

L'autocompréhension du catholicisme, entre critique et attestation

LE CATHOLICISME est le plus souvent appréhendé par les sciences sociales comme un univers culturel, un groupe social ou une organisation dont l'histoire ou la sociologie peuvent rendre compte, à condition de marquer leur distance avec son autocompréhension. Dans l'autre sens, l'Église catholique appuie son rapport au monde sur une définition propre de son identité qui ne s'inscrit jamais entièrement dans les termes du langage commun. De ce hiatus naissent quelques incompréhensions, manifestes par exemple dans la manière dont la sociologie religieuse appuie la construction de ses catégories sur des pré-supposés ecclésiologiques qu'elle ignore ou veut ignorer au nom de son athéisme méthodologique, mais qui prédefinisent pourtant la réalité « construite » qu'elle veut décrire et expliquer. La théorie politique se trouve, à cet égard, dans une position particulière puisqu'elle ne peut ignorer l'origine théologique de la plupart des constructions intellectuelles qui ont édifié l'anthropologie politique moderne et la généalogie religieuse des concepts politiques les plus communs, tels que le sujet et la volonté, la liberté et l'égalité, le contrat et la société, le bien commun et l'intérêt général ou la délibération et le vote. On comprend par là l'intérêt d'une approche de la pensée catholique, c'est-à-dire non pas seulement du catholicisme comme objet de pensée pour les sciences sociales, mais du catholicisme tel qu'il se pense lui-même, dans un monde sécularisé et pluralisé et par rapport à des conceptions de l'homme et de la société dont il a été à l'origine, mais qui ont échappé sinon à son influence du moins à son emprise.

Lorsque l'histoire, la sociologie ou la science politique abordent la pensée catholique, c'est le plus souvent par les idéologies (la démocratie chrétienne, le catholicisme social, le progressisme ou l'intégrisme...) ou par les élaborations magistérielles (la doctrine sociale de l'Église, les positions de la hiérarchie sur l'orientation politique des fidèles, etc.). Pourtant, la pensée catholique, c'est aussi, et peut-être d'abord, la réflexion proprement théologique, c'est-à-dire la recherche d'une intelligence critique de la foi, la démonstration du caractère sensé et communicable d'une expérience croyante inscrite dans l'ordre de la discursivité commune.

Parce que les publications ne manquent pas sur les traditions politiques du catholicisme, sur sa doctrine sociale ou sur ses incarnations historiques, ce numéro de *Raisons politiques* est centré sur les interrogations critiques que sa théologie met en œuvre aujourd'hui pour penser son rapport au monde, toujours tendu entre une particularité assumée et un horizon d'universalité.

Pourtant, une difficulté se présente aussitôt, que le titre donné à ce dossier ne doit pas cacher. La pensée catholique n'est certainement ni une ni univoque : des courants la composent et des oppositions la traversent. Si elle n'apparaît pas unifiée, c'est sans doute parce que la conception autoritaire qui a longtemps régulé son fonctionnement n'est plus aujourd'hui aussi marquée et rend notamment impossible son identification à l'intransigeance des origines. Mais c'est avant tout parce que, inscrite dans un monde pluriel et fondé intellectuellement sur la légitimité du pluralisme, elle est elle-même la traduction de situations et d'expériences diverses qui s'expriment dans des épistémologies et des anthropologies opposées que le singulier du terme Église ne peut qu'imparfaitement subsumer. Certes, on peut toujours la ramener aux positions magistérielles et, dès lors, dissiper le problème. Mais ce serait réduire la pensée à la doctrine, c'est-à-dire à ce qu'il en reste quand l'autorité a tranché. Ce serait s'interdire d'approcher son élaboration même et le mouvement critique qui la travaille. Ce serait renoncer à percevoir les contours que peuvent prendre aujourd'hui les « déterminations catholiques » d'un penser qui se veut communicable dans le cadre de la rationalité publique.

C'est pourquoi, plutôt que de chercher à dresser un tableau quelque peu artificiel ou convenu, soit des positions des autorités catholiques sur un certain nombre de problèmes politiques, soit des principales tendances politiques se réclamant du catholicisme, on a voulu présenter ici des contributions provenant de chercheurs dont

la réflexion puise dans cette tradition intellectuelle ou dont le travail est centré sur l'élucidation de ses enjeux. Certains sont des universitaires réputés pour leur connaissance de cette culture, d'autres, non moins universitaires, sont des théologiens catholiques dont la réflexion est donc partie prenante de cette « pensée catholique » que nous nous proposons de cerner. En outre, nous avons pris le parti de ne pas traiter directement de questions politiques au sens où l'entendent les acteurs ou les observateurs de la vie politique. C'est ainsi que l'on ne trouvera pas dans ce dossier de réflexions sur la paix, le développement, la lutte contre la pauvreté ou la défense des droits de l'homme, toutes ces questions nous semblant déjà largement traitées par des publications antérieures.

Notre propos est tout autre. Il s'agit d'identifier un certain nombre d'enjeux de pensée autour desquels peut être cernée l'identité catholique dans son travail d'appropriation critique de la modernité. On ne reviendra pas sur l'histoire conflictuelle des rapports entre le catholicisme et les valeurs modernes telles que la liberté, l'égalité ou la séparation, prenant le parti de considérer que le catholicisme a quitté, notamment avec l'*aggiornamento* conciliaire, l'univers intransigeant qui était le sien depuis la fin du 18^e siècle. Mais ce n'est pas parce que Vatican II a reconnu la « légitime autonomie des réalités terrestres », conçu la liberté religieuse dans le cadre juridique commun des sociétés libérales, fondé sur une ecclésiologie renouvelée l'identité du croyant et l'ordination de tout homme au peuple de Dieu ou révisé l'ancienne conception des rapports entre la Révélation chrétienne et les diverses confessions qui s'en réclament, que la question est définitivement résolue des rapports du catholicisme avec la modernité. Une modernité, on le reconnaît aujourd'hui, qui ne se réduit pas à l'esprit des Lumières, ni au positivisme ou au scientisme du 19^e siècle attachés à combattre le préjugé religieux, mais trouve sa source bien en amont, dans les déplacements que connut la théologie médiévale avec l'utilisation de la méthode dialectique, l'apparition du nominalisme ou l'assomption du volontarisme. Une modernité ainsi définie par une anthropologie et une épistémologie qui ont entamé l'autorité de la Tradition chrétienne, mais en ont aussi renouvelé la compréhension dans la mesure où elles en étaient elles-mêmes issues. Ces rapports entre la modernité et le catholicisme sont ainsi l'enjeu d'un travail permanent d'élucidation et de critique au fondement même de son autocompréhension et il est possible de repérer les lieux de pensée où se manifeste aujourd'hui

cette incessante redéfinition d'une identité religieuse que la donne moderne a bouleversée et continue d'interroger.

Dans ce cadre, on peut d'abord s'interroger, comme le font Antoine Delzant et Nicole Jeammet, sur les liens qu'entretient la pensée catholique avec la raison scientifique ou les découvertes de la psychanalyse. Dans les deux cas, on est en présence d'un conflit initial majeur articulé, d'un côté, sur l'affirmation de l'autorité de la Tradition et d'une conception littéraliste des Écritures ou sur la soustraction de l'expérience de foi à toute tentative d'en inscrire les raisons dans la trame matérielle d'une économie libidinale et, de l'autre, sur la tranquille assurance positiviste d'un savoir qui peut, en négligeant tout arrière-plan, rendre compte de la marche du monde et du fonctionnement de l'homme. Mais on perçoit aussi comment peut se dessiner une nouvelle configuration des rapports entre foi et savoir avec la séparation reconnue entre les découvertes scientifiques, d'une part, et leur évaluation éthique ou anthropologique, d'autre part, avec aussi le déploiement dans la psychanalyse de problématiques articulées sur une conception du sujet désirant et parlant qui rejoint à bien des égards l'anthropologie biblique. Alors que, dans le premier cas, la théologie s'est retirée du débat proprement scientifique, dans le second, elle semble au contraire constituer un adjuvant, identifiable bien que rarement nommé, dans la tentative lacanienne de soustraire la théorie analytique à la domination du positivisme. Mais il faut bien voir ici que si la psychanalyse a pu finalement rejoindre quelque chose du catholicisme, l'inverse n'est pas vrai et que celui-ci n'est influencé que sur ses marges par une démarche qui lui reste largement extérieure.

Il en va tout autrement dans le domaine de la philosophie. Avant toute tentative de thématiser l'expérience croyante au regard de l'interrogation critique, il convient de resituer la pensée catholique dans le rapport qu'elle entretient au texte. C'est qu'en effet, nous rappelle Francis Jacques, « l'exercice du penser est un interroger qui s'accomplit en se textualisant ». Un texte précède tout mouvement de pensée, mais un texte particulier puisque c'est sa canonicité même, garante de son caractère inspiré, qui autorise sa réappropriation. En outre, la dynamique interrogative ou « érotétique » qui caractérise le rapport du lecteur à ce texte obéit à des lois qui le précèdent et dont la raison tient, entre autre, à la dimension catégoriale des significations émises ainsi qu'à la hiérarchie des régimes discursifs qui le constituent. C'est dire que si la pensée est appelée à se manifester selon une dynamique du cherché et du trouvé, l'interrogation

y est dépendante d'une textualisation antécédente et l'interprétation toujours soutenue par un mode de validation qui relève moins de la preuve ou de la démonstration que de la catégorie spécifique du témoignage, soumettant ainsi, en quelque sorte, l'épistémologique à l'anthropologique.

On comprend dans ces conditions que la question puisse se poser de la légitimité et de la possibilité même d'une philosophie chrétienne. Il semble bien, comme Paul Gilbert nous invite à le penser, que cette question se pose à partir du moment, celui de Kant, où la philosophie se prend à considérer, à partir d'elle-même et de sa raison, le statut de la religion. On connaît le problème énoncé dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* et la solution qui y est apportée dans les marges de la raison pratique : la foi raisonnable a un statut mixte entre théorique et pratique puisqu'elle s'ajoute au savoir sans pourtant étendre la connaissance. Les propositions de cette foi sont théoriques, mais leur seule nécessité résulte des propositions pratiques qui les soutiennent, soit les diverses formulations de l'obligation morale. Ainsi, peut s'édifier une philosophie de la religion dans les limites de la seule raison, répondant à la question « que m'est-il permis d'espérer ? » après le « que puis-je savoir ? » de la raison pure et le « que dois-je faire ? » de la raison pratique. Si une philosophie du croire est dès lors possible qui se révèle, en même temps, comme une philosophie de l'espérance, les virtualités du message chrétien apparaissent comme un donné essentiel pour la réflexion herméneutique et phénoménologique contemporaine. Ce sont les approches de Natoli et de Vattimo qui, s'arrimant à la thématique heideggérienne de l'« oubli de l'être », réévaluent toutefois la trace chrétienne dans la fugitive espérance dont l'homme désenchanté pare sa soumission au mal ; ou les constructions de Marion et d'Henry qui retrouvent dans le geste phénoménologique l'ancien horizon de la philosophie première, et, centrant le regard non plus sur ce qui apparaît mais sur l'apparaître même, en viennent à s'interroger sur la condition de toute présence. Il ne s'agit pas de retourner à la quête du fondement que l'ontothéologie s'est exténuée à poursuivre, mais de s'ouvrir à la possibilité de la présence illimitée dont la phénoménologie de la donation, pour s'en tenir à une approche du représentable, ne dessine pas moins, en blanc, la place. On saisira, à lire l'article de Paul Gilbert, que toutes ces interrogations se présentent davantage comme des approches philosophiques du christianisme que comme une philosophie chrétienne à proprement parler.

Est-ce à dire que la pensée catholique reste finalement étrangère à la rhétorique de la modernité qui ne se déploierait que sur ses marges, dans un univers fermé à la croyance ? Ce serait sans compter avec cette théologie qui ne refuse pas le qualificatif de « postmoderne » et se développe, essentiellement outre-Atlantique, dans le sillage du pragmatisme. Il est incontestable que c'est aujourd'hui aux États-Unis que s'élaborent les recherches les plus neuves, qu'il s'agisse de la *Process Theology* d'un Joseph Bracken, qui s'inspire de Whitehead, ou de la théologie pragmatiste d'un Donald Gelpi qui s'inscrit dans le sillage de Peirce et de Dewey. Francis Schüssler Fiorenza, qui est l'un des plus importants représentants de l'école théologique postmoderne américaine, nous ouvre, dans son article, à la problématique issue de la critique rortyenne du fondationalisme. On comprend d'emblée ce que peut avoir de révolutionnaire pour la théologie catholique la prise au sérieux de la position de Rorty, selon laquelle toute vérité est locale et toute croyance une habitude d'action contextualisée et inréférable à quelque réalité ultime qui soit. On sait l'importance des positions pragmatistes dans la réflexion politique et les controverses auxquelles elles ont donné lieu, notamment avec Habermas et Apel, mais l'on peut supposer combien le refus de la vérité-correspondance, associé à l'idée que la vérité ne s'éprouve qu'aux intérêts qu'elle satisfait, vient mettre à mal tout l'édifice traditionnel de la démonstration apologétique. Celle-ci, en effet, procédant en trois étapes – *De religione*, *De vera religione*, *De Ecclesia Christi* – assurait la justification rationnelle et systématique de la foi catholique à partir d'un premier lieu posant la nécessité de la religion pour tout homme raisonnable, indépendamment donc de la Révélation chrétienne qui ne faisait son apparition que lors du deuxième terme de la démonstration. Mais, évidemment, cette première partie de la démonstration supposait que tout être fût inscrit dans une vérité précédente, un *Logos* absolument indépendant de la volonté humaine. Même si la théologie fondamentale a aujourd'hui abandonné les voies de l'apologétique traditionnelle, il reste qu'elle doit poser les fondations rationnelles de la foi chrétienne et, qu'en cela, elle n'est pas foncièrement étrangère à l'ancrage ontologique de la première. C'est pourquoi la prise en compte actuelle de la critique pragmatiste de la vérité est sans doute le lieu le plus crucial de rencontre de la pensée catholique avec la philosophie dite postmoderne. La tentative de Schüssler Fiorenza d'élaborer un « fondement non fondationnel » de la théologie s'inscrit dans ce lieu théorique puisqu'elle repose sur le postulat pragmatiste que les croyances sui-

vent inévitablement l'expérience, et accorde donc à cette dernière un rôle égal à celui de l'Écriture et de la Tradition dans l'identification de la foi.

La pensée catholique est profondément concernée par ce questionnement contemporain de la vérité qui l'atteint, d'abord, sur un plan épistémologique, mais se prolonge vers des questions anthropologiques et culturelles telles que la place du rite et du sacrement dans l'économie du salut, le rapport de la Tradition avec la question de la différence sexuelle ou la position à l'égard du pluralisme religieux. Louis-Marie Chauvet s'attache ainsi, pour sa part, à décrire les implications sur la théologie sacramentelle du changement de paradigme opéré par la déconstruction du sujet et l'inscription de la vérité dans la particularité de ses multiples contextes. Insistant sur le travail symbolique à l'œuvre dans le rite sacramentel, il rapporte son efficacité au travail de la parole même que celui-ci vise à inscrire dans le corps, le soustrayant à l'imaginaire de l'immédiateté. Plus loin, c'est vers l'ecclésiologie que fait signe cette réflexion sur le sacrement rapporté à une économie de la parole, puisque la médiation que l'Église incarne, étant elle-même d'ordre symbolique et surdéterminée par l'autonomie du monde, lui interdit de se prendre jamais pour la réalisation actuelle du Royaume. D'un autre côté, Susan A. Ross décrit les effets induits sur la réflexion théologique par la critique de la connaissance opérée par le féminisme. En effet, au-delà de son affinité avec d'autres théologies de la libération, le courant féministe fait porter sa critique, plus radicalement, sur l'interprétation même du kérygme et la signification des sources canoniques. C'est ainsi toute la doctrine qui est revisitée à partir de ce point d'appui extérieur, et que sont rejointes par là les critiques du fondationalisme, remettant notamment en cause la morale fondée sur la loi naturelle ou réhabilitant le rôle de l'expérience face à l'autorité de l'Écriture et de la Tradition. Enfin, c'est évidemment dans son rapport avec les autres religions que la pensée catholique est le plus directement affectée par la nouvelle configuration que prend l'approche de la vérité religieuse dans un monde, non seulement pluriel, mais qui évalue à partir d'une reconnaissance préalable de la légitimité du pluralisme, le poids aléthique de toute proposition et sa contribution possible à l'horizon commun. C'est dans le domaine de l'œcuménisme, c'est-à-dire de la pluralité considérée *ad intra*, et dans l'approche *ad extra* des religions non chrétiennes, que l'on assiste à la fois aux plus grandes avancées pratiques et aux plus grandes difficultés théoriques. Le dialogue interreligieux est en effet aujourd'hui nécessaire pour conforter

la légitimité de l'institution en soumettant sa prétention à la vérité au prérequis d'une indiscutabilité du principe de différence qui définit justement l'entrée en dialogue. Le dialogue politique peut à la fois exiger une entrée convictive et une issue délibérative, puisque la discussion se présente certes comme une épreuve de vérité à laquelle se soumettent les opinions antécédentes, mais non comme le choc de vérités premières et entières, définitivement inentamables. Le dialogue interreligieux se présente au contraire comme un échange entre des points de vue qui se donnent chacun comme une approche, certes singulière, mais aussi intégrale de la vérité. Aussi, malgré de très réelles avancées pastorales de l'Église postconciliaire, les difficultés théoriques sont encore grandes à considérer le rapport positif à l'Absolu que constitueraient les autres religions car il faut tenir à la fois l'unicité et l'universalité du mystère du Christ et rendre compte, dans le même temps, de la pluralité des voies d'accès au salut. Claude Geffré et Hervé Legrand dressent donc ici un bilan nuancé de l'état de cette question dont on voit bien qu'elle s'ente sur des problématiques philosophiques et anthropologiques beaucoup plus larges que ne le laisse supposer une approche seulement pastorale du problème.

Pour finir, ce dossier examine quelques entrées plus explicitement politiques de la pensée catholique dans son rapport à la modernité. La politique considérée pour elle-même, non plus seulement comme détermination de questions épistémologiques ou philosophiques, mais en tant qu'interrogation sur l'ordre commun et la vie en société.

Il faut d'abord rappeler l'importance du tournant conciliaire et, en particulier, de la déclaration sur la liberté religieuse qui abandonne la perspective traditionnelle des « droits de la vérité » pour reconnaître la légitimité du fondement moderne, c'est-à-dire subjectif, du droit à la liberté civile en matière religieuse. Comme le montre Silvia Scatena, Vatican II a introduit un changement de paradigme en reconnaissant le droit égal de toutes les religions à une expression publique en démocratie. Mais s'il s'agit là sans conteste d'un acquiescement à cette modernité politico-juridique que l'Église avait longtemps combattue, il reste que Jean-Paul II, insistant lors du concile puis de son pontificat, sur le caractère imprescriptible du lien qui unit liberté et vérité, a cherché une synthèse entre la nouvelle perspective individualiste et l'approche traditionnelle de l'union ontologique de la personne et de la vérité qui restait perceptible, même si c'était sous un mode voilé, dans le texte conciliaire. La dif-

ficulté ici tient à ce que, comme le suggère Alain Sériaux, l'Église catholique ne s'est pas départie d'une conception jusnaturaliste du monde, soumettant toute loi positive à la préexistence d'un ordre naturel objectif qui vient l'inspirer et la juger. Cette conception réaliste du droit rencontre, au-delà des frontières du catholicisme, des échos dans la pensée juridique contemporaine et retrouve même une importance nouvelle en raison de cette « mission critique » que, dans le débat postmoderne, l'étalon jusnaturaliste semble en position de remplir. On est ici aux frontières de la pensée catholique puisque les juristes qui se réclament du droit naturel ne le font pas en tant que porte-parole de l'Église, mais c'est le signe justement qu'à partir de la source théologique, des effets de sens d'ordre épistémologique ou politique peuvent se déployer dans un autre contexte et à l'intérieur même de disciplines et de problématiques pleinement affranchies de leur origine religieuse. La science politique est de celles-là puisque, selon Voegelin auquel Bernard Reber consacre son analyse, l'explication du politique relève davantage de la métaphysique et de la théologie que de la sociologie ou de l'histoire. Comme Carl Schmitt et Hanna Arendt, Ernst Voegelin pose que certains concepts de la science du politique ne sont compréhensibles qu'en rapport avec leur origine théologique : l'ordre politique a finalement toujours tendu à représenter une vérité extrinsèque et la modernité n'est qu'une redivinisation gnostique s'exprimant par l'affirmation d'un savoir du sens de l'histoire.

On en vient donc à la question centrale des conditions de possibilité et de légitimité d'une théologie politique. C'est à Henri-Jérôme Gagey et Jean-Louis Souletie que revient la tâche de cerner les contours et les enjeux d'une telle notion. Ils le font en replaçant le débat contemporain dans le grand mouvement de sécularisation dont le trait essentiel est d'avoir relégué la foi religieuse dans la sphère privée. La théologie politique se présente ainsi comme une tentative de penser le caractère « intégraliste » de la foi chrétienne, qui ne peut renoncer à inspirer le tout de la vie humaine, sans pour autant s'inscrire dans la visée « intransigeante » qui avait accompagné le mouvement de restauration catholique et qui se caractérisait par le refus de toute transaction avec l'ordre politique moderne. La question, qui naît avec le débat bien connu entre Schmitt et Peterson, trouve des prolongements contemporains dans les théories de Jean-Baptiste Metz, d'une part, et dans l'école de l'orthodoxie radicale, d'autre part. L'intérêt de cette étude est, entre autre, de montrer combien l'affirmation du caractère intégral de la foi n'emporte pas en soi

d'implications univoques sur l'orientation proprement politique des thèses théologiques. Peut-être est-ce là un des effets pervers du triomphe libéral : même à partir de présupposés intégralistes, le pluralisme politique doit être pensé, et ce qui permet de le penser ne relève plus sans doute de la théologie, mais bien de la politique dans ce qu'elle a de plus irréductible à la pensée religieuse.

On l'aura compris, ce dossier a l'ambition de proposer un parcours le plus complet possible de la manière dont, aujourd'hui, la pensée catholique, dans son effort d'autocompréhension, relève le défi intellectuel et anthropologique de la modernité. Pour nous, toutes les études précédentes touchent, de façon évidente, à la politique en ce qu'elles envisagent les lieux où la pensée catholique rencontre le pluralisme et la compétition des valeurs, la séparation des instances et l'autonomie de la raison, la réduction de la vérité-correspondance à l'acceptabilité garantie, c'est-à-dire des questions qui contribuent chacune à définir l'identité intellectuelle et politique de ce libéralisme moderne avec lequel le catholicisme a d'abord refusé de transiger pour finalement s'ouvrir, non sans réticences et difficultés, à ses règles et à ses raisons. Mais relever le défi n'implique pas d'obtenir le succès. Et si le catholicisme peut développer une auto-compréhension nouvelle, s'inscrivant dans un cadre épistémologique et anthropologique qui lui était d'abord étranger, celle-ci reste dépendante de principes qui ne s'accordent guère avec la délibération et la communication modernes et mue par une visée universaliste et pérennaliste incompatible avec la détermination locale de tout savoir et le caractère contextualisé de toute vérité. Peut-être touche-t-on là à l'irréductibilité du religieux qui contribuerait ainsi à une critique du libéralisme que le réalisme schmittien avait située dans l'irréductibilité même du politique. ♦