

Christophe BOUREUX est dominicain, docteur en théologie et en anthropologie religieuse. Il livre ici une position, fruit d'une intervention lors du IV<sup>e</sup> Congrès dominicain co-organisé par l'Institut Marie-Dominique Chenu de Berlin, et la Faculté de théologie de Louvain sur le thème « Raison théologique et raison politique. La religion dans l'espace public » tenu du 25 au 28 septembre 2008 à Louvain.

## Christophe BOUREUX

### Discours théologique : quelle pertinence publique ?

Le dicton *vivre comme Dieu en France* (*Wie Gott in Frankreich leben*) exprime l'admiration des Allemands pour un certain art de vivre français. Mais Dieu a-t-il encore la parole en France ? Certes, on pourrait distinguer la douce vie de Dieu et celle de ses porte-parole qualifiés, en suggérant que Dieu parle mais que les théologiens, eux, se taisent ! C'est donc à partir d'un enracinement français que je voudrais ici défendre l'hypothèse que **les théologiens parlent en sourdine**.

Cette parole en sourdine est le fruit d'un processus dont il faut tenter de donner les composantes et d'en indiquer les effets publics.

#### I. Discours public et discours médiatique

Quand on évoque la prise de parole dans l'espace public, on peut faire une première distinction entre « discours public » et « discours médiatique ». Une parole en sourdine, cela signifie que sur la scène médiatique, à la télévision, à la radio ou dans les grands organes de presse, les théologiens n'ont pas la parole. Des phénomènes comme les affaires Hans Küng ou Drewermann en Allemagne sont très improbables en France. Non pas que nous

n'ayons pas de théologiens en difficulté avec leur hiérarchie, mais il n'y a pas de place pour des émissions de télévision, ou des articles fouillés, qui expliquent les tenants et aboutissants du différend.

Cela tient au fait qu'il n'y a pas en France un public assez large qui ait un niveau de formation théologique suffisant pour s'intéresser à ce genre de débat, au-delà de l'effet d'annonce émotionnelle, puisque la théologie a quitté de longue date l'université publique française. A ce titre, la sociologue Danièle Hervieu-Léger parle d'exculturation du discours théologique. Cela veut dire que le christianisme est sorti de la sphère que la culture commune peut comprendre et pour laquelle elle peut se mobiliser.

En l'espace d'une trentaine d'années, on est passé dans les médias d'une attitude de dénégation à une attitude de folklorisation du christianisme. La dénégation consistait chez les journalistes et les manipulateurs de symboles des grandes entreprises de communication à cautionner l'idée qu'avec le progrès scientifique, la société de consommation, la fin des sociétés rurales et la modernisation, le christianisme allait disparaître et que ce qu'il en restait n'était que le résidu d'un phénomène voué à l'obsolescence. On ne comprenait plus qu'une motivation croyante, une foi, puisse être à la source d'une cohérence de l'action, que des valeurs ou des attachements inconditionnés puissent servir, de manière raisonnée, d'inspiration et d'orientation à des choix personnels et collectifs. Par exemple, il est encore très difficile d'expliquer, sur la scène médiatique, que des hommes comme Maurice Schumann ou Edmond Michelet aient pensé et voulu la construction européenne à partir de leurs convictions chrétiennes.

Progressivement, sous le coup de phénomènes comme le pontificat de Jean Paul II ou la prise de conscience grandissante de la présence de l'islam, le fait chrétien a peu à peu conquis sa place sur la scène médiatique. Non sans ambiguïté, le catholicisme de Jean-Paul II s'est affiché au travers de grands événements médiatiques comme les *Journées Mondiales de la Jeunesse* et la multiplication de voyages planétaires. Le christianisme a pu alors apparaître dans la rubrique « fait culturel » ou « fait de société ».

Parallèlement au sentiment d'accélération de l'histoire et d'arasement des diversités culturelles dans la mondialisation, le christianisme est progressivement apparu comme un patrimoine culturel à protéger. Au fur et à mesure que le curé en soutane ou la bonne sœur en habit disparaissent des rues, ils apparaissent dans les séries télévisées et la publicité. Les petites églises des villages français n'ont jamais été aussi bien entretenues par les communes, alors qu'elles n'accueillent plus la messe chaque dimanche. Elles constituent un élément matériel de la mémoire commune à l'instar de l'ancien lavoir ou du château fort.

Dans ce contexte, le discours du porte-parole du christianisme qu'est le théologien est contraint de se soumettre à la loi médiatique. Il est toujours présenté soit comme un témoin du passé, soit comme un représentant d'une étrangeté à la fois fascinante et inadaptée. Le discours médiatique, essentiellement bâti sur la représentation, vise à enfermer le christianisme dans un stéréotype clairement défini et facilement repérable dans son objectivité culturelle.

On a pu dire que les jeunes applaudissant à tout rompre Jean Paul II « écoutaient le chanteur mais pas la chanson » : on signifiait par là que Jean Paul II jouait son rôle médiatique sans pour autant que le contenu de ses discours réussisse à influencer sur la vie concrète. En ce sens, la figure du militant est remplacée par celle du supporter : les images montrent des *fans* du pape en état de transe collective, arborant des *tee-shirts* et des banderoles comme le font les supporters d'un club de football.

Sur la scène médiatique, le théologien est la plupart du temps pris au piège. Il imagine pouvoir profiter de l'audience des grands médias, mais, en réalité, il est utilisé par eux comme un acteur quelconque dans le jeu de la représentation. Comme au Théâtre de Guignol, on se sert de lui comme d'un personnage bien typé sur la scène médiatique. Mais celle-ci ne cherche qu'à se représenter elle-même, elle est à elle-même sa finalité, comme l'avait montré McLuhan : le message, c'est le médium.

La société du spectacle fonctionne comme une idéologie, c'est-à-dire qu'elle est autosuffisante, fermée sur elle-même,

ramenant tout à elle comme un trou noir absorbant tout rayon de lumière qui cherche à échapper à son pouvoir d'attraction fascinante. Elle se nourrit du jeu de rôles qu'elle a définis et tend à la destruction de toute subjectivité authentique qu'elle ne maîtrise pas. Le théologien est alors le « catho de service », à côté de la prostituée au grand cœur, de la victime d'une erreur judiciaire, du gagnant au loto, de l'heureux possesseur d'un château en Espagne, du policier, de l'homme politique, etc. Son discours public médiatique est enfermé dans ce qu'il doit dire, parce que c'est ce qu'on attend de lui comme représentant du christianisme et qu'on l'a invité en tant que tel. Le succès de l'abbé Pierre tient à ce qu'il avait parfaitement su composer avec cette loi.

Dans ce contexte, le discours théologique est coincé entre deux écueils : celui d'un discours vide, déjà connu, qui répète ce qui a déjà été dit mais dont on attend qu'il soit proféré avec brio ou avec un brin d'impertinence pour « qu'il passe bien à l'antenne » ; et l'autre écueil d'un discours à la première personne, qui sera irrecevable et non crédible parce que non représentatif de son appartenance chrétienne. Dans ce contexte où il s'agit soit d'être la voix de son maître – ou de sa maîtresse Église, soit de n'être que la seule voix de sa conscience et de sa raison, le théologien fuit la scène médiatique et préfère s'abstenir de parole publique. Ne voulant pas se soumettre à l'alternative entre la parole creuse et redondante et la trahison de l'institution ecclésiale à laquelle il appartient, il donne effectivement l'impression de se taire, de renoncer à avoir une parole publique.

## **II. Discours théologique et discours ecclésial**

Pour caractériser le discours théologique dans sa pertinence publique, on peut avancer une seconde distinction entre discours théologique et discours ecclésial. C'est devenu une banalité de reconnaître que le catholicisme en France comme réalité sociale est en voie d'amenuisement. Depuis plus de cinquante ans, les statistiques affichent une baisse des pratiquants réguliers, des demandes de sacrements, des effectifs des personnels ecclésiaux, des institutions confessionnelles d'enseignements et d'œuvres caritatives.

Mais à côté de cette réduction des éléments sociaux constitutifs du catholicisme, on constate une recrudescence, voire une inflation, de discours ecclésiaux ou ecclésiastiques. Les très nombreuses encycliques de Jean-Paul II l'attestent, ainsi que ses innombrables déclarations, discours, catéchèses, etc. Même si le pape actuel se démarque quelque peu de cette forme de présence publique – quoique le récent voyage de Benoît XVI en France s'inscrive dans une continuité totale de style avec son prédécesseur, son entourage persiste sur cette lancée, si on en croit les nombreux textes publiés par les diverses entités de la curie romaine.

A l'échelon français, les évêques occupent très copieusement la scène publique en publiant de nombreux ouvrages. Un éditeur, à la suite des catéchèses épiscopales proposées lors des JMJ, a lancé une collection « Parole d'Église » sur la famille, la politique, Jésus, les femmes, confiés chaque fois à un évêque, renforçant par là l'idée que la parole publique de l'Église s'identifie purement et simplement à l'expression d'un évêque. De même, les livres d'entretien entre un évêque et un questionnant foisonnent. L'évêque d'Angoulême, récemment élu à l'Académie française, a publié en 2008 un livre au titre significatif dans ce contexte : *Méditation sur l'Église catholique en France : libre et présente*, dédicacé en page de garde *A mes frères évêques de l'Église catholique qui est en France*.

Il est symptomatique que le titre reprenne celui d'Henri de Lubac paru en 1985 à la pensée duquel l'auteur se réfère souvent explicitement. L'évêque, pourrait-on dire, a repris le flambeau du théologien. Ces nombreuses publications montrent la volonté des porte-parole patentés de l'institution ecclésiale d'assumer un discours public adressé à une population plus large que celle dont ils sont les responsables dans leur diocèse. Ce qui paraît caractéristique du style de ces ouvrages, c'est d'être à la fois personnel et global. C'est un individu qui s'exprime, en son nom propre, avec souvent un récit de son itinéraire existentiel, sur une réalité générale comme les articles du *Credo*, l'église, les sacrements.

On assiste à une espèce de disjonction entre la pratique et le discours, dans la mesure où l'église réelle qui s'amenuise devient de plus en plus l'objet imaginaire d'un discours public. La

double affirmation du locuteur évêque et de son objet ecclésial semble s'autonomiser par rapport à son référent concret, la réalité de l'institution ecclésiale avec ses démographies, ses rouages de fonctionnement, ses intérêts particuliers liés à un terroir.

Non pas que ces réalités soient passées sous silence, au contraire, les questions comme le statut des prêtres, le maintien de rites traditionnels, les ressources financières, les relations avec les laïcs sont autant de soucis de l'administration et de la diplomatie ecclésiastique. Mais le propre de ces discours est de séparer ces questions des convictions croyantes que l'auteur met en avant. Celui-ci semble toujours ne parler que de l'Église qu'il conçoit à partir de sa lecture personnelle du Nouveau Testament et plus largement de la Bible. L'auteur évêque existe par le discours qu'il produit, plus que par la fonction épiscopale qu'il remplit auprès des fidèles. La prolifération des textes d'évêques semble illustrer la loi générale qui veut qu'un texte fait exister son auteur. Il ne s'agit plus dans ces textes d'une réalité ecclésiale à ressaisir mais de la fabrication d'une représentation ecclésiale par le discours.

C'est en ce sens qu'il y a une corrélation entre l'amenuisement de la réalité ecclésiale et l'inflation des discours publics de ses premiers représentants. Entre la réalité sociale globale de l'église et l'auteur évêque, il n'y a pas d'intermédiaire, pas de représentant des médiations concrètes par lesquels la réalité ecclésiale se constitue. C'est une caractéristique forte de ces discours d'ignorer le travail des théologiens contemporains susceptible d'apporter par leur expertise des éclairages sur le passage de la foi à l'expérience croyante vécue. En ce sens, on est bien en présence d'un discours public où le théologien, là encore, se tait.

Les évêques français adoptent une attitude globale de méfiance et de rivalité à l'égard des théologiens. Ils ont reconquis le terrain de la parole publique que les théologiens occupaient avant Vatican II en la personne de théologiens comme Daniélou, Chenu, Congar, de Lubac. Les théologiens n'attendent plus des dignitaires ecclésiaux des réponses aux questions du peuple chrétien dont ils se faisaient le relais (la place des femmes et des divorcés dans l'Église, la mise en œuvre d'une véritable subsidiarité, une défense de la recherche intellectuelle, etc.) et par conséquent la période des protestations contre l'institution est

close, c'est une occupation devenue dérisoire face à des dignitaires liés par un texte comme *Ad tuendam Fidem* de 1998 qui prescrit l'interdiction de s'élever contre toute doctrine « tenue pour définitive par le Pontife romain ou le Collège des évêques exerçant le Magistère authentique ».

### III. Discours théologique et discours scientifique

Une troisième distinction entre discours théologique et discours scientifique de la religion paraît également pertinente avant d'exposer le statut public possible du discours théologique actuel.

Avec l'évolution religieuse en Occident dans les années 1960 et 1970, la thèse de la sécularisation a dominé la scène en se partageant entre deux interprétations différentes: l'une annonçait la disparition progressive du catholicisme, l'autre un changement de son statut en termes de démonopolisation, de privatisation et de pluralisation. Les trente dernières années ont modifié ce schéma sous le coup du « retour du religieux » cautionné par l'expansion sans précédent des « croyances parallèles » et du pluralisme religieux en France. Cette évolution a entraîné un déplacement de la théologie.

Alors que dans le passé la théologie avait pour fonction d'être un discours du sens dans les termes de l'expérience globale d'une société, aujourd'hui elle doit composer avec ce que l'on a coutume d'appeler un bricolage religieux. On désigne ainsi la recomposition personnelle chez les individus d'une croyance à partir de bribes d'éléments symboliques, rituels et textuels, tirés de diverses traditions religieuses. Ce changement des postures religieuses correspond au passage d'une première à une seconde sécularisation.

La première sécularisation, parvenue à son acmé dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, correspondait au transfert de l'autorité et des fonctions sociales des églises à des institutions débarrassées de leur tutelle. La « révolution tranquille » au Québec en est l'exemple le plus frappant. La deuxième sécularisation consiste aujourd'hui dans une relativisation de tous les magistères, tant éducatifs que religieux, sociaux et politiques. Alors que la première sécularisation visait à affaiblir l'empreinte globale

des églises sur la société en transférant leur autorité à la sphère profane qui en revêtait les attributs de sacralité, avec la seconde sécularisation on assiste à une perte de transcendance collective qui fait regarder avec une même nostalgie l'aura sacrale du curé et de l'instituteur.

Alors que, dans le premier cas, le salut céleste devenait un salut terrestre porté par les promesses du progrès et de la science et par des idéologies politiques fortes, dans le second cas, on assiste à une dés-institutionnalisation généralisée des grandes fonctions sociales (l'école, la science, l'entreprise, l'État, la famille, etc.). Cette seconde sécularisation de l'ultra-modernité rend extrêmement périlleux et fragile l'exercice de toute souveraineté collective, car il ne s'appuie plus sur un sentiment fort d'appartenance collective, qu'il soit religieux, corporatif ou patriotique. Ce processus s'accompagne d'une montée des corporatismes et des communautarismes, qui tendent à se détacher des grandes institutions publiques.

Dans ce passage de la première à la seconde sécularisation, le discours public de la théologie a changé de partenaire et de fonction. Dans la première sécularisation, le discours théologique était en confrontation avec celui de la sociologie de la religion. Lorsque dans les années soixante du vingtième siècle, la sociologie a acquis son indépendance à l'égard de la philosophie, elle a aussi acquis un magistère de premier plan dans la sphère religieuse. L'école française de sociologie de la religion s'est développée à la suite d'Émile Durkheim grâce à l'arrivée massive dans les facultés et écoles de sociologie de membres du clergé se sécularisant, au sens premier du terme, c'est-à-dire quittant leur état ecclésiastique. Ils apportaient avec eux une bonne connaissance du patrimoine intellectuel chrétien dans tous les débats sur le fait religieux. La sécularisation dont ils ont fait la théorie les concernait au premier chef, bien qu'ils dussent s'en défendre au nom d'une neutralité axiologique scientifique. Ce sont eux qui ont en grande partie capté l'aura de respectabilité dont un discours rationnel sur la religion était capable.

A l'inverse, un discours théologique public n'avait de chance d'être crédible que fondé sur une connaissance des réalités sociologiques et plus largement sur une méthodologie et une information issues des sciences humaines (l'histoire, au premier

chef, mais aussi la psychologie, la linguistique, etc.). Le type habituel de débat sur la modernité entre les sociologues de la religion et les théologiens voit l'opposition entre les premiers, qui montrent l'effondrement du christianisme, son émiettement et sa perte d'influence, et les seconds, qui soit dénie ces analyses par myopie, ou en refusent la pertinence à partir d'une stricte séparation entre la sphère profane et la sphère sacrée, soit en montrent les limites dans le temps ou dans l'espace en parlant de recomposition, de réinterprétation, d'adaptation du christianisme dans les nouvelles cultures.

Dans la seconde sécularisation, la religion remplace délibérément la foi. Si la foi se porte mal, par défaut de sentiment d'appartenance à une communauté ecclésiale, la religion, elle, fleurit dans le bricolage individuel sous forme d'un droit reconnu et symptomatique d'une société vraiment démocratique. L'accusation d'intolérance s'est presque retournée: alors que dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, il n'y avait que l'Église catholique qui pouvait sembler être intolérante (même si, en y regardant de plus près, les Etats-Nations n'étaient pas en reste avec les lois d'expulsion des religieux en 1904, le colonialisme et les grands génocides), aujourd'hui est intolérante une société qui ne permet plus l'expression des convictions religieuses ainsi que le droit d'en changer.

La religion est devenue un droit de l'Homme, pensé comme une liberté, et au plan international, elle constitue une jauge inattendue de la qualification démocratique d'un pouvoir politique. Le fait religieux n'est plus enfermé dans son approche sociologique, mais a acquis la pleine validité d'une expression humaine totalement respectable. Un État démocratique doit garantir à tous ses citoyens l'égale liberté de pratiquer la religion de leur choix et il doit imposer à ceux qui sont sans religion de ne pas tenir pour irrationnelles des assertions et des pratiques religieuses. Il va alors de soi pour ceux qui sont sans religion comme pour ceux qui en ont une que les talibans faisant sauter à la dynamite les statues du Bouddha est une image aussi choquante que le char de Tiananmen devant un étudiant chinois.

Dans ce contexte, la prise de parole théologique s'inscrit dans un nouveau cadre dominé en France, me semble-t-il, par deux autres formes de discours: la philosophie et l'histoire de

l'art. Le premier est bien représenté par des auteurs comme Paul Ricœur, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, ou Jean-Luc Marion, pour n'en citer que quelques-uns à côté d'auteurs étrangers comme Jürgen Habermas ou Gianni Vattimo. Tous se sont saisis de la question religieuse en mettant plus ou moins entre parenthèses leur foi personnelle, mais ils montrent les ressources de sens que les ancrages symboliques des religions peuvent offrir pour contrecarrer les effets de dilution sociale de l'ultra-modernité mondialisée.

Face à l'anomie politique et à l'anémie du sens démocratique, ces auteurs vont puiser dans le patrimoine religieux décon-fessionnalisé des références à des pratiques et à des impératifs humains. Leur but n'est pas de soutenir des confessions religieuses de type églises, mais de rechercher dans le patrimoine de sagesse et d'éthique dont elles sont porteuses des moyens d'éclairer les choix à opérer dans les situations nouvelles devant lesquelles l'humanité tout entière se trouve. Je pense bien sûr à tout ce qui relève de la maîtrise de la vie et de la mort, mais aussi à l'environnement et à l'avenir de la planète.

Le deuxième type de discours que rencontre massivement le discours théologique sur la scène publique, c'est tout ce qui relève de l'histoire de l'art et du patrimoine. Notre culture est à la fois amnésique et « archivique ». Nous avons du mal à assumer les héritages du passé, tant parce qu'ils deviennent incompréhensibles, en rupture de tradition et de transmission, que parce qu'ils sont trop nombreux : nous avons trop d'archives en tout genre, on voudrait tout conserver.

Ici, la difficulté pour le discours théologique sur la scène publique est de mesurer l'attraction que constitue l'esthétisation de la société. La trop grande quête de mémoire et d'archives de notre société fait que le discours théologique risque de n'être que le protagoniste d'une défense des héritages, le pourvoyeur de monuments culturels muséaux. En étant de plain-pied avec le discours patrimonial, il risque d'être absorbé par lui et de perdre sa fonction critique et utopique.

#### IV. Un discours en sourdine

A partir de cette triple confrontation aux discours médiatique, ecclésiastique et scientifique, comment maintenant saisir la pertinence publique du discours théologique ? Le moment est venu d'explicitier ce que j'appelais en commençant un « discours en sourdine ».

Les théologiens français semblent dans l'ensemble installés maintenant dans la situation de minorité sociologique que leur assigne la part démographique du catholicisme en France. Ne pouvant appartenir à l'université, ils sont confrontés à une certaine pénurie matérielle et à une crise de représentativité sur la place publique. Un discours théologique en sourdine se définit par le fait *a)* qu'il n'est pas mécanique, *b)* qu'il vise à rendre compte d'une expérience individuelle fragmentée et cela *c)* en vue d'un christianisme en auto-dépassement.

a) Le discours théologique actuel est **tout sauf mécanique** ou corporatif. Il a déserté la défense de l'Église institution, car cette défense, d'une part, est largement assumée par le discours épiscopal ou papal, et, d'autre part, parce que les théologiens – mis à part ceux qui désirent devenir évêques – marquent rarement leur solidarité scientifique et critique avec la pensée épiscopale.

Nous ne sommes plus dans le complexe anti-romain qu'avait dépeint Hans Urs von Balthasar, ni dans un conflit de type idéologique. Il se trouve simplement que ce qu'enseignent habituellement les théologiens, le consensus scientifique sur lequel ils s'appuient – la plupart du temps implicitement, car ils ne sont pas d'accord explicitement – ne correspond pas à l'état de la culture chrétienne sur lequel les discours épiscopaux se fondent. Témoin en est l'exemple de l'évêque d'Angoulême se référant à Henri de Lubac et à aucun théologien plus récent.

En théologie, comme dans toute science humaine, il est difficile de parler d'un progrès de la science. Il y a cependant un certain nombre de postures ou de questions sur lesquelles on ne revient plus après qu'un débat ait eu lieu ou qu'un livre décisif ait été publié : par exemple, les évangiles et la troisième quête

du Jésus historique, philosophie et théologie au Moyen-Age, la place de l'histoire, etc. Le discours théologique rencontre donc peu la surproduction des discours ecclésiastiques qui va de pair avec la diminution de leur impact social.

Le discours théologique, en ce sens, parle à voix basse, au-dessous des masses bruyantes et à l'encontre de l'atmosphère où les significations se développent mécaniquement selon la logique de leur production, c'est-à-dire là où il faut parler *comme* le dispositif médiatique et ecclésial oblige à parler. La production de discours théologique dans l'espace public se fait au travers des revues de plus ou moins grande scientificité, dans l'édition, dans les centres de conférences chrétiens et bien sûr dans les facultés et écoles de théologie. Ces lieux ne sont pas d'emblée repérables par le très grand public.

b) Le discours théologique vise à rendre compte d'**une expérience individuelle fragmentée**. Cette fragmentation se rencontre à deux niveaux. Le premier, c'est celui de la production théologique elle-même. Étant donné la faiblesse des moyens, tant démographiques que logistiques, dont disposent aujourd'hui la plupart des théologiens français, leurs travaux de recherche vont avoir un aspect très fragmenté. Les conditions de travail précaires et le peu d'intérêt des institutions pour la recherche théologique bloquent la possibilité d'œuvres de grande envergure et donc de grande notoriété. Les théologiens répondent la plupart du temps à la demande ponctuelle d'une maison d'édition, d'une revue, d'une institution d'enseignement.

Cette fragmentation va aussi de pair avec l'extrême technicité qui a pu se développer en théologie comme dans tous les domaines scientifiques aujourd'hui. Alors qu'un discours public suppose le plus souvent une capacité de survol et de grande synthèse qui permette la vulgarisation, en théologie comme ailleurs, il est non seulement difficile de proposer ce type de grand dégagement, mais de surcroît une telle démarche est rapidement suspectée d'amateurisme et déconsidérée. C'est l'aspect négatif de la fragmentation des savoirs et des expériences.

L'aspect positif réside dans le fait que le discours théologique ne prétende pas posséder le sens de la vie, du monde et de l'expérience humaine dans sa globalité. Les discours théo-

logiques aujourd'hui féconds partent de portions de réalité réduite, ou de thématiques limitées pour montrer comment le patrimoine chrétien permet de se ressaisir de ces questions et d'en débrouiller un peu la complexité. On peut citer, parmi bien des thèmes, la morale dans ses divers aspects tant de bioéthique, de morale de la santé, de l'économie, mais aussi la théologie de la création, la théologie des rites et sacrements, la théologie politique, et bien sûr la théologie biblique, au sens large des différentes manières de lire les Écritures.

Le discours théologique a abandonné la prétention de donner *un* sens ou d'indiquer *le* sens de la totalité de l'expérience humaine et il est ainsi entré véritablement en dialogue avec la science et la philosophie modernes, qui, par leur apprentissage critique, sont sorties d'une appréhension de la nature et de l'histoire comme un tout. Le discours théologique a lui aussi appris à limiter son domaine de validité. De la sorte, il s'est éloigné du risque névrotique de se constituer comme une grande bulle qui protégerait des heurts de l'existence réelle, ou de fonctionner comme une idéologie, nouvel avatar du « hors de l'église point de salut ».

Sans se cantonner à un simple témoignage, le discours théologique part toujours de l'expérience limitée d'un témoin dans une situation donnée qui, se confrontant aux micros récits évangéliques et aux ressources de la tradition chrétienne, élabore une analyse des faits et cherche à produire un certain nombre de principes heuristiques applicables à des situations similaires. Dans ce contexte, on parle beaucoup de pluralisme théologique et de théologie contextuelle. Cela signifie que l'expérience chrétienne ne peut plus faire corps avec elle-même dans une société et une culture de part en part chrétiennes. Elle produit au contraire des écritures au contact avec et dans le corps social.

Dans un monde massivement non croyant, le discours théologique prend une figure radicalement non totalitaire en proposant des itinéraires de sens limités à l'expérience partielle et parfois éphémère de croyants engagés dans les tâches de la société profane. La pertinence du discours public de la théologie lui vient de sa capacité à fournir à la personne en échec social, au médecin devant des questions de fin de vie, à l'écologiste, au

politicien, etc. des moyens d'écrire la trajectoire de son action et de sa conduite en terme de références à l'expérience passée, de schémas de délibération, de règles normatives. Le discours public de la théologie a la tâche de procurer aux croyants, collectivement et personnellement, les éléments constitutifs de reconnaissance d'une existence authentiquement vécue dans la foi.

c) Un discours théologique en sourdine se définit enfin par sa visée d'**un christianisme en auto-dépassement**. Dans le contexte mondialisé de la rencontre des religions, le christianisme a développé, plus qu'aucune autre religion, une réflexion sur le dialogue des religions. Il s'affronte au paradoxe de chercher à concilier l'engagement absolu à suivre le Christ et l'ouverture aux convictions des autres religions. Ainsi, à la différence d'une universalité comprise comme *totalité close*, le christianisme atteste en lui-même le signe de ce qui lui *manque*.

En effet, le christianisme vit de la condition originaire d'être en situation de dépendance par rapport aux traditions religieuses qui ont engendré le judaïsme. Une analogie « lointaine » permet de passer aujourd'hui du « manque » originaire que représente, par rapport au christianisme, l'irréductible altérité du judaïsme, au « manque » que constitue la part de vérité religieuse authentique dont une autre tradition religieuse peut être porteuse.

En lisant les évangiles avec cette question de la rencontre des étrangers, on peut affirmer que Dieu *se* révèle non pas en Jésus seul, mais dans le réseau de relations qui se constitue entre lui *et* ceux et celles qui croisent *en toute liberté* son chemin. Il faut même penser qu'Il *se* révèle dans le déploiement de l'autonomie humaine : placée désormais sans garantie devant l'énigme du mal et dans un monde à la fois global et irrémédiablement pluriel, elle est invitée à cultiver ses ressources de sainteté. S'il est encore permis de parler de l'essence du christianisme, on la désignera en terme d'ouverture.

L'essence du christianisme est alors sa capacité à ouvrir un espace de sainteté, c'est-à-dire la possibilité d'un lendemain, la rencontre d'un étranger, la désignation d'un intangible. Dans ce contexte, le théologien parle en sourdine, parce qu'il s'adresse ni aux masses « conformisées », ni aux garants de l'institution ecclésiale, mais aux chrétiens abstinentes.

Qu'est-ce qu'un chrétien abstinent? C'est, par analogie avec un vote par abstention, celui qui ne vote ni pour ni contre, mais qui vote quand même (il faudrait donc, en rigueur de terme, faire l'analogie, non pas avec un vote par abstention, mais avec un vote blanc), parce qu'il donne son accord à la procédure, veut marquer son intention de participer à la délibération, et se sent véritablement concerné. Mais il se refuse à cautionner les termes dans lesquels le vote a été proposé.

Le chrétien abstinent refuse autant l'insignifiance du christianisme auquel le réduit un discours capturé par les représentants de l'institution ecclésiale et auquel il n'adhère pas, que l'insignifiance ou la mort du christianisme défendues par les médias ou certaines sociologies et philosophies. Le chrétien abstinent vit sa foi en exil d'adhésion. L'esprit d'adhésion n'a pas disparu, mais il est parti loin des structures, des stéréotypes, des productions mécaniques de discours.

La pertinence publique d'un discours théologique se joue ici dans cette situation de minorité agissante pour le chrétien abstinent qui vit sa foi chrétienne en auto-dépassement. Le sens de l'évangile est vécu comme la tension ou la direction vers l'avènement d'un sens comme contenu. Le contenu de la foi, c'est alors l'*avènement* du sens, non le sens lui-même, car celui-ci n'est jamais disponible, seulement attendu. Dans la sphère publique, on ne peut jamais qu'espérer croire, en dépit du fait que, dans l'intimité de soi à soi, peut s'expérimenter une certitude croyante qui confine parfois à l'absolu dans de fulgurantes illuminations. La foi se vit alors comme un risque, le risque de se laisser instruire par les gens rencontrés dans des situations inédites. C'est le risque lui-même qui est au cœur de la foi, parce que seul il maintient l'ouverture de la sainteté pour la sainteté. Il n'est pas sûr effectivement que cette parole théologique soit facilement audible dans notre bruyant espace public. Pour l'instant.

**Christophe BOUREUX**