à trente ans.

Que s'est-il passé pour avoir vu les effectifs de mes cours baisser à ce point en une dizaine d'années ? Sans tomber dans une dévalorisation de nos générations par rapport à celle de nos aînés, reconnaissons d'abord tout simplement que la baisse des effectifs est liée à une donnée objective : le réservoir d'auditeurs et d'étudiants clercs et religieux s'assèche !

[1] Cardinal GODFRIED DANNEELS, « Le rôle d'une faculté de théologie. Réflexions d'un pasteur » in *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives*, Actes du colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain, *Cahiers de la Revue théologique de Louvain*, n° 34, Louvain-la-Neuve, 2002, p. 11.

La théologie comme l'Église de France doit assumer la lourde érosion du nombre de ces vocations. Dans une société ébranlée par une mutation culturelle sans précédent, nous ne pouvons plus compter sur un réservoir large de clercs, de séminaristes, de religieux et de religieuses. Tous ceux qui devaient être formés l'ont été largement par Xavier Thévenot pendant une vingtaine d'années. Il ne reste donc que de faibles générations à former.

Or, dans le même temps, les centres de formation théologique se sont multipliés pour répondre à une demande toujours plus forte des laïcs de mieux comprendre leur foi. Le nombre d'étudiants et d'auditeurs en théologie à la faculté de théologie n'a pas baissé ces dix dernières années : il reste au-dessus de mille et le second cycle des maîtrises a même augmenté substantiellement. En effet, alors même que la crise de la foi chrétienne que connaît notre pays déchire le tissu ecclésial classique en vidant les églises et les paroisses de leurs chrétiens « sociologiques » et que les communautés se regroupent autour de nouvelles entités aux divers clochers, nous assistons à la fondation, dans les diocèses, de services de formation théologique et à la création de multiples parcours d'initiation à la théologie gérés par des associations ou des communautés nouvelles. Ainsi est ouverte une possibilité pour de nombreux chrétiens de réactualiser, voire recommencer leur formation catéchétique et d'entrer dans une véritable initiation à l'intelligence de la foi. Notons que ces différents parcours préparent le plus souvent les chrétiens à exercer des responsabilités diverses dans la mission de l'Église. De plus en plus de laïcs sont maintenant investis dans la formation et l'enseignement théologique.

Mon auditoire faible en théologie au premier cycle de la licence réservé traditionnellement aux clercs, qui peut être lu comme

une mauvaise nouvelle de la situation de la foi chrétienne en France, est donc paradoxalement aussi le signe d'une bonne nouvelle pour l'Église de France : les chrétiens sont de plus en plus formés. Ce qui a vraiment baissé de manière catastrophique au regard du relais pris par les centres de formation théologique, ce ne sont pas les facultés mais les séminaires et les scolasticats qui ont constitué longtemps les lieux exclusifs de production de la théologie.

Ainsi, d'emblée, la théologie et son évolution nous met au cœur d'une évolution considérable de l'Église : diminution croissante du nombre de chrétiens et de vocations religieuses et presbytérales, et augmentation de la participation de tous à la mission de l'Église. Cette mutation vers une Église plus participative dont les membres se découvrent plus responsables et mieux formés, si on la considère du point de vue de l'histoire des mentalités, se produit à un rythme très rapide.

Pourtant, en portant un diagnostic de ce qui bouge ou a bougé ces dernières années : une Église minoritaire dans la société, des communautés en diminution, des laïcs plus participatifs et mieux formés, il nous faut être prudent et tenir compte de la complexité du discernement des évolutions. Car tout ne se fait pas selon les mêmes rythmes. Permettez-moi de reprendre une image utilisée par Paul Ricœur lorsqu'il met en garde ses lecteurs sur la variation des horizons de valeurs à l'intérieur d'une culture donnée : celle des « *paysages aperçus d'un train en marche* ». Ces paysages « *défilent à des vitesses variables selon que le regard s'éloigne des avant-plans, se porte vers des horizons moyens ou s'arrête sur les fonds presque immobiles sur lesquels se détachent ceux qui se déplacent plus rapidement* » [2]. Cette image a le mérite d'attirer notre attention sur le rythme des évolutions. On risque de se tromper grandement si on

[2] PAUL RICŒUR, « Projet universel et multiplicité des héritages », Jérôme BINDE (dir.), *Où vont les valeurs ? Entretiens du XXI^e siècle*, Paris, éditions UNESCO-Albin Michel, 2004, p. 77.

oublie les différences de rythme temporel des changements qu'on peut observer. Pour reprendre un exemple cité par Ricœur « *les bouleversements affectant la conjugalité ne doivent pas masquer la solidité du lien familial, même reconstruit, encore moins la stabilité d'interdits fondamentaux comme la prohibition de l'inceste, la condamnation de la pédophilie, la protection et l'amour des enfants* » [3].

Pour honorer cette complexité des rythmes d'évolution, je commencerai donc par décrire un arrière-plan qui forme l'horizon du pay-

sage théologique et qui n'a guère évolué : l'isolement de la théologie au sein de la culture française et son caractère pastoral.

Puis, je décrirai les avant-plans de ce qui a bougé ces dernières années dans le champ théologique qui m'est familier, la théologie morale, avant d'en tirer quelques conséquences pour la vie religieuse. Vous ne serez guère étonnés de savoir que mon propos est guidé par l'expérience propre à l'Institut catholique de Paris qui malgré ses caractéristiques singulières, constitue un bon témoin d'une évolution plus large.

*
*
*

[3] *Idem.*

II . UN HORIZON QUI NE BOUGE GUÈRE

LA THÉOLOGIE TOUJOURS ISOLÉE CULTURELLEMENT

On a beau se réjouir dans nos communautés chrétiennes d'entendre parler toujours plus de parcours d'initiation théologique dans les diocèses, d'assister à la création de nouveaux centres délivrant des diplômes universitaires d'enseignement théologique (DUET), et de voir des laïcs toujours plus nombreux s'engager dans des formations, il faut bien voir que la théologie reste institutionnellement isolée au sein de la culture française. En dehors de l'Est concordataire où la théologie est inscrite dans le milieu universitaire d'État, la théologie reste en France une affaire d'Église et d'institutions privées. C'est sans doute une chance si je compare notre situation à celle de mes collègues québécois ou belges qui s'inquiètent très fortement de l'avenir de leurs facultés de théologie au sein des universités d'État, quand cette discipline n'assure plus aucun débouché dans une société sécularisée, et quand cette discipline ne semble plus requise par la rationalité technique et scientifique des cursus performants. En France, par sa déliaison avec l'université d'État, la théologie maintient sa vocation ecclésiale et porte la question de Dieu pour la société quels que soient les critères de rentabilité d'un cursus universitaire. Mais, c'est sans doute une faiblesse, lorsque pour exister la théologie doit compter économiquement sur le soutien des simples dons des fidèles. On sait combien les instituts catholiques sont aujourd'hui dans des situations financières difficiles, à commencer par Toulouse.

Comme l'a souligné le père Henri-Jérôme Gagey, dans un article sur la situation de la

théologie à l'Institut catholique de Paris en 2002, cette situation est liée à la tradition française de rupture entre l'Église et une certaine modernité démocratique^[4]. Cette « rupture avivée par la mémoire de la crise moderniste » nourrit encore « une méfiance considérable de nombreux intellectuels et hommes politiques français vis-à-vis de la théologie vue comme une pensée asservie à une institution autoritaire »^[5] où nous ne pourrions pas faire œuvre critique et libre. Nos collègues de l'université française ignorent notre travail et ne pensent pas à inviter spontanément des théologiens dans leurs colloques alors même que les sujets croisent nos intérêts. On invitera alors des philosophes connus pour leur positionnement chrétien, faisant d'eux les chefs de file de la pensée sur la question de Dieu. La philosophie qui s'est constituée comme discipline universitaire dans son dialogue avec la théologie est aujourd'hui dans l'université française complètement déliée de ses racines. L'enseignement de l'histoire lui-même procède le plus souvent à un véritable déni des racines chrétiennes, et donc théologiques, de notre culture. Or, parce qu'on arrive à percevoir qu'un manque de mémoire des racines nous prive de comprendre notre propre culture, on commence à poser la question d'un enseignement des religions dans l'Éducation nationale. Aucune solution satisfaisante n'a encore été trouvée et on n'imagine pas encore recourir aux théologiens pour aider à la formation des maîtres.

Dans la discipline qui est la mienne, la morale, un signe exemplaire de cet isolement de la théologie au sein de la culture française est révélé par la constitution des comités d'éthique locaux ou nationaux. Si la

[4] HENRI-JÉRÔME GAGEY, « La théologie à l'Institut catholique de Paris ; un style ? », in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 359 s.

[5] *Idem*.

recherche d'une éthique consensuelle requiert la participation rationnelle des représentants des grandes religions vivantes dans le pays, les théologiens qui y sont présents, ne le sont pas comme des éthiciens recrutés au titre de leurs capacités à une contribution théorique, mais comme les représentants de l'Église institution. Alors même que, dans le débat public, la morale chrétienne se voit conviée à vivre un dialogue exigeant avec les éthiques séculières ou religieuses présentes dans notre société, ce dialogue au sein des comités d'éthique n'est pas sans ambiguïté lorsque, au nom de la laïcité, il prohibe de l'échange tolérant toute référence aux concepts de vérité ou d'absolu dont l'éthique théologique est porteuse.

Enfin, un autre indice de l'isolement culturel de la théologie : l'édition. L'édition des ouvrages de théologie nécessaire à la communication des idées et au débat est concentrée, dans notre pays, entre les mains de groupes confessionnels à l'écart des grandes maisons d'édition universitaires et aujourd'hui fragilisés par un lectorat en diminution. Les tentatives d'ouvrir les grandes maisons de tradition laïques, comme les Presses Universitaires de France, à la théologie par la création d'une collection « Théologiques » dirigée par Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste, n'ont pas rencontré le succès attendu. Pourtant la ligne éditoriale était claire et intéressante : « *Réintégrer à la culture universitaire le domaine théologique [...] Il importe de mesurer quelle influence la théologie a exercé et continue d'exercer sur tout ce qui au cours de l'histoire, a été dit et pensé [...] Il importe également de mani-*

fester que la perspective théologique sur la réalité reste éclairante en publiant des contributions contemporaines françaises et étrangères. » Aucun théologien français n'a encore été publié. Inversement plus les éditions du Seuil se faisaient respecter pour leur contribution sur le terrain de la culture séculière, moins elles ont accordé de place à la théologie et aux sciences religieuses dans leur catalogue. Enfin, chacun sait les difficultés financières de ce secteur de l'édition largement concurrencé par des maisons, grandes ou petites, qui cherchent le grand public en quête de spiritualité tout azimut et n'ont pas à cœur de publier des recherches fondamentales, sérieuses, onéreuses et peu rentables dans le court terme.

Cette situation d'isolement n'est pas sans conséquence pour une manière de faire de la théologie en France^[6]. Si telle est bien la situation culturelle de la théologie, on comprendra pourquoi les théologiens français revendiquent bien plus que leurs collègues germaniques ou anglophones la double vocation traditionnelle de la théologie « *confessante et critique* ». La théologie est confessante parce qu'il s'agit de rendre raison de la foi de l'Église à laquelle le théologien appartient. Mais habiter la foi de l'Église pour entrer en théologie ne consiste pas cependant à réciter le *Credo*, répéter le magistère ou le catéchisme fut-il celui de l'Église. Si la théologie est confessante, elle doit être « *critique parce que confessante* » disait Joseph Doré dans ses cours. Explorer qui est Dieu et qui est l'homme, c'est entrer dans la critique sur ce que notre culture peut tenir pour réel et vrai. L'homme peut-il être défini adéquate-

[6] Lors d'un colloque sur la responsabilité de la théologie en 2001 à l'ICP, Henri-Jérôme Gagey décrivait le tir croisé résumant bien la situation de la théologie. Du côté de la société, je le cite, « *il arrive que la théologie soit soupçonnée d'être davantage l'expression des intérêts d'une institution dogmatique autoritaire que le fruit d'une libre recherche. C'est donc, précisément à la mesure où elle est une pensée responsable à l'endroit de la vie de l'Église et de sa fidélité à sa mission, que la théologie se voit questionnée, sinon récusée, par des partenaires universitaires qui, de leur côté, tendent à se prévaloir du total désintéressement, et donc de la totale objectivité de leurs productions théoriques. Inversement, il arrive aussi que la théologie universitaire (celle qui est enseignée dans les cinq cathos de France et au Centre Sèvres), soit soupçonnée, mais de l'intérieur même de l'Église, pour l'esprit critique avec lequel elle aborde la tradition reçue au risque, dira-t-on, de ne plus marquer sa différence avec les sciences religieuses. C'est alors dans la mesure où elle est une pensée "critique" à l'endroit de l'institution qu'elle sert et qui la promet, qu'elle se voit questionnée.* » HENRI-JÉRÔME GAGEY, « La responsabilité "clinique" de la théologie », in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 705.

ment en dehors de Dieu ? Par la rigueur de la confession de la foi, la théologie contribue à la prise de conscience que la réalité n'est pas uni-dimensionnelle et que le réel ne coïncide pas entièrement avec le physique, le psychologique et le mental. La théologie tient le regard ouvert sur une autre dimension du réel : celle du croire qui n'est pas accessible au vérifiable et quantifiable même si on peut en rendre raison. Tous les débats en cours en théologie sont à comprendre en France sur fond de cet horizon d'isolement culturel resté inchangé.

UNE THÉOLOGIE PASTORALE ET PRATIQUE

Dans un tel contexte, la théologie française est restée éminemment pastorale du Concile à la fin du XX^e siècle. C'est un trait qui n'évolue guère et cela constitue sa principale originalité, particulièrement à l'égard de ses voisines germanique et anglo-saxonne. Cette préoccupation pastorale oriente tout le champ de la recherche théologique. Il ne s'agit pas d'abord et seulement d'étudier le corpus des textes reçus de la tradition mais bien davantage de décrypter le sens théologal de l'ensemble des pratiques ecclésiales. L'itinéraire théologique du père Henri de Lavalette dans les années 1970-1980 vers une théologie pratique et pastorale est exemplaire de cette orientation théologique. Systématicien méfiant des orientations trop théoriques de la théologie et conscient que la foi est désormais jugée plus sur ce qu'elle produit que sur les dogmes, il s'est engagé à réfléchir l'expérience et l'agir de la foi dans l'histoire. C'est aussi ce que faisait Xavier Thévenot dans sa thèse sur les homosexualités masculines lorsqu'à la suite de René Simon dans les années 1970, il ajoutait aux lieux théologiques classiques énumérés par

Melchior Cano au XVI^e siècle, celui des pratiques des croyants et des communautés croyantes[7].

La nécessité qui s'est imposée à la théologie française de réfléchir sur les rapports de l'Église et de la société après le Concile requerrait des moyens nouveaux pour analyser les évolutions en cours dans la société. De là est née, dans de larges secteurs de la théologie française, un véritable engouement pour les sciences humaines : histoire, linguistique, sociologie, psychanalyse, ethnologie en particulier. Cette orientation pratique de la théologie et cet engouement ont relativement réduit au silence la théologie systématique qui ne produit plus guère de grandes œuvres après le Concile[8].

En théologie morale, le grand nom de cette époque est Xavier Thévenot. Praticien d'une théologie morale pour temps de crise, il ne craint pas de se mettre à l'écoute tant du langage de la quotidienneté que des sciences humaines, tout particulièrement la psychanalyse et la systémique. La psychanalyse lui offre des ressources pour sortir la théologie morale tout autant que la pratique pastorale de l'Église de France du discrédit de la morale chrétienne qui était largement dominant dans les années 1970. Mais, la limite proprement théologique de l'entreprise comporte un risque : celui de dissoudre la théologie morale en anthropologie psychanalytique dans la mesure où elle ne souligne pas assez le point capital que tout l'humain n'est cependant pas chrétien. Il faut donc aujourd'hui aller plus loin et marquer davantage la différence chrétienne de l'éthique. Les nouvelles générations, issues d'une société complètement sécularisée, présentent un besoin, plus fort que chez les précédentes, d'un enracinement explicite

[7] XAVIER THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris : Cerf, 1985, p. 17 : « La conduite morale est un des lieux théologiques de la théologie morale. »

[8] La relecture de l'itinéraire du théologien Henri de Lavalette par JOSEPH MOINGT dans les *Recherches de science religieuse* est particulièrement éclairante d'une autre productivité de la théologie que les œuvres systématiques. JOSEPH MOINGT, « Un avenir pour la théologie », *RSR*, 75/4, 1987, p. 601-628.

dans la Tradition de l'Église. C'est tout l'enjeu aujourd'hui d'un renouveau de la théologie. Alors que la génération post-conciliaire, sur fond d'une société où les repères chrétiens étaient encore dominants, s'ouvrait aux sciences humaines pour répondre aux défis rationnels de la culture et redonner de la pertinence à la foi, les nouvelles générations aux prises avec une nouvelle culture pluraliste ont besoin de réfléchir le spéci-

fique chrétien en partant de la foi même. On assiste alors à un processus de re-théologisation [9] de la théologie au sens de remettre au centre de l'acte théologique la pensée « *illuminative* » de la foi comme ressource pour penser nos vies. Et là, nous entrons véritablement dans ce qui bouge actuellement en théologie, au niveau le plus fondamental. Et osons le dire, c'est un débat passionnant et passionné.



[9] Pour une bonne présentation de ce nouveau courant, particulièrement en théologie morale, on peut consulter DENIS MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1999, p. 50-52. Et pour la théologie en général, HENRI-JÉRÔME GAGEY, « La responsabilité "clinique" de la théologie », in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris : Desclée, 2002, p. 716-718.

III. UN PROFOND CHANGEMENT : LA RE-THÉOLOGISATION

Il ne suffit plus d'établir la « *convenance* » entre le discours de la foi et la culture contemporaine comme dans les années 1980, en attendant de cette dernière qu'elle permette à la foi de se purifier. Il faut faire un pas de plus afin de penser les ressources que procure la foi pour instituer des sujets devant Dieu et permettre de vivre au « *sujet post-moderne* » que nous sommes.

Un bon exemple de cette re-théologisation de la théologie peut être la manière dont la morale a essayé de penser les ressources que la foi procure pour vivre même si la re-théologisation pourrait être décrite dans tous les secteurs de la théologie. Le dernier petit livre de Geneviève Comeau sur le pluralisme religieux en théologie des religions dit l'urgence de penser et dire la singularité du christianisme^[10].

Dans un monde où les pratiques chrétiennes s'étaient sédimentées progressivement dans la culture ambiante, il n'était pas difficile de voir, à la suite de Vatican II, que bien des incroyants consonnaient avec les exigences éthiques chrétiennes ou que celles-ci ne faisaient qu'exprimer une même conscience de l'humain. D'où le déploiement du modèle de « *l'éthique autonome* » auquel Xavier Thévenot se rattachait lorsqu'il écrivait que « *tout ce qui se commande au nom du Dieu de Jésus Christ doit pouvoir se justifier du point de vue de la vérité de l'humain, et tout ce qui est prescrit par la raison droite doit pouvoir montrer sa cohérence avec la vérité de la foi chrétienne* »^[11]. La grandeur du modèle de l'éthique autonome, c'était son aptitude

à penser « *l'expérience commune éthique* » entre croyants et non-croyants et de souligner l'universalité de l'éthique chrétienne. L'éthique autonome reconnaissait alors que le caractère chrétien de la morale n'était pas à découvrir dans un contenu normatif spécifique, mais plutôt dans le fait que la foi réinscrit les motivations éthiques dans sa propre logique^[12].

Dans ce modèle, sans apporter de solutions spécifiques, la foi peut en effet donner un contexte dans lequel vivre sa vie éthique, une intentionnalité religieuse spécifique à savoir vivre de la charité du Christ, une finalité propre – celle de faire la volonté de Dieu –, ou encore un éclairage particulier sur la vie et le monde capable de conférer un sens achevé à la décision éthique. Pour exprimer cela autrement, la foi conserve une signification historique, présente, en ce qu'elle est une forme, un langage, un corps d'expression, une symbolique qui s'adresse au cœur du croyant et lui permet de fonder le « sens » des valeurs et des normes éthiques auxquelles il se réfère pour mener sa vie éthiquement. Mais finalement, tout en prétendant sauvegarder la réalité de la foi et son impact en éthique, l'éthique autonome peut compromettre en en faisant une détermination adventice venant s'ajouter de l'extérieur à ce que toute éthique séculière peut découvrir en raison. L'humain et le chrétien deviennent éthiquement indiscernables.

Or, aujourd'hui, dans une société post-moderne pluraliste où les sujets sont fragilisés par la pluralité des repères où tout semble se valoir, un tel modèle ne permet pas d'assurer

[10] GENEVIÈVE COMEAU, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004.

[11] XAVIER THÉVENOT, « À propos de la spécificité de la morale chrétienne », in *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 15.

[12] C'était clairement la position adoptée par le philosophe chrétien, JEAN LACROIX, dans « Morale humaine, morale chrétienne (semaines des intellectuels catholiques, 1966) », in *Recherches et Débats*, n° 55, Paris, DDB, 1966, p. 115, lorsqu'il dit qu'avec la foi chrétienne « *la morale humaine n'est aucunement modifiée. Elle conserve ses difficultés et ses espoirs. Elle est seulement ouverte et, suivant un mot de Ricœur, interpellée. Elle reste la même, et cependant reçoit une nouvelle dimension, verticale. Le christianisme ne transforme pas la morale, il la situe* ».

que les débats rationnels des comités d'éthique, qui président à la sélection des arguments admis dans l'espace public pour l'adoption des normes, ne se trompent pas. Que devient aujourd'hui le concept de dignité de la personne humaine puisqu'il n'y a plus de lien entre normes et valeurs ?

En effet, si les valeurs communes éprouvées historiquement ne manquent pas^[13], elles sont devenues libres de toute légitimation proprement religieuse ou voire de légitimation philosophique unanime^[14]. Parce que les valeurs sont désormais détachées de tout fondement unitaire, elles peuvent être légitimées de façons plurielles et sont remises à la conviction privée. Mais ces légitimations plurielles dévoilent que, sous l'accord tacite de leur reconnaissance sociale, quand elle existe comme dans le cas de la défense de la dignité humaine, l'apparente unanimité des valeurs cache des anthropologies différentes et un contenu prescriptif différent^[15]. Le pluralisme éthique doublé d'un pluralisme anthropologique, parce qu'il se pense au plan d'une raison communicationnelle et au plan démocratique, signe alors l'impossibilité de désigner ce que peut être absolument l'humain pour notre société.

Au bout du compte, le modèle de l'éthique autonome n'arrive pas à redonner une pertinence culturelle à la foi chrétienne en tant que contribution originale au débat pluraliste des éthiques puisque ce qui triomphe, c'est une sagesse commune ou une rationalité scientifique. Le génie d'ouverture au monde

de l'éthique autonome ne s'est en fait guère conjugué avec la force de proposition.

Quand le consensus public sur les valeurs ne permet pas de dire véritablement et unanimement ce qu'est l'humain, la foi chrétienne ne peut pas être ravalée au rang d'une simple opinion. La vérité de l'humain, confessée dans la foi, relative à une expérience, à une parole et à une relation ne saurait être tenue pour relative par le croyant. Elle demande d'être attestée. D'où le nouvel impératif pour l'Église, de témoigner et de prendre la parole au sein de la société.

On mesure la force éthique de cette posture théologique. L'éthique de la foi permet de rétablir le lien entre norme et valeur. Là où il n'y a plus d'unanimité, elle souligne que tous les grands défis éthiques d'aujourd'hui – euthanasie, clonage, avortement, développement durable, accueil du migrant, respect des droits humains – ne sauraient être traités sans l'éclairage des convictions religieuses qui traitent de l'homme dans sa finitude, ses peurs, ses angoisses et ses espoirs. Avec un tel modèle, une définition de la « vie bonne » en soi est alors possible. Une dissidence morale dans les grands débats éthiques redevient pensable puisque la foi dessine un certain visage de l'humanité référé à l'icône du Christ.

La critique majeure qu'on peut adresser à ce modèle, ce n'est pas le risque de dérive conservatrice que certains théologiens de tendance libérale ont cru y discerner. C'est plutôt sa difficulté à désigner le présent et les

[13] Les débats en bioéthique montrent qu'il y a un noyau dur de valeurs consensuelles qui correspondent à l'*ethos* des droits de l'homme. Cf. ANNE FAGOT-LARGEAULT, « La réflexion philosophique en bioéthique », in MARIE-HÉLÈNE PARIZEAU, *Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 1992, p. 13-17.

[14] Ainsi la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 n'explique plus aucun fondement, alors que celle de 1789 reconnaissait encore le « droit naturel » comme légitimation du « non arbitraire » de la déclaration. En 1948, l'obligation éthique de respecter la personne est à la mesure de ce dont il est fait mémoire : l'expérience historique d'un régime de mort et de barbarie qui correspond au déni de la dignité de tout être humain. C'est par la médiation de l'expérience négative et de sa mémoire que l'humanité entend fonder les droits de l'homme sur la « foi » en la dignité de la personne humaine. S'ouvre là un moyen d'attester l'humain dans son universalité sans se référer à un fondement transcendant. La reconnaissance des droits de l'homme se fait indirectement par l'expérience même de leur déni au cœur de la barbarie, du génocide et de la terreur. Il s'agit là d'un jugement moral de la sagesse pratique qui, sur fond d'horreur historique, discerne les chemins qui conduisent à la vie et ceux qui conduisent à la mort.

[15] Le cas exemplaire peut être le débat autour du respect de la personne humaine en fin de vie avec l'option de l'euthanasie ou celle des soins palliatifs. Chacun défend dans le débat public des visions de l'homme fort différentes à travers ces deux normes d'action.

contraintes qu'il impose au témoignage de la foi. Finalement, qu'il s'agisse de l'éthique autonome ou de l'éthique de la foi, on ne se préoccupe guère de savoir s'il y a des sujets capables de responsabilité et de discernement. En se prononçant massivement sur la vérité de la norme, l'éthique de la foi fait comme si l'on pouvait présupposer qu'existent des sujets suffisamment construits et autonomes pour comprendre la vérité de la norme qui était en jeu, alors que dans un contexte post-moderne, ce qui manque ce sont les sujets pour la mettre en œuvre. À l'heure où nous diagnostiquons toute la fragilité des libertés qui doivent apprendre à se repérer dans le pluralisme ambiant et toute la place de l'individu dans l'inscription du sens, il est important, si l'on veut penser de manière réaliste la foi comme une ressource pour l'agir, de prendre en compte le problème que pose la généalogie du sujet moral au cœur de la communauté chrétienne. C'est tout l'intérêt du dernier modèle, celui de l'éthique communautarienne qui a pris naissance aux États-Unis dans les années 1980 avec la figure du théologien Hauerwas et qui, aujourd'hui, passionne les nouvelles générations.

Ce modèle qui se situe dans la lignée confessante et attestataire du précédent le radicalise. Il s'agit bien d'une éthique de la foi dont le rôle est de rappeler que la vie morale n'est pas seulement la résolution de cas concrets mais bien plus une question de la configuration de la vraie vie^[16] à la suite du Christ. Désormais pour les générations contemporaines élevées dans le pluralisme et jetées au vent du relativisme, il n'y a plus de ghetto à faire éclater, de bastions à raser. Le christianisme, et le catholicisme n'est plus dominant, à l'identité culturelle si particulière qu'il constituerait un bloc homogène et isolé. C'est

pourquoi l'urgence à penser est davantage de proposer aux habitants du monde la possibilité de croire en leur avenir en leur proposant des chemins spirituels dignes de foi.

Ce modèle a le mérite de vouloir penser et promouvoir, dans la situation de pluralisme, une éthique confessante enracinée sur la dimension communautaire. Il met en valeur le fait que des sociétés différentes produisent des projets de vie différents, des visions de vie bonne dissemblables, des types de sujets représentatifs divergents et des vertus distinctes. Pour ce modèle, la vision chrétienne du monde est liée à un type de « caractère », de personnalité, elle-même dépendante des récits portés par la tradition. L'éthique chrétienne, c'est finalement une manière de voir le monde et d'être au monde à la suite du Christ. D'où, l'insistance mise sur la nécessaire position contre-culturelle de l'éthique communautaire face au monde. Il ne s'agit ici ni d'un repli traditionaliste identitaire et sécuritaire, ni d'une stratégie de reconquête, mais d'une posture éthique critique et de résistance parce que fondée sur le récit et la mémoire dangereuse de la passion et résurrection de Jésus Christ. Une posture éthique qui consiste à porter en soi la signature vive du Christ comme le disait Madeleine Delbrêl.

Ce modèle ne manque pas de force pour le soutien des libertés éthiques fragiles de la post-modernité. Il insiste sur un point qu'aucun théologien et religieux ne devrait pouvoir contester : la nécessité de la vie communautaire et de la tradition avec leurs récits et leurs *exempla* pour former l'identité des chrétiens, tant individuellement que communautairement. Voir la foi comme style de vie, comme force d'unification et de cohérence parce qu'elle permet au sujet d'échapper au seul

[16] L'expérience des dissidents de l'Est européen dans les années 1970 est un bon exemple de ce rappel, en contexte non religieux. Vaclav Havel et les signataires de la Charte 77 ont montré que leur indignation face au mensonge de la société communiste n'était pas sans objectivité. Car ce qui pouvait la mouvoir et impliquer les dissidents jusqu'au prix du sang, c'est la capacité du sujet à vivre tout simplement sa vie d'homme en communauté avec d'autres. En effet, cette indignation éthique naît, pour les dissidents de l'Est, à partir de l'expérience historique de l'impossibilité d'assumer toute vie sociale autonome, c'est-à-dire la liberté et la responsabilité de sa propre vie. Et par contraste, ce déni de la « vraie vie » la désigne comme valeur inconditionnelle à respecter.

débat avec lui-même et au relativisme possible d'une pluralité de références éthiques dans la société, ne manque pas de pertinence. À cela vient s'ajouter de manière paradoxale un service de la société quand la communauté reste fidèle à sa vision spécifique du monde et que, par le témoignage rendu jusqu'au sacrifice de soi, du service de l'amour, de la justice et de la fraternité, elle peut nourrir les com-

bats de la société civile comme dans le cadre du soutien à l'étranger et à l'immigré^[17]. Comme les autres modèles, celui-ci n'est pas sans danger : celui de se penser en trop grande opposition au monde. Mais il ne faut pas oublier que dans la particularité du récit évangélique du peuple de la Pentecôte est inscrit un appel à l'universel qui devrait servir de puissant antidote à tout sectarisme.



[17] Le service de la société a été explicité par GEORGE LINBECK dans son article « *Ecumenism and the Future of Belief* » (1968) in *The Church in a Postliberal age*, James Buckley ed., London, SCM Press, 2002, p. 91-105. Ce modèle développe la pertinence sociale d'une communauté lorsqu'elle reste fidèle à sa vision spécifique du monde et à ses valeurs propres. Linbeck va même jusqu'à dire, dans son livre *La nature des doctrines*, que les sociétés démocratiques séculières peuvent prendre appui sur ces enclaves communautaires dans la mesure où celles-ci encouragent leurs membres « *à se préoccuper des autres et non de prérogatives et de droits individuels, et qui pousse à un sens des responsabilités pour la société au sens large* » ; GEORGE LINBECK, *La nature des doctrines*, 1984, Paris, Van Dieren, 2003, p. 169.

IV. DÉPLACEMENT POUR LA VIE RELIGIEUSE

Pour conclure, après cette évaluation de ce qui a bougé dernièrement en théologie, il n'est pas question pour moi de vous dresser un programme ; il s'agit plus de suggérer quelques points d'attention que je remets à votre réflexion sachant comme moraliste que le souhaitable n'est malheureusement pas l'effectivement possible.

OSER L'ESPÉRANCE

À partir même de la capacité « illuminative » de la foi, la force de la théologie aux prises avec la crise contemporaine est de rappeler que le temps de la crise n'est pas le dernier mot de Dieu sur l'histoire des hommes. La théologie à l'écoute de la Parole de Dieu sait que la communauté chrétienne est née d'une terrible crise dont les pèlerins d'Emmaüs sont les témoins. La mort de Jésus, le silence de Dieu et le vide du sabbat invitent à un travail : accueillir du sens là où n'apparaît que le vide. Un travail qui, pour reprendre les mots de Xavier Thévenot, « manie la subtile dialectique » des paroles du Christ sur la croix qu'il s'agit de faire nôtres. Une parole d'incompréhension : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » et une parole de folle confiance parce que Dieu ne peut pas faillir à sa promesse : « *Père, entre tes mains, je remets mon esprit.* »

Comme le disait le père Timothy Radcliffe en avril dernier à Atlanta : « *Les crises, c'est la spécialité de la maison. L'Église est issue de l'une d'elles. Elles la renouvellent et la rajeunissent* » [18]. Même si nombreuses sont les raisons qui expliquent que nous puissions être découragés et que certains d'entre vous se

sentent porter le deuil de leurs institutions, nous devrions pouvoir nous réjouir que le moment présent nous invite à vivre un nouveau moment de vérité et d'espérance, fondé sur la capacité de la foi chrétienne à susciter des sujets et des communautés. Car, si nous n'espérons plus, qui pourra croire que l'Évangile, auquel nous exposons chaque jour nos vies, est une bonne nouvelle ? Un avenir est toujours ouvert et il nous appartient de le bâtir selon la promesse de Dieu de réconcilier tous les hommes avec lui.

SE FORMER THÉOLOGIQUEMENT

Il est frappant de voir que, dans notre société, se développe un « réflexe formation ». Lorsqu'on projette de confier une responsabilité déterminée de quelque importance à des personnes, on se pose immédiatement la question de savoir quel type de formation pourra le mieux les aider à exercer la charge qui les attend. Les laïcs en responsabilité pastorale l'ont bien compris et on peut se réjouir de voir les diocèses encourager des formations de haut niveau sans reculer devant les exigences financières qui peuvent en résulter. Avons-nous le même réflexe formation lorsqu'on confie une charge pastorale à l'un ou l'autre de nos frères ou sœurs ? Une période d'incertitude, de crise et d'innovation comme celle que nous traversons exige de ceux et celles qui exercent des responsabilités pastorales une grande aptitude à discerner les enjeux impliqués dans les nouvelles pratiques. La générosité et le bon sens ne suffisent pas. La simple relecture d'une pratique pastorale accompagnée une fois l'an, même par un bon théologien,

[18] TIMOTHY RADCLIFFE, « Les prêtres et la crise de désespoir au sein de l'Église », conférence donnée à Atlanta, avril 2004, traduit par CAROLINE LECERF-PAJOT pour la *Documentation catholique*, n° 2322, 17 octobre 2004, p. 889.

n'est pas suffisante. Les difficultés rencontrées dans le quotidien des collaborations et même souvent dans le flou institutionnel doivent pouvoir être discernées au niveau proprement théologique. Car les évolutions en cours vers une Église ministériellement diversifiée n'engagent rien de moins que la réalisation même du Mystère de l'Église dans le devenir de ce temps, ce qui suppose d'aller au cœur de la foi et non de se tenir à la superficie des fonctionnements ecclésiaux locaux. Il devient urgent de faire de l'ecclésiologie.

Vous l'avez compris, cette formation doit pouvoir être permanente en fonction des tâches confiées, mais aussi initiale. Les plus jeunes générations arrivent aujourd'hui dans la vie religieuse après des itinéraires souvent complexes, atypiques où les vieilles bases chrétiennes ne sont plus assurées. Vous le savez, il faut souvent faire un premier travail catéchétique au noviciat. Cela modifie la compréhension qu'on peut avoir de la foi. Il n'est plus possible de la comprendre comme une pure vision du monde et pas davantage comme un simple code de morale. La foi, parce qu'elle a été expérimentée dans un véritable chemin de conversion ou une expérience spirituelle forte, est vécue comme une prise de position face à la réalité du monde et de la société.

Dans ce contexte, une des questions de la jeune génération est de comprendre comment le discours de la foi peut prétendre constituer un discours vérifiable. Le danger pour certains est de recourir aux vieilles recettes préconciliaires qui ne tiennent pas au fil du temps dès qu'on se retrouve en plein vent de l'Église et du monde tels qu'ils sont devenus. Pour d'autres, le danger est d'en rester à une affaire de goût incapable de lutter contre le relativisme religieux ambiant. Quand la foi est expérimentée au sein d'une culture pluraliste comme une décision fragile parce qu'elle renvoie à un jugement personnel qui ne peut se légitimer dans l'ordre du savoir, il devient urgent de faire de la théologie pour comprendre que cette foi en Jésus Christ ne s'en présente pas moins comme une décision qui porte sur la vérité du

monde. Cette urgence est pour tous hommes et femmes. Mais peut être encore plus pour les femmes car je pense qu'il demeure une grande différence d'implication théologique des religieuses et des religieux ; ou autrement dit, une marginalité des religieuses dans le champ de la théologie.

Alors que les internoviciats ont brassés les novices religieux et religieuses dans la même formation spirituelle et la même initiation à la vie religieuse, il n'est pas sûr que la formation théologique ait été donnée avec une même qualité et intensité aux jeunes hommes et jeunes femmes qui viennent rejoindre nos missions. Lorsque j'observe la tendance croissante de la vie religieuse apostolique à s'investir sur le terrain pastoral, à charge égale, les formations ne sont pas semblables. Par exemple, en « aumônerie étudiante », les religieux hommes sont mieux formés que les femmes. La vieille tradition des scolasticats pour les religieux appelés à devenir prêtres ne s'est pas perdue même si, à cause du petit nombre des vocations et du vieillissement des formateurs, la formation n'est plus assurée pour tous au sein de l'ordre ou de la congrégation. Les hommes continuent à faire des études de théologie (licence et maîtrise). Les femmes sont au mieux pourvues d'un diplôme des IPER-IER et on les compte par-ci-par-là en maîtrise.

DONNER DES THÉOLOGIENS ET DES THÉOLOGIENNES À L'ÉGLISE QUAND ON DÉTECTE CHEZ LES JEUNES LE GOÛT ET LES CAPACITÉS À FAIRE DE LA THÉOLOGIE

Le temps est loin où nos facultés de théologie étaient tenues majoritairement par les grands ordres. J'ai encore connu les grandes figures de la théologie et de la philosophie données à la Catho de Paris par les dominicains et les jésuites. Avec nos pyramides des âges, il n'est plus possible d'assurer un tel service. Aujourd'hui, les enseignants sont plus diversifiés et les laïcs sont de plus en plus nombreux dans les jeunes générations. Mais, il y aurait un déficit dans la qualité de la

recherche théologique si les ordres religieux ne jouaient pas leur rôle. La culture européenne a été largement tributaire de la recherche théologique de l'ordre bénédictin. La réforme liturgique du Concile a été largement dépendante du travail de mémoire et de gratuité de la recherche de cet ordre et je me réjouis d'avoir actuellement deux collègues bénédictins comme jeunes enseignants. C'est un lourd sacrifice pour leurs abbayes, mais c'est aussi une manière pour elles de rester investies, selon le meilleur de leur tradition, au cœur de la réflexion théologique. À l'heure où les théologiens se préoccupent de réfléchir la force « illuminative » de la foi pour constituer des sujets et forger de véritables vies à la suite du Christ, la vie religieuse par son *habitus* spirituel, liturgique, initiatique et communautaire, devrait pouvoir apporter une réflexion fructueuse sur une longue tradition passée à tra-

vers de multiples crises. Je note aujourd'hui l'urgence de faire, grâce au trésor de nos traditions spirituelles, une véritable théologie de la spiritualité. Il en va de même pour une théologie de la charité et de l'hospitalité. La vie religieuse a des trésors de pratiques caritatives qui méritent d'être travaillées théologiquement, à une époque où certains voudraient se replier sur la ritualité ou l'intériorité. Comme l'a rappelé le théologien Bonhoeffer, l'Église doit être au centre, qui est là où se trouve son Seigneur, mais ce centre peut se situer aux marges de la société. Réinvestir nos traditions et nos charismes au service des plus petits et de l'Évangile tout en étant des ferments pour une pensée théologique ajustée à notre culture et au service de l'annonce de l'Évangile, voilà le souhait que je formule aux jeunes religieux et religieuses qui rejoindront les rangs de la théologie pour un véritable service de l'Église.

*
**

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

106, rue du Bac, 75341 Paris cedex 07, tél. 01 45 49 69 74, fax 01 45 49 66 30
Site www.cef.fr – e.mail documents.episcopat@cef.fr – Dépôt légal : janvier 2005

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION : Mgr Stanislas Lalanne, secrétaire général de la Conférence des évêques de France ■ SECRÉTARIAT DE RÉDACTION/MAQUETTE : Annie Dedieu ■ RESPONSABLE ADMINISTRATIF : Thomas Poignavent ■ IMPRESSION : INDICA, 27 rue des Gros-Grès, 92700 Colombes ■ ABONNEMENT POUR 1 AN : France 52 € - Étranger 64 €. Règlement par chèque à l'ordre de l'Association Saint-Denys (ASD).

Toute reproduction interdite