

La théologie pratique en tant que théorie

Autor(en): **Dubied, Pierre-Luigi**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **34 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381271>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA THÉOLOGIE PRATIQUE EN TANT QUE THÉORIE*

PIERRE-LUIGI DUBIED

Une perception immédiate et naïve de la liturgie, du culte et de la pratique des sacrements, donne le sentiment d'une faille ou d'un décalage dans le cours de la banalité quotidienne. Cette faille ou ce décalage sont souvent dénoncés de nos jours comme reflétant une insupportable abstraction de ce type de langage par rapport à l'état des choses qui cadre la vie commune. Mais, à l'inverse, les tentatives faites pour combler cette faille ou ce décalage par un aménagement des textes et des gestes vers une plus grande «simplicité» provoquent souvent un malaise, comme si le décalage était pourtant nécessaire et la faille inévitable, et comme si les vrais problèmes liturgiques étaient ailleurs. Ces tentatives aboutissent généralement à une platitude tout à fait commune et ordinaire; les liturgies prétendues plus «populaires» ne disent plus rien et manifestent ainsi, avant tout, leur propre inutilité. Pourquoi, dès lors, ne pas réduire le culte à la prédication? Nous pressentons pourtant qu'une telle solution serait injuste et que le culte chrétien ne saurait se réduire au discours direct de la prédication. Il est nécessaire et constitutif du culte dans son ensemble que la liturgie soit en retrait de la vie pratique immédiate. Cette faille, ce décalage, plus ou moins bien exprimés, plus ou moins clairs et proprement avoués, ne nous rappellent-ils pas que l'état des choses n'est pas toute la réalité, même si c'est bien en lui que se configure et se joue notre réalité¹? Par son incongruité même — qui n'exclut pas la beauté, au contraire, mais il y a beaucoup à faire dans ce domaine — la liturgie doit être conçue comme le rappel de la réalité et comme la protestation à l'égard de toute réduction de celle-ci à la banalité quotidienne. Et en tant que telle, par office de contexte, elle confère à la prédication une autre qualité que celle d'un discours paraphrasant l'état des choses.

* Texte de la leçon inaugurale prononcée par l'auteur le 6 mai 1983 à l'Université de Neuchâtel.

¹ Je n'ai pas l'intention d'opposer systématiquement et durement «l'état des choses», «le cours des choses», «la vie immédiate et pratique» ou «la banalité quotidienne» à la réalité. Je répéterai plus loin qu'on abuse de «l'état des choses» lorsqu'on renonce à l'interroger, lorsqu'on prétend qu'il constitue la totalité et la réalité par simple addition, suture ou accumulation de ses aspects, donc par un arrangement qui voudrait en éluder les difficultés.

1. *La réalité et le cours des choses*

Par le biais de la liturgie dont elle a à s'occuper, la TP (théologie pratique) se trouve donc confrontée à une distinction de ce que j'appelle le cours des choses ou la vie immédiate et pratique et de la réalité, et au problème de leur réciprocité. Ce cours des choses renvoie d'ailleurs au-delà de lui-même : il est une vision du monde élémentaire chargée de permettre le déroulement de la vie quotidienne, un arrangement des divers aspects de l'expérience commune qui facilite la continuation de la vie. Dans notre effort de tous les jours pour assurer notre présence dans le monde, nous assemblons les parts de nos expériences, les faits et les valeurs par des sutures plus ou moins bien réussies, étant donnée la diversité des matières. Nous obtenons ainsi une surface plus ou moins cohérente, plus ou moins lisse, qui favorise ou entrave nos évolutions. Mais des failles et des décalages apparaissent sans cesse dans cet état des choses : la banalité quotidienne est aussi l'occasion d'angoisses ; l'état des choses peut apparaître comme un chaos ou comme une prison : il est alors la patrie du désespoir et il fait appel à un au-delà que je nomme réalité². Cet au-delà de la vie immédiate et pratique n'est pas à comprendre nécessairement comme un fondement absolu ou comme une utopie.

La réalité marque simplement que l'état des choses ne se suffit pas à lui-même, qu'il demeure ouvert ; cette réalité est donc en rapport étroit avec

² Si la distinction que je propose ici est souvent reconnue, le rapport entre « l'état des choses » et la réalité est diversement exposé et jugé. P. WATZLAWICK, *La Réalité de la réalité*, Paris, 1978, pp. 137s et passim, sépare la réalité du premier ordre (« propriétés purement physiques, objectivement sensibles des choses » p. 137) et la réalité du second ordre fondée sur la communication, qui est purement subjective et qui ne peut s'attribuer aucune des qualités du réel (p. 138). Il oppose donc ces deux réalités et s'interdit cependant de les penser dialectiquement : ce qui l'oblige à un scepticisme démystificateur à l'égard de la réalité du deuxième ordre, qui contredit ses affirmations originaires : cf. P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, *Une logique de la communication*, Paris, 1972 (en particulier, voir la « Conclusion »). J.-B. GRIZE, *Vers une Logique du quotidien*, in *De la Logique à l'argumentation*, Genève-Paris, 1982, montre que la pensée naturelle ou spontanée ne travaille pas avec « (...) une collection réellement atomique de *data* (...) », mais avec un système qui implique déjà une organisation, des liaisons et un certain degré de complexité (p. 96). CH. PERELMAN, *Le Réel commun et le réel philosophique*, in *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, établit que le « réel commun » est déjà l'objet d'un accord sur des faits et des valeurs ; la philosophie accroche aux difficultés dans lesquelles se débat la pensée commune et propose un système capable de les résoudre (pp. 262-264). Ce que j'appelle ici « l'état des choses » correspond assez bien à ce que PERELMAN appelle le « réel commun » qui est toujours déjà déterminé d'une certaine manière, donc toujours déjà lié à ce que WATZLAWICK appelle la « réalité du deuxième ordre ». Ce qui me paraît devoir différencier cette élaboration commune du concept de réalité, c'est le caractère non-sommatif de la totalisation du réel que la réalité opère, c'est le refus des arrangements non-critiques, coutumiers de l'opinion commune.

notre banalité quotidienne³. Théologiquement on prétendra que la faille ou le décalage ainsi que la réciprocité entre la réalité et le cours des choses apparaissent avec acuité dans l'événement de la croix. La TP est une discipline intellectuelle ancrée, bien évidemment, dans la vie pratique et qui examine celle-ci en référence au témoignage de la croix. Dans cette perspective, elle critique d'abord les tentatives de fermeture de la banalité quotidienne sur elle-même, ses impulsions à l'autosatisfaction, ses fascinations désespérées; elle rappelle l'existence et la nécessité de la faille et du décalage, dont le cours des choses lui-même, dans ses contradictions et ses convulsions, n'est pas venu à bout. Elle affirme que la réalité n'est ni la somme des aspects du quotidien, de quelque ordre qu'ils soient, ni l'arrangement des diverses parcelles dont on a coutume de dire qu'elles composent la mosaïque de ce quotidien⁴.

2. *Théologie et théologie pratique*

Et dans son champ, la TP rencontre tout d'abord cette parcelle du réel qu'est le discours théologique, ses disciplines sœurs en Faculté. Si elle tient à reconnaître à chacune son autonomie, elle ne peut se satisfaire de les voir simplement comme des fragments aménagés administrativement en unité dans la Faculté de théologie, elle-même constituant une fraction à côté des autres Facultés de l'Université, à côté de l'Eglise et de la société, etc... Ce n'est pas l'accumulation des recherches savantes qui constitue *la* théologie⁵, ni le

³ L'opinion commune ou la pensée spontanée reconnaissent elles-mêmes cette distinction puisqu'il leur arrive souvent de s'exprimer en opposant aux faits et aux apparences un «mais en réalité...». Cela ne veut pas dire que les faits sont niés ou que les apparences sont toujours trompeuses; cela signifie qu'on est en demeure de les lire dans une perspective qui permette d'en rendre compte valablement, et non de les juxtaposer trivialement.

⁴ «(...) ce n'est pas dans des aménagements de la réalité que l'on peut trouver la région de la vérité, de la liberté et de la satisfaction, (...)», M. HORKHEIMER, *Sur le Problème de la vérité*, in *Théorie Critique*, Paris, 1978, p. 180 (HORKHEIMER paraphrase HEGEL). L'élaboration rudimentaire de la pensée commune pourrait aussi être définie comme la «(...) confortable image d'une réalité simple et cohérente», WATZLAWICK, *La Réalité de la réalité*, p. 213, ou comme l'illusion du concret dès qu'il se referme sur lui-même.

⁵ E. JÜNGEL, *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, in *Unterwegs zur Sache*, München, 1972 (1967), situe la question de l'unité de la théologie au cœur de sa réflexion (p. 34), et y répond en définissant la théologie comme une «scientia eminens practica» essentiellement (p. 40). Cf. la critique de G. OTTO, *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft*, in *Praktisch theologisches Handbuch*, herausgegeben von G. OTTO, Stuttgart, ..., 1975, p. 10, qui reproche à JÜNGEL de trop distribuer a priori les tâches des différentes disciplines de la théologie. Avec OTTO, je ne crois pas possible de réaliser a priori la structure architecturale idéale de la théologie dans ses diverses disciplines. Je préfère montrer ici comment la TP entre en rapport avec ses disciplines sœurs en théologie sur des questions précises et actuelles.

stock de leurs résultats qui fait la réalité théologique. La TP rappelle que si l'entreprise théologique veut avoir un sens, elle ne le trouvera que dans son rapport au cours commun des choses et des hommes, dont ses producteurs sont les premiers participants. Ici déjà, la faille et le décalage entre la vie immédiate et pratique et la réalité nous interdisent de nous contenter de l'état des choses. Si, actuellement, les rapports de la théologie avec le public sont distendus, une conception parcellaire des disciplines théologiques ne pourra que renforcer cet état de fait, durcir les conflits ou fortifier l'indifférence et le mépris réciproques. On nous dira que ces rapports ont tendance à se corriger aujourd'hui du fait que la formation des laïcs essaie de jeter des ponts : mais ces ponts sont souvent construits entre le public intéressé et ces parcelles de la théologie et non entre le public et *la* théologie. Et cela parce que règne de part et d'autre une méfiance angoissée. Du côté du public on a peur que la théologie vienne jeter la confusion et le désarroi dans les convictions de la foi, comme si la foi, par sa nature même, n'était pas condamnée à une perpétuelle et courageuse remise en question, ne serait-ce qu'au travers du cours quotidien de la vie. Du côté des professeurs, on réagit symétriquement par la peur d'être accusé de détruire la foi par abstraction ou par critique, comme si par avance la science était destinée à saper à tout coup la foi. Or il devrait être bien clair que ces choses-là ne se déterminent a priori ni dans un sens ni dans l'autre : il conviendrait que de part et d'autre on ait le courage d'examiner l'étendue des périls et de prendre le risque de les affronter. Or cela ne pourra se faire que dans la rencontre de cette vie pratique qui fait notre ordinaire de théologien ou de laïc. La théologie se trouve donc devant la tâche de devoir absolument convaincre le public, et le public chrétien en particulier, qu'elle est en mesure d'affronter le choc du cours des choses, de cette vie immédiate et pratique qui nous fait problème. On voit que la situation paradoxale de *la* théologie a des conséquences très théologiques et très pratiques, dont il faut se soucier. La TP est bien placée au cœur des épreuves actuelles, pour les organiser théologiquement et techniquement, et en évaluer les résultats.

2.1. *L'épreuve de vérité*

L'exégèse ne peut pas se contenter d'être la discipline dans laquelle des hommes hautement spécialisés décortiquent des textes anciens, sans que cela ait aucune conséquence autre que celle de fournir des ouvrages parfois monstrueux et ennuyeux même pour des professionnels. Par son travail méticuleux et admirable d'abnégation, l'exégèse nous rappelle aussi et surtout que, par exemple, l'illusion commune qui tend à confondre par commodité le vrai et l'exact est non seulement dangereuse mais aussi inapplicable aux textes anciens du genre de ceux de l'AT ou du NT. Le travail de l'exégèse fait bouger ces textes sous nos yeux et elle nous interdit par là de les figer soit comme une encyclopédie du savoir religieux de la Vérité, établi une fois pour toutes à des dates incertaines, soit comme une manifestation ultime de la mystification

religieuse. A l'aide de l'exégèse, la TP se donne pour tâche de réfuter ces terribles simplifications habituelles qui visent soit à asseoir par décret le crédit absolu qu'il faudrait reconnaître aux textes, soit à les discréditer globalement et totalement. Elle se refuse à restreindre cette question à l'état des choses communément admis; elle veut laisser sa chance à la réalité.

Elle considère que se joue ici ce qu'on pourrait appeler une *épreuve de vérité* qui est l'épreuve de la force de Vérité de la foi chrétienne, qui ne peut pas être sans impact pour la vie immédiate et pratique des hommes. Si, comme je le crois, la Vérité ne peut pas être constituée de la somme des vérités parcellaires qui font l'état des choses, il n'en demeure pas moins que la Vérité ne peut pas être totalement indépendante d'elles, sous peine de perdre tout contact avec la banalité quotidienne, donc tout intérêt. La Vérité doit être cette force qui à la fois éclaire l'état des choses et le révèle pour ce qu'il est et permet de s'y guider sans s'y perdre, en le transformant. Les textes anciens de l'Écriture qui font partie de notre histoire commune doivent manifester leur force de Vérité pour les hommes d'ici et de maintenant. Et celle-ci sera proportionnelle, non pas à leur prétendue exactitude, mais à leur capacité de nous renvoyer de la vie immédiate et pratique où nous sommes, à cette réalité qui nous échappe toujours et que nous sommes tentés d'oublier pour notre malheur général.

Pour préciser les données de l'épreuve de Vérité telle qu'elle s'impose à nous aujourd'hui à travers le secteur des recherches exégétiques, je m'arrête au problème posé par l'opposition fiction-histoire. Pour la pensée spontanée comme pour une certaine pensée scientifique, un texte est soit historique dans le sens où il rend compte d'événements advenus, soit fictif. Or l'exégèse nous apprend que cette opposition n'appartient pas aux catégories de pensée des auteurs anciens. Il est certes possible de cas en cas de reconstituer à partir des textes des chaînes d'événements advenus: mais une telle procédure ne rend pas justice à l'intention de la plupart des textes anciens et ne peut pas prétendre en avoir épuisé la volonté. Pour tenter de rendre pleine justice aux textes et ainsi mesurer leur force, la TP a pour tâche de les transcrire de sorte qu'ils échappent à la fatalité d'un jugement simpliste: traduits sans trahison de leur intention originaire, sont-ils capables de ramener des destinataires contemporains de leur vie immédiate et pratique à la réalité? Si ce n'est pas le cas, ou si une telle transcription n'est pas possible, la TP devra prononcer à ses yeux l'inanité des textes anciens ou de certains d'entre eux. Dans cette épreuve de Vérité, la TP, critique de la théologie, se fait aussi critique de l'état des choses lorsqu'on prétend y réduire la réalité: et ce faisant, elle se soumet elle-même à l'épreuve.

2.2 *L'épreuve de justice*

Cette première épreuve en couple d'autres qui permettent à chaque fois à la TP de se critiquer elle-même en soumettant la théologie et l'état général des choses à l'examen.

Par le passé, la TP a pu être considérée comme la discipline-reine de la théologie, chargée en particulier d'établir les normes d'un sain gouvernement de l'Eglise⁶. Cette conception me paraît caduque en fait et en principe. La TP n'est pas l'entonnoir obligé pour les résultats des autres disciplines théologiques (auxquelles il conviendrait d'ajouter les sciences humaines qui en seraient les «béquilles») en vue de la pratique ecclésiastique, ou leur mentor chargé de leur fournir à la fois les objectifs et les limites⁷.

La TP a tout intérêt à préserver l'autonomie des autres disciplines et de l'Eglise, et à apprendre à dialoguer avec elles de son point de vue et sur ce qui fait leur objet: les exigences du dialogue lui éviteront de se laisser englober à l'endroit de son ancrage dans la vie immédiate et pratique et de devenir seulement technicienne. Elle ne doit pas prétendre non plus au gouvernement de l'Eglise⁸, lui infligeant des recettes dont elle n'assumerait de toutes manières pas la responsabilité d'application.

⁶ On sait que F. SCHLEIERMACHER est à l'origine de cette conception: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, kritische Ausgabe von H. SCHOLZ, Hildesheim, 1961. Cf. § 31 (plus précisément le texte de la 1^{re} édition, p. 13, note 2) et les §§ 257ss, pp. 99ss. E. JÜNGEL, *op. cit.* p. 44 fait remarquer que le principe constitutif de la théologie en tant que science n'est pas le «Kirchenregiment» comme tel, mais la relation à celui-ci: «Ce n'est pas le devenir-pratique mais le pouvoir-devenir-pratique qui est le fondement réel de la théologie en tant que science.» Cela ne change rien au fait que la TP sera essentiellement déterminée par là comme une discipline technique: cf. JÜNGEL, *ibid.* p. 45. Cette détermination n'est pas recommandable parce que trop restrictive et attachée à une théorie architecturale a priori des disciplines de la théologie. G. EBELING, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen, 1975, p. 124, soutient que le champ de problèmes de la TP «(...) s'étend de questions théologiques de principe jusqu'à des questions de détails de praticabilité technique». La TP balaie bien le champ entier de la théologie, de son point d'ancrage dans le présent et dans le cours des choses.

⁷ La TP ne peut pas être conçue comme la somme des résultats des autres disciplines. JÜNGEL, *op. cit.* p. 56, thèse 2.11 la déclare non pas somme mais «pointe» de la théologie. Elle est bien une pointe de la théologie, mais pas la seule; elle est sa pointe pratique et c'est tout.

De même, il ne faut pas penser la TP comme la somme des tâches particulières dont elle est chargée: elle entre dans ses tâches en effectuant la navette entre les questions nées de l'état des choses présent et l'appel de la réalité, en traversant en particulier les secteurs de ses disciplines sœurs.

⁸ Les difficultés de la position de SCHLEIERMACHER pour nous aujourd'hui tiennent beaucoup au fait que tout y est centré sur l'Eglise. Même si cette dernière n'évoque pas d'abord un appareil bureaucratique (cf. J. HENKYS, *Die praktische Theologie* (Einführung), in *Handbuch der praktischen Theologie*, bearbeitet von H. AMMER, etc..., Erster Band, Berlin, 1975, p. 31), il se trouve que le «Kirchendienst» et le «Kirchenregiment» recouvrent parfaitement l'institution de l'Eglise évangélique de SCHLEIERMACHER (*op. cit.* p. 131, § 338). Une pareille perspective est intenable aujourd'hui et la TP se doit d'être attentive à toute communication de l'Evangile dont l'Eglise et les Eglises n'ont pas le monopole.

S'il existe bien une solidarité forte entre Eglise et théologie (cf. O. HAENDLER, *Grundriss der praktischen Theologie*, Berlin, 1957, p. 14), la métaphore de l'Eglise «organe dans

Elle s'occupe certes des besoins de l'Eglise agissante, étant entendu que si l'Eglise est cette institution officiellement attachée au devoir de proclamation de la Parole de Dieu, elle n'en a cependant pas le monopole.

En nos temps de chrétienté attardée et évanescence, la TP peut et doit aider l'Eglise qui se considère elle-même frileusement, se mesure, se compte et se partage entre une conscience en voie de devenir malheureuse et une conscience exaltée par son propre mal, à reconnaître qu'elle appartient à l'état des choses de ce monde, sans que pour autant elle ait à se résigner à lui. Il faut, pour son plus grand bien, que l'Eglise apprenne à renoncer à se justifier de sa propre utopie et à s'accepter telle qu'elle est. Son passé fait ce qu'elle est et elle ne peut pas abolir la moitié sombre de son histoire. *L'historien de l'Eglise*, dans ses recherches impartiales, établit en effet entre autres choses que ce qui précède l'Eglise d'aujourd'hui n'est pas seulement sa référence à l'Ecriture ou à la Révélation, mais aussi l'histoire très concrète des souffrances, qu'avec la complicité régulière de la théologie, elle a infligées et s'est infligées. Je ne pense pas ici à la souffrance inévitablement liée au vrai scandale que par son mandat elle ne pouvait manquer d'apporter, à cause du choc du paradoxe et de sa critique de l'homme et du monde. Je pense à cette histoire des iniquités et du mensonge, à l'histoire de l'intolérance et de l'oppression à laquelle elle a concouru largement⁹. L'historien de l'Eglise lit aussi dans le passé les noms des hérétiques condamnés et parfois exécutés, des exclus, des persécutés, de tous ceux qu'on a terrorisés au nom du pouvoir divin ou de la morale.

L'historien nous en restitue la liste, en y laissant une large place blanche pour tous les anonymes: et cette liste accompagne la haute tradition spirituelle. L'Eglise est d'autant moins acquittée de cet aspect de son histoire qu'elle l'a forgé en présence et sous les auspices de la vénérable tradition dont elle se voulait dépositaire et garante. Nous savons bien que c'est au nom de Dieu que jusqu'à nos jours on a persécuté et asservi avec le pouvoir des Eglises, quand et où celles-ci disposaient d'un pouvoir suffisant. Et il n'est pas certain du tout que la quasi-disparition de ce pouvoir-là ait été l'effet d'une

l'organisme» du monde ou de l'humanité (*ibid.* p. 11) paraît bien ambiguë: «Une Eglise ouverte peut-elle avoir encore des frontières?» (HENKYS, *op. cit.*, p. 34). S'il faut reconnaître des «organes», on les trouvera dans les institutions.

Mais la communication de la Parole de Dieu en transgresse les frontières et la théologie, particulièrement la TP sont, attachées au quotidien de leur Eglise particulière, en observation de toute communication de la Parole de Dieu. Cet accent reporté sur la communication de la Parole, avec tout ce que nous pouvons apprendre à ce propos des sciences humaines, permettra à une branche de la TP tombée en désuétude de retrouver une nouvelle jeunesse: la *cybernétique* aura pour tâche d'élaborer les règles de la communication évangélique et de nous apprendre à les observer (cf. la note 21).

⁹ «Les opprimés disent Christ et depuis toujours signifient par là une existence digne de l'homme» (M. HORKHEIMER, *Montaigne et la fonction du scepticisme*, in *op. cit.*, p. 283. Il leur a fallu parfois dire Christ contre l'Eglise qui prétendait l'annoncer.

conversion de l'Eglise repentie et alourdie de sa propre tristesse : nous savons qu'elle est pour l'essentiel l'effet d'une sécularisation forcée. Pas plus qu'aucune tradition humaine, la tradition de l'Eglise n'est donc innocente de crimes et de perversions. Les circonstances font qu'à cet endroit l'Eglise se trouve soumise à une *épreuve de justice* que la TP peut délimiter comme suit : l'Eglise est-elle prête à s'accepter telle qu'elle est et à se purger elle-même de toute tentation totalitaire de capture de Dieu et des hommes ainsi que de tout illuminisme ? Selon son propre aveu, elle ne se réfère pas essentiellement à elle-même, elle ne se justifie pas elle-même : elle reçoit la force de s'accepter humblement, sobrement et lucidement elle-même. Elle peut s'autoriser du pardon qu'elle dit recevoir pour accepter de prendre tous les risques de la justice humaine la plus élémentaire, autant dans son action intérieure qu'extérieure¹⁰. L'Eglise est en demeure de montrer qu'elle est capable de communiquer sans excommunier de quelque manière que ce soit : elle est condamnée à l'ouverture. Et à cette épreuve de justice pour l'Eglise, la TP démontrera sa propre impuissance si elle ne parvient pas à infléchir la communication chrétienne dans ce sens.

2.3. *L'épreuve de liberté*

Et tout aussitôt, la TP, sur ce même terrain, voit s'offrir l'occasion d'une autre épreuve rendue nécessaire par tous les soupçons émis et accumulés à l'endroit de l'existence chrétienne depuis deux siècles au moins, soit depuis le début de la sécularisation. On l'appellera l'*épreuve de liberté* qui vérifiera à son tour les deux précédentes : l'existence chrétienne est-elle possible sans un éclatement de l'homme en double-pensée ou double-vie, sans l'exploitation pathologique d'une structure schizoïde ?¹¹ Si l'Eglise accepte d'entrer dans l'épreuve de justice, elle renonce évidemment à tout autoritarisme et elle accorde aux croyants une pleine autonomie pour réagir à la parole qu'elle proclame¹². Elle voit dès lors son rôle comme celui d'un aménagement de la

¹⁰ Selon HORKHEIMER, *La Théorie critique hier et aujourd'hui*, in *op. cit.*, p. 360s, la dernière chance qui reste aux théologies et aux confessions serait de porter la nostalgie et la vraie tristesse du passé effroyable de l'humanité, rappelant l'inacceptable mais nécessaire finitude de l'homme. Si, à mon avis, la théologie ne peut en rester à cela, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui cette nostalgie, cette tristesse et ce doute demeurent des moments nécessaires de toute théologie, ne serait-ce qu'en vertu de son propre passé et de celui des Eglises.

¹¹ L'affirmation chrétienne centrale (le « langage de la croix » I Cor 1, 18) étant paradoxale, il est bien évident qu'elle rebondit sur les difficultés du vécu quotidien et les problématise encore davantage, insinuant là une souffrance intense. Mais cette souffrance ne se réduit pas dans un éclatement schizophrénique ; elle appelle à une prise en charge du quotidien, dans un refus de résignation à lui.

¹² « Dans l'Evangile est proclamée la liberté chrétienne que chacun doit posséder et exercer. Ce n'est pas une réalité exclusivement intérieure, déjà pour la raison que la liberté de conscience n'est pas compatible avec n'importe quelle forme d'Etat et de société », M. HORKHEIMER, *Montaigne (...)*, *op. cit.*, p. 306.

communication chrétienne dans le monde,¹³ celui d'une responsabilité de dialogue entre les hommes, leur vie immédiate et pratique et la réalité, celui de proposer des nourritures pour la vie spirituelle des hommes. Il s'ensuit que l'Eglise ne peut pas vouloir par tous les moyens protéger le croyant des questions et attaques: c'est au croyant de se confronter au devoir de son propre devenir et d'y vérifier lui-même sa liberté.

La théologie systématique, aiguillonnée par la proclamation paradoxale, dit ce que peut penser le croyant aujourd'hui en référence à l'Evangile et en dialogue avec les questions et objections surgies de la vie pratique et immédiate ou des élaborations intellectuelles de ces questions dans la pensée philosophique. Une attention particulière doit être réservée à celles qui le disent aliéné. La théologie systématique a l'impératif difficile et risqué de penser jusqu'au bout les conséquences de l'incarnation aujourd'hui, entre autres tâches: et elle ne peut pas procéder à des immunisations contre les pensées adverses sans se discréditer elle-même derechef. La TP lui demande donc de définir sans dogmatisme les conditions de possibilité de la pensée croyante dans le monde aujourd'hui, sans esquive des problèmes dans une tactique de retrait ou dans une stratégie qui viserait à échapper intellectuellement à l'état des choses lorsqu'il ne lui convient pas. Ensuite la TP peut indiquer les lieux privilégiés où le choc de l'existence avec le cours des choses manifesterait le pouvoir ou l'impuissance de la foi. Si le chrétien est devant Dieu un homme libéré, il doit être en mesure d'assumer la banalité quotidienne lucidement¹⁴: cela ne veut pas dire qu'il doit s'y soumettre ou s'y résigner par une totale adaptation, mais qu'il doit se montrer capable d'entrer en débat avec elle et de participer à sa transformation. La dialectique de la liberté chrétienne n'est pas un pur jeu de l'esprit théologique ou alors elle est à dénoncer comme une illusion ruineuse. Le croyant doit accepter les risques de remise en cause de sa liberté par l'entêtement du cours des choses qui peut la ramener au devoir de rendre compte d'elle-même et de sa pertinence. Une des épreuves très concrètes de la liberté du chrétien pourrait être, par exemple, qu'il accepte le dialogue entre la théologie et le public, aux conditions d'un vrai dialogue et en renonçant d'avance aux protestations de la vertu outragée. La TP joue bien entendu son existence dans sa capacité à susciter et à former ce dialogue.

¹³ La communication chrétienne se donnant dans le flux des messages humains, il est évident que la TP doit entrer en dialogue avec la culture, au premier chef avec la philosophie et la littérature.

¹⁴ C'est là le sens que M. LUTHER donne à la liberté chrétienne dans les deux thèses de départ de son traité: «Le chrétien est l'homme le plus libre; maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs; il est assujéti à tous.» *L'Épître luthérienne à Léon X Souverain Pontife, Le Traité de la liberté chrétienne*, in *Œuvres*, tome II, Genève, 1966, p. 275.

3. *La théologie pratique*

Comme on le voit, la TP organise des hypothèses de travail théologique et technique pour ces différentes épreuves et elle se donne les moyens d'en contrôler les jeux de langage¹⁵. Ce faisant elle entre inévitablement en controverse avec la pensée spontanée autant qu'avec ses élaborations intellectuelles dans la philosophie et la littérature; elle prétend, elle aussi, se prononcer sur les questions de la vie immédiate et pratique, jeter une lumière décisive sur l'état des choses et sur le cours du monde. On ne s'étonnera pas d'entendre que ces épreuves et jeux de langage qu'elle formalise ont pour principaux titres les termes qui définissent traditionnellement les secteurs de la TP: l'homilétique, la catéchétique, la liturgique, la cure d'âmes, l'ecclésiologie, la formation des laïcs, la théologie pastorale, etc... C'est bien dans ces secteurs que se donne généralement la rencontre de la théorie et de la pratique, l'articulation du cours des choses et de la réalité, l'occasion pour la foi de démontrer son emprise possible sur la vie pratique, son aptitude à s'éduquer elle-même en vue d'une solution adéquate des problèmes. Examinant les manières habituelles de communiquer dans ces secteurs, la TP va repérer les points où se nouent les problèmes, traquer et débusquer les procédures cherchant à les cacher et proposer leur prise en charge et, si possible, leur solution.

4. *Conclusion: La TP dans la réalité: la conversation*

En s'intéressant à la théologie, à la vie de l'Eglise, au monde de la culture et de la science, à la vie du monde et à tout ce qui fait l'ordinaire de l'homme, la TP se revoit elle-même en permanence¹⁶ et décide à chaque fois de sa pertinence et de son existence.

Comme j'ai eu l'occasion de le prétendre devant vous, la TP n'en reste pas à de simples considérations descriptives: elle dénonce l'illusion de la vie immédiate et pratique lorsque celle-ci tend à se confondre avec la réalité même. Elle n'est pas seule en cela. Journallement, les sciences et certaines pratiques humaines nous rappellent que nous n'avons pas atteint le fond des choses, que notre état actuel est donc précaire, provisoire et même trompeur dès lors qu'on le prend pour ce qu'il n'est pas. Il peut devenir même une prison et une

¹⁵ Dans ce domaine, la TP se fait technicienne en élaborant les méthodes adéquates de ces épreuves, et en les évaluant. En tant que technique, elle doit apprendre des sciences humaines.

¹⁶ G. OTTO, *op. cit.*, p. 15, montre bien que la TP est dialectique en ce qu'étant critique de ses objets, elle est critique d'elle-même. Elle doit donc progresser au fil du temps et du cours des choses. S'il est vrai que la TP, par son ancrage, est bien placée pour juger de cas en cas si la théologie est bien à son affaire (cf. G. EBELING, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, Tübingen, 1971, p. 38), l'inverse n'en est pas moins vrai: les disciplines sœurs pourraient rappeler à la TP toujours tentée de se dissiper en pure technique, qu'elle a à demeurer théologique.

aliénation. Il resserre alors les fatalités contemporaines médiocres et paralysantes. Dans sa fermeture il nous pose la question très actuelle de la liberté de l'homme à l'égard du destin et des fatalités que les diverses crises actuelles font lever. L'état des choses est aujourd'hui bien morose: son ambiance est à la résignation et au cynisme.

La TP s'y trouve aussi, avec la théologie. Elle regarde l'ombre et la lumière que la croix projette sur sa surface d'apparence unie. Et elle désigne ces décalages, ces failles qui nient sa compacité: elle dénonce les arrangements faciles qu'on y conclut. Elle écoute aussi comment diverses voix du monde en parlent à côté d'elle.

La théologie et la foi ne prétendent pas plus que d'autres posséder les secrets de la réalité. Mais la théologie et la foi vivent de l'hypothèse que la réalité n'est ni un fondement fixé aux origines une fois pour toutes, ni une utopie posée à la fin. La foi a de bonnes raisons de croire envers et contre tout que la réalité est une forme de conversation¹⁷ dans laquelle entrent tous ces dialogues, communications et rétroactions du cours quotidien, langages, paroles et réponses provisoires, individuels et généraux, qui réagissent en résonance dans les failles et les décalages sur un TU¹⁸. C'est en cela que la confession de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit rencontre la banalité quotidienne et prétend lui donner la profondeur et la clarté de la réalité. La foi croit qu'une conversation a lieu dans les vicissitudes de la vie immédiate et pratique et que les contours de cette conversation se dessinent et se corrigent à chaque présent, esquissant le sens de l'existence humaine, un sens pas encore acquis mais qui, déjà, imprègne l'ordinaire. Car, comme l'atteste la croix, Dieu est et demeure imprévisible et, l'étant, il laisse à l'homme la possibilité de réponses imprévisibles en l'état actuel des choses: des réponses non-marquées par le destin et les fatalités généralement admises, des réponses surgies de la liberté et qui rendent justice à la réalité de cette conversation¹⁹.

¹⁷ J'emprunte cette idée de la conversation, de son imprévisibilité, de ses contours toujours esquissés à G. BATESON, *Pourquoi les choses ont-elles des contours?* (Métalogue), in *Vers une écologie de l'esprit*, tome 1, Paris, 1977, p. 50, et je la transpose pour mon propre usage.

¹⁸ Cette réalité que postule la théologie n'est pas un concept sommatif: il ne s'agit pas de l'addition de ces dialogues, interactions et communications, etc... C'est le rapport de toute cette activité, positif ou négatif, avoué ou non avoué, conscient ou inconscient, au TU inconnaissable mais supposé qui constitue cette réalité. On remarquera que je n'identifie pas la réalité au TU. Pour la TP, ce TU constitue une hypothèse dont elle doit déterminer le pouvoir éclairant pour le cours des choses ou la banalité quotidienne. La foi vit de cette hypothèse et transforme ce jeu de l'esprit en principe de vie: le croyant vérifie le pouvoir de ce principe en risquant sa propre existence d'après lui. L'idée de résonance est développée systématiquement par G. THEISSEN, *Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand?*, München, 1978.

¹⁹ C'est à cet endroit que la théologie prend ses responsabilités concrètes et pratiques à l'égard du monde et du cours des choses. Cette responsabilité n'est pas l'affaire de la seule TP mais de la théologie.

Ce discours sur le langage de la foi est une hypothèse de théologie et de théologie pratique qui s'essaie à ordonner l'ensemble des choses sous divers angles²⁰.

La TP ne peut pas avoir la prétention de rendre Dieu prévisible et de dicter les réponses humaines adéquates au décalage de la vie immédiate et pratique et de la réalité. Elle ne prétend pas transfigurer l'état des choses. Plus modestement elle entend et interprète cette Parole de la croix qui prétend renvoyer de la banalité quotidienne à la réalité; elle désigne failles et décalages comme chances de la théologie et de l'Eglise, comme accrochages possibles de la foi en négation du désespoir; elle va y mesurer la vérité, la justice et la liberté prétendues de la foi. Et elle s'essaie à deviner les contours provisoires de la conversation réelle dans sa séquence actuelle.

La TP est théorie: elle bâtit et rebâtit des principes explicatifs de la situation et propose des hypothèses de travail pour y remédier. Elle est théorie: mais elle est elle-même dans le cours des choses, dans la vie immédiate et pratique et, étant théorie, elle entre elle-même dans la conversation qu'elle postule et y contribue à sa façon; elle est donc aussi pratique et elle assume les risques et l'exigence de sérieux de toute pratique²¹. Elle est théorie et pratique, elle est ce qu'on nomme aujourd'hui une théorie critique. Elle est bien une espèce de méta-liturgie, ou bien un métalogue de la vraie liturgie qui constitue notre authentique réalité d'hommes telle que nous pouvons la concevoir.

²⁰ Pensées, paroles et œuvres: cf. JÜNGEL, *op. cit.*, p. 58 (7.5).

²¹ Une piste pleine de promesses s'ouvre à la TP à travers l'idée de la conversation, si l'on songe que celle-ci suit toujours certaines règles dont il s'agirait de mesurer les applications dans le cas précis. Cf. F. RECANATI, *Les Enoncés performatifs, Contribution à la pragmatique*, Paris, 1981, § 33. «Les implications conversationnelles», pp. 143ss, et G. OTTO, *op. cit.*, p. 26 (règles de dialogue établies par SAUTER). La conversation n'est pas condamnée au bavardage. Elle peut connaître des silences et des métacommunications, se renouer sur des questions imprévues, culminer dans des désaccords, reprendre dans des discours indirects, etc... L'important à noter est qu'elle constitue une communication et que, dans son cadre, il est impossible de ne pas communiquer. Même le silence ou le refus de communiquer, sont encore des communications et appartiennent à la conversation.