

Laval théologique et philosophique



De la situation du théologien à la structure de la théologie. À propos d'un ouvrage récent

René-Michel Roberge, Jean Richard and Raymond Lemieux

Volume 45, Number 1, février 1989

La Dogmatique de Gérard Siegwalt

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400431ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400431ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roberge, R.-M., Richard, J. & Lemieux, R. (1989). De la situation du théologien à la structure de la théologie. À propos d'un ouvrage récent. *Laval théologique et philosophique*, 45(1), 131–151. <https://doi.org/10.7202/400431ar>

□ note critique

DE LA SITUATION DU THÉOLOGIEEN À LA STRUCTURE DE LA THÉOLOGIE

À propos d'un ouvrage récent *

René-Michel ROBERGE
Jean RICHARD
Raymond LEMIEUX

I – UNE NOUVELLE APPROCHE

L'institution de la théologie de Fernand Dumont aborde la théologie comme institution de culture. Cet ouvrage tient son originalité de ce qu'il définit la structure de la théologie à partir de la situation du théologien ¹. L'auteur part de l'hypothèse que « c'est le statut du théologien qui fait problème avant que ce ne soit tel arrangement de son savoir, les fondements épistémologiques de sa discipline » ². Autrement dit, ce serait d'abord l'emplacement du théologien qui déciderait de sa pratique. Cet emplacement est décrit selon quatre paramètres révélateurs des tensions constitutives de toute théologie.

I – Le théologien est d'abord situé par rapport à la *communauté croyante*, théologienne en chacun de ses membres. Ce serait là le paramètre fondamental de sa situation qui se dessinerait « selon un grand cercle qui part de la communauté croyante et y reconduit » ³. L'auteur se demande quelle est la légitimité du discours théologique

* Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*. (Collection « Héritage et projet », n° 38), Montréal, Fides, 1987. 292 pages.

1. Comme dans un de ses ouvrages récents de sociologie fondamentale, *L'anthropologie en l'absence de l'homme* (Paris, PUF, 1981), l'auteur présuppose que le problème initial n'est pas d'abord celui des procédures de connaissances, mais la place du savoir dans un milieu donné.

2. *Op. cit.*, p. 37.

3. *Op. cit.*, p. 237.

professionnel au nom de cette communauté déjà théologienne. La question ne serait pas nouvelle ; elle se poserait cependant aujourd'hui avec une acuité particulière, maintenant que le théologien « dit *je* comme les autres croyants »⁴. Pour répondre à cette question, Dumont commence par identifier le type de regroupement humain que constitue une communauté de foi. Pour ce faire, il distingue trois types de regroupements humains : 1) les regroupements *par appartenance*, comme la famille, basés sur l'interaction naturelle des individus qui composent le groupe ; 2) les regroupements *par intégration*, comme un syndicat, où les individus s'effacent derrière les règles de fonctionnement du groupe ; 3) enfin, les regroupements *par référence*, comme une nation, qui sont basés sur la référence à une même symbolique. Cette symbolique serait l'assomption de l'expérience de ceux qui adhèrent au groupe. Une communauté chrétienne serait d'abord un regroupement *par référence*, sa cohésion tenant davantage à une même symbolique fondamentale qu'à l'interaction de ses membres ou à des mécanismes d'intégration. Sa vitalité vient de ce que chacun participe, à même son expérience, à l'élaboration et à l'entretien de cette référence commune. C'est pourquoi d'ailleurs, cette symbolique commune doit rester multiforme.

Mais la communauté chrétienne comme les autres communautés humaines est sans cesse menacée par son institutionnalisation.

Dans l'Église, la prédominance des mécanismes d'*intégration* de la communauté a provoqué un appauvrissement de l'*expression* de l'expérience et, en conséquence, une plus grande rigidité de la *référence* dans un discours idéologique qui méconnaît la symbolique plus quotidienne de la vie chrétienne⁵.

Le théologien a eu sa large part de responsabilité dans l'institutionnalisation de la communauté chrétienne. En tant que travailleur de la référence, il est tenté de sacrifier la diversité d'expression à la cohérence de la référence chrétienne. Aujourd'hui, il est généralement plus conscient du danger. Il sent le besoin de se rapprocher de l'expression de la communauté. Ses conditions de travail, de vie et d'expression l'invitent à une théologie moins « automatique ». Mais « la redescente du théologien en deçà de l'*idéologisation* de l'institution [doit se faire] par degrés ouvertement reconnus »⁶.

On doit résolument consentir à ce que la pratique au ras du sol, dont les pasteurs, les catéchètes, les prédicateurs, les animateurs, les conseillers sont les artisans, devienne la source d'une élaboration de la théologie surgissant de l'expérience et de l'expression plutôt que de la survoler⁷.

Par là, le théologien redécouvrirait que son métier, comme celui du pasteur, n'a de sens que comme une médiation dont a besoin la communauté pour exprimer son identité.

2 – Le théologien est ensuite situé par rapport au *magistère ecclésiastique*, premier responsable des normes d'expression de la référence chrétienne. Dans son

4. *Op. cit.*, p. 28.

5. *Op. cit.*, p. 58.

6. *Op. cit.*, p. 76.

7. *Op. cit.*, p. 78.

rapport à l'institution, le théologien est-il seulement l'idéologue de service? En tant qu'expert au service de l'institution, quelle est son autonomie par rapport au pouvoir magistériel? Quelle est sa responsabilité à l'égard de l'élaboration des normes nécessaires à l'expression communautaire de la foi? Bref, «de quelle manière se dessine le statut du théologien en tant que titulaire d'une autorité qui lui soit propre et en tant que responsable d'un savoir de l'expérience chrétienne?»⁸

Dumont commence par montrer le chemin qui va de l'expérience à la norme. Selon lui, la nécessité de la norme vient de l'inévitable décalage entre l'expérience et son expression. Elle est critère de vérité de l'expérience. Comme l'était déjà l'expression de la foi, la norme est une prise de distance par rapport à l'expérience croyante. Sans, à notre avis, s'en expliquer suffisamment, l'auteur situe cette objectivation dans l'ordre exclusif du savoir. Dans l'Église comme dans les autres secteurs de la vie collective, tous contribuent à l'élaboration du savoir normatif. Le magistère y travaille plus particulièrement. Pour situer l'apport spécifique du théologien à l'égard de la norme, l'auteur distingue dans le savoir normatif une double visée :

Il y a dans le savoir une double visée. D'une part, il s'étend en avant, mû par la poussée de l'expérience, de l'expression, de la norme qui donne corps à la foi et la traduit en une confession de vérité. D'autre part, le savoir refait à rebours ce cheminement, à la recherche de ses fondements objectifs. Ce second mouvement, ce retour du savoir sur lui-même, sur ses conditions d'exercice, voilà ce qui caractérise essentiellement la science dans l'univers touffu du savoir. S'il est une tâche irremplaçable de la théologie, c'est dans ce retour de la théologie constituée par l'institution à une réflexivité sur cette constitution même⁹.

Dans la contribution du magistère, à la suite de tous les croyants, à l'établissement de la norme, Fernand Dumont y voit une théologie de premier degré. Tout en participant lui aussi à l'élaboration de cette théologie de premier degré, le théologien de métier aurait pour tâche spécifique d'examiner les conditions de constitution de cette théologie de premier degré. Il serait responsable du nécessaire retour réflexif sur l'énoncé de la norme.

3 – Fernand Dumont en arrive alors à se demander, plus fondamentalement, quel est le rapport du théologien à la conscience historique de la foi que constitue la *Tradition*. Il part du principe que la foi est mémoire et que la référence chrétienne est héritage. Or la tradition chrétienne n'échappe pas à la crise universelle de l'héritage. Les disciplines historiques seraient même nées de cette contestation. À l'intérieur de la communauté chrétienne, le métier de théologien se situerait au cœur même de cette rupture entre tradition et histoire, au passage des traditions à la conscience historique de la foi, c'est-à-dire à la Tradition. Il aurait pour tâche de s'interroger sur les conditionnements historiques des traditions chrétiennes.

L'auteur montre comment l'institutionnalisation de la communauté chrétienne et de la norme de vérité de son expression sont radicalement des phénomènes

8. *Op. cit.*, p. 82.

9. *Op. cit.*, p. 121.

d'institutionnalisation de la Tradition. La dérive de l'institution de la conscience historique à son institutionnalisation se produit quand la Tradition se coupe de l'expérience de la communauté pour devenir la chasse-gardée des spécialistes. C'est ainsi que la Tradition fut réduite à une source documentaire, au surplus parallèle à l'Écriture.

À la lumière de l'histoire, le théologien aurait donc tort de se prétendre l'unique interprète autorisé du devenir de la communauté croyante. Cette tâche d'interprétation serait d'abord celle de tout croyant. Le théologien aurait cependant un rôle important à jouer dans la gestion de la conscience historique de la foi. En continuité avec l'interprétation de premier degré constituée par le témoignage des croyants, la liturgie et l'Écriture, le théologien pratiquerait une interprétation de second degré, au service de l'interprétation déjà à l'œuvre dans toute existence chrétienne.

4 – Enfin F. Dumont s'interroge sur la place du théologien dans la vaste *culture*. En tant que savant, le théologien travaille selon les normes du savoir scientifique et emprunte les paradigmes scientifiques de son temps. Et surtout, il partage les grandes inquiétudes de la culture. Ainsi, les théologies politiques et les théologies de la personne épouseraient les tensions de la culture contemporaine où le processus d'institutionnalisation de la culture s'accompagne d'une remontée de l'individualisme.

Les théologies politiques mènent le procès de l'institutionnalisation, mais pour mieux conduire à une critique chrétienne de la culture ; elles visent à implanter dans l'histoire présente un souci de la transcendance qui soit créateur d'histoire. Les théologies de la personne poursuivent le procès de l'individualisme, mais pour traquer dans les aspirations de l'individu le désir de la transcendance...¹⁰.

La théologie agirait comme médiatrice de culture en s'attachant au débat de la transcendance et de l'immanence qui la hante. La spécificité de sa contribution au monde scientifique viendrait de ce qu'elle s'occupe avec la plus grande sympathie de ce que les autres sciences mettent entre parenthèse, à savoir le domaine de la croyance.

5 – Dans un dernier chapitre, Dumont rassemble ses observations autour du problème de l'unité de la théologie. En deçà de ce pluralisme inéluctable qui caractérise la théologie contemporaine, qu'est-ce qui fait son unité comme discipline particulière dans l'univers des sciences ? En réponse à cette question, l'auteur est amené à dégager trois vecteurs fondamentaux de la pensée théologique : la médiation, le savoir et l'interprétation. 1) En tant que médiatrice de l'expérience croyante, la théologie doit d'abord être phénoménologie des figures de la foi. En s'intéressant au réel singulier, elle est au service de la vérité de pertinence et de l'action. 2) Mais « c'est l'émergence de la connaissance parmi les médiations des figures, qui justifie le plus radicalement son existence »¹¹. Par le chemin de la connaissance au sens étroit du terme, la théologie offre une prise de distance par rapport aux possibles illusions des figures de la foi. Du même coup, elle travaille à ce discours plus universel, symbole de l'appartenance de chacun à une communauté universelle. 3) Prenant le relais de

10. *Op. cit.*, p. 205.

11. *Op. cit.*, p. 258.

l'activité interprétante déjà à l'œuvre dans la pratique chrétienne, la théologie doit enfin se faire interprétation, ou mieux réinterprétation du langage de la foi. Au nom des autres vecteurs de la théologie, l'auteur résiste cependant à la tentation de réduire la théologie à l'herméneutique comme certains le voudraient. Mais Dumont ne plaide pas seulement pour une théologie médiatrice, systématique et interprétante : il appelle une théologie de la médiation, de la connaissance et de l'interprétation.

En épilogue, Dumont signale l'intérêt épistémologique de la théologie pour les autres sciences, les sciences humaines en particulier, qui ont aussi leurs présupposés plus ou moins avoués.

... l'examen des fondements de la théologie ne consiste pas seulement à trouver quelque légitimité par analogie avec les autres savoirs. Cet examen se fait polémique, révélateur de ce qui, dans la pratique des sciences, est discrétion sur leurs références premières, sur leurs partis pris initiaux, sur leur passage de la culture comme genèse à la culture comme objet ¹².

Cet ouvrage, qui relève de la description phénoménologique, a le grand mérite de proposer à la théologie fondamentale des notions cultivées par les autres sciences humaines, en particulier la sociologie. C'est ainsi que l'auteur en est arrivé à définir la communauté croyante comme un regroupement par référence ; qu'il a pu baliser le chemin qui va de l'expérience à l'expression ; qu'il a situé le rôle indispensable de la norme dans l'expression de la référence chrétienne ; qu'il a pu montrer le chemin qui va de la mémoire aux traditions et des traditions à la conscience historique de la foi, c'est-à-dire à la Tradition. Dans sa hardiesse à proposer à la théologie des outils scientifiques plus universels, l'auteur élabore du même coup une théologie fondamentale qui n'est pas d'abord une justification de la foi devant la raison, mais une ouverture de la raison à la foi considérée comme composante de l'expérience humaine plus large qui sous-tend et englobe la raison.

René-Michel ROBERGE

II – QUELQUES POINTS DE DISCUSSION

Dans cet ouvrage qui marque son entrée en théologie, Fernand Dumont reprend un thème déjà courant depuis Vatican II, mais il le fait à sa façon fort originale. Le nouveau programme qu'il propose est celui d'une théologie d'en bas, à partir de la base qu'est la communauté chrétienne et son expérience de foi. Le contraste est manifeste par rapport à la théologie traditionnelle, où tout partait d'en haut, tout se construisait à partir des autorités, divines ou humaines : la révélation, la foi, l'Église, la théologie. Mais alors, pour l'équilibre du système, un autre mouvement procédait

12. *Op. cit.*, p. 283.

aussi d'en bas, à la rencontre du premier. C'était le mouvement de la théologie naturelle, de l'analogie d'être, des préambules de la foi.

Après bien d'autres, Fernand Dumont rejette ce schéma scolastique, avec sa dichotomie du naturel et du surnaturel. Il fait plus encore cependant, en tant que sociologue et philosophe, appliqué « à dégager les traits caractéristiques de la culture contemporaine et les fondements des disciplines qui s'attachent à son étude »¹. Il fait voir la corrélation entre ce schéma scolastique de la théologie et celui de la communauté de foi qui lui correspond. L'épistémologie d'en haut, à base d'autorité, va de pair avec l'institutionnalisation de l'Église. Car c'est le même mouvement qui porte à concevoir l'Église comme une hiérarchie détachée de la communauté, et qui conduit la théologie sur la voie d'une dogmatique abstraite, sans prise sur l'expérience concrète de la foi.

Pour mener à terme un projet aussi complexe, l'auteur a dû imposer à sa recherche un cadre bien défini. Du point de vue confessionnel, il s'est limité à la tradition catholique romaine; du point de vue culturel, il s'est contenté de la littérature francophone. On peut dire ainsi que toute sa recherche se déploie sur l'axe Québec-Paris-Rome. Cela donne plus de relief à la thèse, mais cela invite en même temps à regarder ailleurs pour y trouver d'autres illustrations et d'autres paradigmes. C'est en ce sens que j'aimerais poursuivre ici la discussion sur certains points qui me semblent d'un intérêt capital.

1 – Le premier point qui mérite de nous retenir est *l'expérience* chrétienne, en tant que fondement et source de toute théologie authentique. La révolution à laquelle Dumont entend procéder en théologie consiste précisément à la remettre en contact direct avec l'expérience. Et cela constitue encore une révolution pour la communauté de foi qu'est l'Église, puisqu'elle-même doit aussi retrouver son fondement et sa source dans cette expérience de foi.

Il faut voir d'abord ici comment l'expérience passe de la dimension personnelle et individuelle à la dimension collective et communautaire, comment elle peut devenir vraiment l'expérience d'une communauté. Car le premier sujet de l'expérience est bien un sujet singulier et concret. Mais l'expérience ne tolère pas d'être emprisonnée dans un sujet individuel. Selon sa dynamique propre elle tend à s'universaliser, elle cherche à se communiquer tout autour, pour constituer finalement une communauté qui vit elle-même de cette expérience commune. La communication de l'expérience s'accomplit donc par diverses expressions qui forment la symbolique de la communauté.

Telle est la *référence*, qui constitue la visée commune, comme le point de convergence de toute la communauté². Une première fonction du théologien apparaît dès lors bien clairement. Au service de la communauté, celui-ci doit être « médiateur de l'expression ». Il doit aider à formuler l'expérience commune de la foi, pour que puisse se constituer la référence commune. Et pour cela, il doit garder un contact direct avec la communauté, tout spécialement avec ses pasteurs³.

1. Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien* (coll. « Héritage et projet », 38), Montréal, Éd. Fides, 1987, p. 7.

2. *Ibid.*, pp. 46-49.

3. *Ibid.*, pp. 73-80.

Il y aurait grand profit à prolonger ici la réflexion de Fernand Dumont, en prenant appui sur l'histoire de la théologie néo-protestante. Car cette révolution théologique dont nous venons de parler, Friedrich Schleiermacher l'avait tentée de la façon la plus radicale, il y a plus d'un siècle et demi déjà. C'est là le sens de son appel à l'expérience religieuse comme fondement et objet de la théologie. Voilà pourquoi aussi il refuse l'appellation traditionnelle de « Dogmatique », pour lui substituer celle de « Doctrine de la foi » (*Glaubenslehre*), qui indique beaucoup mieux que l'objet premier de la théologie n'est pas le dogme comme tel mais bien l'expérience de la foi chrétienne. Au début du siècle, c'est Ernst Troeltsch qui prend la relève de Schleiermacher pour élaborer plus à fond encore sa théologie de l'expérience chrétienne. Troeltsch distingue lui-même trois étapes dans l'histoire de la révélation : la révélation fondamentale dans la Bible, la révélation continue dans la tradition de l'Église, et la révélation actuelle dans l'expérience religieuse d'aujourd'hui. Or, d'après Troeltsch, la théologie systématique ne doit pas se mêler de considérations historiques ; son objet immédiat est la conscience religieuse actuelle de la communauté de foi ⁴.

La nouvelle théologie dialectique, qui surgit ensuite dans les années 20, s'en prend tout particulièrement à cette théologie de l'expérience (*Erfahrungstheologie*), qu'elle dénonce au nom de la révélation et de la foi. La *Dogmatique* (1925) de Tillich s'inscrit elle-même dans la ligne du renouveau. Elle témoigne cependant d'un grand respect pour Troeltsch, avec qui le dialogue est constant. C'est ainsi qu'après une thèse sur l'autorité de l'Écriture et une autre sur le caractère normatif de la tradition ecclésiale, Tillich énonce une proposition concernant directement l'expérience ou la conscience religieuse : « La conscience religieuse propre à notre temps, celle de l'Église, de la société, du systématicien, n'est pas l'objet ni la norme, mais le medium de la dogmatique » ⁵. Tillich s'oppose par là « au courant de la théologie protestante qui provient de Schleiermacher, dont la principale caractéristique est d'élaborer la dogmatique à partir de la conscience religieuse ». Son objection est la même que celle de Karl Barth : l'objet et la norme de la théologie n'est pas l'expérience humaine, mais la révélation divine, qui fait irruption dans la conscience religieuse pour l'ébranler et la convertir toujours à nouveau. La conscience religieuse demeure cependant le lieu où la révélation est perçue, accueillie et réalisée, de sorte que l'expérience religieuse pourrait elle-même se définir comme la perception et la réalisation de la révélation divine ⁶.

2 - Ces considérations sur la norme nous amènent à poser la question de l'Écriture : sa place et sa fonction dans le travail de la théologie. On sait que l'ouvrage de Fernand Dumont s'organise d'après quatre repères qui définissent la situation du théologien : la communauté croyante, le magistère, la tradition, la culture ambiante ⁷. Chacun de ces paramètres fait l'objet d'un chapitre spécial. On ne manquera pas de

4. Toshimasa YASUKATA, *Ernst Troeltsch: Systematic Theologian of Radical Historicity*, Atlanta, Scholars Press, 1986, pp. 101-106.

5. Paul TILlich, *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, Herausgegeben von Werner Schüttler, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, p. 88.

6. *Ibid.*, pp. 88-90.

7. DUMONT, *L'institution de la théologie*, pp. 8 et 225.

noter que l'Écriture ne figure pas parmi ces repères, de sorte qu'aucun chapitre ne lui est spécifiquement consacré. Un théologien de tradition protestante s'en étonnerait sans doute plus que nous encore, puisque c'est tout d'abord par rapport à l'Écriture qu'il définirait lui-même la position du théologien.

Cela ne signifie pas cependant que l'importance de la Bible ne soit pas reconnue ou soit de quelque façon minimisée par Dumont. C'est vraiment pour lui aussi « l'élément premier de la référence chrétienne »⁸. Il en est donc question partout dans l'ouvrage, et tout spécialement dans le remarquable chapitre sur la tradition et la conscience historique. Mais précisément, l'Écriture se trouve alors considérée dans le contexte de la tradition comme un élément, le principal élément sans doute, de cette tradition. C'est dans le texte même de l'Écriture, en effet, qu'on peut observer le premier travail de la tradition, avec ses constantes réinterprétations des mêmes événements à partir de nouvelles situations historiques. Par ailleurs, la formation du canon des Écritures représente « un effort pour identifier le cœur de la tradition, son centre, afin de le mieux situer dans son originalité ; de sorte que l'Écriture puisse servir de guide d'appréhension du vécu humain comme Tradition de l'Évangile »⁹.

Voilà bien une expression très juste du rapport de l'Écriture à la tradition. Elle soulève cependant deux questions qui demanderaient une élaboration ultérieure. D'abord, si l'Écriture représente le cœur de la tradition, ne devrait-on pas poser aussi la question du cœur de l'Écriture ? C'est la question, familière aux protestants, du « canon dans le canon ». Il me semble, pour ma part, que c'est là une question parfaitement légitime, une question cependant qui peut admettre plus d'une réponse. Rien n'empêche, en effet, de situer le centre de l'Écriture dans la prédication du Royaume par le Jésus des Évangiles, dans le Prologue de Jean sur l'incarnation du Verbe, ou dans les écrits de Paul sur la justification par la foi. Tillich suggère que les communautés chrétiennes ont adopté l'un ou l'autre de ces centres ou « normes matérielles » au cours des âges, selon l'expression différente que prenait pour elles la question fondamentale du salut, en raison de leur situation historique différente¹⁰. Dumont a fort bien décrit le processus herméneutique des différentes réinterprétations de l'Écriture au cours des siècles, selon les diverses situations des communautés. Il faudrait ajouter que chacune de ces réinterprétations implique aussi un déplacement du centre de l'Écriture. Il ne suffit plus alors de situer le théologien par rapport à l'Écriture, à l'intérieur de la tradition de l'Église. Il doit lui-même se situer quelque part à l'intérieur de l'Écriture, avec toute la communauté dont il est responsable. En d'autres termes, il doit trouver son centre dans l'Écriture, et à partir de là considérer tout le reste de l'Écriture et toute la tradition de l'Église.

L'autre question soulevée par ce même texte de l'auteur concerne la fonction régulatrice de l'Écriture. Elle se trouve affirmée ici par rapport à la tradition. Ne devrait-on pas aller plus loin, et parler de l'Écriture comme de la norme première (*norma normans*), s'imposant à toute autre instance normative dans l'Église, laquelle

8. *Ibid.*, p. 213.

9. *Ibid.*, p. 143 ; cf. p. 141.

10. TILICH, *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, 1951, pp. 47-48.

devrait être considérée alors comme norme seconde, subordonnée (*norma normata*) ? Dans un chapitre très éclairant sur la norme de la foi, Fernand Dumont fait bien voir comment la symbolique à laquelle se réfère la communauté pour s'identifier constitue pour elle la vraie norme. Cette référence symbolique devrait surgir de la communauté elle-même comme l'expression propre de son expérience de foi. À l'époque moderne cependant, l'Église a connu un long processus d'institutionnalisation de la norme, le pouvoir ecclésiastique se considérant alors seul autorisé à définir la symbolique commune¹¹. Depuis Vatican II, on cherche maintenant un nouvel équilibre entre la base et le pouvoir pour la définition de la norme, de la symbolique commune. Il est donc, aujourd'hui, plus urgent que jamais de rappeler l'autorité première de l'Écriture en matière de norme. Et quiconque se croit autorisé à interpréter l'Écriture pour la communauté doit savoir que lui-même le premier se trouve mesuré par elle.

Pour résumer ce point en deux mots, je dirais que Dumont a bien marqué l'immanence de l'Écriture dans la tradition, mais qu'il n'a pas suffisamment accentué sa transcendance. À mon avis, l'Écriture ne ressort pas assez, elle est comme noyée dans la tradition.

3 – Je passe immédiatement au chapitre sur la *culture*. Il s'agit maintenant du contexte de la communauté de foi, plus encore, de son milieu de vie, du monde qu'elle habite. L'expression de la foi de la communauté ne peut se faire autrement qu'avec les matériaux de cette culture, avec son langage. Le théologien, qui doit travailler à l'expression de la symbolique commune, ne peut donc se désintéresser de la culture ambiante. Sa fonction propre consiste précisément dans la médiation entre la culture séculière et la communauté de foi.

Encore ici, Fernand Dumont associe dans une problématique commune le destin de la théologie et celui de la communauté chrétienne. Les mêmes conditions culturelles déterminent l'une et l'autre. C'est tout particulièrement évident pour le phénomène de l'institutionnalisation, qui servira ici de fil conducteur. Ce phénomène est caractéristique de l'époque moderne, où l'État s'ingère de plus en plus dans la réglementation de la société à tous les niveaux. Mais un contre-phénomène apparaît aussi au cours de la même période. C'est l'individualisme exaspéré qui porte à s'isoler pour éviter l'emprise de la collectivité. Ces deux tendances opposées se retrouvent donc dans l'Église à la même époque. Elles se retrouvent aussi en théologie sous la forme des théologies politiques et des théologies de la personne¹².

Je ne suivrai pas plus avant ces brillantes analyses, qu'il faut lire dans le texte. Ce qu'on vient d'en dire suffit pour faire voir en quel sens va la recherche. Toute l'attention est centrée sur la communauté chrétienne, et le théologien s'insère lui-même dans cette dynamique en tant que « médiateur de l'expression » de la foi de la communauté. On pourrait concevoir autrement les choses, et renverser tout le processus pour le centrer cette fois sur la culture. L'Église, on le sait, n'a pas sa fin en elle-même mais dans le monde où elle est envoyée. L'essentiel ici n'est donc pas la

11. DUMONT, *L'institution de la théologie*, pp. 108-111.

12. *Ibid.*, pp. 177-179, 183-188, 194-195, 205-206.

construction de la communauté chrétienne, mais la construction de la communauté humaine avec le ferment de l'Évangile. C'est là précisément le sens de la théologie de la culture, telle que Tillich en définit le programme dans sa célèbre conférence de 1919 : « Sur l'idée d'une théologie de la culture »¹³. Tillich distingue alors une théologie de la culture (*Kulturtheologie*) et une théologie d'Église (*Kirchentheologie*). Devrait-on dire maintenant que Fernand Dumont ne propose rien d'autre ici que le schéma d'une théologie d'Église ?

Ce chapitre sur la culture contient cependant certaines idées qui vont directement dans le sens de la théologie tillichienne de la culture, quand, par exemple, il est question de la fermeture et de l'ouverture de la culture, de son immanence et de sa transcendance. Toute culture est fermée, pour autant qu'elle implique un système déterminé, limité, de possibilités humaines. Par ailleurs toute culture est ouverte dans la mesure où elle permet l'évolution et le dépassement. Les cultures modernes devraient être plus ouvertes, parce qu'elles sont plus conscientes que jamais de leurs limites dans l'espace et dans le temps¹⁴. Or la mission propre de la foi chrétienne et de la théologie dans ce monde de la culture, c'est précisément d'être témoin et agent de la transcendance : « la référence chrétienne est, au sein des cultures, affirmation de la transcendance. Tout au long de l'Écriture, la dénonciation des idoles, de la fermeture sur soi des cultures, fût-ce au nom des dieux, est constante »¹⁵. On pourrait aisément traduire ici dans les termes de Tillich : la fermeture sur soi, c'est la « finitude auto-suffisante » ; l'immanence de la culture, c'est son « autonomie » ; son ouverture et sa transcendance, c'est la « théonomie ».

Doit-on aller plus loin encore, et parler avec Dumont d'une « culture chrétienne » ?¹⁶ Lui-même prévoit que ce concept ne manquera pas de provoquer de vives réactions. Je pense pour ma part qu'il s'agit là d'une expression extrêmement ambiguë. La « culture chrétienne » n'est-elle rien d'autre que la « religion chrétienne » ? La terminologie de Tillich me semble ici beaucoup moins équivoque, en raison justement de la distinction qu'elle établit entre religion et culture. La religion comporte en effet un double élément : un principe religieux, c'est-à-dire une certaine qualité de la conscience, et une forme religieuse, qui provient elle-même d'une fonction de la culture. C'est ainsi qu'en s'unissant à la fonction théorique de la connaissance, le principe religieux produit une sphère spécifiquement religieuse de la culture, qui est le dogme. Et c'est de même aussi que sont produites les sphères pratiques de l'agir religieux dans la liturgie, et du droit religieux dans le droit ecclésiastique¹⁷. Dans les termes de Fernand Dumont maintenant, si par « culture chrétienne » on entend ces institutions religieuses que sont le dogme ou la théologie, la liturgie et le droit canon, il n'y a pas de doute que ce sont là des réalités qui s'imposent comme autant d'objectifs pour la théologie et pour la mission

13. TILlich, « Ueber die Idee einer Theologie der Kultur », in *Gesammelte Werke*, IX, pp. 13-31.

14. DUMONT, *L'institution de la théologie*, pp. 206-208.

15. *Ibid.*, p. 205.

16. *Ibid.*, pp. 221-223.

17. TILlich, « Ueber die Idee... », *G.W.*, IX, p. 17.

chrétienne. Car c'est précisément par ces institutions que le christianisme pourra, en ce monde de la culture, rendre visiblement témoignage à la transcendance divine.

Mais on peut aussi l'entendre autrement, au sens de fonctions spécifiquement culturelles, et non pas religieuses, qui porteraient pourtant la marque du christianisme. Le cas type est celui de la morale. Y a-t-il une morale spécifiquement chrétienne ? Si oui, pourquoi pas un droit chrétien, une politique chrétienne, et finalement un État chrétien ? On voit que cette autre interprétation nous ramène directement à l'idée de chrétienté. Toute la question ici est de savoir si le christianisme est Évangile ou loi, ou bien encore s'il unit les deux de quelque façon. Il est bien difficile, en cette matière, d'éviter toute question se rapportant à « l'essence du christianisme ». Dans le cadre bien précis de son étude, Dumont n'avait pas à se poser ces questions. Mais elles sont toujours là présentes à l'horizon de sa recherche. Quant à la théologie tillichienne de la culture, elle propose ici deux principes fondamentaux : a) celui de *l'autonomie* de toutes les sphères culturelles, ce qui signifie leur complète indépendance par rapport à la religion ; b) celui de la *théonomie* de la culture, qui implique que chacune de ses fonctions puisse et doive être inspirée et remplie de substance chrétienne, tout en créant et gardant ses propres formes rationnelles, ses propres lois ¹⁸.

4 – Cela nous amène directement à notre dernier point de discussion, la question des *théologies de la libération*. Fernand Dumont a eu l'heureuse idée de situer ce nouveau type de théologie dans le contexte général de la théologie de la culture. La problématique à laquelle se trouve soumise la théologie de la libération est alors celle même que nous venons d'évoquer à propos de la théologie de la culture. Nous avons protesté contre une théologie moralisante qui se propose de tracer la voie d'une éthique chrétienne. Il faut tout autant nous prémunir contre une théologie politisante qui risquerait de verser dans le travers d'une politique chrétienne. Tout comme les théologiens romains d'ailleurs, Dumont a perçu ce danger d'une théologie politique beaucoup plus clairement que celui, exactement parallèle, d'une théologie morale ¹⁹. Cette conception de la théologie de la libération comme théologie de la culture donne lieu cependant, au cours de l'ouvrage, à une grave équivoque qu'il importe de dénoncer.

Au début de l'ouvrage, la théologie latino-américaine de la libération se trouve présentée à côté de la théologie africaine et de la théologie noire aux États-Unis. Tout comme elles, son originalité consisterait fondamentalement en des différences culturelles : « Ce que ces théologies font remonter au jour, indépendamment des critères d'orthodoxie et de rigueur qu'on pourrait leur opposer, ce sont des reflux de cultures originales. Par quelle reprise de leurs enracinements, de leurs héritages, de leurs situations, les communautés d'Afrique ou d'Amérique latine, les noirs d'Amérique du Nord peuvent-ils se reconnaître dans l'héritage de la communauté chrétienne et y inscrire la marque de leur singularité ? Cela dépasse les adaptations pour provoquer, on le sait, des

18. Cf. Jean RICHARD, « Droit, morale et religion en situation d'hétéronomie, d'autonomie et de théonomie : essai de théologie de la culture », dans *Droit et morale. Valeurs éducatives et culturelles*, sous la direction de A. Mettayer et de J. Drapeau (coll. « Héritage et projet », 37), Montréal, Éd. Fides, 1987, pp. 99-139.

19. DUMONT, *L'institution de la théologie*, pp. 198-199.

relectures de la Bible et de l'histoire du christianisme»²⁰. La théologie latino-américaine de la libération serait donc une théologie de la culture au sens où son problème central serait celui de l'inculturation de l'Évangile en Amérique latine. Je dois ici protester fortement contre une telle réduction de la théologie de la libération à une banale affaire de culture. La vraie différence ici n'est pas celle de deux cultures, européenne et latino-américaine ; c'est la différence de deux classes sociales, celle des oppresseurs et celle des opprimés.

Au chapitre sur la théologie de la culture, dans un texte auquel j'ai déjà fait allusion, on retrouve le véritable enjeu de la théologie de la libération. Dumont fait bien voir alors le risque de se perdre dans les analyses sociologiques, dans les exigences spécifiques de la politique, dans les vicissitudes de l'économie et du droit. Pour éviter ce danger, il propose une distinction fort pertinente entre deux moments cruciaux de la réflexion : « celui où au prophétisme succède l'institution ; celui où, générateur de rupture et de dépassement, le prophète doit passer la main au politique »²¹. Immédiatement après cependant, on revient au schéma réducteur que j'ai déjà dénoncé. La diversification des théologies à visée politique proviendrait fondamentalement de la diversité des cultures. Si l'on ne peut plus rêver d'une théologie spontanément universelle, c'est qu'il y a différents lieux de culture où s'élabore la théologie : « selon des tâtonnements, dont les difficultés ne viennent pas seulement de Rome mais tout autant de ces emplacements hétéroclites, les situations des théologiens manifestent un pluralisme qui, encore une fois, est moins de doctrines que de cultures »²².

Cette question du pluralisme et de l'unité, tant de la communauté chrétienne que de la théologie, est l'une des préoccupations principales de Fernand Dumont, et elle traverse tout son ouvrage. Il ne fait pas de doute que ce soit là encore pour lui fondamentalement une question de culture : diverses cultures régionales vont produire différentes figures du christianisme, et à l'intérieur même de l'univers culturel occidental les différentes sciences et disciplines universitaires vont donner lieu aussi à différents types de théologie²³. Mais il semble bien que la différence qui marque les théologies de la libération, et les communautés de base d'où elles émanent, soit beaucoup plus profonde. Il s'agit, nous l'avons dit, d'une différence de classes sociales. Ne pourrait-on alors lui appliquer le même principe herméneutique que Dumont fait valoir pour les différences culturelles, quand il affirme : « Cela dépasse les adaptations pour provoquer, on le sait, des relectures de la Bible et de l'histoire du christianisme »²⁴. N'est-il pas normal, en effet, qu'on lise la Bible différemment quand on fait partie d'un groupe d'opprimés ? N'est-il pas normal aussi que cette relecture donne lieu à une nouvelle théologie, une théologie de la libération justement, qui contraste fort avec sa contrepartie institutionnelle, la théologie anticommuniste de la sécurité nationale ?

Jean RICHARD

20. *Ibid.*, p. 51.

21. *Ibid.*, p. 198.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, pp. 33-36.

24. *Ibid.*, p. 51.

III – SUR LE DÉSIR DU THÉOLOGIEN

Être fidèle à cette quête où les hommes et Dieu lui-même déroutent à chaque pas : n'est-ce pas le commencement de la théologie dans la culture ?¹

D'où le théologien s'autorise-t-il ? Confronté à ce qui est à la fois *science* et *expérience*, *construit* et *donné*, *acte* de foi et *analyse*, *tradition* et *histoire*, au nom de qui prend-il la parole ? Quel désir l'anime quand il prend le risque d'une interprétation du monde qui continue pourtant de ne se lire qu'en contre-jour, lumière pour les uns, obscurité pour les autres ?

Cette question de l'*autorité* est devenue majeure parmi toutes celles qui travaillent les Églises et, au-delà de leur institutionnalisation, l'expérience chrétienne. La gêne mal cachée des milieux ecclésiastiques chaque fois que le mot est prononcé, l'occultation inconsciente ou délibérée qu'on a tendance à en faire, témoignent déjà de son importance². Sans doute dénote-t-elle aussi quelque chose de la « misère » de la théologie dont Michel De Certeau³ faisait une question structurante de la théologie. Certes ce n'est pas un hasard qu'elle nous vienne, ici, d'un sociologue et d'un laïc. Le sociologue, accoutumé à saisir l'importance des institutions dans le déploiement de la vie quotidienne, développe normalement une distance paradoxale vis-à-vis de ces dernières, distance qui lui en permet l'approche compréhensive, sinon empathique. Il y décèle non seulement contrainte, mais aussi effort des êtres humains pour assumer leur vie. Et la question de l'autorité peut dès lors prendre d'autres dimensions que celles qu'a trop mises en évidence la figure cléricale érigée en instance juridictionnelle capable de décider du *dedans* et du *dehors*.

Le concept d'*institution*, tel qu'élaboré par Dumont, est un de ceux qui rendent possible une approche nouvelle de l'autorité. Ce terme, en effet, ne représente pas seulement le monstre froid, sédiment par ailleurs incontournable des institutionnalisations de l'expérience chrétienne faites par des siècles de croyants et d'incroyants. Il peut aussi prendre un sens éminemment *actif*. Il signifie alors que quelque chose s'*institue*, c'est-à-dire qu'une réalité nouvelle prend place sous forme d'apport original à la vie de l'Église et à l'histoire du monde. Si le terme *institution* représente déjà une *forme* donnée à une réalité, forme qui permet à cette dernière d'être appréhendée dans son caractère historique et conjoncturel, il désigne tout autant, en contrepoint, le *processus* par lequel la vie prend forme et laisse des traces dans l'histoire. Ce processus, en tant qu'*institution de la théologie*, n'est-ce pas alors celui par lequel la dynamique ecclésiale prend forme, dans chaque culture et à chaque génération, pour se donner à lire dans la plénitude actuelle de son sens ?

1. Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1988, p. 212.

2. Saluons, en contre-temps de cette affirmation, la parution du livre d'André NAUD, *Le magistère incertain* (Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 1987) à propos duquel notre collègue René-Michel ROBERGE a fait une note critique dans un précédent numéro du *Laval théologique et philosophique* : « La fonction magistérielle dans l'Église. À propos d'un ouvrage récent » (Vol. 44, n° 3, octobre, pp. 375-391).

3. « La misère de la théologie, question théologique », *La Lettre*, n° 182, octobre 1973.

De ce lieu de l'institution, la question de l'autorité devient incontournable, quelles que soient ses figures historiques. Si la pratique théologique *institue* quelque chose de neuf dans la vie de l'Église, il faut s'attendre à ce que cet acte y change le cours des choses : un débat nouveau s'amorcera, un sens jusque-là laissé dans l'ombre deviendra saillant, une question deviendra lancinante, au point peut-être de reléguer dans l'ombre des savoirs jusque-là considérés comme acquis. Si la théologie est une pratique de l'intelligence, elle est appelée à donner forme aux réalités vécues. Or donner une nouvelle forme à une réalité, c'est aussi *déformer* l'ordre acquis, déjà *institué*, des choses. C'est confronter cet *institué* à une altérité, un principe *instituant* qui lui est exogène.

Le terme *institution*, entendu dans son sens actif, ouvre une telle dialectique de l'*instituant* et de l'*institué*⁴. Mais dans la pratique, d'où s'autorise-t-on à provoquer de tels changements ?

La question est une boîte de Pandore. Dès qu'on l'ouvre, une foule d'autres questions surgissent, tous azimuts. Très vite on se rend compte que le concept d'institution à lui seul ne suffit pas et qu'il faut lui conjuguer celui d'*expérience*. Et dès lors toutes sortes d'autres réalités dialectiques suivent : *tradition* et *histoire*, *foi* et *raison*, *appartenance* et *organisation*, *idéologie* et *critique*, discours *populaire* et discours *savant*, théologie *pastorale* et théologie *fondamentale*, *laïc* et *clergé*, etc.

La plupart de ces questions, le texte de Dumont les traite directement ou au moins les évoque. Dans tous les cas, il permet d'y projeter une lumière originale. Nous n'en reprendrons donc pas les arguments ici. Nous en tirerons plutôt prétexte pour tenter d'exploiter, à notre tour, quelques pistes qui s'y annoncent.

1 – *Institution et expérience*

L'institution, certes, encadre et contrôle. Elle présente un ensemble de préceptes, d'objets, d'idées ou de croyances qui font norme et souvent s'imposent à tous ceux qui pensent, parlent ou agissent en son sein. Elle manie, selon l'expression d'Abram Kardiner « les moyens par lesquels l'influence spécifique de la société agit sur les individus »⁵. Elle représente alors « l'ensemble des attitudes des autres que chacun porte en lui-même »⁶. C'est toujours sous cet angle, semble-t-il, qu'elle nous présente d'abord son visage, celui de l'*institué*.

Mais elle suppose aussi, pour jouer ces rôles, l'accord mutuel concernant « un ensemble de valeurs qui rassemblent les êtres humains »⁷. Autrement dit, elle se doit d'être *croyable*. Mais dès lors qu'une réalité devient ainsi croyable, c'est-à-dire

4. Pour l'explication classique de cette dialectique, voir René LOURAU, *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos, 1969.

5. Abram KARDINER, *The Individual and his Society*, New York, 1939.

6. George H. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press. Tr. fr. : *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

7. Bronislaw MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, François Maspéro, 1968.

susceptible de rassembler les êtres humains, n'est-elle pas précisément en train de s'instituer ? Autrement dit ce croyable, n'est-ce pas ce qui constitue, précisément, la force *instituant* d'une pratique ? Et par là, n'est-ce pas ce qui fait de la réalité que met en scène cette pratique une *valeur* irréductible à toute autre ?

Nous sommes ainsi renvoyés à une autre dimension de cette réalité, celle du groupe et de la société : *ce en quoi les êtres humains se rassemblent*.

On pourrait reprendre dans l'analyse des institutions beaucoup des traits dont on caractérise l'étude des langues naturelles, premières institutions de toute société. Réalités avant tout symboliques, les institutions ne représentent-elles pas, elles aussi, « la vie des signes dans la vie sociale »⁸ ? À l'instar de la langue qui représente le dépôt codifié de pratiques ayant caractérisé des générations d'êtres parlants avant nous, reflet de conditions de vie précises mais disparues, chaque fois réactivée, actualisée, « exécutée » (le mot est de Saussure), et infusée d'une vie nouvelle par quiconque prend la parole, l'institution représente aussi un donné ayant fait ses preuves. Mais s'il n'est insufflé de vie originale, ce donné est comme une langue morte : folklore d'un croyable périmé, il ne dépasse pas le stade du dictionnaire. Si l'institution codifie des lectures du monde et des modes de comportements, elle n'a « d'autre réalité ou de permanence qu'au travers de l'actualisation de ces lectures et de ces comportements dans la pratique sociale »⁹.

Certes, prenant toujours la parole dans une langue *donnée*, l'être parlant doit par cela même renoncer à *tout* dire. Il expérimente constamment la distance, sinon le fossé, entre son *dire* et son *vouloir dire*. Il est limité par les conditions concrètes de sa langue. Pourtant, il fait toujours autre chose que répéter les codes de cette dernière. Sa parole, littéralement, *traverse* la langue ; elle la *trans-gresse* pour y porter l'inédit, c'est-à-dire l'irréductible nouveauté d'une subjectivité qui, dans cet acte même de parler, dans le risque d'un geste social, *advient* à l'existence.

Ainsi en est-il également de l'institution, *condition de possibilité* d'autre chose qu'elle-même.

Or quelle est cette autre chose sinon ce qu'on cherche à désigner, ici, par le terme *expérience* ? L'institution, en effet, est inséparable de l'expérience humaine parce qu'elle est ce en quoi l'expérience elle-même prend forme, se donne dans un dire qui la constitue dans une sorte de face-à-face avec elle-même et avec d'autres expériences. Dans cette mise en regard, elle fait trace de l'identité qui lui est propre et prend conscience de sa différence : elle se découvre, à ses yeux et aux yeux des autres, comme *autre*. En s'instituant, l'expérience relève ainsi le défi de s'affirmer comme réalité irréductible, mais capable de contribuer au vivre ensemble dans la différence. Elle est à la fois quête de reconnaissance, constitution d'un sens et établissement d'un groupe.

Il serait extrêmement difficile de définir le terme *expérience* sans tenir compte de son rapport à celui d'*institution*. Déjà, dans la langue commune, ce terme représente

8. Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972 (1925).

9. Jean-Pierre HIERNAUX, « Quelques éléments pour l'observation et l'analyse des performances culturelles », *Recherches sociologiques*, vol. 1, mai 1973, pp. 172-195.

une sorte de mémoire, sagesse constituée en référence aux activités de la vie quotidienne : une personne *expérimentée* est celle qui sait puiser dans ce dépôt, sédiment d'expériences antérieures. Quelque chose de l'expérience est déjà irrémédiablement *institué*. Dans le sens que lui ont donné les pratiques empiriques de la modernité, il en va de même : « faire une expérience » (en laboratoire, par exemple), n'est-ce pas renvoyer la réalité à un code institué qui en gère la pratique et qui, par là même, génère de nouvelles vues sur le monde ? Mais, tout en assumant ces rapports nécessaires à l'institution, l'expérience peut aussi les déborder. Elle renvoie alors à une autre réalité, une altérité par rapport à tout institué, la réalité du sujet qui la constitue comme « un événement, ou un ensemble d'événements perçus et interprétés après coup comme signifiants par un ou plusieurs sujets qui y sont impliqués »¹⁰.

L'expérience, en effet, est essentiellement ce qui rend compte d'une subjectivité en train de se constituer. Elle renvoie, comme la parole, à l'identité, mais davantage encore à la capacité, propre à toute construction d'identité, de se produire comme une *interprétation* du monde, c'est-à-dire comme une *réflexivité* en acte. L'expérience, ainsi considérée, est ce qui, dans l'institution, fait signe d'un sujet. Elle signifie que ce dernier ne prend pas n'importe quelle place dans son rapport à l'institué, qu'il n'est pas indifférent aux jeux des autres à son égard, mais qu'il prend place d'un lieu qui lui est propre et inaliénable.

Il y a une continuité de l'*expérience* à l'*expression*, dit là-dessus Dumont¹¹, renouvelant un thème de Joachim Wach¹². Par sa confrontation à l'institution, l'expérience devient créatrice. Et par sa confrontation à l'expérience, l'institution devient lieu incontournable de la créativité.

On pourrait ainsi penser à au moins trois types de rapports de l'expérience et de l'institution. À une extrémité on serait, en quelque sorte, au degré zéro de l'institution : une expérience se présenterait sans liens ni références institutionnels. Cette expérience, bien sûr, ne saurait se dire. Peut-être pourrait-elle être considérée comme pré-langagière, elle serait en tous cas sans expression : expérience impossible, sinon expérience folle et, parce que sans limite, incapable de sens. À l'autre pôle, il y aurait l'expérience complètement assujettie à l'institution : expérience niée, ou plus souvent déniée de son droit à la spécificité au profit de la seule répétition des discours institués. L'impossibilité de l'expérience, ici, signe la mort de l'institution dans le trop plein de sa suffisance et son incapacité d'accueillir l'autre. Les jeux concrets de l'expérience et de l'institution devraient se trouver quelque part entre ces deux extrêmes. Certes il y a des institutions répressives, et toute institution passe par la tentation, au cours de son existence, de la folie névrotique et totalitaire, fermant plus ou moins sur elle-même le groupe qu'elle constitue. Mais il existe aussi des expériences mortifères dans lesquelles le sujet, renvoyé à sa solitude, est aux prises avec l'*insoutenable légèreté de (son) être*.

10. J.-P. JOSSUA, P. JACQUEMONT et B. QUELQUEJEU, « Note sur l'usage du terme "expérience" », in *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1972, pp. 171-174.

11. DUMONT, *op. cit.*, p. 82.

12. JOACHIM WACH, *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

Si l'enjeu de l'expérience, comme de l'institution, est le croyable qui rend possible le lien social, il ne peut se traduire que dans une créativité sans cesse recommencée. À l'instar du poète qui travaille la langue pour lui faire dire ce qu'elle n'a encore jamais dit, l'acteur social, sujet de l'institution, y porte l'irréductibilité de son désir. Et s'il est impensable qu'un poète ne respecte pas cette langue qu'il trans-gresse pourtant d'autant mieux qu'il la maîtrise et avec d'autant plus de liberté qu'il en assume les contraintes, il est tout aussi impensable que le sujet de l'institution n'en respecte pas les lois. Mais ce respect est bien autre chose qu'un conformisme légal ou une conformité verbale : il est le risque pris d'en assumer les contraintes pour y inscrire autre chose, c'est-à-dire une expérience inaliénable et irréductible à toutes celles dont déjà cette loi rend compte. Il est, en cela, condition incontournable de la subjectivité. Mais il arrive aussi qu'il faille en payer le coût : renoncer à quelque chose de son désir pour rencontrer d'autres subjectivités, voire risquer la méprise des autres à son égard, sinon carrément le mépris de ceux qui, au nom d'accidents de l'histoire, se sont appropriés à leur profit la mémoire d'une tradition.

2 – *Expérience, tradition et histoire*

D'où s'autorise le théologien ? Il est clair, si on donne quelque crédit aux considérations précédentes, que son autorité ne peut lui venir ni de sa seule expérience, ni de la seule institution qui l'encadre ou qu'il sert. Il est essentiellement, un *médiateur*, nous dit Dumont qui rejoint, en cela, les questionnements les plus contemporains de la pratique théologique, tels que les assume, par exemple, un Claude Geffré : « la théologie voudrait être le lieu du dialogue entre l'Église et le monde »¹³. Le théologien n'est pas loin, en ce sens, du pasteur : « lui aussi doit s'interdire, fût-ce en invoquant le *consensus fidelium*, de résumer des expériences et des expressions qu'il n'éprouve pas dans son existence singulière. Lui aussi, pour s'exprimer en son temps, doit consentir à ce que le langage de la foi soit une œuvre de la communauté »¹⁴.

S'il est vrai que jamais l'expérience ne peut se réduire à la seule conventionalité qui unit un groupe, s'il est vrai par ailleurs que jamais un groupe ne peut intégrer une expérience autrement qu'en la confrontant à d'autres expériences et en l'interprétant par rapport à ces dernières, il faut alors convenir que cette médiation du théologien peut devenir inconfortable. Elle tient à la fois de la radicalité de l'expérience (l'altérité) et de la radicalité de la fidélité (ce qui unit le groupe). Mais n'y a-t-il pas davantage ?

Tout chrétien, nous rappelle Dumont, est théologien. Tout chrétien en effet vit une expérience de foi qui lui est propre et est appelé à en rendre compte. Est-il un autre sens au mot *témoin* ? Chaque chrétien exerce donc, à sa façon, la fonction *instituyente* de l'expérience. Et sans doute est-ce d'abord du lieu de son expérience croyante que le

13. Claude GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 68, 1972, p. 14.

14. DUMONT, *op. cit.*, p. 80.

théologien s'autorise d'abord. Mais dans la mesure où la pratique de la théologie s'inscrit aussi comme une *fonction* spécifique dans l'Église, il est évident que la seule référence à sa foi est insuffisante pour saisir adéquatement l'autorité du théologien. De quel droit, en effet, pourrait-il créditer sa foi d'une qualité spécifique que n'aurait pas celle des autres ?

Parlant du lieu de *sa* foi, le théologien est aussi appelé à parler du lieu de *la* foi, c'est-à-dire à partir du fait que ce terme désigne également une réalité indépendante et antérieure à toute appropriation subjective et représente donc, pour lui, une réalité *objective* : quelque chose des expériences séculaires de foi est désormais déposé dans l'histoire et fait référence pour toute nouvelle expérience. Le théologien rencontre alors, dans son parcours, non seulement l'expérience brute, mais l'expérience *en quête d'intelligence*. Or c'est de cette quête d'intelligence, comme composante spécifique de *la* foi, que le théologien est appelé à rendre compte. Comment *sa* foi, réalité subjective, peut-elle intégrer *la* foi ? Comment l'expérience de la communauté à laquelle il appartient, toute conjoncturelle qu'elle soit, intègre-t-elle l'expérience séculaire de foi, celle qui abolit toutes les frontières ? Et comment cette expérience de foi, réalité historique qui lui échappe mais donne sens à son existence, intègre-t-elle à son tour l'histoire du monde ?

De quoi est faite cette expérience qui n'est pas d'abord la sienne mais se donne à la fois comme trans-historique et communautaire ? Dumont introduit ici une autre dialectique, celle de la *tradition* et de l'*histoire*.

La tradition n'est pas l'histoire. Elle est, plutôt, appropriation de l'histoire par des expériences de foi qui apprennent, à travers elle, à s'inscrire les unes par rapport aux autres. Elle est, en quelque sorte, le nœud où les deux cordes en tension de l'expérience et de l'institution se rencontrent. Si la tradition fait norme, ce n'est pas en imposant un savoir sclérosé sur le monde, ce n'est même pas en rendant disponibles des formulations de sens qu'il suffirait ensuite d'appliquer aux situations historiques inédites. Si la tradition fait norme, c'est essentiellement en se donnant comme *référence* susceptible de rappeler — parce qu'elle est aussi et avant tout mémoire — que d'autres ont également vécu, dans les lieux, les temps et les cultures qui leur étaient propres, des situations interprétatives où leur acte de foi a été appelé à l'expression et au risque de l'histoire.

La tradition, en cela, fait communauté. Elle le fait non pas parce qu'elle rassemble des expériences similaires : les conditions de l'expérience sont différentes à chaque génération et, dans des sociétés aux sous-cultures éclatées comme les sociétés contemporaines, on peut penser qu'elles sont désormais différentes pour chaque groupe social. Elle le fait parce qu'elle représente une *communauté de quête*, traversant l'histoire et se donnant ainsi comme référence commune à des expériences différentes.

À l'instar de l'institution, la tradition est vivante. Si elle fait norme, ce n'est pas non plus par la répétition des interprétations passées de l'histoire des hommes, ni par l'application d'un cadre d'interprétation littéral, celui par exemple des Écritures, qui s'est lui-même constitué dans une pratique interprétative. C'est parce qu'elle est capable de donner support à des interprétations originales et de signifier, par là, à la

fois la continuité et la rupture possibles entre la quête de sens inscrite dans l'expérience actuelle et celle dont elle continue de faire mémoire. Bref, c'est en tant qu'elle est capable de donner sens aux expériences actuelles.

C'est donc à travers un tel espace référentiel et trans-historique que le discours du théologien peut prendre consistance. Si la tradition est appropriation de l'histoire, tradition et histoire ne sont pas des concepts interchangeables. L'histoire se fait par des lectures — toujours interprétatives certes — qui sont étrangères à une tradition donnée. L'histoire se fait à travers une mémoire des faits dont la règle d'authenticité ne vient pas de sa capacité à faire communauté mais renvoie strictement à l'état des traces que ces faits ont laissées. Et cette mémoire des faits, qui constitue l'objet de la science historique comme de l'ensemble des sciences, a fortiori celle des sciences humaines, sans cesse retravaillée, reformulée, questionnée au nom de nouvelles problématiques, décryptée au nom de nouveaux outils d'analyse, critiquée au nom de nouvelles sensibilités, interpelle constamment toute tradition qui se veut pivot d'une communauté agissante.

La pratique de l'histoire ne peut se contenter des effets de vie, ou de communauté, que représente une tradition. Essentiellement, elle expose ceux-ci à l'épreuve du doute. Il y a, de ce point de vue, dans la dialectique de la tradition et de l'histoire, une homologie évidente avec la dialectique de la foi et de la raison. Là, en effet, où la tradition s'écrit, l'histoire *décrit* et, au sens étymologique, cette de-scription (*describere*) peut fort bien représenter la déconstruction de ce qui est en train de se construire comme communauté.

Ainsi tout groupe, toute communauté, se soutient d'une figure — ou si l'on préfère d'un *imaginaire* — de son unité. C'est là, au sens commun, sa tradition, telle qu'elle se donne dans les croyances que partagent ses membres et les pratiques qui les affirment et les mettent en œuvre. Le théologien, par son travail d'interprétation de l'expérience de foi dans la foi, est appelé à contribuer à l'affirmation de cette figure de l'unité. Mais comme la tradition est confrontation de l'expérience subjective, confrontation en dehors de laquelle cette dernière ne peut prendre sens, l'histoire est confrontation de la tradition. Et le théologien, appelé à témoigner de la tradition, est aussi appelé à la critiquer.

« Si l'Église est *dans* le monde, écrit M.D. Chenu ¹⁵, selon le principe constitutionnel énoncé par Vatican II, l'Évangile est *dans* l'histoire : la raison *historique* est le nerf de cette *théologie nouvelle* ». La communauté, en effet, n'est pas faite que d'unité. Au contraire, si elle a besoin de figures d'unité c'est bien que son réel quotidien est tissé de différences et d'éclatements. Si la tradition de foi est appelée à intégrer l'histoire, ce n'est pas parce que cette dernière se résume en elle, mais bien parce que la foi, dans l'acception chrétienne du terme, est un *risque* pris non pas *contre*, mais *avec* l'histoire. Ce n'est donc qu'en assumant pleinement et radicalement l'histoire humaine, en se laissant confronter par la radicalité et la relativité de son discours, que l'expérience de foi peut pleinement prendre sens.

15. M.D. CHENU, préface à GEFFRÉ, *op. cit.*

Cette fonction critique, pour ce qui est de l'expérience historique de foi, est aussi incontournable. Elle consiste à montrer que tous les imaginaires à travers lesquels se sont dites et se disent ces expériences ne sont toujours que des imaginaires relatifs à une culture et un ensemble d'expériences conjoncturelles même si structurantes de visions du monde qui sont, elles, globales. C'est elle qui permet d'éviter que « l'institution de la mémoire, nécessaire pour que l'histoire prenne sens, se mue graduellement en une institutionnalisation de la conscience historique »¹⁶ qui, elle, signerait la mort du sens.

S'il est, donc, « une tâche irremplaçable pour la théologie, c'est dans ce retour de la théologie constituée par l'institution à une réflexivité sur cette constitution même »¹⁷.

3 – Et le désir du théologien ?

On vient de reconnaître, dans le discours du théologien, au moins trois lieux de construction du croyable, donc de son autorité : celui de sa foi, celui de sa communauté de foi, celui de sa compétence à lire l'histoire. D'une part, il doit apprendre à rendre compte de ce qui fait son expérience propre, comme croyant, sujet d'une histoire qui lui est spécifique, avec l'univers mental, la culture et les outils affectifs et intellectuels qui sont les siens. D'autre part, il doit apprendre à saisir cette expérience, comme participation et distance, dans ce qui fait le patrimoine commun d'une expérience de foi capable de se dire dans l'histoire, c'est-à-dire, tradition et support de communauté. Enfin, il doit apprendre à dire cette communauté dans son rapport à la fois conjoncturel et structurel au monde et, pour cela, il doit comprendre la réalité historique de ce monde, selon les outils propres à la communauté intellectuelle de son temps.

Cela fait certes beaucoup d'apprentissages. Dans chacun d'eux se présentent des continuités mais aussi des ruptures, des filiations mais aussi des divorces. S'il est un désir du théologien, ne serait-ce pas, justement, de surmonter ces fossés ? Il y a alors risque, bien sûr, de paraître les combler : ce qui ne peut être qu'illusion s'il est vrai que chacun des trois lieux évoqués relève d'une logique spécifique et irréductible aux deux autres. Ce qui ferait l'autorité véritable du théologien, dès lors, ce ne serait ni l'indéfectibilité de sa foi, ni la force de son appartenance, ni la puissance de son savoir. Ce serait, au cœur de ces trois réalités, sa capacité de larguer, de l'une à l'autre, des ponts.

Or le paradoxe vient ici du fait que ce n'est qu'en étant pleinement historien, c'est-à-dire en acceptant les questions de l'histoire, d'autant plus qu'elles ne sont pas formulées du lieu de la foi, que le théologien devient vraiment théologien, tout comme c'est en acceptant pleinement son expérience, assumant sa différence dans la tradition, qu'il collabore à la vie de cette dernière. Dans cette dialectique, aucun des trois pôles ne peut prévaloir *a priori* sur un des autres ; il n'y a pas de prince et de serviteurs mais chacune des sources du théologien est, tour à tour, servante des autres qu'elle éclaire et

16. DUMONT, *op. cit.*, p. 145.

17. *Ibidem*, p. 121.

questionne. L'autorité de la pratique théologique lui vient de son caractère *non autoritaire*, pour reprendre encore une fois une expression de Claude Geffré¹⁸.

En nous engageant dans cette voie, le sociologue Fernand Dumont fait éminemment œuvre de théologie. Et il le fait d'autant mieux qu'il reste sociologue. Il nous propose, à travers le concept d'institution, une sociologie de la pratique théologique, c'est-à-dire de cette pratique sociale par laquelle l'Église, entendue comme lieu de tradition et d'histoire, communauté de foi dans l'histoire, tend à donner à l'expérience chrétienne ses *références*. Mais une telle sociologie devient elle-même, et cela radicalement, pratique théologique : elle est théologie de l'Église qui se fait et, par conséquent, théologie de l'histoire. Cela non pas parce qu'elle emprunterait aux corpus des discours théologiques des concepts ou des savoirs qui viendraient lui donner un surplus de sens, l'accommodant à des exigences qui lui seraient étrangères, mais parce que sa visée, au cœur même de son travail d'interprétation sociologique, consiste à s'appropriier l'histoire, sa propre histoire, à lui conférer un sens qui n'est lui-même pensable que comme un acte de foi.

Raymond LEMIEUX

18. *Op. cit.*, 54 ss.