

## Recherches sociographiques



Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*

Solange Lefabvre

Volume 42, Number 2, 2001

Mémoire de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057461ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057461ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

### ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this review

Lefabvre, S. (2001). Review of [Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*]. *Recherches sociographiques*, 42(2), 387–392. <https://doi.org/10.7202/057461ar>

elle-même. « Il n'y a plus de Monde au sens des Anciens puisqu'est disparu le Sujet qui lui était corrélatif. Ne réconcilient plus un Objet de l'intelligible et un Univers du sens. Subsiste un Monde solitaire, un Monde du savoir, un Monde qui se produit. [...] Pour l'heure, de la perte de l'extérieur, il nous reste le Vide lui-même, irrémédiable, et que jamais, à ce qu'il nous semble parfois, aucune pensée ne comblera. Il nous reste l'Interrogation. » (P. 240-242.)

Cette dernière citation nous permettra de faire, en guise de *post-scriptum*, un dernier commentaire : l'utilisation, à la fois poétique et parfaitement nébuleuse, des majuscules chez Dumont (Unique, Système, Existence, On, Fonction, Production, Être, Ombre, etc.) mériterait de faire, un jour, l'objet d'une longue notice...

Jean-Philippe WARREN

DUMONT, Fernand

1982 « La raison en quête de l'imaginaire », *Recherches sociographiques*, XXIII, 1-2 : 45-64.

Fernand DUMONT, *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987, 454 p.

Dumont offre une réflexion théologique d'inspiration sociologique, à propos des rapports entre individu, communauté, institution, tradition et société qui traversent la situation du théologien et de la théologienne. La question qui anime la recherche est d'une grande amplitude : qu'en est-il de la *situation* du théologien, de la théologienne ? C'est une question d'importance qui mérite d'être présentement débattue au sein du catholicisme. L'ouvrage de Dumont a la qualité de poser plusieurs paramètres essentiels. Comme son dernier chapitre offre une synthèse très claire de l'ouvrage, ceci nous permet d'en rapporter plus librement certains éléments<sup>1</sup>. Au-delà de la distinction entre sciences humaines et sociales, et théologie, qu'il approfondit tout au long de l'ouvrage, pour préciser le questionnement sur la dernière, se trouve le savant qui se présente aussi comme croyant toute sa vie, non sans susciter ainsi la controverse dans divers milieux, comme croyant et surtout comme chercheur attaché au christianisme, l'une des sources de la culture contemporaine, et vivement confronté de ce fait à l'opposition d'une certaine modernité, entre rationalité et religion. Le propos se tisse dans la continuité avec ses positions fondamentales, sur de l'articulation entre culture première et culture seconde, et « l'anthropologie en l'absence de l'homme ». L'œuvre met en question les postulats positivistes et scientistes qui parcourent plusieurs disciplines auxquelles Dumont s'est exercé, la prétention à l'objectivité qui hante les discours sur l'humanité ; la prétention à une autonomie réflexive en l'absence de l'être humain, pourtant tissé

1. En quelques pages, René-Michel ROBERGE (1999) offre aussi un bon aperçu de sa pensée théologique, en plus des développements qui ont suivi la parution de *L'institution de la théologie*.

de décisions, d'héritages et de productions de culture, de choix particuliers, de croyances qui créent cette culture première, ressource et référence de toute réflexion seconde sur la personne et la société. Du coup, Dumont touche un point fondamental de tension dans la réflexion moderne, concernant plus que jamais la théologie, qui s'interroge sans relâche sur sa légitimité scientifique. Cela veut dire qu'en renvoyant toute réflexion distanciée de la culture seconde à son terreau qu'est la phénoménologie de la culture première, Dumont tente de dépasser l'opposition emblématique et constitutive de la modernité, entre hétéronomie (tradition et institution, révélation, argument d'autorité) et autonomie (point de vue instrumental, empirique, positif). S'attachant avec rigueur et originalité à l'examen de questions aussi fondamentales, Dumont s'inscrit dans une lignée de réflexions pérennes, que plusieurs générations de théologiens et de chercheurs appartenant aux diverses disciplines des sciences humaines, gagneront à ressaisir dans leur contexte. La théologie mettrait à jour l'épistémè de tout discours sur l'humanité, sa structure profonde avec ses filiations, ses références multiples, historiques, transmises, interprétées, expérimentées, tout en rompant avec ces discours. Cette hypothèse n'est pas nouvelle mais Dumont la mène très loin, et sur plusieurs niveaux.

La lecture d'un écrit de Dumont est toujours pour moi avant tout une expérience intellectuelle, une sorte de méditation, sans doute du fait qu'il voue son œuvre à la mise en présence d'une transcendance. De cette manière il est en parenté avec ses références privilégiées, pour ne mentionner que le philosophe catholique Maurice Blondel. Une sorte d'axiome libérateur, complément de celui qui est plus familier – il faut comprendre pour croire – reste présent à l'esprit après lecture de cet ouvrage, que Dumont reprend aux Grecs alexandrins : « Il faut croire pour comprendre ». Croire comme position fondamentale qui anticipe un horizon qui déborde le dire, l'appréhension, la construction ; croire comme acte méditatif et contemplatif et source de l'humilité du chercheur, qui doute de ses constructions et s'inquiète de leur respect des références humaines et éthiques. Croire comme attention à l'insoupçonné, décryptage du sens du monde, mouvement de la connaissance, où se creuse l'inadéquation entre l'être et la pensée.

Dans ces réflexions de Dumont, on entend des résonances de son approche, récurrente dans son œuvre, du thème de la transcendance. Celle-ci revêt plusieurs niveaux de sens, si bien que tous y trouvent leur inspiration vitale, même les réfractaires à l'univers religieux. Bien que l'ouvrage commenté ici traite de l'univers spécifique de la théologie, on y retrouve divers niveaux de sens de la théologie, aussi peut-on y apparenter le mouvement structurel de la connaissance. Nul doute que les chercheurs en sciences humaines et sociales peuvent se sentir à l'aise à sa lecture, en même temps que Dumont spécifie très bien la situation de la théologie.

Mais pourquoi l'intitulé « L'institution de la théologie » ? L'ouvrage se déploie en une structure très claire, autour de la *situation* du théologien et de la théologienne catholiques (il n'entend pas faire ici une réflexion œcuménique et interreligieuse), selon un schème de rupture, rupture dans les rapports à cinq grandes références. Quotidiennement, le théologien gère des rapports problématiques avec la communauté croyante, le magistère, la tradition, la culture et la condition pluraliste de son exercice. Ceux-ci revêtent chacun une très grande complexité. Ils instituent la

fonction théologique tout en connaissant divers éclatements. Le théologien ou la théologienne est, en regard de ces références, un médiateur, concept cher à Dumont :

Se tournant vers ce qui lui donne à penser, vers sa situation, le théologien reconnaît son appartenance à la communauté croyante, à ses normes dont le magistère est le gardien le plus visible, à sa Tradition, aux cultures concrètes où il vit et pense. Reprenant en charge cette appartenance, le théologien est conduit à une recherche de ses conditions d'existence et de signification. À un pôle, il appartient tout entier à la communauté ; à l'autre extrême, il est voué à l'épistémologie. La médiation est l'attention entre ces deux obligations (p. 238).

Dumont envisage la situation des théologiens en regard de la communauté pluraliste des croyants d'abord, terreau premier et prioritaire de l'explicitation de la foi. Cette communauté de foi s'avère le point de départ et le terme du travail théologique, elle élabore au premier degré les expressions, les normes, les interprétations de la tradition et de la culture. La rupture vient du fait que ce type de relation avec la communauté singularise le théologien au sein des milieux scientifiques.

C'est donc la communauté croyante qui produit la norme, que le théologien doit médiatiser par rapport au magistère. Mais Dumont se demande si le magistère – dans toute sa complexité – a institutionnalisé la théologie, c'est-à-dire intégré ses recherches, ses questions, ses débats. Surgit ici une seconde tension / rupture féconde entre pouvoir et savoir des experts, alors que la vie ecclésiale alternerait entre moments de redéfinition où ces deux pôles collaborent plus étroitement, et exercice plus courant du pouvoir, où ils se distinguent davantage. J'y reviendrai. La troisième rupture survient avec la tradition, alors que celle-ci entre en tension avec l'approche historique des sources. Elle est de fait particulièrement bien illustrée à travers la quête du Jésus historique, qui en est à sa troisième grande phase au XX<sup>e</sup> siècle. Les quatrième et cinquième ruptures apparaissent en regard du savoir : le théologien adopte les pratiques discursives et délibératives des discours académiques, tout en étant lié au paradoxe de la foi, et ses travaux participent de l'éclatement des discours contemporains pluralistes.

Quant aux rapports aux savoirs, ils concernent la situation du théologien dans la culture. Ce développement se situe en quelque sorte dans la foulée des théologies du monde ou de la sécularisation. Il indique trois lieux d'analyse critique : une théologie politique qui s'attache à la dialectique entre institutionnalisation et affirmation des communautés, et une théologie de la personne attentive aux rapports entre individualisme et christianisme. Troisièmement, Dumont rappelle la tâche d'une critique de la culture et de la croyance à travers la résistance à toute forme d'idolâtrie et le rappel de la limite. En bref, « conditions d'une affirmation de la transcendance dans la culture de notre époque ; possibilité d'une mythique chrétienne dans cette culture : telle serait la double préoccupation d'une *théologie de la culture* qui prendrait la suite, sans les remplacer, des *théologies politiques* et des *théologies de la personne* » (p. 206). Ce sont sans doute les assises du programme que se donne Dumont pour réfléchir sur une « culture chrétienne », « la communauté croyante se voulant elle-même médiation de l'histoire des hommes » : « Par cette attention au projet indéfiniment repris d'une culture chrétienne, le théologien entérine une double exigence, qui relève d'une double fidélité : préciser la médiation

dont il est responsable à la fois envers la culture et envers la communauté » (p. 237). Ce projet animera d'ailleurs les réflexions de Dumont après sa thèse de doctorat en théologie, publiée dans l'ouvrage que je commente ici.

Ce livre décrit et analyse admirablement bien la situation actuelle effectivement problématique de la profession théologique. On peut aisément ajouter à chaque chapitre des sections nouvelles, en regard de l'évolution récente des débats. Dans le chapitre sur la norme et le savoir, par exemple, il faut discuter plus avant la cléricisation de la fonction de l'expertise théologique au niveau magistériel, qui entre en très forte tension, non seulement avec la fonction théologique, mais aussi avec la démocratisation récente de l'éducation théologique.

Dans le chapitre sur la norme et le savoir, donc, Dumont décrit de manière incisive le mouvement historique d'institutionnalisation à outrance de la norme, jusqu'à reléguer à la marge l'expérience et l'expression de la communauté, de même que la quête spirituelle de la société humaine. Critiquant une certaine sociologie religieuse qui ramène la crise religieuse à une cause structurelle, par exemple l'urbanisation, il rappelle que la source majeure de cette crise est « l'insurrection » contre l'hypertrophie de la norme et de la définition contre l'expérience. Cette hypothèse, qui me paraît juste, renvoie à la distinction d'établie par un nombre grandissant d'Occidentaux, dans le langage courant, entre spiritualité et religion. Cette démonstration étant faite, Dumont suggère un meilleur équilibre entre magistère, théologie, communauté croyante et société. Mais pour lui la théologie demeure une fonction universitaire très spécifique et distinguée de la catéchèse, et qu'il faut éviter d'abaisser à l'exercice de vulgarisation d'une certaine théologie pastorale.

Dans le chapitre sur les rapports entre expert et magistère (norme et savoir), Dumont ne dit mot du problème des relations clercs-laïcs, dont on a espéré le dépassement à un moment récent, mais qui malheureusement demeure d'une actualité désespérante. La fusion que mentionne Dumont entre magistère et fonction théologique, très forte dans la période actuelle du tandem Jean-Paul II et Joseph Ratzinger, semble consacrée. À tel point qu'un mouvement de marginalisation des théologiens universitaires semble engagé, subtil et non irrémédiable, mais très menaçant pour la vitalité de la théologie. Au centre de ce problème historique que ne soulève pas Dumont mais qu'il permet d'indiquer, se trouve à mon avis la crise des rapports aussi bien entre clercs et laïcs, qu'entre hommes et femmes dans le catholicisme. En outre, une donne tout à fait nouvelle est venue modifier l'expertise théologique : la démocratisation de l'accès aux facultés et départements universitaires de théologie. La circulation entre la culture première et la culture seconde, s'intensifie chez un nombre grandissant de laïcs, dont un grand nombre assument des responsabilités dans la communauté ecclésiale. Selon les termes de Dumont, il y a la transformation du rapport entre théologie de premier degré et théologie de second degré. Et cette quasi-massification du savoir théologique à la base, très forte au Québec, se produit en même temps que se cléricise le savoir théologique « reconnu » du côté officiel et romain. En témoigne la multiplication des documents définisseurs depuis les années 1980, qui visent à orienter la recherche théologique sur des sujets décisifs. Le dernier exemple en date est le document sur l'œcuménisme, la déclaration *Dominus Jesus*. Le magistère fait bien plus qu'arbitrer lorsque nécessaire

les débats ecclésiaux, il définit massivement, il se pose plus que jamais en source de la théologie, comme en témoignent les milliers de pages publiées sous le pontificat de Jean-Paul II. Des stratégies de nominations d'évêques conservateurs un peu partout, en Europe surtout, s'accompagnent, dans des diocèses clés, du rapatriement de la formation théologique dans les aires cléricales et ecclésiastiques. Est-ce là le dernier sursaut d'un système dont la structure est ébranlée depuis le concile Vatican II, vers un nouvel équilibre entre conscience croyante, théologie, communauté et institution ? Il est certain que la concentration du pouvoir définitif du côté d'un pontificat très théologique rend précaires les avancées théologiques porteuses d'un véritable impact restructurant. Il s'agit certes d'un enjeu structurel, mais aussi d'une tension entre cléralisme et sécularité, entre patriarcat et recomposition des rapports hommes-femmes. Ici Dumont ne s'attaque pas aux rouages d'un système qui s'exacerbe.

Les quelques allusions à la théologie pastorale, très critiques, touchent certainement des difficultés réelles de la formation théologique et des communautés ecclésiales. Cela dit, se manifestent là des formes plurielles de la théologie. Dumont montre bien le phénomène de cléralisation de la théologie et du ministère ordonné. Celui-ci en est venu à s'exercer selon le schème enseignant-enseigné, et comme courroie de transmission du magistère. Une certaine théologie pastorale n'indique-t-elle pas un déplacement ? Vers une intervention avec une dimension théologique ? Peut-on parler de théologies plurielles, et surtout de lieux pluralistes de théologie ? La distinction entre théologie de premier degré et théologie de second degré s'avère impuissante à rendre compte de cette diversité des interprétations. En outre, le théologien médiateur au singulier renvoie à une figure parmi d'autres de la théologie contemporaine. Celle-ci, à cause ou à la faveur de l'individualisation moderne, est engagée dans une dynamique herméneutique communautaire, alors que, par exemple, de nouveaux lieux théologiques surgissent de l'échange et du débat, sans compter la condition chrétienne séculière. Bref, c'est en direction d'un questionnement sur le langage et les savoirs que je discuterais certains fondements de l'approche de Dumont.

En outre, je saisis la logique du questionnement de cet éminent et regretté collègue, en direction de la réflexion sur une nouvelle culture chrétienne. Je suis pourtant fort mal à l'aise avec cette question. Elle m'apparaît se construire sur les traces d'une expérience religieuse cohésive qui a fait place au défi de l'identité plurielle. On peut s'inscrire profondément dans le christianisme comme critique et explicitation de la culture, sans pour autant caresser le projet d'une culture chrétienne. Ce projet n'étonne pas de la part du sociologue, préoccupé légitimement de la crise de l'institutionnalisation de la foi chrétienne, qui se trouve à l'horizon de l'ouvrage. Mais j'estime tout aussi important de poser la question du *christianisme dans la culture*, celle-ci étant vue comme un ensemble plus large et que la foi chrétienne spécifique ne saurait tout entière médiatiser. Ceci nous renvoie au défi

très complexe de réfléchir sur le rapport entre diversité religieuse et culturelle, et universalité du christianisme.

Solange LEFEBVRE

*Faculté de théologie et Centre d'étude des religions,  
Université de Montréal.*

ROBERGE, René-Michel

1999 « Un théologien à découvrir : Fernand Dumont », *Laval théologique et philosophique*, 55, 1 : 31-47.

---

Fernand DUMONT, *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, 332 p.

Comment penser, de façon irréductiblement engagée, la situation de la culture ? Projet sans cesse compromis de l'homme avec son histoire, la culture, affirmait déjà Fernand Dumont dans son maître-ouvrage *Le lieu de l'homme*, n'est pas un lieu stable au sens de l'habitat humain mais le lieu en tant que « distance que la culture a pour fonction de créer » (p. 230). Sa définition courante, comme un ensemble de coutumes, de rites ou de langages sur lequel viendrait se surajouter de plus haut une théorie l'explicitant, ne rend pas compte de la dynamique propre de la culture. La science de la culture, écrit Dumont, « repose sur un présupposé, à première vue évident mais qui ne l'est que pour elle-même : il y a telle chose qu'une culture, une sphère du réel que l'on peut concevoir suffisamment au lointain du sujet et de l'acteur humain pour en traiter comme une réalité originale » (p. 145). Voilà ce que Dumont refuse. La culture n'est pas un objet ; elle est plutôt pour l'homme, répète-t-il dans le premier ouvrage cité, une « distance de soi à soi-même, origine et objet de la parole ». Cette origine, concluait *Le lieu de l'homme*, est intrinsèquement liée à l'homme par la mémoire sur laquelle, tel un fond permettant à une figure d'être visible, les formes présentes de la culture tirent leur existence propre. *Le lieu de l'homme* n'est pas un habitat stable, mais un récit sur le fond de la grande Histoire d'où se fait entendre encore le son des origines.

Presque vingt ans se sont écoulés entre *Le lieu de l'homme* et *Le sort de la culture*. Dans ce nouvel essai, Dumont tente une théorisation de la culture davantage préoccupée de définir la situation actuelle plutôt que d'en montrer la genèse. Avec une architecture théorique plus affinée, en pleine maîtrise de sa pensée, Dumont réaffirme dans les seize essais rassemblés l'urgence à repenser la culture dans sa situation actuelle. Urgence qui se justifie, certes, par le caractère fugace de la culture mais surtout par le constat d'une crise. Une crise cependant qui n'a rien d'exceptionnel, puisqu'elle est propre à la dialectique de la culture. La crise contemporaine de la culture n'a donc rien de nouveau. Si l'histoire de la culture est traversée de crises, c'est que la culture est une « lente dérive » se révélant dans des « crises, des éruptions en surface du défi longtemps contenu » (p. 91). Mais, n'est-ce pas pour cela, pense Dumont, que la crise actuelle nous interpelle sourdement ?