

Ignace Berten

Théologie et Église dans une société plurielle

AIEMPR, Bruxelles, 24.05.08

Nous sommes dans une société de plus en plus plurielle : les convictions diverses peuvent-elles avoir une pertinence publique, de type politique ? Peuvent-elles avoir une parole publique dans les débats de société ? Si oui, au nom de quoi ? à quelles conditions ?

Sécularisation et séparation entre Église et État.

La sécularisation, dans son double mouvement d'émancipation et d'autonomisation des différentes disciplines du savoir par rapport au magistère de la théologie, d'une part, d'émancipation de la société politique par rapport au magistère de l'Église ou d'une religion, d'autre part, est un processus de longue durée, qui trouve ses racines intellectuelles au 13^e s., quant à l'autonomisation des savoirs, et s'est affirmé de plus en plus clairement à partir du 17^e s., quant à la séparation entre Église et État.

Cette séparation est à la fois une réponse et une conséquence des guerres de religion, c'est-à-dire de l'expérience dramatique de ce que les religions dans leur prétention à la vérité pouvaient être meurtrières et menacer la société en empêchant toute paix civile.

Comme le déclare le cardinal Lehmann, lors d'un symposium du CCEE (Conseil des conférences épiscopales européennes)¹, « il fallait d'abord que la violence prît fin et que la cause de la paix s'imposât. [...] Des fondements de la vie en collectivité, on écarta donc la résolution de la question de la vérité. [...] Il ne faudrait pas oublier à quel point le divorce de l'Église au début des temps modernes a provoqué l'exclusion de la question de la vérité hors des fondements de la société et favorisé, par le biais de la multiplication des confessions, le pluralisme philosophique des temps modernes. » Et faisant écho à cette analyse de Lehmann, le cardinal Vlk, au titre de président du Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE) déclarait : « À la suite des guerres de religion, on s'est trouvé obligé de mettre la vérité entre parenthèses pour assurer la survie et la paix des hommes. »

Les 18^e et 19^e s. ont vu se développer un positivisme pour lequel la raison et la science sont le seul chemin de connaissance et de vérité et sont appelées à fournir les seuls instruments valables pour la constitution d'une morale politique ou civile et d'une morale personnelle responsable.

Après la guerre, l'analyse du développement de la société et de la culture en Occident a conduit à une théorie de la sécularisation, comportant nombre d'aspects idéologiques :

¹ Rome en octobre 1996, sous le titre *Religion, fait privé et réalité publique. La place des Églises dans les sociétés pluralistes*. Publié aux éditions du Cerf, 1997.

constatant le recul des religions instituées, on a cru sociologiquement à une progressive disparition des religions, et certains théologiens ont embrayé en développant une théologie de la sécularisation, c'est-à-dire une valorisation de la foi détachée de toute institution religieuse.

Le retour du religieux ?

Les pronostics sécularistes ne se sont pas réalisés et Dieu n'a pas quitté le terrain de la société... Aujourd'hui c'est une évidence. Il n'y a sans doute pas retour du religieux, parce qu'il n'a jamais vraiment disparu, mais il y a émergence de multiples nouvelles formes du religieux.

Le retour de la spiritualité

S'il n'y a pas retour du religieux, il y a bien retour de la spiritualité. Jusque assez récemment, le mot 'spiritualité' était banni du vocabulaire du monde laïque : seule la raison avait droit de cité. Ce mot, par ailleurs, n'était guère valorisé dans l'Église, en tout cas par les théologiens et les intellectuels : la spiritualité, c'était bon pour les bonnes sœurs et les bigots, ce n'était pas trop sérieux.

Or ce qu'on constate aujourd'hui, c'est qu'il y a revalorisation de la spiritualité, et qu'il y a une revendication explicite de spiritualité de la part d'hommes et de femmes et de la part de philosophes se situant clairement en dehors du champ chrétien et de celui de toute religion instituée. Il y a une revendication laïque de spiritualité ².

Non seulement en milieu laïque on parle de spiritualité, mais on parle aussi de foi ³. Et aujourd'hui, phénomène linguistique nouveau et très récent, on parle de fois au pluriel, ce qui était impensable il y a peu.

Si on a pu penser un temps à un désenchantement du christianisme et de la religion en général, aujourd'hui il y aurait plutôt un désenchantement de la proposition technoscientifique positiviste, un certain désenchantement de la raison (ou d'une certaine raison) comme règle dernière de vie en société. Les bienfaits apportés par la science et la technique ont cessé d'être une évidence : ces activités humaines sont certes porteuses d'inestimables progrès au service de la vie humaine et de sa qualité ; mais elles sont aussi porteuses de dégâts considérables et de graves menaces pour l'avenir. Par ailleurs, la dynamique économique des Trente glorieuses, portée par la puissance industrielle, est rompue : le sens dont elle pouvait se revendiquer, l'assurance que demain serait meilleur qu'aujourd'hui, s'est effondré.

² Exemples : Claude Saliceti, *Humanisme, franc-maçonnerie et spiritualité*, Paris, PUF, 1997, et André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris, Albin Michel, 2006. ; Michel Onfray, l'auteur du *Traité d'athéologie*, dans une interview dans *La Libre Belgique*, du 8 mars 2005.

³ Francis Jeanson : *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, déjà.

Interrogations, doutes. À quoi faire appel pour que la vie ait un sens ? À quoi faire appel pour assurer la paix civile et la dignité humaine ?

Les déplacements du religieux

Les religions instituées, et en particulier la plus instituée d'entre elles, l'Église catholique, sont en recul, objet de soupçon ou de méfiance et en tout cas de distance, comme toutes les institutions. La croyance sans appartenance, l'adhésion sélective ou la participation occasionnelle sont très répandues. Ce qu'on appelle le 'retour du religieux' ne conduit donc pas nécessairement à l'Église !

Par ailleurs, on assiste au phénomène d'exculturation du catholicisme, ou plus largement du christianisme, selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger. Malgré la séparation de l'Église et de l'État, pendant près de deux siècles, nos sociétés d'Europe occidentale ont continué à être largement formatées par la culture chrétienne. Le calendrier commun vécu au rythme des fêtes chrétiennes était la norme évidente (le calendrier révolutionnaire n'a pas tenu très longtemps) : de plus en plus, des questions sont posées à ce propos : fêtes religieuses mobiles comme jours fériés et vacances alignées sur les fêtes religieuses sont mis en question ou renommés. De même que le dimanche, jour de repos commun à tous. Et pourquoi pas une reconnaissance légale des fêtes juives ou musulmanes, à chacun ses propres fêtes ? Mais c'est dans le domaine du corps et de la famille que les déplacements et ce mouvement d'exculturation sont les plus marqués : avec de multiples résistances, reconnaissance légale du divorce, de la contraception chimique, de l'avortement. Et plus récemment de l'euthanasie, du couple homosexuel, de l'adoption hors mariage, etc. Tout ce domaine était fortement régulé et objet d'évidence culturelle partagée, évidences étroitement liées à la morale chrétienne : ces évidences se sont effondrées. On peut cependant se demander si elles étaient aussi liées à l'Évangile et à la volonté de Dieu que l'Église le prétend, ou aussi directement enracinées dans une loi dite naturelle. En tout cas, il est clair que l'Église a perdu son autorité pour définir les règles de la morale commune.

Nombre de spiritualités d'aujourd'hui sont des associations plus ou moins libres d'éléments et de thèmes de sources très diverses : le christianisme, bien sûr, la kabbale, les religions anciennes (ou ce qu'on leur attribue), les traditions religieuses orientales, mais aussi l'astrologie, les traditions gnostiques ou occultistes, les perspectives holistiques et cosmiques, en lien souvent avec les multiples propositions thérapeutiques parallèles. Se mêlent aussi l'idéalisme, la naïveté et le marché, le jeu de gourous et de maîtres se faisant largement rétribuer. Des démarches qui aident les gens à se restructurer ou à survivre, d'autres qui déstructurent, créent la dépendance ou exploitent financièrement... Le Nouvel Âge est caractéristique de cette nébuleuse de spiritualités. Mais à des titres divers, en dehors de certains fondamentalistes religieux ou laïques, la majorité de nos contemporains, y compris au sein de l'Église, sont touchés par ces

déplacements. Et nous le sommes aussi, peu ou prou, dans une certaine mesure.

Cette mise en cause d'une raison arrogante, positiviste et instrumentale, peut glisser dans la déraison. Les exemples en sont multiples aujourd'hui. De ce point de vue, le plaidoyer pour la raison, formulé tant par Jean-Paul II (*Fides et ratio*) que par Benoît XVI, est tout à fait pertinent (même si on peut se poser des questions sur la façon dont ils ont tendance à faire de la foi ou de ce qu'ils attribuent à la révélation ou à la loi naturelle la mesure de la raison).

Cette quête spirituelle, dans toutes ses ambivalences, est liée à la fois au doute posé sur la raison technoscientifique, aux incertitudes et insécurités du présent, et à un impératif culturel très prégnant, étroitement lié à un individualisme relationnel. La valeur première est l'épanouissement personnel, l'accomplissement de soi ici et maintenant. Cet individualisme ne peut être réduit à un égoïsme refermé sur soi, car la relation est essentielle, mais la relation dans l'immédiat, dans la mesure où elle est comblante. En ce sens le couple reste une valeur première dans tous les sondages, mais il est extrêmement fragile : le couple parce qu'il permet et doit permettre l'épanouissement réciproque ; dès lors qu'il ne répond plus à cette attente, il perd son sens, et c'est la séparation. La construction de soi et avec les autres dans la durée devient dès lors très difficile.

La question du sens

Un ensemble de problèmes et de questions nouvelles portent en fait sur le sens même de l'humanité et du vivre en commun dans le monde :

- Le travail et le chômage, la pauvreté, le rapport aux pays pauvres : nous déclarons la solidarité comme valeur, mais qu'est-ce que la solidarité ? En quoi les pauvres ont-ils de véritables droits à faire valoir vis-à-vis des riches ? Sur quoi se fonde cette solidarité ? Qu'exige-t-elle concrètement et jusqu'où nous engage-t-elle non seulement personnellement, mais collectivement et politiquement ?
- Les biotechnologies : face aux nouvelles possibilités des sciences de la vie et de la biomédecine, qu'est-ce que la dignité humaine ? Quelles pratiques favoriser ? Jusqu'où accepter des manipulations génétiques ? Au nom de quoi établir des limites à ne pas franchir ?
- Les débats actuels autour du corps, des relations affectives, de l'homosexualité, du mariage et de la famille : qu'est-ce qui est expression de la dignité humaine ? qu'est-ce qui est de l'ordre de la discrimination ? qu'est-ce qui peut favoriser le bien de toute la société ?
- L'environnement : au nom de quoi les générations à venir, des hommes et des femmes qui n'existent pas encore, ont-ils des droits par rapport aux vivants d'aujourd'hui ? Quel équilibre entre droit au développement et respect de l'environnement ? La nature est-elle, à un titre ou un autre, sujet de droits ?

- La démographie : les taux de fécondité en Europe sont, dans la majorité des pays en dessous, et parfois très en dessous du taux de reproduction des générations : quelle société préparons-nous pour demain ? Au nom de quoi y a-t-il dans ce domaine apparemment tellement privé une responsabilité politique pour l'avenir ?
- De façon croissante, nos sociétés sont plurielles du point de vue culturel et religieux : la différence est certainement une richesse. Mais nous ne pouvons ni vivre ni accepter toutes les différences : comment déterminer les options fondamentales communes qui s'imposent à tous ? La présence significative d'une population de confession musulmane pose cette question dans des termes nouveaux.

Parce que notre société est plurielle, parce qu'il n'y a pas de référence commune concernant le sens de l'existence, concernant la signification et les implications de la dignité humaine, il est indispensable qu'il y ait dialogue et débat entre les différentes traditions de conviction à ce sujet. Ni l'économie, ni le marché, ni les sciences ne peuvent donner réponse à ces questions. Les formations politiques traditionnelles n'ont pas non plus les réponses.

Théologie et Église dans le débat de société

Une nouvelle culture de débat ?

Comment faire intervenir dans la délibération politique les options de sens ou l'expression des anthropologies diverses afin de rencontrer ces défis qui engagent profondément le présent et l'avenir de notre société et de l'humanité elle-même ? comment penser une éthique politique ouverte à une telle délibération ?

Jean-Marc Ferry suggère une démarche qui est intéressante de ce point de vue ⁴. « L'élément religieux peut être décelé comme une perspective sous-jacente aux différents registres que le discours met à disposition d'une *éthique reconstructive* dont les idéalizations s'inscrivent contre les réductionnismes caractéristiques de la raison cynique » (p. 325). Autrement dit, par rapport à une raison purement utilitariste ou ne faisant place qu'au droit du plus fort, ou à la seule raison d'État, raison menacée de cynisme, les discours religieux transmis par les traditions sont porteurs d'une dimension plus intuitive de l'humain et offrent des instruments pour construire ou plutôt, selon l'expression de Ferry, reconstruire une éthique sociétale.

Le processus libéral d'individualisation et de privatisation supposait la dissociation des valeurs, qui sont de l'ordre privé, et des normes, qui sont

⁴ Je m'appuie ici sur son article « Éthique et religion », *Revue de théologie et de philosophie*, 132 (2000) 325-344. Les pages données dans les lignes qui suivent se réfèrent à cet article.

de l'ordre public. Mais on perçoit aujourd'hui qu'il y a nécessité de déterminer des normes publiques dans des domaines qui touchent les convictions : la société ne peut prendre le risque de tout permettre ; elle doit se donner des limites. Mais celles-ci ne peuvent se déterminer que sur la base d'un consensus engageant le sens de l'humain.

Habermas ouvre la voie à ce débat engageant le sens à partir de l'éthique de la discussion qui, par la voie procédurale, permet d'élaborer la moralité publique des sociétés démocratiques. Cette éthique « est ouverte à toute conviction qui accepte de *s'exposer* à la confrontation publique des arguments » (p.329). Cette éthique se veut parfaitement séculière, reposant sur l'argumentation rationnelle : l'argument d'autorité ou de tradition est privé de pertinence. Apparemment cela exclut le jeu d'une parole de conviction à fondement religieux, bien que Habermas reconnaisse « certaines potentialités cachées de significations religieuses ⁵ ». Ferry prolonge en faisant remarquer qu'il n'y a pas seulement la raison de la philosophie et la raison des sciences : il y a aussi une raison de la religion. Les textes canoniques des religions et la tradition peuvent, en effet, être considérés « comme l'archivage quelque peu crypté des intuitions éthiques les plus profondes de l'humanité » (p. 326). Il s'agirait alors de recueillir « *l'ensemble* des significations héritées, dont certaines sont sans doute, plus que d'autres, riches de potentiels utopiques » (p. 331). Cela suppose que dans l'argumentation publique, il soit fait place à la narration et à l'interprétation. Seules narration et interprétation permettent, en effet, de promouvoir la reconnaissance de l'autre et par là de dépasser la confrontation des convictions dans ce qu'elles ont apparemment d'inconciliable du point de vue de la seule argumentation rationnelle. Ainsi, pour Ferry, il n'y pas de paix et de réconciliation politique entre deux nations blessées par une histoire de guerre par la seule procédure argumentative de la raison : il faut faire intervenir la mémoire et la narration des expériences contradictoires, et par là les représentations symboliques des traditions. De même, un débat politique mettant en jeu l'autonomie de l'individu et ses limites éventuelles, ne peut aboutir à un consensus, si on ne fait pas place à la mémoire de la laïcité, c'est-à-dire des souffrances engendrées par une domination indue des Églises sur la société et sur les personnes et de la lutte pour s'en libérer. C'est pourquoi, plutôt que de parler d'une raison de la religion, comme le fait Ferry, on pourrait parler d'une raison de la conviction.

Dans la perspective de cette éthique reconstructive, il s'agirait donc, – ici c'est moi qui poursuis l'intuition et la demande de Ferry, – d'ouvrir un espace public de dialogue et de débat qui permette aux différents interlocuteurs de découvrir la logique dont vit l'autre, logique qui est portée par une symbolique héritée et librement assumée et par un travail d'interprétation dans le présent. Dans la mesure où il y a ainsi

⁵ « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004, p. 16.

argumentation sur la base de logiques symboliques différentes mais communicables, conduisant à la compréhension mutuelle, les interlocuteurs sont aussi conduits à un retour critique sur leurs propres convictions dans la confrontation aux convictions argumentées de l'autre, ce qui ouvre l'espace du compromis et du consensus sur les normes publiques.

La meilleure méthode pour y arriver, est précisément celle du consensus. Jean-Yves Calvez⁶ explicite bien ce que cette démarche signifie et implique dans une perspective démocratique : « Même dans la démocratie la plus développée, reposant sur plus de confiance entre les citoyens, sur davantage de communauté dans la vérité (dans un certain lot de vérités), il faut souvent préférer à la décision majoritaire la décision "par consensus". J'emploie cette fois le mot en un sens relativement technique, pour signifier la procédure souvent employée dans les organisations internationales, surtout dans leurs commissions. Le président, chargé de mener la délibération, s'efforce d'éviter qu'une majorité tranche, voir brutalise, laissant de côté des minorités, éventuellement insatisfaites, il travaille plutôt à faciliter les compromis. Quand il pense que sur telle ou telle formule les points de vue ont déjà été suffisamment rapprochés, il ne demande pas qui s'y retrouve tout à fait pleinement, mais s'il y a encore quelqu'un qui mettrait un veto absolu, qui ne pourrait vivre d'aucune façon avec la solution proposée. S'il en est encore, on reprend l'effort pour tenir compte de ce qui ne peut vraiment être abandonné par tel ou tel (ou tels ou tels). On recommence, autant de fois qu'il est nécessaire. Vient le moment où la proposition est *non-opposed*, nul ne dit plus qu'il ne peut d'aucune manière vivre avec elle. Il est bon que, du moins pour des questions graves, pouvant mettre en cause la conscience, on procède ainsi dans les commissions parlementaires, voir dans les parlements, en définitive entre tous les hommes. Et l'Église devrait, je pense, favoriser de tels développements, non comme un pis-aller, mais comme l'une des meilleures règles de la démocratie, démocratie assurément concrète, telle qu'elle est instituée en pratique. » (pp.102-103).

L'élaboration de compromis politiques

Sur les questions de sens ou qui font sens, que ce soit dans le domaine proprement éthique ou dans celui des modes de vie, une partie importante des personnes ne sont pas en situation exclusivement individuelle : elles se rattachent à des traditions de sens ou de convictions, à des groupes d'appartenance ou à des associations qui développent une certaine culture éthique commune (exemple : en Belgique, entre syndicats socialistes et syndicats chrétiens, il y a une différence de sensibilité, les premiers accentuant davantage le collectif, les seconds étant plus sensibles à la personne). Dans nos sociétés, les

⁶ Jean-Yves CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1999, pp.102-103.

traditions sont plurielles et cette pluralité s'accroît, et au sein de chacune de ces traditions les différenciations s'affirment aussi plus nettement. De plus en plus souvent au sein des États on crée des comités éthiques : tenant compte de la diversité des convictions présentes parmi les citoyens, il s'agit de répondre à la nécessité de légiférer dans certains domaines, car tout le monde est d'accord sur le principe qu'on ne peut laisser tout faire. Il s'agit aussi de prendre des décisions pratiques comme le financement de projets de recherche, ou le remboursement par la sécurité sociale de tel ou tel acte médical ⁷. C'est dans cette perspective également qu'il y a un Groupe européen d'éthique au sein de la Commission européenne ⁸. C'est aussi la mise en place de commissions éthiques dans les hôpitaux.

Dans ce contexte pluriel, la décision politique ne peut être qu'un compromis entre des opinions qui présentent entre elles des nuances importantes, et parfois aussi de véritables oppositions. Ces compromis ne peuvent être acquis que dans la mesure où les convictions diverses ont un lieu institué pour s'exprimer et argumenter. Cela suppose que soient mises en place les conditions d'une représentation des diverses opinions, d'une véritable écoute mutuelle dans le respect réciproque qui cherche à comprendre le sens des motivations profondes de l'autre, et une volonté commune d'aboutir à une décision ou une option satisfaisante pour tous.

Mais qu'est-ce que ce « satisfaisant pour tous » ? Ce n'est certainement pas pour tous les partenaires du débat la décision idéale, la décision qui répondrait pleinement aux attentes ou exigences des diverses convictions en présence, ce qui supposerait une unanimité, or précisément celle-ci est impossible. Ce « satisfaisant pour tous » n'est donc pas un satisfaisant éthique au sens où ce qui est décidé (permis ou interdit) répondrait nécessairement aux exigences de toutes les personnes ou traditions engagées dans la négociation. Autrement dit : ce qui est ainsi permis ou interdit est un compromis qui ne répond pas en tout à la norme éthique ou spirituelle dont vivent et veulent vivre certains des partenaires de cette négociation. Du point de vue de l'Église catholique, une loi sur l'avortement ou l'euthanasie ne peut signifier que, pour tous les partenaires de la négociation qui sont arrivés au compromis exprimé par la loi, l'avortement ou l'euthanasie pratiqués selon les conditions posées par la loi est ou est toujours éthiquement acceptable, quoi qu'il en soit des divergences existant au sein même de cette Église à ce sujet. Certains membres de l'Église, engagés politiquement, peuvent juger en conscience

⁷ Il y a par exemple débat à l'heure actuelle au niveau de l'Union européenne au sujet du financement ou non par la Direction générale de la recherche de programmes faisant appel à des cellules souche embryonnaires.

⁸ Le Groupe européen d'éthique (GEE) est un organisme indépendant, pluraliste et pluridisciplinaire chargé de conseiller la Commission européenne sur les aspects éthiques de la science et des nouvelles technologies. Ses membres sont des experts issus de domaines tels que la biologie et la génétique, la médecine, l'informatique, le droit, la philosophie et la théologie.

que, pour le bien de tous, il y a nécessité à ce qu'une loi vienne cadrer une pratique qui existe de fait, l'avortement ou l'euthanasie, afin d'éviter les abus les plus graves ; ils peuvent reconnaître qu'une option éthique différente de la leur peut aussi être une expression de recherche de la dignité humaine ; par ailleurs, certains de ces croyants jugent personnellement que dans certains cas l'avortement ou l'euthanasie peut être une décision difficile de moindre mal, ou encore ne l'acceptent en aucun cas. La distinction entre le légal et le moral reste cependant ici fondamentale.

Des questions semblables se posent, et qui engagent tout autant le sens de notre vie en société, dans un domaine qui est au cœur des débats politiques européens aujourd'hui : la gestion de l'immigration et celle des sans-papiers. Les Hauts Représentants (c'est-à-dire les ambassadeurs) des 27 pays membres de l'Union, réunis à Bruxelles jeudi dernier, 22 mai, se sont mis d'accord sur une procédure commune d'expulsion des douze millions d'immigrés illégaux vivant sur le territoire de l'Union. Il ne s'agit pas là d'une question éthique, au sens où on l'entend dans le langage politique commun, mais bien d'une question qui engage profondément l'éthique sociétale et le sens de notre société.

La décision politique est éthique, pour l'ensemble des partenaires, dans la mesure où ceux-ci peuvent reconnaître 1° qu'une loi contribue à créer une situation préférable à une absence de loi, car l'absence de loi aurait pour conséquence un plus grand mal que la loi imparfaite ; 2° qu'il y a une proportionnalité : l'intervention législative n'a de sens et de légitimité que si elle est nécessaire ; 3° que cette loi, étant donné les circonstances, est le meilleur compromis acceptable, dans le respect des personnes, de la pluralité des convictions et du bien public à ce moment-là.

Le compromis étant ainsi obtenu est aussi toujours provisoire : l'évolution des mentalités, de la culture et des sensibilités éthiques est une évidence. Ce compromis demande donc constamment à être évalué et si possible amélioré (des procédures d'évaluation existent parfois dans certains domaines). De plus, l'accord obtenu n'empêche pas les différents partenaires de la décision ou mandataires politiques d'exprimer ensuite à la fois en quoi, en ce moment, l'accord était sans doute le meilleur possible (c'est une question de loyauté par rapport à la négociation), mais de dire aussi en quoi il est en même temps insatisfaisant et devrait être amélioré. Cela n'empêche pas non plus que certains de ces mandataires disent pourquoi ils ont exprimé un vote minoritaire opposé au compromis.

Ceci dit, reste la problématique personnelle de l'objection de conscience. Problématique qui se situe à deux niveaux. D'abord pour la personne qui est en position de définition législative (parlementaire, ministre) : c'est le droit de la minorité. Malgré les efforts en vue d'obtenir un consensus, il y a des moments où le consensus ne peut pas être obtenu et la personne en responsabilité législative doit, en conscience, voter non, en assumant sa position minoritaire. Par ailleurs, par rapport à la loi promulguée, il y a aussi possibilité d'objection de conscience. Quelle place lui reconnaître ? À

quelles conditions ? Là aussi un consensus public doit être obtenu, sur la base d'un compromis possible. Dans la plupart de nos pays, après de longues luttes, l'objection de conscience par rapport à l'obligation de service militaire a été légalement reconnue. Dans certains pays, où l'avortement est légalement accepté, l'objection de conscience du personnel médical est reconnue : médecin ou personnel infirmier ne peuvent être contraints d'exécuter un avortement ou d'y participer activement. Il en va de même pour l'euthanasie. Au-delà de cette reconnaissance légale de l'objection de conscience, reste la responsabilité morale personnelle de se situer éventuellement hors de la légalité et d'en assumer les conséquences, étant reconnu que l'objection de conscience ne peut en aucun cas légitimer des actes violents à l'encontre de ceux qui effectuent des pratiques contestées (comme le font certains mouvements Pro-vie). Mais l'objection de conscience peut aussi jouer dans l'accueil plus ou moins clandestin de certains sans-papiers au nom de l'humanité : intégration de fait des enfants, problèmes graves de santé, menaces réelles dans leur pays d'origine, etc.

L'Église catholique et ses options intransigeantes

Dans ce contexte de défis sociétaux majeurs, la parole magistérielle de l'Église catholique, celle qui est prononcée et promue par Rome, présente une double caractéristique. D'une part, une intransigeance croissante concernant le domaine du corps et des relations affectives, et des interventions en conflit frontal avec les États sur ces questions ; d'autre part, un discours de principes généraux ouverts et critiques concernant des questions de société comme l'immigration, l'exil, la justice sociale, etc., mais peu d'interventions explicites par rapport législations et aux pratiques des États à ce sujet.

Face aux défis très réels du monde présent et plus précisément de la culture contemporaine dans toutes ses ambiguïtés, le centre romain de l'Église (le pape, certains cardinaux et évêques de la Curie), avec l'appui réciproque de certains évêques diocésains, met en place, me semble-t-il, une stratégie de confrontation avec la culture et avec les États, selon un modèle très analogue à celui qui a régné après Vatican I et dans la première partie du 20e s. : intransigeantisme au 19e s., intégralisme au début du 20e. À l'époque : confrontation à l'État par la mise en cause de la démocratie, de la liberté religieuse et des droits de l'homme ; confrontation à la culture dans l'usage fait des sciences en théologie : rejet de l'utilisation de l'histoire pour interpréter la Bible, contestation de l'évolution quant à l'histoire de la vie. Actuellement : confrontation avec l'État en ce qui concerne les questions éthiques (c'est très clairement la position des évêques espagnol et italien, publiquement soutenus par le pape) ; confrontation avec la culture en ce qui concerne la prise au sérieux positive de la pluralité de l'expérience religieuse et des questions soulevées par la coexistence dans une société plurielle.

L'Église s'affirme comme seule détentrice de la vérité ; elle affirme de plus que seule une référence à Dieu permet d'assurer un fondement moral à la vie. Par là, elle s'oppose toute possibilité de principe d'une recherche commune en vue d'une société plus humaine puisque, a priori, si les autres pensent différemment, c'est qu'ils sont dans l'erreur...

Mais le Magistère et Rome ne sont pas le tout de l'Église. Dans le cadre de l'Union européenne, au cours des dernières années, il y a de plus en plus souvent des lieux et des occasions où les Églises, les religions et les associations philosophiques et de conviction sont invitées à entrer en dialogue avec les Institutions, ou encore des lieux où ce dialogue est possible à l'initiative des Églises. De ce point de vue, la COMECE (Commission des évêques de l'Union européenne) joue un rôle important, en travaillant avec sérieux et grande compétence, différentes questions sociétales à partir d'un suivi exigeant des politiques européennes dans différents domaines : immigration et exil, environnement, paix et politique étrangère, coopération, protection sociale, famille, etc. Les questions dites éthiques sont cependant traitées avec une certaine discrétion, du fait que l'espace de liberté d'expression est extrêmement réduit dans l'Église à ce sujet. Différentes associations chrétiennes peuvent aussi se faire entendre, comme Caritas Europa ou le CEME (Commission des Églises pour les migrants en Europe), ou le réseau Foi et Justice Europe - Afrique, pour les questions de coopération avec l'Afrique. Il est cependant toujours difficile de mesurer la qualité de l'écoute et l'efficacité de ce type d'action. Mais il en va très souvent de même pour les mouvements militants dans la société.

Et la théologie ?

Dans ce contexte, la théologie a-t-elle encore une parole pertinente à prononcer au sein de la société ? Si oui, comment, à quelles conditions ?

Le théologien, en tant qu'il est producteur d'une réflexion croyante, critique et argumentée, peut être dans la société l'expression d'une tradition de conviction, porteuse de sens, en ce qu'elle exprime ce qui fait vivre une fraction importante de la société et en explicitant ce en quoi cette tradition est porteuse d'humanité, inspiratrice pour le présent.

Cela suppose de la part du théologien liberté, ouverture à l'écoute et au dialogue, et modestie.

Liberté : le théologien est un croyant qui est appelé à s'exprimer publiquement dans la foi et à partir de la foi, en communion avec une communauté de foi. Dans le contexte présent, il y a d'évidentes tensions entre l'expérience humaine et croyante d'une proportion très importante de la communauté catholique et les positions du Magistère de l'Église. Lors du symposium du CCEE déjà cité, le cardinal Vlk, dans son intervention de conclusion déclarait que le pluralisme « est un fait social inévitable par rapport auquel personne ne peut ni ne veut revenir en arrière. Nous trouvons le pluralisme non seulement dans la société, mais aussi dans nos Églises, et même au sein des personnes. Il ouvre la voie à une pluralité et une pluriformité riches. On ne doit certes pas le glorifier, mais il porte en lui une chance, celle de comprendre l'unité comme plénitude de diversités. » De ce point de vue, le théologien est appelé à faire des choix parfois difficiles pour faire entendre une autre voix que celle qui cherche à s'imposer. Et il faut reconnaître qu'il y a aujourd'hui beaucoup trop d'autocensure parmi les théologiens, et encore plus parmi les évêques. L'expression du dissentiment fait peur. On doit aussi reconnaître que le contexte d'une Église crispée et parfois répressive rend difficile une parole crédible du théologien dans un milieu pluriel, où une certaine laïcité se méfie a priori de toute parole venant du monde catholique.

Ouverture à l'écoute et dialogue. On peut voir qu'il y a actuellement différentes manières d'exercer la profession théologique ⁹.

- Le théologien universitaire peut être plus ou moins enfermé dans une bulle académique, menant des recherches scientifiques fondamentales dans l'étude des textes ou de l'histoire, à distance des enjeux du présent (ce qui ne veut pas dire autant que son travail est inutile) [ex. : Roger Gryson]. Tous les théologiens universitaires ne sont certainement pas à classer dans cette catégorie : certains d'entre eux sont très présents dans les enjeux d'Église ou de société [ex. : André Wenin].
- Le théologien peut aussi se considérer comme le serviteur de l'autorité doctrinale, appelé à diffuser et argumenter les positions du Magistère [ex. : André Léonard]. Position que j'ai de la difficulté à comprendre, parce qu'elle suppose, me semble-t-il, qu'elle renonce largement à l'exercice de l'intelligence critique personnelle.

Ces deux premières manières de pratiquer la théologie ne peuvent être d'un quelconque apport aux débats de la société présente.

- Le théologien peut encore mener une réflexion très personnelle et critique, un peu en solitaire, en défrichant des chemins plus ou moins impensés [ex. : Maurice Bellet]. Il peut alors seulement rejoindre une petite minorité d'intellectuels dans le milieu chrétien et parfois dans le monde laïque.
- Il y a aussi quelques rares théologiens qui sont des spirituels et des vrais mystiques, qui peuvent profondément marquer toute une génération de croyants [ex. : Maurice Zundel].
- Je me situe sur une cinquième ligne de la pratique théologique, qui trouve le fondement de son travail réflexif dans une interaction permanente entre la lecture des textes fondateurs et de ceux de la tradition, les questionnements du présent dont l'horizon est souvent totalement étranger au monde de la tradition, l'expérience de l'humain dans ce présent porteur de tant de défis, et l'expérience proprement croyante de ceux qui sont directement les acteurs ou les victimes des processus en cours [ex. : Pierre de Loch].

Cette écoute dialoguante n'est crédible que si elle est modeste, en participant activement à une recherche commune de ce qui peut être authentiquement humain aujourd'hui. La vérité de l'humain n'est pas donnée, mais est en permanence à rechercher concrètement ; de plus, personne ne possède la vérité et dans la complexité des situations et des décisions à prendre, il n'y a pas une seule conception de la dignité humaine qui puisse s'imposer. Ce travail demande aussi de la modestie : en s'engageant sur des chemins pour une part nouveaux, il y a aussi

⁹ Cette systématisation est évidemment simplifiante. Les noms ne sont donnés ici qu'à titre illustratif.

toujours risque d'erreur. L'ouverture au dialogue critique, y compris et d'abord au sein même de l'Église, est donc fondamentale.

Dans son travail d'écoute participative, de relecture et de réflexion critique, le théologien a un rôle à jouer auprès des autorités de l'Église (à condition qu'il y ait relation réciproque de confiance, ce qui est loin d'être toujours le cas), pour les aider à prendre la parole de façon pertinente dans les débats et enjeux de société. On peut penser au rôle déterminant de certains théologiens à Vatican II.

Le théologien peut aussi être invité à accompagner des mandataires politiques dans le processus de discernement des options à prendre sur des questions engageant le sens de l'humain.

Il est aussi appelé à participer à des comités éthiques pluralistes (il y a toujours l'un ou l'autre théologien tant dans le Groupe européen d'éthique, que dans les comités d'examen des programmes de recherche soumis à subvention de la part de l'Union européenne).

C'est encore la participation de théologiens à des groupes de travail interdisciplinaires sur des questions de paix et de défense, de coopération, de politique mondiale de l'eau, d'environnement, etc.

Ce travail théologique dans le présent demande de la discrétion, en particulier dans la nomination de Dieu. Le théologien est un croyant : sa réflexion s'enracine dans sa foi en Dieu, sa foi en Jésus Christ, et sa référence fondamentale est l'Évangile. Cela ne signifie pas que, dans son discours, Dieu, le Christ, la référence évangélique demandent à être tout le temps explicités. Par exemple, le choix prioritaire des pauvres est un critère de discernement fondamental. Il n'est cependant pas toujours utile ni efficient de le nommer comme tel, et encore moins de dire son enracinement évangélique. Ce choix est d'abord une attitude du cœur : la sensibilité active à la souffrance humaine ; il est aussi à proprement parler un choix de regard sur les situations et sur les personnes (que le croyant croit être aussi celui de Dieu à partir de l'attitude de Jésus). Ce choix est loin d'être évident et spontané. Il n'est pas un monopole du chrétien, mais il est fondamental pour lui. Dans telle ou telle situation, telle pratique actuelle ou possible, telle délibération législative, qu'en est-il des plus fragiles dans le domaine économique, culturel, social, relationnel, moral, etc. ? Quelles conséquences pour eux ? Quelle ouverture, quelle décision peut être le plus bénéfique pour eux ? Il y a évidemment des principes importants concernant la protection de la vie, la fidélité, etc. Mais quelle place à la fragilité humaine, à l'échec ? Il y a des impératifs d'efficacité économique, et le marché et la concurrence sont des moteurs économiques fondamentaux, mais qu'en est-il des moins privilégiés ? Il s'agit donc d'une manière de poser les questions, de proposer des critères de discernements. En parallèle, et dans le milieu explicitement chrétien, le théologien a alors la responsabilité d'argumenter à partir de la foi, de la lecture de la Bible, de la relecture de la tradition, etc.

À la question qui m'est posée sur la pertinence de la théologie dans une société plurielle, multiconvictionnelle, je réponds oui... si. Oui, je suis convaincu de ce qu'il y a une parole théologique et plus généralement une parole croyante réfléchie nécessaire et très souhaitable dans les débats de société. Mais il y a des conditions d'écoute et de dialogue, de liberté, de discrétion et de modestie.