

Laval théologique et philosophique



De l'expérience religieuse à la narrativité: parcours critique

Anne Fortin

Volume 50, Number 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400841ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400841ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fortin, A. (1994). De l'expérience religieuse à la narrativité: parcours critique. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 317-325.
<https://doi.org/10.7202/400841ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1994

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE À LA NARRATIVITÉ : PARCOURS CRITIQUE

Anne FORTIN-MELKEVIK

RÉSUMÉ : Par un questionnement sur le statut de l'expérience religieuse dans la théologie herméneutico-narrative de Edward Schillebeeckx, nous aborderons le problème de la théorie de la connaissance sous-jacente à cette théologie. En confrontant la pensée du père Schillebeeckx à la théorie herméneutique de Jürgen Habermas, nous nous demanderons comment se constituent les objets de l'expérience pour la théologie. Cette démarche amènera à poser les paramètres de l'expérience, de la vérité, du langage, de l'intersubjectivité et du récit à l'intérieur d'un cadre qui rompt définitivement avec la métaphysique.

Les réflexions que nous avons partagées tout au long de cette journée ont démontré avec éclat le rôle important qu'a joué l'œuvre du père Schillebeeckx pour penser le concept d'expérience dans le champ de la théologie. Grâce à son travail, le statut herméneutique de l'expérience à l'intérieur de la théologie constitue un acquis que l'on enseigne de plein droit dans les facultés québécoises de théologie, à Sherbrooke, Montréal, Chicoutimi, Québec, et ailleurs. Le présent exposé s'orientera pour sa part vers le concept « d'expérience religieuse », et examinera l'expérience insérée au cœur d'une tradition religieuse.

La réflexion qui sera proposée sur l'expérience religieuse semblera peut-être à première vue quitter l'horizon intellectuel du père Schillebeeckx et emprunter d'autres chemins herméneutiques, plus précisément ceux du philosophe Jürgen Habermas. Il nous semble pourtant clair que l'apport de la perspective herméneutique habermasienne à la réflexion sur l'expérience religieuse ne serait pas possible sans le cadre conceptuel d'abord élaboré par le père Schillebeeckx. Lui-même, en effet, définit l'expérience religieuse comme *perception interprétante intégrée à l'intérieur d'un cadre interprétatif constitué de l'ensemble des expériences antérieures, c'est-à-dire*

*d'une tradition d'expériences*¹. Cette définition met en évidence une théorie de l'expérience religieuse médiatisée par l'intersubjectivité du langage. Ce sera cette définition qui sera le point de départ de notre réflexion sur l'expérience religieuse, et qui permettra de faire le lien avec la théorie argumentative qui sert de base à la théorie herméneutique de Habermas.

Notre questionnement soulève le problème du lien entre l'expérience, l'interprétation et la narration. Il est nécessaire de souligner l'apport tout à fait spécifique du père Schillebeeckx à la réflexion qui part de la phénoménologie de l'expérience, puis qui intègre cette phénoménologie dans l'horizon de l'herméneutique pour finalement ouvrir sur la narrativité. Ce parcours est déjà présent en 1974, dans le livre *Jesus*, alors que le débat entre herméneutique et narrativité en Amérique du Nord a été déclenché autour de 1974 avec le livre de Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*. Le chemin théologique qu'ouvre le père Schillebeeckx nous semble d'une grande actualité dans le débat qui fait toujours rage sur la scène anglo-américaine entre herméneutique et narrativité, et s'inscrit dans un dialogue avec les recherches de pointe de Paul Ricoeur, David Tracy, George Lindbeck, et bien d'autres sur ce sujet. Notre objectif consiste à répondre à la question suivante : *quel est le statut de l'expérience religieuse dans une théorie herméneutico-narrative de la théologie ?*

Retraçons rapidement les paramètres de la démarche du père Schillebeeckx : sa christologie s'adresse d'abord aux questions du chrétien qui vit l'expérience du mal. Face à cette expérience, tout discours est vain², et le chrétien cherchera plutôt à construire son identité dans le récit fondateur de l'événement Jésus Christ. Dans l'acte de raconter l'histoire de la souffrance et de la mort de Jésus, des « possibilités nouvelles de vivre » amorcent un mouvement : « la compétence de l'expérience devient réellement active dans ce récit d'une expérience achevée et par sa force capable de rénover l'existence³ ». Le récit a une intention pratique qui consiste à changer la réalité en faisant surgir les « mémoires dangereuses⁴ » et en exprimant l'anticipation d'un meilleur à venir.

Il importe par conséquent de s'arrêter à chaque étape du chemin tracé par Schillebeeckx, et de comprendre les liens entre *expérience*, *interprétation*, et *narration* : si la structure de l'expérience est narrative⁵, il faut savoir décoder la nature de l'autorité de l'expérience à l'intérieur de la structure d'identité chrétienne qui est forgée dans le récit.

Le présent parcours critique assume la définition de l'expérience religieuse proposée par le père Schillebeeckx et l'insère à l'intérieur de la théorie herméneutique habermassienne, afin de repenser la « logique de l'expérience » à l'intérieur d'une

-
1. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (« Cogitatio Fidei, 166), Paris, Cerf, 1992, p. 45-54.
 2. Id., *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, New York, Crossroad, 1983, p. 698 : « People do not argue against suffering, but tell a story ».
 3. Id., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 54.
 4. Cf. Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1974, p. 107 et suiv.
 5. Stephen CRITES, « The Narrative Quality of Experience », *JAAR*, 39 (1971), p. 291-311.

théorie de l'argumentation, et de reprendre le concept de vérité théologique, tout au long du chemin interprétatif qui part de l'expérience religieuse et qui va jusqu'au récit.

I. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE : LE STATUT DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Le père Schillebeeckx définit l'expérience religieuse en tant que « *perception interprétante*⁶ » toujours structurée par des modèles théoriques de la pensée, et insérée dans le cadre de la tradition d'expériences qui nous précèdent. Dans un premier temps nous verrons une dimension de la théorie de la connaissance qui est impliquée dans cette définition, c'est-à-dire que nous nous attarderons sur la *théorie de la rationalité*. Nous examinerons ensuite, d'après Habermas, le rôle de la théorie de l'argumentation dans la perspective herméneutique afin d'éclairer le statut de l'expérience dans une théorie herméneutique.

Ainsi, à l'intérieur du cadre de la définition qui nous est proposée, nous dirions volontiers avec le père Schillebeeckx que l'expérience ne peut « contourner l'activité cognitive qui s'exprime dans le langage⁷ », quitte à préciser que l'expérience ne peut contourner la *structure théorique des diverses rationalités qui organise tout langage*. Si nous nous permettons de compléter ainsi sa pensée, c'est que le père Schillebeeckx n'utilise pas le concept des diverses *rationalités*, en tant qu'élément structurant du langage, mais se contente de mentionner l'activité « cognitive » qui s'exprime dans le langage. Nous pensons pour notre part que la rationalité s'exprime dans le langage, non seulement dans sa dimension cognitive, mais également dans ses dimensions pratique et esthétique, et que l'expérience ne peut contourner aucune de ces rationalités. Même si ces précisions nous semblent nécessaires, il est tout aussi important de noter que c'est le cadre donné par le père Schillebeeckx qui permet d'insérer les autres dimensions de la rationalité dans le réseau des influences constituantes de l'expérience. De plus, la place qu'il accorde à la narrativité dans son œuvre indique la possibilité d'insérer la dimension esthétique en tant que médiation du langage, à la suite de tout le courant de théologie narrative qui revalorise le paradigme esthétique⁸.

Si nous nous questionnons maintenant sur la pertinence de cette perspective pour le champ de la théologie, c'est le concept même de *rationalité théologique* qui s'en trouve transformé. En effet, la rationalité théologique, pour sa part, traverserait les autres champs de rationalité, tout en leur conservant leur autonomie respective : le discours théologique dogmatique procéderait avant tout de la sphère de rationalité cognitive, mais participerait des dimensions pratique et esthétique de la rationalité. Ainsi en irait-il du discours théologique moral, qui procéderait davantage de la rationalité pratique, mais qui serait également structuré par les rationalités cognitive et

6. E. SCHILLEBEECKX, *Interim on the Book Jesus and Christ*, New York, Crossroad; London, SCM, 1980, p. 18.

7. Id., « Erfahrung und Glaube », dans *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 25, Freiburg, Herder, 1980, p. 86.

8. Cf. J.-B. METZ, « Petite apologie du récit », *Concilium*, 85 (1973), p. 57-69; Id., *La foi dans l'histoire et la société*, p. 230-255.

esthétique. C'est dans le cadre du discours liturgique que l'on peut le mieux appréhender intuitivement l'interaction des trois champs de rationalité, tout en leur conservant leur autonomie, et donc sans retomber dans une vision indifférenciée prémoderne de la Raison. Pour chacun de ces champs interprétatifs du discours théologique, des domaines d'objet de l'expérience sont constitués. La question qui se pose alors dans le cadre de l'attention que nous voulons porter à la théorie de la connaissance est la suivante : *comment se constituent les objets de l'expérience dans une théorie de la connaissance herméneutique en théologie ?* Cette question est le préalable indispensable pour résoudre notre interrogation de départ sur le statut de l'expérience religieuse dans une théorie herméneutico-narrative de la théologie. Pour y répondre, nous avons besoin du cadre que nous donne la théorie de la connaissance herméneutique de Habermas.

On sait en effet que, selon Habermas, la constitution des objets de l'expérience se réalise par la *médiation de l'intersubjectivité du langage*, et non pas *directement* comme dans une théorie « matérialiste » de la connaissance :

les formes de la rationalité moderne constituées dans les domaines autonomes de la science, de la morale et de l'esthétique, tiennent leur sens et leur valeur cognitive non pas directement d'expériences originaires brutes, mais d'expériences préalablement *interprétées* dans les contextes *communicationnels vécus*. Par exemple, ce n'est pas directement l'expérience de l'activité instrumentale (le travail) qui permettra d'élaborer quelque chose comme une science de la nature ; c'est plutôt cette expérience *médiatisée* par une réflexion équivalant à une interprétation préalable, pour ainsi dire « stabilisée » dans l'intersubjectivité du langage⁹.

Si l'on accepte de définir la rationalité théologique comme une rationalité qui peut participer de toutes les formes de la rationalité moderne — cognitive, pratique et esthétique — il faudra aussi admettre que son domaine d'expérience ne sera pas non plus des expériences religieuses originaires « brutes » appréhendées directement, mais bien plutôt des expériences préalablement interprétées dans des contextes communicationnels vécus, c'est-à-dire des expériences interprétées comme étant religieuses à l'intérieur de contextes communicationnels ecclésiaux, communautaires, etc. L'expérience religieuse suppose donc la médiation de toutes ces interprétations préalables qui forment la longue chaîne des expériences ecclésiales. Cette chaîne d'expérience, qui s'appelle la tradition, est constitutivement soutenue par l'intersubjectivité du langage. Lorsque le père Schillebeeckx cherche à comprendre la pertinence de l'expérience chrétienne, il ne nous dit pas autre chose : l'Ancien et le Nouveau Testament « ne sont pas simplement l'expression directe d'expériences religieuses : ils sont construits aussi avec des modèles théoriques par le moyen desquels ils tentent de comprendre l'histoire de l'expérience d'Israël¹⁰ ».

Cet accord fondamental sur la théorie de l'interprétation nous permet de faire un pas de plus avec Habermas, et d'examiner les possibilités ouvertes par sa théorie de la médiation de l'expérience par l'intersubjectivité du langage.

9. Jean-Marc FERRY, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 497 (souligné par l'auteur).

10. E. SCHILLEBEECKX, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, p. 17.

Pour expliquer le statut de l'expérience dans une théorie herméneutique, Habermas élabore une théorie de l'argumentation qu'il distingue soigneusement d'une théorie de l'expérience. Ce ne sera qu'à la lumière de la théorie de l'argumentation et de sa logique propre que pourra être dégagé le statut de l'expérience et de la vérité de l'expérience dans l'interprétation intersubjective.

Nous verrons d'abord comment Habermas distingue le référent de l'expérience, c'est-à-dire l'objet, dans sa théorie de l'expérience, du référent de l'argumentation, c'est-à-dire le fait, dans sa théorie de l'argumentation (II), pour en voir ensuite les conséquences sur la théorie de la vérité (III), puis, nous en dégagerons les conséquences à l'intérieur du champ de la théologie (IV).

II. LOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE ET LOGIQUE DE L'ARGUMENTATION

À l'intérieur de la logique de l'expérience, l'objet de l'expérience est *ce sur quoi* nous faisons des assertions : nous faisons l'expérience des objets. Par contre, pour la logique de l'argumentation, le référent est le *fait* : les faits sont *ce que* les énoncés affirment, ils ne sont pas ce à propos de quoi on dit quelque chose. On ne fait pas l'expérience des faits, on *affirme* des faits en s'appuyant sur l'expérience¹¹. Ainsi, si un chien peut nous mordre, ce n'est pas le *fait* qu'un chien puisse nous mordre qui nous mord. « Vous pouvez briser un objet, par exemple un verre, mais pas un fait, c'est-à-dire le fait que le verre soit fragile¹². »

Par conséquent, les *pensées* que l'on élabore à propos d'objets de l'expérience ne sont pas équivalentes aux expériences elles-mêmes, qui sont des perceptions interprétantes des objets, pour reprendre le langage du père Schillebeeckx.

Cette démarche amène Habermas à distinguer les « conditions de l'objectivité de l'expérience qui peuvent être clarifiées dans une *théorie de la constitution d'objet* », et les « conditions de l'argumentation qui peuvent être clarifiées dans une *théorie de la vérité développant la logique du discours* »¹³.

Cependant, si les conditions de l'objectivité de l'expérience sont indépendantes des conditions du discours, elles n'en sont pas moins « reliées par les structures de l'intersubjectivité du langage¹⁴ ». En effet, pour Habermas, « l'accord sur des expériences et des contenus propositionnels n'est recevable qu'avec une métacommunication simultanée sur le choix d'une des relations interpersonnelles possibles¹⁵ ». C'est là

11. Jürgen HABERMAS, « Théories relatives à la vérité », dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 280-281.

12. Gunnar SKIRBEKK, « Pragmatism in Apel and Habermas », dans *Essays in Pragmatic Philosophy*, Helge Hoibraaten et Ingemund Gullvag, éd., Oslo, Universitetsforlaget, 1986, p. 129.

13. J. HABERMAS, « Postface », dans *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 350. Nous ne développerons pas ici la théorie de la constitution de l'objet, à laquelle Habermas lui-même ne s'est pas attardé. Pour un exposé qui regroupe les « suggestions programmatiques » de Habermas sur le sujet, nous renvoyons à Thomas MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1984 (première édition 1978), p. 296 et suiv.

14. J. HABERMAS, « Postface », p. 350.

15. *Ibid.*

toute sa théorie herméneutique qui est résumée, ainsi que sa conception de l'expérience communicationnelle. Celle-ci constitue l'instrument heuristique de sa théorie interprétative, car c'est elle qui permet de décoder les choix de relations interpersonnelles sous-tendant les accords entre les objets de l'expérience et les faits affirmés à propos de ces objets.

Le lien qui est établi entre les expériences et les contenus propositionnels par les structures de l'intersubjectivité du langage a des répercussions considérables sur l'épistémologie des sciences. Ce lien permet en effet de concevoir que la « diversité des expériences scientifiques, où s'expriment les différentes dimensions de l'objectivité, est compatible avec l'unité de l'argumentation critique, où se constitue la vérité¹⁶ ». Selon Habermas, *toutes les sciences* procèdent de la même structure argumentative quand il s'agit de valider les prétentions à la validité de leurs énoncés. Toutes les sciences procèdent discursivement pour justifier la vérité de leurs assertions, malgré les *constitutions* interprétatives différentes de l'objet de l'expérience selon le cas. Qu'il y ait des théories interprétatives diverses de la constitution de l'objet n'empêche pas que toutes ces théories reposent sur la structure de l'argumentation. L'unité des procédures de l'argumentation ne doit cependant pas être confondue avec l'unité des théories elles-mêmes, comme dans le programme de la science unitaire du positivisme logique¹⁷.

Mais avant de tirer les conséquences de cette théorie herméneutique sur la théologie, il nous faut d'abord examiner de plus près la théorie de la vérité qui la sous-tend. En effet, la théorie consensuelle de la vérité chez Habermas distingue entre la constitution de l'expérience et la constitution du discours, ce qui permettra de penser à partir de nouveaux paradigmes la théorie de la vérité pour la théologie.

III. LA THÉORIE DE LA VÉRITÉ

À la lumière de la distinction entre la logique de l'expérience et la logique de l'argumentation, on comprend maintenant que vérité et objectivité ne peuvent plus être assimilées l'une à l'autre. En effet, « si les prétentions à la vérité n'étaient pas honorées par l'argumentation mais par des expériences, les progrès scientifiques dépendraient de la production d'expériences nouvelles, et non pas de nouvelles interprétations des mêmes expériences¹⁸ ». Dans la perspective de Habermas, c'est l'activité interprétative qui est toujours renouvelée par rapport aux mêmes expériences. La théorie de la science impliquée ici définit la science en tant que « développement critique des langages théoriques qui parviennent à une interprétation toujours plus adéquate des expériences ». Ainsi, les langages théoriques portant sur l'expérience peuvent être multiples, se transformer, évoluer. Cette perspective permet de rendre compte de

16. J.-M. FERRY, *op. cit.*, p. 321 ; J. HABERMAS, « Postface », p. 353.

17. Cf. J. HABERMAS, « Postface », p. 353.

18. ID., « Théories relatives à la vérité », p. 301.

« l'historicité de la connaissance, en admettant expressément le point de vue d'interprétations nouvelles des mêmes expériences fondamentales¹⁹ ».

Dans cette perspective, la notion de *vérité* n'appartient pas, « du point de vue des catégories²⁰ », à l'univers des perceptions brutes, mais bien plutôt à l'univers des énoncés. Par conséquent, la relation entre l'expérience elle-même et les énoncés ne sera pas le *locus* de la vérité. En effet, les « expériences servent d'appui à la prétention à la vérité qu'expriment des affirmations²¹ », mais cette prétention doit encore, pour être qualifiée de *vraie*, passer par la procédure de validation du discours. C'est pourquoi Habermas fait une distinction ferme entre une prétention *fondée* sur l'expérience, et qui ne peut donc être qualifiée de *vraie*, et une prétention *justifiée parce que validée par la procédure de validation du discours*²².

Nous appelons vrais les énoncés que nous pouvons justifier. Le sens de la vérité [...] ne peut être élucidé de façon satisfaisante que si nous pouvons indiquer la signification du fait « d'honorer par la discussion » des prétentions à la validité fondées sur l'expérience. C'est là le but précisément d'une théorie consensuelle de la vérité²³.

Cette procédure qui consiste à « honorer par la discussion » les prétentions à la validité procède donc de la théorie de l'argumentation. Cette théorie consiste à thématiser réflexivement la constitution des prétentions soulevées par les énoncés et, ainsi à recevoir réflexivement les énoncés qui portent sur des expériences, afin de les valider intersubjectivement. La théorie consensuelle de la vérité ne peut être expliquée dans le présent cadre, mais mériterait de recevoir une attention épistémologique toute particulière de la part des théologiens.

La distinction entre la constitution de l'expérience et la constitution du discours permet de comprendre qu'une expérience puisse prétendre à l'objectivité, alors que l'énoncé qui sera affirmé à partir de cette expérience prétendra plutôt à la vérité. En effet, la théorie consensuelle de la vérité de Habermas distingue, d'une part, les « systèmes dans lesquels nous acquerrons des expériences, transmettons des informations et accomplissons des actions, et, d'autre part, les discussions dans lesquelles il est possible d'élucider par l'argumentation des prétentions à la validité qui ont été mises en question²⁴ ».

Ainsi, ce qu'il faut bien comprendre de cette théorie de la vérité, c'est que ni les expériences, ni les perceptions, ni les schèmes cognitifs, ni les concepts, ni les systèmes qui soutiennent les concepts ne peuvent être dits *vrais* ou *faux*, mais que seuls les *énoncés* peuvent être *vrais* ou *faux*, en fonction de la théorie de l'argumentation qui la soutient²⁵. La situation du *locus* de la vérité dans les énoncés eux-mêmes explique l'attention accordée à la procédure de l'argumentation pour valider des énoncés : dans

19. J.-M. FERRY, *op. cit.*, p. 498, note 33.

20. J. HABERMAS, « Théories relatives à la vérité », p. 299.

21. *Ibid.*, p. 283.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 285.

24. *Ibid.*, p. 297.

25. *Ibid.*, p. 317.

l'affirmation des faits, il est possible de s'appuyer sur des expériences et de se référer à des objets, mais la vérité ne réside pas dans la correspondance entre des énoncés vrais et les faits, comme le soutient la théorie classique de la vérité correspondance. La vérité ne réside que dans des énoncés qui peuvent valider argumentativement et intersubjectivement leurs prétentions à la validité.

La distinction entre l'objectivité de l'expérience et la vérité de l'énoncé permet donc de situer les statuts respectifs à réserver à l'expérience et à l'interprétation dans la démarche scientifique de la théologie. Ces distinctions nous permettent en effet de comprendre la nature des théories de la vérité en théologie, qui, souvent, sont des théories transcendantales de la vérité. Ces théories transcendantales « confondent les conditions de l'objectivité d'une expérience possible avec les conditions de la justification par la discussion des prétentions à la vérité n'ayant qu'un fondement dans l'expérience ». Mais nous voyons maintenant, qu'une « *théorie de la constitution de l'expérience, qui fait l'analyse des objets d'une expérience possible — comme la théorie transcendantale de la vérité — ne peut assumer le rôle d'une théorie de la vérité*²⁶ ».

IV. CONSÉQUENCES POUR LA THÉOLOGIE

Pour la théologie, cela signifie donc l'impossibilité d'appréhender une expérience « originaire brute », que ce soit l'expérience du divin, du numineux, de la grâce ou de quoi que ce soit, afin d'en tirer un discours « de vérité ». Seule une expérience « interprétée dans des contextes communicationnels », une expérience « toujours déjà » insérée dans un cadre interprétatif et médiatisée par le langage en acte dans une communication peut servir d'*objet* pour le discours argumentatif de la science théologique. Le statut historique de cette science théologique se trouve marqué par le fait qu'elle est constituée d'interprétations toujours nouvelles de mêmes expériences. Le concept même d'expérience *immédiate*, d'expérience solipsiste, pré-réflexive et pré-linguistique qui serait une « fondation » antérieure à toute expression langagière et qui ignorerait toute médiation culturelle et historique s'écroule donc, d'une part, avec la perspective herméneutique du père Schillebeeckx, et, d'autre part, avec la théorie de l'argumentation de Habermas qui s'inscrit dans cette trajectoire herméneutique.

La christologie historico-narrative et critique du père Schillebeeckx renouvelle radicalement l'accès à la source de la foi chrétienne par le parcours critique qu'il propose de suivre à partir de l'*expérience* médiatisée — et par conséquent *interprétée* — socialement et historiquement, jusqu'au *récit* de cette expérience. Ce parcours permet d'insérer la narration dans le cadre d'une théorie de l'argumentation en liant expérience médiatisée, interprétée et partagée argumentativement et intersubjectivement par la narration. Cette insertion fournit des instruments critiques à la pensée théologique pour « recevoir réflexivement²⁷ » le récit, comme le dit le père Schillebeeckx, et pour amorcer un mouvement qui renouvelle l'existence de l'auditeur et du

26. *Ibid.*, p. 297.

27. E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 54.

narrateur du récit. Toute la richesse de la théorie herméneutique de Habermas consiste précisément à permettre de penser cette réception réflexive du récit, et à refaire le chemin en sens inverse de l'herméneutique à la phénoménologie de l'expérience à partir de Charles S. Peirce, John Searle et George H. Mead²⁸. Sans emprunter les mêmes chemins, Schillebeeckx nous montre qu'il est possible de refaire la théologie sur Dieu, sur l'Église et sur les sacrements à l'intérieur d'un nouvel horizon de compréhension du message chrétien : ce n'est rien de moins que la structure métaphysique de l'onto-théologie d'une certaine théologie qui laisse la place à une autre théologie, c'est-à-dire à une théologie postmétaphysique construite de part en part à partir de l'expérience et de son récit. Il ne faudrait donc pas s'étonner que cette théologie postmétaphysique ouvre des horizons interprétatifs dont on ne puisse encore prédire les aboutissements. Le parcours critique du père Schillebeeckx à travers les *épistémè* du XX^e siècle ouvre des voies encore inexplorées pour la théologie. À nous maintenant de nous y engager.

Les diverses théologies narratives qui s'élaborent à partir du paradigme narratif proposent une revalorisation de la rationalité esthétique, dans le but de déjouer une certaine métaphysique liée à la rationalité théorique. Notre exposé a voulu montrer l'importance de donner des bases à la théologie narrative qui s'inscrivent à la fois dans une théorie de la rationalité qui revalorise les trois champs de la rationalité et qui articule sa théorie herméneutique à une théorie de l'argumentation.

Les liens entre expérience-interprétation-narration que l'œuvre du père Schillebeeckx nous a appris à faire reçoivent par conséquent un éclairage des plus pertinents à partir de la théorie de l'argumentation de Habermas. La logique de l'argumentation de la théorie herméneutique de Habermas constitue un cadre des plus adéquats pour penser l'expérience religieuse définie par l'intersubjectivité du langage et pour penser le statut de l'expérience religieuse dans une théorie herméneutico-narrative de la théologie.

28. J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993.