CAHIERS DE L'IRP

n° 24 Mars 1996

Perspectives américaines en théologie pratique

- Présentation

- La théologie pratique aux États-Unis : Une diversité d'options
  Mary Elizabeth Mullino Moore

- Les théologiens et le débat sur la société civile
  Lewis Seymour Mudge

Institut Romand de Pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne

L'Institut Romand de Pastorale pilote la collection « Pratiques » des éditions Labor et Fides, à Genève. Il a été le maître d'œuvre d'autres ouvrages. Il collabore étroitement à la mise au point des manuscrits ou des traductions, et veille parfois jusqu'à leur mise en page.

Liste des titres parus:

Aux éditions Labor et Fides, Genève :

1. *Pratique et théologie.* Hommage à Claude BRIDEL (P. GISEL, éd.).
2. Hans VAN DER GEEST, *Entretiens en tête à tête.*
3. Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète.*
4. Fred B. CRADDOCK, *Prêcher.*
5. Walter HOLLENWEGER, *Expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle.*
6. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant.*
7. Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert. Introduction à la liturgie du culte réformé.*
8. Dietrich BONHŒFFER, *la Parole de la Prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde.*
9. Pierre-Luigi DUBIED, *Apprendre Dieu à l'adolescence.*
10. Maurice BAUMANN, *Jésus à quinze ans. Didactique du catéchisme des adolescents.*
11. Matthias PREISWERK, *Apprendre la libération. Exemples d'éducation populaire en Bolivie.*
12. Félix MOSER, *Les croyants non pratiquants.*
13. Gerd THEISSEN (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication.*

À paraître :

Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants. Histoire, caractéristiques, problèmes actuels.*
Ermanno GENRE, *La relation d'aide. Itinéraires de théologie pratique.*

Aux éditions Beauchesne, Paris :

Bernard REYMOND/Jean-Michel SORDET (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir.*

Aux éditions L'Âge d'Homme, Lausanne :

Doris JAKUBEC/Bernard REYMOND (éd.), *Relectures d'Alexandre Vinet.*

PRÉSENTATION

À la fin de mai et au début de juin 1995, deux professeurs californiens ont été coup sur coup les hôtes du cours de théologie pratique à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne : Mary Elizabeth MOORE, de l'École de théologie de Claremont (banlieue de Los Angeles) et Lewis Seymour MUDGE, du Séminaire théologique de San Francisco, à San Anselmo – un séminaire rattaché à la G.T.U. de Berkeley. Chacun a proposé un survol de la situation théologique aux États-Unis en fonction du point de vue que lui inspire ses recherches les plus récentes.

Mary Elizabeth MOORE s'occupe principalement de problèmes situés à la jonction entre théologie et éducation. Elle est l'auteure de *Education for Continuity and Change : A New Model for Religious Education* (Nashville, Abingdon, 1983) et, plus récemment, de *Teaching from the Heart : Theology and Educational Method* (Minneapolis, Fortress Press, 1991). La typologie des positions en théologie pratique qu'elle propose dans les pages que nous publions ici est de nature non seulement à nous éclairer sur les composantes de la situation américaine dans ce domaine, mais aussi à nous faire réfléchir sur nos propres conceptions ou définitions de cette discipline. Elle est de nature à ouvrir ou relancer le débat, non à le clore. Du moins est-ce dans cet esprit que nous en proposons la lecture.

Lewis S. MUDGE, qui est systématicien, s'intéresse de près à la théologie pratique et a publié avec James N. POLING un recueil de textes intitulé *Formation and Reflexion : The Promise of Practical Theology* (Philadelphia, Fortress Press, 1987) ; ce volume est devenu un classique des réflexions qui ont actuellement cours aux États-Unis sur ce que l'on peut entendre par « théologie pratique ». Sur cette double lancée systématique et pratique, L.S. MUDGE consacre ses dernières recherches et réflexions au problème de la « société civile » – une notion et une problématique qui ne nous sont pas encore très familières. Son dernier livre, *The Sense of a People : Toward a Church for the Human Future* (Philadelphia, Trinity Press, 1992) constitue à cet égard une étape préparatoire à cette réflexion et mérite d'être lu par tous ceux que ces problèmes intéressent. La contribution que nous publions ci-après ne nous propose évidemment qu'un aperçu des perspectives dont Lewis S. MUDGE poursuit l'exploration. Mais elle suffit à en faire percevoir les enjeux principaux et à faire pressentir combien un tel thème touche de près aux préoccupations de la théologie pratique en général.

La traduction de ces deux textes, surtout du second, a donné bien du fil à retordre à l'assistant de l'IRP. Pour mener l'entreprise à bon terme, nous avons même dû nous y mettre à trois. Certains se demandent parfois ce que font les permanents de l'IRP. En l'occurrence, ils ont passé beaucoup de temps à la préparation de cette livraison – considérablement plus que nous ne l'avions imaginé au moment d'entreprendre le travail. Ensuite, une fois commencé, il fallait le mener à chef. C'est chose faite. Un chaud merci à mes collaborateurs. Cela dit non sans préciser que la version française de ces exposés faits en anglais a été revue par leurs auteurs pour écarter toute bévue dans la traduction.

Le directeur de l'IRP : Bernard REYMOND

Cahiers de l'IRP 24 / Mars 1996, pp. 3-17

LA THÉOLOGIE PRATIQUE AUX ÉTATS-UNIS : UNE DIVERSITÉ D'OPTIONS

Par Mary Elizabeth MULLINO MOORE
Traduction : Jean-Luc ROJAS

Donner un aperçu des diverses options prises par la théologie pratique aux États-Unis est une vraie gageure. Ce n'est pas sans risques que l'on s'interrogera sur un sujet qui suscite les opinions les plus diverses ; des auteurs ayant des buts et des approches très différents ont déjà proposé des contributions très intéressantes à ce sujet. Un large consensus était apparu dans les années 1950–1970 quant aux buts de la théologie pratique, mais il s'est vu remplacé par une diversité à la fois embarrassante et féconde, qui offre au présent essai un champ de recherche très riche.

Mettre en évidence le génie propre de la théologie pratique aux États-Unis permet de découvrir des anachronismes. Beaucoup de ceux qui font de la théologie pratique n'utilisent pas ce terme, et beaucoup de ceux qui l'emploient ne considèrent pas que leur travail soit lié au travail d'autres personnes qui se réclament également de lui, bien qu'il y ait compatibilité entre cette expression et ce qu'ils font. De telles ambiguïtés apparaissent par exemple lorsque des facultés ou des écoles de théologie cherchent un nom pour le département qui rassemble les disciplines pratiques. Elles choisissent différents termes, tels que théologie pratique, exercice du ministère, théologie et personnalité, études ministérielles, disciplines pratiques et ainsi de suite. D'autres facultés ne tentent même pas de faire de tels regroupements et préfèrent ne désigner que les disciplines particulières : relation pastorale, éducation religieuse, homilétique, liturgique, ministère urbain, art et religion, communication. Assez souvent, les désaccords concernant la répartition de ces disciplines sont vifs, tant à l'intérieur de chaque département qu'entre les différentes institutions.

Partant de cette diversité, je vais, dans ce bref essai, examiner le champ de la théologie pratique des vingt dernières années, en mettant en valeur certaines des options qui la caractérisent, mais sans tenter de réconcilier ce qui est incompatible ni de regrouper les différentes approches

dans un schéma typologique. Certains théologiens pourraient facilement se reconnaître dans plusieurs des options que je vais décrire, et d'autres pourraient se reconnaître surtout dans l'une d'elles, alors même qu'ils en épouseraient d'autres à titre subsidiaire. D'autres encore pourraient fortement se reconnaître dans l'une ou plusieurs de ces options sans pour autant se considérer comme des tenants de la théologie pratique. De peur que de telles attitudes ne paraissent absurdes, je dirai que les discussions les plus animées concernant la théologie pratique sont nées là où ces différentes tendances étaient activement défendues par des gens de points de vue différents. De telles discussions ont souvent vu le jour dans des études sur l'éducation théologique aux États-Unis et au Canada, ou au cours de la révision du plan d'étude de telle ou telle école de théologie.

Cependant, par-delà cette diversité, les personnes qui posent les problèmes de la théologie pratique semblent partager trois préoccupations communes :

— la réflexion théologique doit se focaliser sur les données de l'expérience et de l'action concrètes ;

— les constructions théologiques doivent se structurer, du moins en partie, en fonction de ces expériences et actions ;

— la réflexion théologique doit aider à comprendre ces expériences et à l'orienter l'action.

PREMIÈRE OPTION : GUIDER LA VIE DES ÉGLISES

En théologie pratique, cette option était particulièrement importante pendant les années 1970 et au début des années 1980, au moment où cette discipline a été redécouverte ou réinventée. Howard GRIMES a été l'un de ceux qui ont défini cette conception ; il a décrit la théologie pratique comme « l'évaluation critique de la vie de l'Église à la lumière de la Bonne Nouvelle du Dieu d'amour telle qu'il l'a fait connaître en Jésus-Christ - une évaluation qui, s'aidant "des arts et des sciences humaines", donne forme et structure à la pratique concrète » [1]. Selon cette définition, la pratique de l'Église est donc le point de départ et d'arrivée de la réflexion en théologie pratique.

John DESCHNER, un collègue d'Howard GRIMES à la *Perkins School of Theology* de Dallas, Texas, a proposé une définition similaire, mais avec des différences évidentes. DESCHNER a décrit la théologie pratique comme « l'étude de la manière dont l'Évangile est interprété en action, de

[1] Howard GRIMES, « What Is Practical Theology ? », in *Perkins Journal*, 30, 1977, p. 38.

manière visible et institutionnelle aussi bien que verbale »[2]. Tant pour GRIMES que pour DESCHNER, la théologie pratique tient son programme et son orientation de l'Évangile, mais pour GRIMES (professeur d'éducation chrétienne) la méthode de la théologie pratique commence par une réflexion sur la vie des Églises, tandis que pour DESCHNER (professeur de théologie systématique) elle commence par l'Évangile et par l'interprétation qu'on en donne. La différence est subtile, mais bien réelle. GRIMES accorde une priorité normative au témoignage biblique originel mis en relation avec l'existence présente, et il considère que les composantes biblique, historique et systématique de la théologie fournissent des critères pour évaluer la pratique des Églises[3]. En même temps, il est plus attentif que DESCHNER à l'étude de la pratique des Églises et à la sagesse répandue dans le monde. Dans les deux cas, cependant, la préoccupation d'une pratique active de l'Évangile dans la vie des Églises est prépondérante et l'espoir de transformer les Églises est réel.

Aux États-Unis, la renaissance de ce type de théologie pratique est due à plusieurs influences, dont certaines trouvent leur origine dans la vie de l'Église, et d'autres dans des courants de pensée théologique. L'une des motivations est *le désir de promouvoir une renaissance de l'Église* ; ce fut une préoccupation majeure de bien des protestants depuis le début des années 1970. Comme les grandes Églises protestantes avaient vu décroître le nombre de leurs membres et faiblir la régularité de leur participation, les congrégations ont été l'objet de nombreuses études, et l'on a sollicité les lumières de ceux qui enseignent les disciplines qui touchent au service de l'Église[4]. Redéfinir ainsi la théologie pratique a été un moyen de réunir les chercheurs et de concentrer l'attention sur la vie et les pratiques de l'Église.

Une autre motivation qui a conduit à charger la théologie pratique de servir de guide à la vie de l'Église est *le désir d'appliquer l'Évangile à la pratique ecclésiale*, tant pour évaluer la pratique effective des Églises que pour proposer de nouvelles pratiques. C'est devenu une préoccupation croissante quand les dirigeants d'Églises se sont tournés avec assiduité vers les sciences sociales et la culture populaire pour y chercher une

---

[2] John DESCHNER, « Preface to Practical Theology », J. Arthur Heck Lectures, United Theological Seminary, 21-22 avril 1981, manuscrit non publié, p. 5.

[3] GRIMES, *op. cit.*, p. 38.

[4] Une série d'études empiriques a porté sur le protestantisme historique. Voir en particulier : James F. HOPEWELL, *Congregation : Stories and Structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1987 ; Carl S. DUDLEY (éd.), *Building Effective Ministry : Theory and Practice in the Local Church*, San Francisco, Harper & Row, 1983 ; Wade Clark ROOF/William MCKINNEY, *American Mainline Religion : Its Changing Shape and Future*, New Brunswick, N.J., Rutgers University, 1987 ; Jackson CARROLL/Wade Clark ROOF, *Beyond Establishment : Protestant Identity in a Post-Protestant Age*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993.

orientation, et que certains se sont demandé si ces influences « séculières » convenaient vraiment à la vie ecclésiale. Le souci réel de mettre l'Évangile chrétien en pratique, ou de se référer aux normes de la Bible et de la tradition chrétienne, a été particulièrement important chez les théologiens pratiques marqués par la théologie néo-orthodoxe et par un intérêt croissant pour le renouveau de l'Église et des ministères. Parmi ces théologiens, citons GRIMES et DESCHNER à Perkins, Seward HILTNER, Campbell WYCKOFF et James LODER au *Princeton Theological Seminary* et Lewis S. MUDGE au *San Francisco Theological Seminary*[5].

Cet intérêt pour la théologie pratique conçue comme guide de l'Église a aussi été motivé par *le désir de renforcer l'identité chrétienne*. Ce désir est particulièrement intense aux États-Unis, où l'identité en général, et l'identité chrétienne en particulier, est très diffuse. Parmi les théologiens qui se rallient à cette orientation, citons Joseph C. HOUGH et John B. COBB, dont l'ouvrage *Christian Identity and Theological Education* a été l'un des plus discutés durant la dernière décennie. Ils ont posé des questions concernant l'identité à des croyants, des ministres et des formateurs théologiques, et ils ont trouvé de nombreuses réponses dans la notion même de théologie pratique. Ils demandent que la formation théologique se concentre sur une réflexion à la fois théologique et pratique, et que les ministres chrétiens se considèrent comme des théologiens pratiques[6]. Leur ouvrage a fait l'objet de discussions dans de nombreuses facultés de théologie et dans les rencontres de l'*Association of Theological Schools* ; elle a suscité de nombreuses réponses, dont certaines ont été publiées[7].

Une dernière motivation tendant à centrer la théologie pratique sur l'Église est *le désir de réformer l'ecclésiologie*. Très peu de théologiens explicitement pratiques ont écrit sur cet aspect de la question[8]. Ce fut bien plutôt le fait de systématiciens et de théologiens de la libération.

---

[5] Beaucoup de ceux qui cherchent une orientation pour l'Église dans la tradition se réfèrent à Seward HILTNER, dont l'œuvre innovatrice a rappelé aux théologiens des États-Unis l'existence et les possibilités de la théologie pratique dans les années 1950 et 60. Voir : Seward HILTNER, *Preface to Pastoral Theology*, Nashville, Abingdon, 1958. On trouve une expression plus récente de ces préoccupations chez Lewis S. MUDGE, *The Sense of a People : Toward a Church for the Human Future*, Philadelphia, Trinity Press International, 1992.

[6] Joseph C. HOUGH/John B. COBB, Jr, *Christian Identity and Theological Education*, Chico, Ca., Scholars Press, 1985.

[7] Voir en particulier : Don S. BROWNING/David POLK/Ian EVISON (éd.), *The Education of the Practical Theologian : Responses to Joseph Hough and John Cobb's « Christian Identity and Theological Education »*, Atlanta, Scholars Press, 1989.

[8] Cette généralisation appelle deux exceptions : Lewis S. MUDGE, *op. cit.*, et Lynn N. RHODES, *Co-Creating : A Feminist Vision of Ministry*, Philadelphia, Westminster, 1987.

Leurs écrits ont été beaucoup lus dans des cours de théologie pratique et de théologie des ministères – cours habituellement donnés par des théologiens pratiques. Par exemple, Leonardo BOFF, le théologien de la libération brésilien, a beaucoup écrit sur la réforme de l'ecclésiologie. Même si BOFF ne se prétend pas théologien pratique, il réfléchit à la pratique des Églises, et plus particulièrement à la pratique des communautés ecclésiales de base ; partant, ses œuvres sont largement étudiées dans des cours de théologie pratique et de théologie des ministères aux États-Unis[9]. De même, Juan Luis SEGUNDO, Johann Sebastian METZ, Letty RUSSELL, Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA et Rosemary RADFORD RUETHER se sont penchés sur la question de la pratique et des réformes ecclésiales, et leurs œuvres ont attiré l'attention des théologiens pratiques[10]. Bien que ceux qui se disent théologiens pratiques (ou qui utilisent un terme similaire) se soient beaucoup intéressés à la réforme de l'ecclésiologie, ils l'ont surtout fait dans leur enseignement, plus qu'en écrivant sur l'ecclésiologie comme telle. En général, ils orientent leurs écrits sur des spécialités particulières touchant à la pratique de l'Église, telles que la relation pastorale, l'homilétique ou l'éducation, plutôt que sur la théologie pratique prise comme un tout.

Ce bref survol de la théologie pratique en relation avec l'Église conduit clairement à observation : le souci de voir la théologie pratique guider la vie de l'Église couvre une longue période et a rassemblé des gens de tendances théologiques et d'horizons sociaux fort divers. Que ceux-ci soient surtout préoccupés par la libération, la justice, le renouveau de l'orthodoxie ou la croissance de l'Église, le débat sur le renouveau de l'Église et de ses ministères est actuellement encore très vif aux États-Unis.

DEUXIÈME OPTION : RÉUNIR LES DISCIPLINES MINISTÉRIELLES OU PRATIQUES

Dès 1958, Seward HILTNER a tenté de concrétiser un rêve : réunir les différentes disciplines pratiques de la théologie sous le seul intitulé de

---

[9] Leonardo BOFF, *Church : Charism and Power*, New York, Crossroad, 1988 ; *Ecclesiogenesis*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1986.

[10] Juan Luis SEGUNDO, *The Community Called Church*, Maryknoll, N. Y., Orbis, 1973 ; Johann Sebastian METZ, *The Emergent Church*, New York, Crossroad, 1981 ; Letty M. RUSSEL, *Household of Freedom : Authority in Feminist Theology*, Philadelphia, Westminster, 1987 ; Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her : A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983 ; *Bread Not Stone : The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1985 ; Rosemary RADFORD RUETHER, *Women-Church : The Theology and Practice of Feminist Liturgical Community*, New York, Harper & Row, 1986.

théologie pratique. C'est cette année-là qu'est paru son ouvrage *Preface to Pastoral Theology*, et quelques années plus tard, en 1963, il a adressé une proposition à la direction du Séminaire théologique de Princeton pour encourager cette école à regrouper toutes les disciplines ministérielles en un département de théologie pratique. À Princeton, cette proposition a été suivie d'effet et ce département existe toujours. D'autres écoles de théologie ont discuté cette idée dans les années 1960 et 70 ; certaines ont opté pour l'appellation « théologie pratique » alors que beaucoup d'autres ont regroupé ces disciplines sous un autre nom ou ont simplement laissé les différentes sous-disciplines plus ou moins séparées dans leur programme d'études.

Cette conception particulière de la théologie pratique se fonde sur le désir de voir se développer une vision unifiée du ministère et une approche holistique de la réflexion théologique sur l'action ministérielle. La solution opposée serait la prolifération de disciplines spécialisées, ou sous-spécialités, qui aboutirait à diviser les ressources et le personnel, et à occulter les liens profonds qui unissent les différentes disciplines. Par exemple, les disciplines de psychologie de la religion, d'éducation religieuse et de relation pastorale sont nées des mêmes préoccupations et étaient enseignées par les mêmes personnes au début du XXème siècle. Les divisions sont cependant devenues plus fortes, et souvent assez superficielles, au fur et à mesure que l'on insistait davantage sur la spécialisation et le professionnalisme. Ce fait est souvent déploré par les étudiants en théologie, de même que par les professeurs des diverses disciplines.

Cette tendance à la spécialisation a porté atteinte à la richesse du savoir et restreint la largeur de vue, mais le mouvement est si fort que les tentatives de collaboration entre disciplines ont souvent abouti à des échecs. Tout au long de la seconde moitié du XXème siècle, les associations professionnelles, les périodiques académiques et professionnels et la structure du plan d'étude de la plupart des écoles de théologie ont été organisés selon le principe de la spécialisation ; les professeurs de théologie pratique sont ainsi englués dans cette mentalité spécialisante pour presque tout ce qu'ils font.

L'*Association of Practical Theology* (A.P.T.) illustre bien le problème du regroupement des disciplines pratiques. Elle est issue d'une réorganisation de l'ancienne *Association of Seminary Professors in the Practical Fields*, fondée en 1950 par Seward HILTNER et Ross SNYDER. Ross SNYDER en fut le premier président. L'A.P.T. suscite l'enthousiasme des théologiens pratiques, mais il est concrètement très difficile de la faire fonctionner. La plupart des membres de l'A.P.T. sont membres d'au moins une autre organisation professionnelle concernant leur discipline particulière, telle que la relation pastorale, l'homilétique ou l'éducation religieuse. Il est non seulement peu aisé pour ces théologiens pratiques de participer à deux colloques par année (les budgets étant ce qu'ils sont),

mais il est également difficile de fixer les dates des colloques de l'A.P.T., étant donné les programmes des nombreuses autres associations professionnelles. Aussi l'A.P.T. existe-t-elle avec peine et n'a-t-elle que peu de membres et une faible participation d'année en année. Cette participation n'a aucune commune mesure avec l'intérêt et les besoins exprimés ; c'est dire combien il est difficile d'entretenir des structures qui correspondent à l'unité des champs à l'intérieur de la théologie pratique.

En dépit des problèmes rencontrés dans ce projet de réunir les disciplines du ministère, un but commun demeure en pratique. Bien que la rhétorique de la spécialisation soit toujours fréquente dans la plupart des Églises, la pratique effective du ministère ne peut être divisée. En dépit de la phraséologie de la spécialisation, l'unité du ministère dans les congrégations et les paroisses découle habituellement de la pratique. En fait, les fréquents efforts de restructuration auxquels s'adonnent la plupart des dénominations manifestent la difficulté de formuler des catégories de ministère qui soient distinctes les unes des autres ; les manières nombreuses et variées de répartir les spécialisations se révèlent toujours inadéquates.

Le projet de réunir les disciplines pratiques est actuellement moins discuté dans la littérature qu'il ne l'était dans les années 1960 et 1970 ; cependant, la plupart des ouvrages de théologie pratique se fondent sur une unité supposée. Un exemple frappant en est l'ouvrage de Don S. BROWNING : *A Fundamental Practical Theology*[11]. Aboutissement de nombreuses années de recherche et de publications, ce livre ne se lance pas dans une longue discussion sur l'unité des disciplines, mais BROWNING procède comme si une telle unité existait. Il analyse tous les aspects des Églises qu'il étudie ; il utilise les résultats de différentes sous-disciplines ; il formule les opinions et les idées qui ont cours dans ce champ de recherches ; et il propose des actions touchant à l'exercice du ministère. Ainsi, l'objectif d'unir les disciplines pratiques semble atteint, mais il est moins explicitement exprimé qu'il ne le fut par le passé.

TROISIÈME OPTION : PROMOUVOIR LE DÉVELOPPEMENT D'UNE THÉOLOGIE EN RELATION AVEC LE CONTEXTE SOCIAL

Aux États-Unis règne une grande diversité de races, de cultures et de nationalités, et toute théologie a un urgent besoin d'être pertinente dans différents contextes sociaux. Ainsi, beaucoup de théologiens pratiques de cette fin du XXème siècle tendent à développer la théologie pratique en

---

[11] Don S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology : Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

relation avec différents contextes. Cet accent est de plus en plus évident, tant dans l'enseignement que dans les livres.

Le livre de Robert SCHREITER *Constructing Local Theologies* [12] a beaucoup influencé ce courant. SCHREITER décrit l'interaction des systèmes culturels et religieux quand ils se rencontrent en différentes parties du monde. Il repère par exemple différentes sortes de syncrétisme : un syncrétisme au gré duquel le christianisme et une autre tradition se rencontrent pour former une nouvelle réalité dans le cadre de cette autre tradition ; un syncrétisme au gré duquel deux traditions se rencontrent pour former une nouvelle réalité dans le cadre du christianisme ; et un syncrétisme au gré duquel des éléments choisis dans le christianisme sont intégrés à un autre système [13]. En recourant à cette typologie, SCHREITER porte son attention sur les diverses manières dont les traditions s'influencent mutuellement.

Les théologiens pratiques ne se sont pas seulement inspirés de l'œuvre de SCHREITER, mais beaucoup d'entre eux ont approfondi des questions relatives à l'unicité et à la diversité des cultures. Parmi ces théologiens, mentionnons entre autres David AUGSBURGER, Charles FOSTER, William MYERS, Donald NG et Anne WIMBERLEY [14]. Ces auteurs n'écrivent pas explicitement des ouvrages de théologie pratique, et dans certains cas leur œuvre centrée sur la culture reste très implicite quant à la réflexion théologique proprement dite. Leurs ouvrages tendent d'autre part à être écrits pour un public professionnel spécialisé. De plus, beaucoup de ces livres sont entièrement consacrés à des questions relatives aux communautés américano-européenne et afro-américaine, et à des questions d'interaction culturelle. Bien qu'une certaine attention soit portée à d'autres groupes culturels, les ouvrages consacrés aux cultures amérindiennes, asiatiques et latino-américaine sont écrits plus souvent par des systématiciens et des historiens que par des théologiens pratiques. Tout cela montre combien l'exploration du contexte culturel est relativement nouvelle et quelle est l'étendue du champs à étudier.

---

[12] Robert SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1985.

[13] *Op. cit.*, pp. 146-148.

[14] David AUGSBURGER, *Pastoral Counseling across Cultures*, Philadelphia, Westminster, 1986 ; Joseph CROCKETT, *Teaching Scriptures from an African American Perspective*, Nashville, Discipleship Resources, 1990 ; Virgil ELIZONDO, *The Future is Mestizo : Life Where Cultures Meet*, Bloomington, IN, Meyer Stone, 1988 ; Charles R. FOSTER (éd.), *Ethnicity in the Education of the Church*, Nashville, Scarritt Graduate School, 1987 ; Charles R. FOSTER/Grant S. SHOCKLEY (éd.), *Working with Black Youth, Nashville*, Abingdon, 1989 ; William R. MYERS, *Black and White Styles of Youth Ministry*, New York, Pilgrim, 1991 ; Donald NG, *Pacific Asian Youth Ministry*, Valley Forge, PA, Judson, 1989 ; Anne Streaty WIMBERLEY, *Soul Stories*, Nashville, Abingdon, 1994.

Le projet de mettre la théologie en relation avec divers contextes sociaux gagne rapidement en importance. La seule contribution de la théologie pratique dans ce domaine consiste dans le recours à ses méthodes pour étudier les particularités de différentes situations, pour comprendre le caractère unique de contextes variés et pour proposer des actions spécifiques qui soient pertinentes pour chaque contexte. Ces questions sont d'une grande complexité et telle est bien la raison pour laquelle beaucoup de théologiens pratiques orientent leurs recherches et leur enseignement dans cette direction. Dans le sud-ouest des États-Unis, par exemple, les protestants qui vivent près de la frontière mexicaine ont un important débat à propos des cierges. Les protestants de cette région ont souvent quitté l'Église catholique romaine depuis quelques générations seulement et la distinction entre protestants et catholiques est importante pour eux. Comme cette distinction est souvent symbolisée par les cierges (utilisés par l'Église romaine mais non par les Églises protestantes qu'ils ont connues), ces personnes ont souvent des opinions tranchées quant à l'usage de bougies dans le culte. Cependant, une telle affirmation est une généralisation : la situation varie d'un lieu à l'autre et d'une Église à l'autre. Une telle complexité concrétise le travail des théologiens pratiques qui se sont fixé comme but de développer une théologie en relation avec différents contextes sociaux.

QUATRIÈME OPTION : CONTRIBUER À L'ANALYSE SOCIALE ET AU DISCOURS PUBLIC CRITIQUE

Une autre option de la théologie pratique, dont l'importance ne cesse de croître, est la contribution à l'analyse sociale et à un discours critique de caractère public. Il s'agit d'analyser les réalités sociales et de répondre aux problèmes qu'elles posent, et de le faire dans un forum public à des fins publiques. Par cette orientation, les théologiens pratiques entendent contribuer au bien commun et à le faire à propos de questions intéressant de larges secteurs de la société en entrant en dialogue avec d'autres personnes (spécialistes en sciences sociales, dirigeants sociaux et politiques, dirigeants d'Églises). Il faut en fait distinguer les théologiens pratiques qui sont surtout engagés dans l'analyse sociale et ceux qui sont engagés dans le discours public critique, bien que beaucoup soient engagés dans ces deux options et qu'une telle distinction soit de l'ordre de la nuance.

L'analyse sociale recourt aux outils des sciences humaines pour analyser une question et proposer des actions. Pamela COUTURE est une théologienne pratique qui s'est engagée dans une telle analyse sociale. Elle a passé en revue la littérature sociologique et économique sur la pauvreté aux États-Unis, s'intéressant particulièrement à la pauvreté des femmes et

des enfants. Son livre *Blessed Are the Poor ?* [15] montre comment elle articule les acquis des recherches en statistique et en analyse sociale à une réflexion historique et théologique ; elle le fait dans le but de proposer des changements concrets dans la politique des familles.

Le discours public critique entend se poser sans ambages des questions publiques. Beaucoup de ceux qui travaillent dans cette perspective en théologie pratique se réfèrent à Jürgen HABERMAS et à l'accent qu'il met sur une communication raisonnée. Don S. BROWNING est entré en dialogue serré avec HABERMAS et avec sa contribution à un discours théologique public [16]. Une grande partie de l'œuvre de BROWNING est axée sur un discours public concernant la santé des familles et l'éthique familiale. James POLING nous donne un autre exemple de discours public critique ; ces dernières années, il s'est penché sur l'analyse de problèmes liés au pouvoir et à la violence, réclamant publiquement l'abolition des modèles sociaux engendrant la violence ou reposant sur elle [17].

Les relations entre l'analyse sociale et le discours public critique sont plus évidentes que leurs différences, mais la première tend davantage à analyser les modèles d'interaction sociale, le comportement social et la pensée dominante, tandis que le second est plutôt porté à prendre position dans un forum public. Tous deux s'intéressent à l'interprétation et à l'action à l'intérieur de la société entendue au sens large, et en théologie pratique le but de l'analyse sociale et du discours public critique reste en quelque sorte en tension avec les buts plus ecclésiaux décrits plus hauts.

CINQUIÈME OPTION : CONTRIBUER AU COMPORTEMENT ÉTHIQUE

Une autre option de la théologie pratique, liée de près à l'analyse sociale et au discours public critique, est de contribuer au comportement éthique. L'éthique a été une préoccupation centrale de beaucoup de théologiens pratiques aux États-Unis. Parmi eux, Don S. BROWNING qui a tenté au travers de son œuvre de guider le comportement éthique en mettant des normes de la tradition en relation avec les réalités contemporaines. Il a porté une attention particulière aux valeurs du mariage et de la famille, et il s'est engagé dans un type de réflexion fondé sur une approche par la méthode de la corrélation telle que l'a révisée David

---

[15] Pamela COUTURE, *Blessed Are the Poor ?*, Nashville, Abingdon (en collab. avec le *Churches' Center for Theology and Public Policy*), 1991.

[16] Don S. BROWNING/Francis SCHÜSSLER FIORENZA, *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, Crossroads, 1992.

[17] James Newton POLING, *The Abuse of Power : A Theological Problem*, Nashville Abingdon, 1991. POLING a également fait de tels appels dans des conférences et de brefs articles.

TRACY. Par exemple, BROWNING a évalué la situation présente du mariage et de la famille aux États-Unis, en la mettant en corrélation avec les ordres de la création, et il a fait des propositions pour une éthique familiale fondée sur une conception révisée des ordres de la création.

Selon BROWNING, la théologie pratique devrait être « critique, publique et centrée sur une éthique théologique »[18]. Par critique, il entend que « bien que la théologie pratique doive partir de la foi telle que l'a développée une communauté de croyants, elle doit aller au-delà d'une attitude non réfléchie pour chercher la compréhension des causes, spécialement en vue de son action pratique »[19]. Pour que la théologie pratique soit publique, les théologiens tenteront de mettre le message chrétien en relation tant avec l'Église qu'avec la vie publique. Et enfin, l'éthique est au centre des disciplines de la théologie pratique parce qu'elle est « la discipline qui, avec le plus de conscience d'elle-même, se préoccupe des normes de l'action humaine et de l'accomplissement humain »[20].On peut ainsi voir que l'éthique prend ici une nuance différente de celle qu'elle reçoit de l'analyse sociale et du discours public critique, en ce qu'elle sert plus directement à guider les actions humaines.

L'association de la théologie pratique et de l'éthique est assez controversée. L'une des préoccupations les plus centrales de toute théologie pratique est bien évidemment la pratique, et la réflexion sur la pratique conduit inévitablement à poser des questions éthiques. L'éthique est ainsi devenue une partie dominante de la plupart des théologies pratiques. Beaucoup d'éthiciens ont cependant critiqué cette tendance, affirmant que les méthodes de la théologie pratique ne peuvent être adéquates pour l'éthique théologique, ou bien encore ils critiquent la manière dont BROWNING (le représentant le plus en vue de ce mouvement) fait de l'éthique. En même temps, de nombreux théologiens pratiques craignent qu'avec cette assimilation de la théologie pratique et de l'éthique, les questions les plus larges de l'action chrétienne ne se réduisent à n'être que des questions de morale, et même, de manière encore plus étroite, de morale personnelle. Considérée comme le but central de la théologie pratique, l'éthique reste donc controversée. Cependant, quand la recherche d'un comportement éthique est considérée comme un but important à prendre en compte parmi d'autres, elle est largement reconnue comme un objectif critique de la théologie pratique.

---

[18] Don S. BROWNING, « Practical Theology and Religious Education », in Lewis S. MUDGE/James N. POLING (éd.), *Formation and Reflection*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 80. Voir aussi les premières oeuvres de BROWNING sur l'éthique, particulièrement dans Don S. BROWNING (éd.), *Practical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1987.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

SIXIÈME OPTION : FAIRE BÉNÉFICIER LA THÉOLOGIE DE LA SAGESSE PRATIQUE

De nombreux théologiens pratiques se voient eux-mêmes comme des théologiens qui font bénéficier la théologie toute entière de leur sagesse pratique. Cette orientation suppose que la théologie est une discipline très large, faite de diverses branches, dont l'histoire, la systématique et la théologie pratique. Bien que l'on puisse nommer ces branches de diverses manières, cette conception remonte à Friedrich SCHLEIERMACHER, pour qui chaque branche de la théologie dépendait de toutes les autres. Cette idée suppose également que la théologie est une discipline du savoir, à la connaissance globale de laquelle contribuent les différentes disciplines qui la constituent.

Même si, comme la plupart des auteurs que j'ai mentionnés jusqu'à présent, mon travail n'est pas orienté dans une seule direction, c'est surtout dans cette optique que je me situe. Dans mon livre, *Teaching from the Heart*, j'ai tenté d'établir un dialogue dans les deux sens entre cinq méthodes d'éducation et la théologie du « Process »[21]. Le but de ce dialogue était d'engager une critique réciproque dans le but de proposer une éducation et une théologie plus organiques et adéquates. Ainsi, l'intention était de suggérer des réformes touchant les méthodes d'éducation à la lumière de la théologie du « Process », et des réformes de la théologie du « Process » à la lumière des méthodes d'éducation. Cette approche dialogale était une tentative d'enrichir à la fois le savoir théologique et la pratique de l'éducation et, ce faisant, d'offrir une approche de rechange à la théologie pratique.

Parmi les idées qui ont influencé ce projet, nous trouvons de nouveau le modèle de la théologie de la corrélation, révisée par David TRACY. Parmi les théologiens qui se réfèrent à cette méthode et à d'autres méthodes herméneutiques similaires, citons Thomas H. GROOME, James E. FOWLER, Jeanne MOESSNER, Richard OSMER, Pamela COUTURE, Don S. BROWNING, Lewis MUDGE et James POLING[22]. L'idée de TRACY est

---

[21] Mary Elizabeth MULLINO MOORE, *Teaching from the Heart : Theology and Educational Method*, Minneapolis, Fortress Press, 1991. Sur la « Process Theology », voir André GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu : essai sur la théologie du Process*, Montpellier, Études théologiques et religieuses, 1981.

[22] Thomas H. GROOME, *Sharing Faith*, San Francisco, Harper, 1991 ; James E. FOWLER, « Practical Theology and the Shaping of Christian Lives », in Don S. BROWNING (éd.), *Practical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1983, pp. 148-166 ; « The Vocation of Faith Developmental Theory », in James FOWLER/Karl Ernst NIPKOW/Friedrich SCHWEITZER (éd.), *Stages of Faith and Religious Development*, New York, Crossroad, 1991, pp. 19-36 ; Maxine GLAZ/Jeanne STEVENSON MOESSNER (éd.), *Women in Travail and Transition : A New Pastoral Care*, Minneapolis, Fortress Press, 1991 ; Richard R. OSMER, *A Teachable Spirit : Recovering the Teaching Office in Mainline Protestantism*, Louisville, Westminster/John Knox, 1990 ; « Teaching as

(suite de la note à la page suivante)

que la sagesse de la pratique contemporaine soulève des questions et propose des réponses à la sagesse de la théologie systématique et historique, et vice-versa. Rebecca CHOPP prétend que la corrélation révisée de TRACY provient d'une théologie libérale révisionniste [23]. Et en effet, TRACY se prononce pour une approche qui critique et transforme le savoir théologique, de telle sorte que l'expérience et l'action humaines informent et révisent la théologie systématique, et que la systématique informe et révise l'action humaine.

TRACY applique la méthode de la corrélation révisée à la théologie tant systématique que pratique, mais cette voie a été surtout empruntée par les théologiens pratiques. Beaucoup de ces théologiens ont d'abord été directement ou indirectement influencés par Seward HILTNER et Daniel Day WILLIAMS, qui mettaient en œuvre des méthodes théologiques assez comparables et qui ont eu une grande influence sur le renouveau de la théologie pratique aux États-Unis. Cette question est donc plus large que celle de la corrélation révisée, car de nombreuses méthodes herméneutiques sont utilisées [24]. Et la question herméneutique est primordiale, si le but de la théologie pratique est de contribuer à la sagesse de toute la théologie.

SEPTIÈME OPTION : CONTRIBUER À LA TRANSFORMATION SOCIALE

De nombreux théologiens pratiques aux États-Unis s'identifient fortement à la théologie de la libération et se considèrent à la fois comme théologiens pratiques et comme théologiens de la libération. Pour eux, le but principal de la théologie pratique est de contribuer à la libération, à la transformation, ou au renouvellement du monde. Ce but est parfois en tension avec l'objectif traité dans le paragraphe précédent, parce que l'accent est mis ici sur le changement social plutôt que sur l'accumulation de connaissances. Cependant, certains des auteurs cités plus haut se ralliant également à des objectifs de libération, on ne peut opposer trop strictement les deux tendances.

Practical Theology », in Jack L. SEYMOUR/Donald E. MILLER (éd.), *Theological Approaches to Christian Education*, Nashville, Abingdon, 1990, pp. 216-238 ; Pamela COUTURE, *Blessed Are the Poor ?*, Nashville, Abingdon 1991 ; Don S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology : Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis, Fortress Press, 1991 ; Lewis S. MUDGE/James N. POLING (éd.), *Formation and Reflection*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

[23] Rebecca CHOPP, « Practical Theology and Liberation », in *Formation and Reflection*, pp. 120-138.

[24] Beaucoup de ces questions herméneutiques sont discutées par Richard OSMER. Voir : *A Teachable Spirit*, « Teaching as Practical Theology ».

L'objectif de la transformation sociale est évident dans beaucoup de départements de théologie pratique. Même si ces départements portent d'autres noms, tels que « théologie et personnalité » ou « disciplines du ministère », ils sont souvent liés par la même passion pour la transformation sociale. Cette préoccupation apparaît dans les travaux de théologiens pratiques tels que Thomas GROOME, Allen J. MOORE, Pamela COUTURE, James POLING et Mary Elizabeth MOORE. Dans leurs travaux, l'objectif de la libération et de la justice joue un rôle majeur.

Cependant, il est important de faire la distinction entre le but de la transformation sociale et celui de l'apport de la sagesse pratique à la théologie, spécialement depuis que certaines personnes s'inscrivent dans les deux tendances. Cette distinction repose en fait sur la préoccupation centrale de ces théologiens : soit la critique et la transformation de situations d'oppression destructrices de la vie, soit la construction d'un savoir. Rebecca CHOPP insiste fortement sur ce point :

« La théologie de la libération ne se préoccupe pas de la crise des revendications cognitives ; elle n'a donc pas besoin d'une méthode théologique de corrélation, tandis que, se préoccupant de la crise pratique des victimes de l'histoire, elle a besoin d'une méthode qui puisse critiquer et transformer des situations données. En ce sens, la théologie de la libération est plus proche de la philosophie pragmatique, qui part de problèmes surgissant d'une situation particulière, que de la méthode phénoménologique, qui part de significations abstraites et qui donne à l'interprète le pouvoir de choisir les questions "intéressantes"[25] ».

On ne peut ignorer cette distinction, mais de nombreux théologiens pratiques le font et confondent complètement ces deux buts. Un exemple en est Thomas GROOME, dont la méthode de la « praxis partagée » part de problèmes qui surgissent de situations particulières. Sa méthode tend alors à la transformation de ces situations, mais elle conduit à cette transformation au travers d'un dialogue critique entre l'histoire et la vision chrétiennes d'un côté, et l'expérience des protagonistes de l'autre[26]. Ainsi, la méthode de la « praxis partagée » de GROOME est simultanément engagée dans la critique et la transformation de réalités concrètes d'une part, et dans la sagesse de la tradition chrétienne de l'autre. La méthode dialogale que je mets en œuvre dans mon propre travail est également orientée vers la transformation des réalités sociales.

Il est difficile de faire de manière tranchée la distinction entre la théologie de la libération et la théologie pratique, ce qui complique le débat. Même s'ils n'utilisent pas l'expression théologie pratique pour dési-

---

[25] *Op. cit.*, p. 131.

[26] Thomas GROOME, *Sharing Faith ; Christian Religious Education*, New York, Harper & Row, 1980.

gner leur propre travail, beaucoup de théologiens de la libération aux États-Unis s'engagent principalement dans des préoccupations de transformation sociale, et leurs méthodes sont très proches de celles de la théologie pratique : réfléchir sur l'action en vue d'une action renouvelée dans les Églises et dans le monde[27].

Aussi complexes que puissent être les distinctions entre les objectifs de la théologie de la libération et ceux de la théologie pratique, en particulier du fait que ces objectifs se recouvrent souvent, cette forme de théologie pratique a une longue histoire. La théologie de Martin LUTHER, considérée maintenant comme une tradition historique systématisée, est née en relation à des problèmes que rencontrait le peuple allemand du seizième siècle quant à l'imminence de la mort, à la peur de la damnation éternelle et à l'oppression économique d'une grande partie de la population. Dans ses réflexions, LUTHER a dépensé une grande énergie à répondre à des problèmes pratiques et concrets.

La meilleure manière de conclure cette discussion sur cette septième option de la théologie pratique et sur sa complexité intrinsèque est de reconnaître que toute théologie est influencée par des préoccupations et des actions concrètes dans le monde, avec un plus ou moins grand degré de conscience et d'intentionnalité. Les théologiens pratiques qui se préoccupent de transformation sociale considèrent qu'ils jouent un rôle particulier et critique dans l'analyse des situations concrètes, dans le but de proposer des actions concrètes.

CONCLUSION

On ne peut conclure cette discussion sur les options de la théologie pratique aux États-Unis sur de subtiles distinctions. Ces options se recouvrent souvent et se combinent de différentes manières selon les théologiens. De plus, elles sont fluides ; les auteurs passent parfois de l'une à l'autre, et remodèlent leurs projets au fil du temps.

Le plus important dans cette discussion est de réaliser combien la question du but est fondamentale en théologie pratique. Les buts qu'on se fixe vont affecter l'objet de l'étude, la méthode et les résultats. Et les apports d'une œuvre seront modelés par les passions et les buts qu'on y apporte. L'espoir qui sous-tend cet essai est que les lecteurs seront incités à réfléchir d'une manière renouvelée et critique aux préoccupations et aux espérances qui guident leur travail en théologie pratique, et que ce processus bénéficie à l'ensemble de cette discipline.

---

[27] On trouvera une brève discussion de cette question dans Allen J. MOORE, « A Social Theory of Religious Education », in Allen J. MOORE (éd.), *Religious Education as Social Transformation*, Birmingham, Religious Education Press, 1989.

Cahiers de l'IRP 24 / Mars 1996, pp. 19-40

LES THÉOLOGIENS ET LE DÉBAT SUR LA SOCIÉTÉ CIVILE

Par Lewis Seymour MUDGE
Traduction : Jean-Luc ROJAS, avec l'aide de Florence CLERC et de Bernard REYMOND

En 1911, alors qu'il écrivait les dernières pages de son ouvrage *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Ernst TROELTSCH savait que la foi chrétienne n'avait pas (comme il le dit lui-même) « maîtrisé » le problème de la modernité. Les grands compromis entre l'Église et la société hérités du passé étaient les suivants : la « synthèse médiévale » comme on l'a appelée et l'« éthique protestante » calviniste. L'individualisme religieux avait commencé à régner, comme il le fait aujourd'hui, privant l'Église de toute capacité de solidarité critique avec d'importants mouvements sociaux ou de confrontation critique avec les principaux centres de pouvoir du moment. Ainsi, pour que l'Église ait une vision d'elle-même adaptée aux temps modernes (*Neuzeit*), TROELTSCH estimait qu'« il était nécessaire de penser des choses qui n'avaient pas encore été pensées » [1].

Mais maintenant, les attaques ont commencé de porter sur la modernité elle-même et quelque chose qu'on appelle « post-modernité » à commencé à prendre sa place. Nous pouvons regarder le « monde moderne » de TROELTSCH avec un nouveau détachement et, à défaut de le « maîtriser », nous pouvons au moins poser les questions de TROELTSCH d'une manière nouvelle. Le temps est peut-être venu d'accéder à des ordres de pensée que le professeur allemand savait être nécessaires mais que lui-même ne savait comment formuler.

Nous devons trouver les moyens de comprendre le rôle des Églises dans un monde qui est au-delà du moderne. Autant que possible, cette nouvelle manière de comprendre suppose que l'on rende compte des expériences faites dans des contextes particuliers d'une part (Europe occi-

[1] Ernst TROELTSCH, Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912 (N.d.T.: cet ouvrage n'ayant été que partiellement traduit en français, nous donnons la référence de cette citation dans l'édition anglaise: *The Social Teachings of the Christian Churches and Groups*, 2 vol., London, George Allen and Unwin, 1931, p. 1012).

dentale, Europe de l'Est, Afrique du Sud, Amérique du Nord, Amérique Latine, Asie), et, d'autre part, que l'on rende compte, à un échelon plus global, de l'interaction entre une humanité en devenir et une Église œcuménique en train de se constituer. La « modernité » telle que la voyait TROELTSCH a complètement changé. Il en est par conséquent de même des possibilités de lui donner une réponse chrétienne.

1. LE THÈME DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Je me propose dans cet article de me concentrer sur un aspect de l'effort que nous devons fournir aujourd'hui pour comprendre le rôle nouveau des Églises dans un monde en évolution rapide : il s'agit pour les théologiens de lancer le débat sur la signification de la « société civile ». Ce terme n'est pas facile à définir. C'est une partie du défi. Disons d'abord que la société civile est constituée par l'ensemble des conditions socioculturelles et des « habitudes du cœur » [2] qui rendent les institutions démocratiques possibles. En Occident, la notion de société civile reste marquée par les formulations qu'en ont données John LOCKE, les Puritains de Nouvelle-Angleterre, les philosophes des Lumières écossais, les auteurs des constitutions américaine et suisse, et quelques autres. Mais il clair aujourd'hui que ces notions philosophiques et religieuses ne deviendront pertinentes qu'au prix d'un sérieux recadrage : les motivations religieuses originelles sont atrophiées et les présupposés des Lumières suscitent le doute, tandis que les fondements de l'idée d'une société civile sont rongés par la gangrène des conflits pluriculturels et de la méfiance mutuelle.

Nous avons besoin d'une nouvelle définition de la société civile en tant qu'idée et que réalité sociale. C'est un objectif difficile à atteindre. À la suite d'Hannah ARENDT, j'aime parler de la société civile en recourant à des métaphores spatiales. Je la pense comme un espace social, une sorte de « sphère », une « zone d'interaction », ou comme un « espace pour exister ». La société civile est un espace social qui vit d'un certain type de dialogue, lequel caractérise la citoyenneté. Elle existe lorsque des hommes et des femmes conviennent ensemble librement des conditions et des buts de leur vie commune. Un tel discours se situe au-delà de ce qu'on appelle « sphère privée », mais il reste sensible aux préoccupations et aux valeurs privées que sont le statut de la personne, le foyer et la famille. Cette manière qu'ont les gens de converser les uns avec les autres délimite donc un

---

[2] Les « habitudes du cœur » sont une expression de TOCQUEVILLE, reprise par Robert BELLAH dans son livre du même nom.

espace social distinct de ce qu'on appelle le « système »[3] (c'est-à-dire les mondes économique et politique avec leurs structures de pouvoir), mais qui se trouve néanmoins en mesure d'influencer ce qui se passe dans les domaines de la gestion à grande échelle et de la logique utilitariste.

Mais il est important de ne pas prendre la métaphore de « l'espace » de manière trop littérale, et surtout de ne pas s'en servir trop rapidement pour dire qui est « dedans » et qui est « dehors ». L'histoire du sujet, particulièrement chez les philosophes du « contrat social », connaît différents modèles. Un modèle mythique montre les fils qui tuent leur père pour conclure un pacte qui leur permette de gérer collectivement leurs affaires, y compris l'accès aux femmes, conçues comme des propriétés plus que comme des égales. Parfois la société civile consiste seulement en quelques riches propriétaire terriens qui se déclarent indépendants et se donnent une constitution. Ou encore on la conçoit comme le fait de travailleurs dont la conscience aurait été éveillée : le prolétariat industriel dirigé par des théoriciens de la politique issus de la classe moyenne. Aujourd'hui, « les gens » qui pensent assumer leur propre destin politique sont souvent victimes d'un système qui les manipule au lieu de les libérer.

Il n'est donc effectivement pas possible de dire que la notion de société civile désigne un groupe de personnes spécifique, à savoir ceux qui n'auraient rien à dire dans les affaires gouvernementales ou dans les structures macro-économiques. Il semble préférable de dire que la société civile peut concerner *tout un chacun*, dans la mesure où elle est une participation au processus par lequel la population mondiale se constitue en *peuple*. En ce sens-là, l'« espace » de la société civile n'est pas un lieu que l'on puisse décrire. Il s'agit plutôt d'un espace dialogal maintenu ouvert par l'exercice de la responsabilité qui caractérise la citoyenneté : favoriser un libre échange d'opinions pour permettre à tous de rechercher ensemble le bien social dans les conditions qu'implique la justice distributive. Un tel échange d'opinions, qui conduit à une prise de décisions, confère à la société sa nature et sa forme dynamiques réelles.

Il est important de remarquer que certaines institutions politiques, de l'*Agora* athénienne aux écoles, Églises et meetings urbains modernes, ont donné à cette réalité dynamique l'espace dont elle avait besoin pour exister, la capacité de faire droit aux traditions et le pouvoir de durer dans le temps. Robert BELLAH a traité de ces institutions et de leur importance dans *The Good Society*. Elles ne s'identifient pas au domaine civil. Elles en sont les *instruments* nécessaires. Si ces institutions ne fonctionnent pas,

---

[3] « Le système » est le terme employé par HABERMAS pour désigner l'opération combinée de la macro-économie et des forces politiques qui « colonisent » le monde de l'homme.

la société civile ne peut *en aucun cas* exister. Il se peut que la société civile devienne une idée régulatrice qui permette de détecter les restes d'une réalité antérieure dispersés dans de *nouvelles* formes institutionnelles qui prennent le relais des anciennes. Dans certains cas, nous pouvons voir le discours civil - même s'il est parfois *non*-civil dans le ton - émerger de lieux inattendus, tels que les nouveaux mouvements sociaux, les partis « verts » européens, les mouvements pour l'environnement, etc. La société civile se manifeste même au travers d'émissions radiophoniques, dans des lettres aux rédacteurs en chef, dans des messages sur e-mail et même parfois dans des publicités politiques à la télévision. Mais un tel type de délibération civique - si c'en est un - est généralement trop occasionnel et trop incohérent, et trop souvent manipulé et politisé, pour pouvoir s'affirmer comme quelque chose qui soit digne d'être défini et protégé. Il est toutefois préférable de rechercher quelles possibilités effectives sont inhérentes à de telles situations plutôt que de les ignorer en entretenant la nostalgie des meetings civiques de la Nouvelle Angleterre au XVIIIème siècle qui, malgré des parallèles modernes, n'existeront plus jamais sous cette forme.

Pour subsister, la notion de « société civile » doit trouver une nouvelle assise philosophico-religieuse : une conceptualité certes enracinée dans le passé, mais tournée vers un avenir humain très différent.

2. Les attentes en vue du dialogue

Ce débat est très important en lui-même. Mais il implique un certain nombre de valeurs de premier plan que nous pouvons maintenant mettre en évidence. J'en retiendrai cinq.

— Premièrement, le débat sur la « société civile » permet de se concentrer sur ce qui serait autrement un ensemble déroutant de questions sociales lourdes de menaces, aussi bien dans le monde de l'Atlantique nord que tout autour du globe[4]. Certaines de ces questions on déjà été

[4] Il m'est apparu que l'un des facteurs qui différencie la vie des sociétés des deux tiers du monde de celle des pays riches de l'hémisphère nord est que dans ces sociétés-là, l'un ou l'autre problème, du fait de son urgence et de son sérieux, en vient à s'imposer au point d'évacuer tous les autres. La pauvreté, la maladie, l'oppression politique ou la violence tendent à monopoliser l'attention, reléguant les autres questions à l'arrière-plan. Comme l'a dit quelqu'un à propos de l'approche de la mort d'un homme, ceci amène à « concentrer formidablement l'esprit ». Dans les sociétés industrielles de l'hémisphère nord, au contraire, les problèmes sont si nombreux et leur priorité relative si difficile à déterminer que nous ne savons par où commencer. Cela génère des « questions politiques uniques », par lesquelles certains groupes résolvent le problème de la priorité en faisant une fixation apparemment arbitraire sur des sujets tels que l'avortement, l'euthanasie, la défense des espèces en voie de disparition... Ces préoccupations ciblées sont in-

(suite de la note à la page suivante)

mentionnées. Il y en a beaucoup d'autres. La tentation de dresser une liste de problèmes isolés (quoiqu'étroitement liés les uns aux autres) risque de nous rendre moins sensibles à leur gravité : le catalogue en est si long qu'il est impossible de l'énumérer sans tomber dans le cynisme ! En nous concentrant sur la notion de « société civile », nous touchons à ce qui est certainement l'une des conditions *fondamentales* de l'effondrement de notre vie commune : notre perte du sens de la communication civile (excluant des attitudes de suspicion, de colère ou d'accusation) dans de larges secteurs touchant à la culture, aux intérêts, au pouvoir, aux différences de races, de classes et de sexes. Le débat sur la « société civile » ne touche certainement pas à tous ces points, mais il permet de les gérer d'une manière organisée.

— Secondement, l'attention portée au problème de la « société civile » aide les théologiens et les éthiciens à unir leurs forces à celles des sociologues et des philosophes de la politique pour dialoguer sur un ensemble de questions identifiable, ordonné, situé socialement et rationnellement bien défini. En ce moment, ces questions sont débattues en philosophie politique et elles promettent de le rester pendant un certain temps encore. En effet, en dépit de son caractère brûlant, cette discussion n'est pas près de s'acheminer vers des conclusions déjà repérables. La recherche est largement ouverte et très expérimentale. Cet élargissement a été provoqué par l'effondrement des catégories issues des Lumières, qui récemment encore dominaient ce champ de recherche. Que cela signifie ou non que des intervenants au bénéfice d'une formation théologique y sont mieux reçus qu'ils ne s'y attendaient, ou bien que des gens comme nous ont ou non leur place marquée à la table des discussions, l'occasion n'en est pas moins grande pour les représentants des communautés religieuses traditionnelles d'apporter des contributions susceptibles de trouver audience et d'éveiller l'attention par leur qualité et leur pertinence.

— Troisièmement, la notion de « société civile », malgré une certaine incertitude quant à ses fondements intellectuels les plus profonds, possède une évidente pertinence transculturelle. L'expression « société civile » se réfère à une sorte de cohérence du discours civil et de l'interaction sociale qui s'impose partout comme une *condition préalable* au développement des institutions démocratiques ; cette cohérence, à son tour, a besoin de telles institutions pour subsister. La civilité sociale est une condition qui peut sous-tendre et accompagner une grande variété de formes de gouvernements démocratiques. Elle peut même coexister (et entrer en concurrence) avec de nombreuses formes de tyrannie politique. Fondamentalement, la « société civile » est un espace où se réalisent des interactions publiques (habitudes d'information, de partage, d'enquête, de

(suite de la page préc.)
déniablement dignes d'attention, mais elles subissent une distorsion en étant l'objet d'une attention *exclusive*.

délibération et de prise de décision) qui favorisent le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple. Le peuple gouverne au moyens d'institutions politiques qui soutiennent ces modèles, quelle que soit la forme que les circonstances historiques auront donnée à ces institutions. La discussion en est élargie. La société civile n'est liée à aucune conviction politique particulière. Elle n'est pas une doctrine socialiste, pas plus qu'elle n'est nécessairement liée au capitalisme. Dans cette discussion, il y a autant de place pour les conservateurs que pour les radicaux. Il y a une place pour ceux qui voient dans les événements récents un grand changement, une grande occasion de changement (ce sont eux qui ont attiré l'attention), mais aussi pour ceux qui pensent que la démocratie avance trop lentement pour que nous puissions tout faire en une seule génération. La discussion sur la « société civile » trouve ainsi sa portée inter-institutionnelle, inter-culturelle et internationale. On peut parler de formes de société civile européenne, américaine, latino-américaine, africaine, asiatique, même si l'on trouve dans ces diverses parties du monde des institutions politiques différentes (et peut-être structurellement incompatibles entre elles). Cela signifie, entre autres, que la société civile est une notion extrêmement utile pour comprendre les nouveaux mouvements politiques, les diverses « transitions vers la démocratie » qui émergent çà et là en diverses parties du monde. Ce sont ceux qui voudraient faire entrer ces nombreuses initiatives politiques en un « projet normatif commun » [5].

— Quatrièmement, cette discussion présente une qualité dont nous avons grandement besoin. Nous cherchons aujourd'hui à nous situer au-delà de la confrontation et de la fragmentation, au-delà de la lutte entre anges et démons. Au nom de conceptions divergentes et passionnées de la justice, nous avons été amenés à nous dénoncer les uns les autres, tant dans le monde que dans les Églises. La « théologie de la libération » a parfois pris cette direction, tout comme l'ont fait les tenants de la droite

---

[5] Voir Jean L. COHEN et Andrew ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992, pp. 2ss. Ces deux auteurs se reportent à un important projet post-marxiste en philosophie politique. Ils cherchent à localiser la société civile dans « l'horizon universaliste de la critique théorique plutôt que dans l'horizon relativiste de la déconstruction ». Ils écrivent : « Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement un choix théorique arbitraire. Nous sommes véritablement impressionnés par l'importance que prennent, en Europe de l'Est et en Amérique Latine aussi bien que dans les démocraties capitalistes avancées, la lutte pour les droits et pour leur expansion, le développement d'associations et d'initiatives populaires et la construction, sans cesse renouvelée, d'institutions et de forums publics critiques. Aucune interprétation ne peut rendre justice à ces aspirations sans y reconnaître à la fois des orientations communes qui dépassent la géographie et même les systèmes politiques et sociaux, et une structure commune qui lie ensemble les droits, les associations et les citoyens. Nous croyons que la société civile, qui est la catégorie principale des acteurs déterminants et de leurs porte-parole, de la Russie au Chili et de la France à la Pologne, est la meilleure clé herméneutique pour débrouiller ces deux types de collectivité ».

radicale. Malgré la nécessité de désigner et de combattre les maux que nous voyons, beaucoup d'entre nous commencent à réaliser qu'aujourd'hui un tel comportement peut entrer en contradiction avec les principes que nous avons défendus avec tant de passion. Beaucoup d'entre nous commencent à s'apercevoir que nous avons été trop sûrs de nous-mêmes, sinon trop satisfaits. Comme beaucoup de sociétés entrent maintenant dans une situation post-révolutionnaire dans laquelle la priorité est donnée à la réconciliation et à la construction de la nation, nous devons nous demander en termes politiques positifs ce que représentent les Églises et comment elles peuvent s'aider elles-mêmes et aider leurs frères humains à être en mesure d'atteindre ce but[6]. Nous avons plus à apprendre de Nelson MANDELA que de sa femme Winnie : s'il y a jamais eu un temps pour l'humilité, le parler calme, c'est bien maintenant.

— Et enfin, il y a une occasion spécifiquement théologique (déjà mentionnée au début de cet article) de commencer à construire une nouvelle « théologie du monde public ». Dans la situation de pluralisme et de fragmentation sociale qui est la nôtre, dans notre monde post-wetphalien où les États-nations cessent d'être les instruments pacificateurs que la raison raisonnable des Lumières (si elle le fut jamais) opposait au sectarisme religieux, nous avons besoin de penser à frais nouveaux au rôle des Églises dans le monde. Dans cette forme de dialogue qu'est la « société civile », nous pouvons commencer à parler de façon compréhensibles pour le monde séculier de ce que nous reconnaissons, d'un point de vue théologique, comme l'apparition dans l'histoire du Peuple de Dieu, de la Communauté sainte. Il y a ici place pour des théologiens de diverses convictions, pour ceux qui tendent à comprendre certains développements politiques comme des signes du Règne de Dieu comme pour ceux qui répugnent à le faire.

3. ENTRER EN DÉBAT : ENJEUX ET PARTENAIRES DU DIALOGUE

De nombreuses publications récentes ont pour but de reformuler l'idée de société civile et de faire une nouvelle évaluation de ses perspectives

---

[6] Il est largement admis que la définition des situations « pré- » et « post-révolutionnaires » est complexe. Le « post-révolutionnaire » peut éventuellement redevenir « pré-révolutionnaire ». Comme l'a dit Thomas JEFFERSON, il est bon pour les sociétés démocratiques de connaître des rébellions de temps en temps. Néanmoins, la priorité actuelle dans de nombreuses parties du monde est la construction de la nation, qui nécessite réparation et réconciliation pour les aliénations causées par les injustices passées plutôt que l'effort visant à éliminer l'oppression. Mais la lutte contre l'oppression n'est jamais vraiment loin. Certains pensent que, dans un avenir proche, la société américaine pourrait bien devenir « pré-révolutionnaire ». D'aucuns parlent déjà de la Ière Guerre Civile (1861-1865) *et* de la IIème Guerre Civile (dates encore inconnues à ce jour).

de réalisation pratique[7]. Certains de ces ouvrages utilisent explicitement le terme de « société civile ». D'autres ne le font pas, mais traitent de questions de philosophie politique qui sont fondamentales pour aborder ce thème. Des théologiens représentant des communautés chrétiennes peuvent-ils s'impliquer de manière utile dans des discussions de cette nature ?

Quoi qu'il arrive, un tel engagement mettra des récits de foi en relation avec certaines tentatives contemporaines de concevoir et de vivre une morale « post-conventionnelle ». Mais existe-t-il des communautés chrétiennes capables de le faire ? Il y en a peu. Notre propos n'est pas de traiter cette question pour l'instant ; cependant, nous avons manifestement besoin de réaliser la *koinonia* dans des congrégations ou des ordres religieux, dans des groupes de réflexion théologique, qui soient en mesure de préparer et de soutenir les participants au dialogue dans l'arène de la société civile. Ces participants au dialogue découvrent souvent que les groupes séculiers qui font surgir des questions morales importantes s'y engagent avec davantage d'acuité et de ferveur qu'eux-mêmes. Une véritable *koinonia* séculière se crée autour de préoccupations morales importantes telles que l'environnement, la lutte contre le racisme, la fin des guerres ou autres. De tels groupes dépassent souvent les Églises en engagement, en acuité, en dévouement et en volonté de sacrifice de soi[8]. Leur discours implique souvent, d'une manière ou d'une autre, de concevoir l'unité de l'humain comme l'ensemble de ceux pour qui le débat a lieu. Le fait de formuler cette préoccupation à un niveau global (même si l'on fait appel à des notions pratiques et particulières) *oblige* à concevoir le concept d'unité de l'humanité comme une entité solidaire capable de prendre des décisions collectives ; la conscience de cette entité émerge par le biais du groupe particulier dont il était question plus haut. Plus la vision séculière des problèmes est large, plus les croyants impliqués dans ces discussions sont moralement engagés.

Au cœur de ces discussions se trouvent les questions morales concernant la justice, la paix et l'intégrité de la communauté humaine dans la création[9]. Il est important pour nous de noter combien le raisonnement moral de la sécularité contemporaine se moule dans les formes de la phi-

---

[7] Les origines religieuses et philosophico-religieuses de l'idée de société civile ont été retracées avec soin par Adam SELIGMAN dans son ouvrage *The Idea of Civil Society*, New York, The Free Press, 1992. Voir aussi le livre d'Alan WOLFE, *Whose Keeper ? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley, University of California Press, 1989, dans lequel il défend l'idée que les sciences sociales doivent reprendre le rôle joué jadis par la philosophie morale, et celui, déjà cité, de COHEN et ARATO qui tente de reconstituer la société civile dans la ligne de la théorie sociale critique d'HABERMAS.

[8] Bert HOEDEMAKER a montré cela par un graphique dans son article « Introductory Reflections on JIPC and Koinonia », in *Costly Unity*, pp. 1ss.

[9] On aura bien entendu reconnu les termes des récents efforts du Conseil Oecuménique des Églises de concentrer les préoccupations sociales sous le sigle « JPSC ».

losophie sociale et politique. On peut se colleter à des questions morales spécifiques, comme celles que l'on rencontre en éthique médicale ou légale, mais il n'en devient pas moins de plus en plus évident que l'on ne traitera utilement ces questions qu'en les rapportant à une *communauté* humaine dont les normes et les attentes se reflètent dans le raisonnement moral en question. Partant, la philosophie *morale* devient rapidement philosophie *politique*. Et la philosophie politique a récemment pris une tournure *herméneutique*. C'est-à-dire qu'elle essaye de constituer, ou au moins de soutenir, ses processus de raisonnement en *interprétant* les valeurs sociales implicites communément admises qui demeurent dans l'inconscient collectif d'une communauté humaine après que les institutions qui incarnaient ces normes se sont érodées. D'une manière ou d'une autre, les diverses tentatives philosophiques d'articuler la substance morale de l'humanité sur une base « post-conventionnelle » introduisent toutes, pour appuyer leur théories, des éléments de nature morale conventionnels. Là où ne subsiste aucune structure morale conventionnelle, on tente d'y trouver des substituts.

Les théologiens qui entrent dans ce débat doivent choisir le discours philosophico-politique le plus pertinent à leurs yeux. Par « discours », j'entend les *ensembles* de présupposés philosophiques, usages langagiers, habitudes associatives et autres qui créent les *mondes* imaginaires et conceptuels dans lesquels se meuvent les différents penseurs de la société civile - mondes au sein desquels les initiatives politiques prennent concrètement forme. Ces mondes sont très divers. Le choix de l'un ou l'autre de ces mondes de discours n'est pas indifférent. Non seulement les divers discours partent de présupposés différents quant au rôle que la communauté de foi devrait jouer, mais encore ils décomposent ou définissent l'espace de l'action politique de manière différente et voient dans l'humanité, sous formes variées, la communauté ultime au nom de laquelle tout cela est entrepris.

Pour clarifier ces discours, il est utile d'en étudier les penseurs politiques les plus significatifs : ceux qui tiennent les discours en question à l'adresse de la société civile et en son nom. Mais pourquoi étudier des philosophes ? Pourquoi pas des gens plus proches de l'action ? Ne vaudrait-il pas mieux essayer de décrire un éventail de *situations* socioculturelles, comme par exemple l'Europe de l'Est, l'Afrique du Sud, l'Amérique Latine, l'Amérique du Nord, etc. ? Se contenter de discuter avec des théoriciens de la société n'est-il pas une démarche trop abstraite ?

En outre, les penseurs sociaux contemporains n'ont-ils pas tendance à priver de vie les conceptions morales communes en *refusant* la sagesse populaire en vigueur (sans parler des « sources morales » de nos cultures, dont beaucoup ont une origine religieuses) et en essayant de penser à frais nouveaux les questions éthiques de manière strictement logique et « post-conventionnelle » ? Comme le dit Charles TAYLOR, la manière

dont certains philosophes parlent de la possibilité d'un bien public, la manière dont ils confinent ces questions à l'intérieur des frontières étroites de tel ou tel horizon séculier ou méthode académique disqualifie l'idée même de « bien ».

À plus d'un égard, les théories sociales séculières ne sont en fait que des constructions issues des études de l'un ou l'autre intellectuel. Mais d'un autre côté, ces conceptions sont, comme le disait HEGEL au sujet de sa propre philosophie, notre temps pris au filet de la pensée constructive. J'ai choisi des auteurs qui, d'une manière ou d'une autre, ont « pris au filet » notre époque et dont les écrits sont caractéristiques d'un certain type de discours sur la société civile. Ces ouvrages tiennent un langage qui s'avère toujours plus cohérent et ordonné que ne l'est en fait celui de la rue ou des réunions politiques. Ils mettent ainsi en lumière des présupposés inconscients qu'impliquent des manières de parler essentiellement préoccupées d'obtenir des résultats. Ils établissent d'importantes connexions entre des idées qui sans cela tomberaient dans l'oubli.

Je vais examiner cinq types de théories sociales actuelles qui influencent le discours sur la société civile. Pour chacune de ces théories, nous nous demanderons d'une part quel rôle elles assignent aux communautés religieuses, et de l'autre si les théologiens de ces communautés ont la possibilité d'exploiter des schèmes de pensée que les théoriciens sociaux n'auraient pas imaginés. Nous nous demanderons si l'investissement que la société fait de la religion d'une part et l'exploitation théologique des théorie sociales d'autre part engendrent un modèle cohérent, voire éclairant. Je crois que ce type de dialogue est indispensable si nous mettons en perspective la foi telle qu'elle est vécue dans les communautés religieuses et les confrontations morales du monde public dans lequel nous vivons aussi. Sans un tel dialogue, il n'existe aucun *accès* sérieux ni réfléchi à ce monde public [10].

On identifiera plus facilement les cinq types de théories que je vais explorer en citant leurs principaux représentants : le libéralisme politique raisonnable (John RAWLS), le particularisme communautaire (Alasdair MACINTYRE), l'agir communicationnel (Jürgen HABERMAS et Seyla

---

[10] Ce n'est bien sûr pas la première fois qu'un tel dialogue est esquissé. L'histoire des relations de la foi chrétienne et des sociétés dans lesquelles elle a évolué révèle de nombreux modèles d'interaction rendus explicites par la pensée. La *Soziallehre* d'Ernst TROELTSCH distinguait le « type Église », le « type secte » et le « type mystique » (c'est-à-dire individualiste). Dans *Christ and Culture*, H. Richard NIEBUHR, par une méthode légèrement différente, distingue cinq types. Les cinq types que je vais présenter dans les pages suivantes proposent une nouvelle typologie des possibilités qui s'offrent aux Églises et à la société aujourd'hui. Bien que ces types ressemblent à ceux de NIEBUHR, j'ai délibérément renoncé à les mettre en relation avec ses cinq types qui sont bien connus. Notre situation est nouvelle. Nous devons explorer ce qui *est* plutôt que ce que nous pensons *devoir être*.

BENHABIB), le pragmatisme modéré (Richard RORTY et Jeffrey STOUT) et l'authenticité ressourcée (Charles TAYLOR)[11]. Dans chaque cas, nous examinerons le témoignage de la foi en relation avec l'une ou l'autre des tentatives séculières de définir une éthique publique et civile « post-conventionnelle ».

3.1. Le témoignage de la foi dans le discours du « libéralisme raisonnable »

La foi chrétienne est considérée comme étant une « doctrine globale et raisonnable » parmi de nombreuses autres ; les mises en œuvre de ces doctrines s'interpénètrent dans une matrice culturelle qui permet de promouvoir une éthique publique de l'« honnêteté ».

C'est typiquement le discours sur la société civile individualiste, orienté à « droite », du libéralisme occidental. Nous le formulons dans les termes du philosophe John RAWLS, de Harvard. RAWLS soutient que nous avons besoin d'un accord public universel, quoique limité et « étroit », sur ce qu'est la *justice*, laissant aux individus et groupes privés toutes les autres questions d'intérêt social, comme par exemple la poursuite du *bien*. Les gens s'engageront eux-mêmes, de nombreuses manières, à beaucoup plus que ce qu'exige cette notion étroite de justice dont dépend l'unité de la société considérée comme un tout. Ils adhéreront à diverses « doctrines globales » qui touchent à la totalité du sens de la vie et qui peuvent mettre en jeu des notions du *bien*. Mais ils éviteront d'imposer leur doctrines complètes aux autres. En revanche, ces doctrines globales devront impérativement être « raisonnables », c'est-à-dire contribuer d'une manière civile à la résolution des problèmes publics. (Bien entendu, certaines doctrines ne seront jamais raisonnables dans ce sens et se verront toujours réfréner). RAWLS est d'avis que les doctrines globales doivent en quelque sorte se « chevaucher » les unes les autres pour constituer une culture commune à même de soutenir cette notion à la fois étroite et universelle d'une justice faite d'honnêteté, sans toutefois être capable de la définir ou de la modifier de manière significative. Les groupes religieux sont en fait invités à se joindre aux autres pour jouer ce rôle de soutien, en influençant autant que possible le contenu de ces « chevauchements ».

3.2. Le témoignage de la foi dans le discours du particularisme communautaire

La foi chrétienne est comprise comme étant un engagement dans une communauté traditionnelle et narrative qui postule et défend des vertus

---

[11] Les quelques notes qui suivent ne peuvent rendre justice à toutes ces positions. Dieu voulant, l'analyse de ces notes sera, dans un livre à venir, développée sur plusieurs chapitres. Les quelques paragraphes de cet article ne font qu'indiquer la direction générale de ces analyses.

qui touchent à la pratique publique mais qui sont largement perdues ou ignorées dans notre société actuelle.

Nous considérons ici le rôle de la foi dans le discours caractéristique que tiennent sur la société civile ceux qui, en vue de l'intérêt général, souhaitent retrouver des formes de vie typiques de groupes *particuliers*, basées sur des traditions religieuses ou non. À notre sens, cette perspective est celle du philosophe Alasdair MACINTYRE, de Notre Dame. MACINTYRE pense que, dans cet âge pluraliste, il n'est pas possible de trouver une justification philosophique post-conventionnelle à la moralité publique, comme le fait RAWLS avec sa conception de justice. Des philosophes ont tenté de le faire, mais ils n'y sont pas parvenus. Le véritable choix se situe entre quelque chose qui s'apparente au nihilisme de NIETSCHE et l'adhésion à une vieille et profonde tradition morale comme celle d'ARISTOTE. Dans cette perspective, le libéralisme des Lumières n'est qu'une tradition parmi d'autres, et particulièrement mince à cet égard. Les vraies traditions génèrent des compréhensions de la vie profondément réfléchies et nuancées. La tradition aristotélicienne (y compris ses développements et modifications chez AUGUSTIN, THOMAS D'AQUIN et dans diverses formes de néothomisme) profile les « vertus » qui contribuent à rendre la vie bonne sur l'arrière-fond des fins ou *teloi* de la vie humaine. Ces vertus aristotéliciennes et chrétiennes peuvent, aujourd'hui encore, être *traduites* en pratiques sociales contemporaines. Si l'on se souvenait d'elles, elles *pourraient* faire sens pour les juristes, les médecins, les enseignants, les ouvriers et les administrateurs publics, malgré le fait qu'elles ne peuvent être défendues en des termes post-traditionnels, universels et philosophiques. Partant, c'est la vocation des communautés religieuses de former des petits groupes pour entretenir la vigueur de ces vertus dans une société qui sans cela les perdrait de vue. Les groupes religieux doivent concentrer leurs efforts sur l'apprentissage et la transmission de leurs traditions, en gardant leurs communautés particulières aussi vigoureuses que possible : espérons qu'elles le feront pour le bien des contemporains, mais aussi, en cas de nécessité, pour préserver ces vertus au sein de ce qui pourrait bien devenir un nouvel âge de ténèbres.

3.3. Le témoignage de la foi dans le discours de l'agir communicationnel

La foi chrétienne est vue comme étant capable de favoriser les attitudes morales requises par une « éthique du discours » publique.

Il s'agit du discours que tient sur la société civile la « théorie sociale critique » telle que l'a formulée le philosophe allemand Jürgen HABERMAS. HABERMAS essaye de sauvegarder les Lumières en tant que perspective humaine universelle, en substituant la notion de « rationalité communicationnelle » à celle de « rationalité instrumentale », laquelle a emprisonné l'humanité dans une « cage de fer » (Max WEBER). La so-

ciété est envisagée comme une communauté d'interactions symboliques dans laquelle chaque personne capable de communication rationnelle participe potentiellement à la conversation. Les conditions qui limitent la conversation à certains groupes sociaux, comme le fait le langage sexiste pour les femmes, doivent être éliminées. Pour HABERMAS, les présupposés d'un tel discours universel proviennent non d'une quelconque forme de tradition, mais de la logique pratique du discours lui-même, tel qu'il est sensé être présent partout où des êtres humains communiquent entre eux et chaque fois qu'ils le font. Dans un champ d'échanges discursifs si empreint de liberté, « le meilleur argument » finira par triompher. De cette notion d'« agir communicationnel », HABERMAS tire l'idée d'« éthique du discours » dans laquelle les propositions sont testées par le principe que tous les participants doivent donner leur consentement librement et sans contrainte. Mais quel que soit le discours, les conditions préalables de son déroulement sont la sincérité, la véracité et la confiance. HABERMAS pense que ces conditions sont inhérentes à la logique pure du contenu. Les groupes traditionnels peuvent prétendre que de telles attitudes se fondent sur des présupposés de nature religieuse. HABERMAS ne le pense pas. De tous les discours sur la société civile, celui d'HABERMAS est celui qui a suscité le plus de prises de positions et de commentaires de la part des théologiens.

3.4. Le témoignage de la foi dans le discours du pragmatisme modéré

La foi chrétienne est vue comme une source de perspectives ou de pratiques (de rechange) utiles pour construire une éthique publique de convenances intérimaires fondée sur des lieux communs généralement admis.

Nous considérons ici le rôle de la foi dans le discours caractéristique que tiennent sur la société civile les politiciens de terrains ; c'est ainsi qu'il apparaît dans la pensée de Richard RORTY et Jeffrey STOUT. Ces deux philosophes pensent qu'il est impossible de fonder les principes d'une morale publique sur ce qui est généralement tenu pour « vrai ». Ils refusent la notion même de schèmes conceptuels cohérents, c'est-à-dire qu'ils refusent que les idées morales ne puissent faire sens qu'en relation avec d'autres idées semblables dans le contexte de raisonnements bien élaborés. Toute pensée qui inclut un raisonnement moral, affirment-ils, procède d'une sorte de bricolage, d'un assemblage d'éléments disparates, tirés de diverses sources, pour en faire quelque chose qui fonctionne suffisamment bien pour le moment présent. Nous construisons notre éthique sociale sur des lieux communs, sur des choses que tout le monde croit plus ou moins. Ces lieux communs sont plus nombreux que nous l'imaginons, et nous devrions en tirer le meilleur parti possible. Il y a aussi des idées morales et des arguments éthiques, provenant de sources diverses, y compris de sources religieuses, qui sont tout prêts à être assemblés dans

des structures de raisonnement qui fonctionnent, même si ce n'est que de manière temporaire. Puisque les schèmes conceptuels (même ceux des grands philosophes) ont *toujours* été le résultat d'assemblages de ce type, et qu'il n'y a pas en eux de cohérence *nécessaire*, il n'y a aucun mal à prendre ce que nous pouvons utiliser et à laisser le reste. Partant, il nous est tout à fait loisible de détacher les vertus d'ARISTOTE de sa « métaphysique biologique » et de les utiliser d'une manière qui nous aide à définir et à étayer les nombreuses « pratiques » caractéristiques d'une société urbaine industrielle. Les groupes religieux peuvent offrir ce qu'ils ont [12]. Pour RORTY et STOUT, le rôle de ces groupes demeure ambigu. Quand ils soutiennent le pragmatisme des lieux communs qui fait fonctionner les sociétés modernes, leur contribution est appréciée. Mais il serait préférable qu'ils énoncent leurs autres revendications d'une manière telle qu'elles aient davantage de sens pour les pragmatistes. Ces derniers sont ici à la recherche de quelque chose qu'ils ne peuvent définir. La trame d'une société pragmatiste est prête à accueillir les initiatives théologiques, pourvu qu'elles aient des conséquences pratiques compréhensibles qui tendent à satisfaire les besoins du moment.

3.5. Le témoignage de la foi dans le discours du ressourcement moral

Les communautés de foi sont vues comme étant les garantes ou les instigatrices d'une redécouverte des « sources morales » dont les gens ont besoin pour retrouver les formes authentiques de leur propre identité.

Ce sont les termes qu'utilisent, pour intégrer leur foi dans le discours sur la société civile, les membres d'une culture dominante qui cherchent à faire valoir leur origines historiques tout à la fois pour approfondir le sens de leur propre vie et pour faire une place à l'authenticité d'autres gens qui conçoivent la culture de manière différente et minoritaire. Le penseur politique auquel nous pensons est le professeur catholique-romain Charles TAYLOR, qui enseignait précédemment à Oxford et maintenant à l'Université McGill, à Montréal. Si MACINTYRE défend le sectarisme communautaire, TAYLOR (comme Robert BELLAH) a une vision communautaire de la société dans son ensemble. Au lieu de se lamenter sur le caractère superficiel et sur la fragmentation de l'Occident – sur son individualisme et sa rationalité instrumentale, sur l'hégémonie de l'économie de marché et de la bureaucratie –, TAYLOR recherche les « sources » historiques de ses modes de vie, confiant dans le fait que la richesse peut en être restaurée et que, de plus, l'Occident a la capacité de

[12] Je pense par exemple que, chez William WERPEHOWSKI, la notion d' « apologétique *ad hoc* », qui permet aux chrétiens de proposer les concepts moraux de leur propre tradition pour répondre au besoin public d'idées capables d'agir efficacement dans des situations particulières, correspond à la notion de *bricolage* moral du pragmatisme modeste. Voir William WERPEHOWSKI, « *Ad Hoc* Apologetics », in *The Journal of Religion*, Juillet 1986, pp. 282ss.

faire leur place (« recognize ») aux groupes minoritaires. Une catégorie centrale est ici celle de l'« authenticité ». TAYLOR ne l'entend pas à la manière des existentialistes, mais il voit l'authenticité comme quelque chose de plus proche d'une vie structurée par des valeurs morales fortes. Ces structures ont largement disparu de nos cultures contemporaines ; en les retrouvant, nous serons capables de saisir, par exemple, qu'une estime de la personne n'entraîne pas la légitimation d'un individualisme égoïste et crispé. Nous serons également capables d'étendre cette estime à d'autres personnes ou groupes de personnes, dont la culture a peut-être des ressources analogues à offrir. On sent bien que pour TAYLOR, une culture dominante peut être oppressive quand ses valeurs sont oubliées ou mal comprises, mais qu'elle peut être créative et généreuse quand ces valeurs sont restaurées. Ainsi, par exemple, les Noirs d'Afrique du Sud ont été plongés dans une tradition démocratique d'origine européenne qui a finalement dévoilé le meilleur de sa nature et ils ont, à leur tour, transformé cette tradition pour leurs propres buts. TAYLOR n'envisage aucun rôle particulier pour les communautés religieuses. Mais il ne voit aucune objection à ce qu'elles se portent garantes et favorisent la redécouverte de sources contribuant à l'enrichissement de la culture, certaines d'entre elles constituant une part importante de leur histoire.

4. OÙ PEUVENT NOUS CONDUIRE DE TELS ENGAGEMENTS ?

Que se passe-t-il lorsqu'un théologien, qui parle dans la communauté de foi et pour elle, tient l'un de ces discours ? Il y a deux possibilités. D'un côté, il court le risque de n'en faire rien de plus qu'un accessoire dans la construction de la morale séculière. De l'autre, il a la possibilité de faire entrer l'histoire séculière dans la narration biblique et par là-même de la transformer en une étape du chemin vers la Cité de Dieu. Voyons chacune de ces possibilités.

Les traditions de foi, sous-tendues par la crainte de n'avoir pas de pertinence sociale, courent le risque de se laisser assigner une place dans l'ordre des choses par la philosophie politique dominante et ses concepts de « religion », quand encore cette philosophie ne la leur prescrit pas en fait contre leur volonté. Les communautés de foi tendent malgré elles à s'adapter aux possibilités de pensée et d'action que leur offre l'idéologie politique du lieu et du moment. La tentation d'accéder à une telle place est subtile, ses séductions sont déjà presque irrésistibles. Dans un monde où les communautés religieuses se trouvent marginalisées, particulièrement par les média séculiers [13], au point de n'avoir presque plus de place dans

[13] Voir Stephen CARTER, *The Culture of Disbelief : How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York, Harper Collins, 1993.

le paysage, ces communautés considèrent le fait d'y trouver une place, si petite soit-elle, comme un pouvoir. Mais Stanley HAUERWAS nous met en garde : le prix que les Églises ont à payer pour pouvoir s'aligner même sur de très bonnes choses - la justice, les libertés démocratiques et autres choses semblables - est de se voir soumises, limitées à un espace particulier et forcées d'adopter les définitions que le monde séculier cherche à plaquer sur elles [14].

De manière caustique, l'ouvrage récent de John MILBANK [15] exprime le problème de cette cooptation en se posant la questions du sens de la réalité ou même de l'intégrité de cette entreprise théologique. Il écrit :

« Les théologies politiques contemporaines ont tendance à choisir une théorie sociale particulière, ou encore à concocter leur propre amalgame de théories éclectiques, et à voir ensuite quelle place reste pour le christianisme et pour la théologie dans une réalité qu'une telle théorie est censée décrire avec autorité » [16].

Pour certains, pense MILBANK, un tel humanisme théologique est le substitut à une foi transcendante à laquelle ils ne « souscrivent plus qu'à moitié ». D'autres théologiens pensent qu'ils ont besoin de trouver une manière d'accomplir les préceptes chrétiens de charité et de liberté, sans tomber dans la controverse. La théorie sociale a déjà commencé depuis un certain temps à abandonner son positivisme et à se tourner, dans une perspective post-nitschéenne, vers une « reconnaissance de la nécessité et du caractère néanmoins infondé d'une certaine forme de métanarration, c'est-à-dire d'un certain facteur transcendant privilégié, même quand ce facteur se présente sous les traits d'un élément constant au sein d'un processus immanent » [17]. MILBANK continue :

« La théologie accepte la sécularisation et l'autonomie de la raison séculière ; la théorie sociale trouve de plus en plus que la sécularisation est paradoxale, et laisse entendre que le mythico-religieux ne doit jamais

---

[14] Voir Stanley HAUERWAS, *After Christendom : How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*, Nashville, Abingdon Press, 1991. HAUERWAS insiste sur le fait que la tentative de jouer un rôle même dans les meilleurs aspects d'un quelconque ordre politique établi nous rend captifs du mode de vie préconisé par le système en question. Il écrit : « Nous [...] vivons en un temps où les chrétiens, afin de pouvoir être socialement responsables, essayent de sauver les apparences en remédiant, par des justifications épistémologiques et morales, aux arrangements sociétaux qui ont privé l'Église de sa pertinence sur le plan politique et continuent à le faire » (p. 27). HAUERWAS va plus loin en observant que « notre religion est l'une de celles qui ont été domestiquées avec l'idée que seule une religion domestiquée a l'assurance de pouvoir être libre en Amérique » (p. 88).

[15] John MILBANK, *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, Cambridge, MA, Basil Blackwell, 1991.

[16] *Ibid.*, p. 2.

[17] *Ibid.*, p. 2

être laissé de côté. La théologie politique est intellectuellement athée ; la théorie sociale post-nitschéenne prétend que le culte est inévitable d'un point de vue pratique. »[18]

La position contraire existe également. De nouvelles formes de théorie sociale demandent presque à être prises pour plus qu'elles ne sont. La substance de la sécularité moderne *pénètre* la communauté de foi, dans ses membres et dans ses présupposés de base, dans sa vision du monde. Si ces personnes concrètes sont imbriquées dans une métanarration, elles sont traitées comme des morceaux de mosaïque de diverses formes et couleurs : voyez un agent d'assurance, un professeur, un docteur, un ouvrier. Ces gens entrent dans une communauté de foi avec leurs qualités génétiques, leurs habitudes, leur travail, leur vision du monde. Du point de vue de MILBANK et de HAUERWAS, on leur demande d'une certaine manière de former une communauté de *pratiques* qui sont extérieures à la métanarration chrétienne. On exige d'eux d'insérer leur propre histoire séculière dans l'histoire biblique, et cela d'une manière hautement impérative. Que signifie effectivement cette insertion ? Ce pourrait être la vraie signification du *bricolage* : tenir compte de ce qui est inévitable dans le rassemblement de toute congrégation. Vous construisez la communauté de foi à partir de ce que vous avez. Peut-on le faire jusqu'à dépouiller de leur caractère ultime les présupposés et les orientations des gens et n'en faire que de simples *pratiques*, sans les théories sur la réalité, sans la métaphysique implicite ou sans les articles de foi fondamentaux qui les accompagnent d'ordinaire dans le monde ? En d'autres termes, la métanarration chrétienne peut-elle absorber et éliminer les *angoisses* et les *passions* inhérentes à la vie en ce monde, peut-elle exorciser toutes ces préoccupations concernant les *réalités avant-dernières,* et faire d'un groupe hétéroclite un peuple vivant dans ce monde selon les prescriptions bibliques ? L'*ecclesia* sera-t-elle finalement victorieuse ? La distinction entre foi religieuse et éthique publique est-elle finalement destinée à être dépassée ?

Nous ne pouvons approcher cette question dernière qu'avec le savoir avant-dernier dont nous disposons en ce moment précis de l'histoire. Manifestement, les Églises ont besoin d'être des communautés dont les pratiques doivent concrétiser les relations de confiance, le rejet de la violence et l'amour de la justice qui caractérisent la conception biblique. Elles ont besoin d'être des communautés de discours moral. Mais, paradoxalement, c'est pour cette raison qu'elles ont premièrement besoin d'être des communautés capables de confesser leur foi. C'est la raison pour laquelle elles se doivent de refaire leur bagage conceptuel et de réinterpréter la narration biblique. Elles ont besoin d'une théologie qui

---

[18] *Ibid.*, p. 3.

conduise à l'éthique, non d'une théologie qui se *réduise à* l'éthique, voire à la sociologie.

Venons-en au point du vue de l'*être* et du *faire* de l'Église dans le monde. Je prétends que l'Église remplit avant tout dans le monde une fonction de *Stellvertreter*, comme disait BONHOEFFER, incarnant pour la société humaine la possibilité de surmonter la violence de ses origines, son ressentiment et sa méfiance continuels, et de parvenir à réaliser sa véritable vocation à devenir la communauté d'amour annoncée par la métanarration biblique. Les Églises existent pour *maintenir ouvert* un espace social dans lequel les structures et les pratiques de la société peuvent être vues telles qu'elles sont, dans lequel la communauté humaine peut se structurer à neuf et dans lequel les métaphores de notre vie commune peuvent retrouver leur fondement transcendant. Par ce moyen, la communauté de foi peut se prononcer en faveur d'une *solidarité critique* avec les mouvements sociaux et visions qui sont en accord de fait avec l'Évangile, tout en refusant d'accorder son crédit aux présupposés idéologiques qui les sous-tendent et avec lesquels elle ne peut être en accord [19].

Est-ce qu'un théologien, porteur de la narration biblique et de l'histoire de son interprétation, peut épouser l'un de ces discours au point de *déconstruire* sa prétention à l'autonomie ? La participation de la théologie peut-elle procurer un espace pour une *reconstruction* du discours moral séculier en lui donnant un langage qui lui permette de dépasser son *mutisme* concernant les préoccupations ultimes ? Le théologien peut-il parler de manière persuasive des *fondements* de la confiance en nos frères humains qui est *nécessaire* au fonctionnement du discours lui-même ? Le théologien peut très bien trouver dans *tous* ces discours des éléments de l'Évangile dans des formes aliénées par rapport aux intentions de leur formulation explicite. En procurant une sorte d'espace de dialogue au milieu du débat de la société civile sous toutes ses formes, le théologien de la communauté chrétienne peut aider le discours séculier à prendre conscience de lui-même. Dans ce cas-là, ce discours peut cesser d'être aliéné. Foi et éthique se retrouvent plus proches l'une de l'autre que précédemment.

L'essence de cet espace ouvert ne réside pas dans une orthodoxie doctrinale, mais dans une certaine forme de *pratique*. En entrant dans ce domaine de la pratique ou en s'en approchant, les êtres humains sont amenés à déployer les significations liées aux activités de leur vie quotidienne pour concrétiser le potentiel qui existe en elles sans se laisser limiter par les conceptions idéologiques, positivistes ou simplement pragma-

---

[19] Je suis ici redevable d'une contribution que John DE GRUCHY a présentée en novembre 1994 à Chicago, lors de la rencontre de l'*American Academy of Religion*, et qui s'intitulait « Dietrich Bonhoeffer and the Transition to Democracy in the German Democratic Republic and South Africa ».

tiques qu'entraînent de telles occupations. Incluses dans un espace social maintenu ouvert à la transcendance, et propice par là-même à la formulation et au partage d'une foi ou d'une confiance de base, les vertus s'approfondissent et se ramifient en se rapportant aux pratiques ordinaires des gens, jusqu'à devenir ce qu'elles étaient destinées à être.

Duncan FORRESTER illustre ce point en montrant comment la vertu de justice s'approfondit et se déploie en *générosité*[20]. On pourrait de même dire que la vertu de *prudence* s'approfondit et se déploie en *sagesse*. La rectitude légale devient la *droiture* qui descend du ciel « comme un torrent puissant ». Paul RICOEUR a souligné cet approfondissement et ce déploiement métaphoriques dans son fameux sermon intitulé « Combien plus ». Si un père terrestre subvient aux besoins de ses enfants, « combien plus notre Père céleste subviendra-t-il aux nôtres ? » La transformation de ces vertus finies et mondaines en qualités qui dépassent toute attente raisonnable survient lorsque les êtres humains sont introduits dans un espace de discours dans lequel le langage médiatise la réalité de la « grâce ».

La présence de communautés porteuses de la métanarration biblique crée ainsi un espace métaphorique dans lequel le monde peut s'approcher de la réalisation de ce pour quoi il a été créé. Le langage périmé de la foi traditionnelle fait place au langage de ce monde, pour qu'il devienne un nouveau langage de la foi, post-traditionnel et séculier. Le nouveau langage de la foi suppose des *pratiques* de sagesse, de générosité et de droiture à la faveur desquelles les grandes lignes de la communauté sainte peuvent commencer à apparaître. Ce nouveau langage peut le faire sans avoir à répéter le langage théologique, de caractère technique et construit, qui lui a ouvert la voie.

Y a-t-il des exemples de telles transformations ? Selon ma propre expérience, les gens qui ont eu véritablement la foi (généralement de forme traditionnelle) d'effectuer des « freedom rides »[21] dans le Sud des États-Unis à la fin des années 50 et au début des années 60 ont ouvert un espace pour ceux qui avaient moins de courage ou plus d'aptitudes dans le domaine séculier. Leur but était de diffuser leurs conceptions et de s'engager ainsi dans les nouvelles formes de pratiques politiques qui ont fait avancer la cause des droits civiques dans toute la nation. Plus récemment, l'un des rôles qu'ont joué les Églises d'Allemagne de l'Est avant la chute du Mur et celles d'Afrique du Sud avant l'abolition de l'apartheid, a été de conserver ouverts des sanctuaires, ce mot étant entendu au sens littéral

---

[20] Duncan FORRESTER, dans une contribution présentée en 1993 à Princeton, New Jersey, lors de la rencontre de l'*International Society for Practical Theology*.

[21] Les « freedom rides » désignent des actions de protestation non-violentes qui consistaient, pour des blancs et des noirs militant en faveur des droits civiques, à emprunter les mêmes bus pour descendre dans les états du Sud (N.d.T.).

aussi bien qu'au sens métaphorique. C'est dans ces sanctuaires que la stratégie des deux révolutions démocratiques en question a commencé à prendre forme dans l'esprit de leur fondateurs. Certains critiques ont dit que les Églises n'avaient fait qu'offrir aux agents séculiers du changement des lieux de rencontre, légaux et extraterritorialisés. Mais je pense que les Églises ont aussi offert une protection à certaines formes de rhétorique publique qui ont ménagé aux politiciens les espaces *moraux* dont leurs *rêves* avaient besoin. Les déclarations théologiques de Desmond TUTU, par exemple, ont offert une sorte d'espace rhétorique à la vision politique séculière de Nelson MANDELA. Une certaine *audace*, pleine d'imagination et de ressources, devient possible quand on se tient dans un espace garanti par une vision théologique, même quand on ne peut accepter le langage traditionnel dans lequel cette vision s'exprime[22].

5. LA VISION D'APOCALYPSE 21

Cet article a défendu l'idée que, bien que définie par les philosophies politiques comme une réalité avant-dernière, la société civile est la manifestation dans l'espace et dans le temps de la vision de la Cité Sainte, de la maison dans laquelle Dieu « habite », que l'on trouve en Apocalypse 21. Qu'implique cette représentation imaginaire de la fin des temps ? Ce qu'il y a de frappant dans cette représentation de la Communauté Bénie est que les *distinctions* avant-dernières sont dépassées, distinctions entre le naturel et le surnaturel, entre le religieux et le séculier, entre le clerc et le laïc, entre le langage théologique et d'autres langages. Le texte biblique nous parle d'« un nouveau ciel *et* d'une nouvelle terre ». Les deux sont apparemment devenus un. Nous trouvons ici l'accomplissement du projet divin originel tel qu'il est esquissé en Genèse 3 : la création de l'humanité à l'« image » de Dieu. Il s'avère que, contrairement aux spéculations des théologiens depuis des siècles, l'*imago Dei* ne se réfère pas à quelque caractéristique humaine qui nous distinguerait des autres êtres vivants. Ce n'est pas la capacité de penser et de réfléchir. Ce n'est pas le don de la parole. Ce n'est pas l'« âme immortelle ». C'est plutôt la communauté humaine dans son entier qui est ici appelée à manifester à l'univers la

---

[22] Pour ne pas trop idéaliser ces « transitions vers la démocratie », il est important de noter que les révolutions démocratiques peuvent être détournées de leur objet et que le rôle de l'Église dans une période post-révolutionnaire peut devenir beaucoup plus complexe et difficile que lorsque l'unique enjeu était d'arracher une nation à l'oppression. À propos de l'Allemagne, John DE GRUCHY écrit que « la révolution de 1989 n'a conduit qu'à une "libération incomplète"(citation de HUBER, in WITTE, *Christianity and Democracy*) de la R.D.A. Avec la réunification de l'Allemagne, la révolution a été, en un sens, détournée par les architectes de la démocratie libérale et capitaliste qui ont, à plus d'un égard, dépouillé le pays de ses biens et sapé certaines de ses réalisations » (John DE GRUCHY, *op. cit.*).

« gloire » de Dieu, en hébreu la *Kabod* ou *Shekinah*, la *présence* lumineuse de Dieu. À la place de l'Arche de l'Alliance, la Cité Sainte devient le *lieu* de cette présence, de cette gloire : la place où Dieu *habite* (en grec *skenosei*, littéralement « dresse sa tente »[23]) *au milieu* du peuple de Dieu, pour *être* leur Dieu. Cette réalisation de l'*imago Dei* est ainsi la présence vivante de Dieu, Dieu lui-même, qui rassemble et constitue la communauté de la fin des temps, et elle est simultanément réalité vécue *et* expression symbolique. Dans l'événement final (et pas seulement dans ce texte qui *décrit* l'événement final), la forme de l'« image de Dieu » cesse de n'être qu'un signe qui se substitue et se réfère à quelque chose d'absent. Cette « image de Dieu » *est* ce vers quoi elle nous oriente, elle rend Dieu présent en s'imposant à nous comme le *lieu* véritable de la Réalité de Dieu dont il est question. La Cité Sainte devient par là-même *sacramentelle* au sens très fort d'une « présence réelle »[24].

Le langage proprement *théologique*, auquel nous pouvons faire confiance pour exprimer la foi de base touchant à notre origine et à notre fin, ne se distinguera finalement plus du langage *moral* de la cité céleste où Dieu habite avec son peuple. Dans la vision d'accomplissement d'Apocalypse 21, il n'y a plus de langage théologique distinct du discours qui constitue la Communauté Bénie elle-même. Le langage de la foi et celui de l'éthique ne deviennent qu'un. La vie dans la métanarration de la foi est simultanément vie dans la cité céleste dans laquelle les catégories du « séculier » et du « religieux », qui se sont construites au cours de l'histoire et se sont mutuellement aliénées, ne désigneront plus des domaines séparés.

Dans son remarquable ouvrage, John MILBANK décrit cet accomplissement comme « la continuation de la pratique ecclésiale »[25], laquelle implique l'engloutissement des systèmes sociaux séculiers. L'Église semble devenir tout en tous. Je crois que cette image est trompeuse. Elle associe trop la fin à ce que nous entendons par « Église » dans notre manière de parler présente et avant-dernière. Je vois au contraire l'accomplissement comme celui de la communauté humaine dans son ensemble. Dans ce cheminement vers la fin, les images bibliques peuvent nous aider, mais sans jouer de rôle *ultimément* constitutif. L'Église et la théologie

---

[23] La notion œcuménique du monde habité conçu en tant que « maison » se trouverait renforcée si l'on avait ici le verbe *oikodomeo* plutôt que *skenosei*. Pourquoi le type de séjour envisagé dans cette vision eschatologique semble-t-il moins permanent que ne l'impliquerait l'idée d'un séjour dans l'*oikos* de Dieu ? L'allusion au Tabernacle dans le désert est bien sûr voulue. Mais ne devrions-nous pas aussi dire que l'auteur sait que le riche langage métaphorique qu'il utilise en Apocalypse 21 est *également* transitoire, qu'il ne décrit pas la fin littéralement mais qu'il ne fait qu'occuper l'espace de la fin dans nos imaginations jusqu'à l'avénement même de cette fin ?

[24] Voir ma discussion de la présence réelle dans *The Sense of a People*, ch. 4.

[25] *Op. cit.*, p. 6.

remplissent leur fonction en maintenant ouvert dans la communauté humaine un espace pour que les germes de cet accomplissement, participant secrètement de la nature même de la communauté placée sous le regard de Dieu, prennent racine et croissent. Lorsque la fin est atteinte, les fonctions spécifiques de la théologie et de l'Église atteignent aussi leur terme et en viennent par conséquent à disparaître. Dans les temps avant-derniers, toute confusion entre la foi en Dieu et une position éthique, même fondée sur les bases les plus véritablement théologiques, comme nous le vivons effectivement dans le monde, fait courir le risque de l'idolâtrie. Dans la Cité Céleste, la distinction entre foi et éthique devient inconcevable. En elle, Dieu est tout en tous.

Cahiers de l'IRP parus à ce jour :

Cahier 1 :	Multitudinisme hier, aujourd'hui, demain ***(épuisé)***.
Cahier 2 :	Services funèbres et multitudinisme ***(épuisé)***.
Cahier 3 :	Mariage et multitudinisme ***(épuisé)***.
Cahier 4 :	Théologie au féminin ***(épuisé)***.
Cahier 5 :	Confirmation et multitudinisme ***(épuisé)***.
Cahier 6 :	Baptême et multitudinisme
Cahier 7 :	Cure d'âme et supervision.
Cahier 8 :	Le système de nos croyances.
Cahier 9 :	Prêcher ***(épuisé)***.
Cahier 10 :	Varia (Ancien Testament/Mariage/Théologie pratique allemande)
Cahier 11 :	Flashes sur le pastorat.
Cahier 12-13 :	La théologie protestante d'expression française : où en est-elle ?
Cahier 14 :	Formes et structures.
Cahier 15 :	Pasteur/Pasteure – Un profil professionnel.
Cahier 16 :	Ecclésiologie et architecture.
Cahier 17 :	Les cultes pour fatigués et chargés.
Cahier 18 :	Modèles homilétiques.
Cahier 19 :	Tissus social et lien ecclésial.
Cahier 20 :	Pédagogie et didactique du catéchisme.
Cahier 21 :	Le rêve.
Cahier 22 :	Musique et liturgie.
Cahier 23 :	Église et imaginaire.

Vous pouvez vous procurer des anciens numéros aux prix suivants :
1 numéro : SFr.5.-
5 numéros : SFr.15.-
La série des anciens Cahiers (***sans*** les épuisés) : SFr.40.- (sous réserve)

Vous pouvez passer votre commande par lettre ou par fax à

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2
CH–1015 Lausanne
Suisse

Fax : 021 / 692 27 05

(Ne payez rien d'avance, attendez la facture ! Merci !)

Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'IRP

s' adresser à :

Institut Romand de
Pastorale
BFSH 2
CH-1015 Lausanne
Suisse

Tél. : 021 / 692 27 39 Fax : 021 / 692 27 05
CCP : 10-16667-2

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Prix de ce cahier : SFr. 5.-
Prix de l'abonnement : SFr. 12.-

ISSN : 1015-3063