

Théologie, université et espaces publics Quelle théologie pour quelle culture?

Anne Fortin-Melkevik

Volume 2, numéro 1, mars 1994

Création et créativité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602402ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602402ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fortin-Melkevik, A. (1994). Théologie, université et espaces publics : quelle théologie pour quelle culture? *Théologiques*, 2(1), 127–139.
<https://doi.org/10.7202/602402ar>

Théologie, université et espaces publics

Quelle théologie pour quelle culture?

Anne FORTIN-MELKEVIK
Faculté de théologie
Université Laval

Au Québec, la théologie s'enracine à l'intérieur de l'université. C'est dans ce contexte que se pose nécessairement, sur la scène québécoise, la question de l'imbrication de la théologie et de la culture. Quelle théologie pour quelle culture? En d'autres termes: comment l'enseignement universitaire de la théologie peut-il rejoindre la culture contemporaine, les cultures au pluriel, sans pour autant abdiquer son exigence propre, ou sans se conformer strictement à la demande de sa clientèle? Comment l'enseignement de la théologie peut-il profiter de l'insertion de l'université dans l'espace public pour que puissent entrer en dialogue les communautés locales et l'espace public?

On ne peut répondre adéquatement à ces questions que si l'on va jusqu'à la remise en question de la séparation dualiste entre le privé et le public qui sous-tend la compréhension de la place de la théologie à l'université. Telle sera la thèse qui sera défendue dans ces pages. L'exposé suivra quatre temps: d'abord, un bref état de la question; ensuite, les conditions de l'éclatement du modèle dualiste privé/public, et les quêtes de sens qui sont à la base des motivations des étudiants de théologie au Québec. Et finalement, il s'agira de poser des jalons pour repenser dans des termes différents les liens qui unissent les communautés locales à l'espace public, afin de donner des éléments de réponses à la question: quelle théologie pour quelle culture?

1 L'état de la question

L'université est un des lieux privilégiés d'intervention à l'intérieur de l'espace public. Rappelons que, même si nos universités québécoises sont subventionnées par l'État, l'autonomie universitaire et la liberté de la

recherche sont en principe assurées par le rôle d'espace public de discussion que les universités ont tenu à assurer dans notre histoire.

Qui dit espace public dit modernité et rationalité, mais également critiques de cette modernité sous les pressions multiformes de nouvelles logiques que l'on appelle «postmodernes». Si l'université représente un des centres vitaux de l'élaboration de la logique de la modernité, c'est également de son sein que surgissent les avancées des contres-espaces publics et des perspectives dites postmodernes.

La mise en situation des trois termes: *théologie/université/espace public*, oriente vers une problématique de la modernité légèrement différente de la problématique de départ de la présente réflexion. Il est toutefois important d'en saisir les enjeux avant d'aller plus loin. Si l'on fait l'hypothèse selon laquelle théologie, université et espace public doivent être pensés ensemble, il faudra également se demander comment légitimer la pertinence des énoncés théologiques dans la modernité?; ou, en d'autres termes, comment la théologie, qui a été reléguée depuis les Lumières, à l'intérieur de l'ordre de la sphère privée et de l'ordre de la foi, peut-elle s'enseigner de façon légitime dans un espace public, soumis aux règles de l'argumentation publique, s'opposant aux règles de la narration individuelle?; ou bien, également, comment légitimer la présence de la religion, qui est de l'ordre de la sphère privée, à l'intérieur d'institutions publiques?

Cette mise en situation oppose les choix individuels relatifs à la liberté d'opinion et de religion, et les choix collectifs d'une société structurée par des règles procédurales de justice. Elle fait également s'opposer la construction narrative de l'identité religieuse qui serait privée, et la construction argumentative de l'identité sociale qui serait publique.

Cependant, sur la base d'une telle opposition, on ne peut penser le pluralisme qu'en termes d'une juxtaposition de choix individuels qui ne seraient pas régis par la logique collective. L'espace public avalise les différences et les particularités qui ne peuvent se conformer aux règles procédurales; la logique de l'espace public exige que l'on suspende la «densité existentielle» pour entrer dans un débat public régi par des règles abstraites et procédurales pouvant satisfaire aux exigences du plus grand nombre. Cette logique est prisonnière d'une rationalité scientifique hégémonique, qui ne peut penser qu'au singulier l'espace public.

Aux discours multiformes qui surgissent d'instances qui revendiquent la légitimité dans l'espace public, comme les groupes de libération des minorités culturelles, les groupes économiques, les classes sociales, les

groupes de libération des femmes, les groupes de libération des personnes homosexuelles, etc., le scénario que je viens de dérouler ne laisse que la possibilité d'occuper la place de la minorité éternelle, autant en termes psychologiques que numériques. La logique du système renvoie d'ailleurs ces groupes à leur inaptitude pour réclamer la légitimité, puisqu'ils ne respectent pas le jeu d'une représentation unifiée: dans notre contexte culturel, un des grands facteurs d'achoppement de la crise québécoise des «autochtones» tient au nombre de leurs instances décisionnelles. Ou, pour le dire autrement, le gouvernement du Québec a du mal à faire face aux multiples instances de «gouvernement» des autochtones. Les règles procédurales de notre justice ne permettent pas de négocier avec les logiques diverses de représentations ayant cours chez les autochtones. Notre système voudrait que les représentants soient soit nommés, soit élus, ou qu'ils reçoivent leur titre par hérédité, mais pas tout cela en même temps.

Pour échapper à la logique hégémonique du système, une des solutions privilégiées actuellement consiste à contester la Raison de la modernité par l'intermédiaire d'un «Autre de la Raison», et à revendiquer la légitimité en faisant appel à la valeur de l'authenticité. Les langages expressifs issus des diverses minorités culturelles émanent de la créativité et de l'originalité. Cette option pour l'authenticité conduit le plus souvent à postuler que la construction de nouvelles identités doit nécessairement s'opposer aux règles du système.

Pour se légitimer au coeur de la modernité, la dimension religieuse emprunte cette même logique. Puisque la religion relève de la sphère privée et qu'elle échappe par «essence», pourrait-on dire, aux règles procédurales, sa place dans la modernité serait d'assurer la pérennité d'un sens qui procède de cet «Autre de la Raison» et qui conteste, pour le plus grand bien de tous, l'aridité d'un système qui nous étouffe.

Quand on accepte cette vision des choses, la théologie ne peut que se trouver dans une situation inconfortable. Du point de vue de l'institution publique, la théologie sera tolérée à l'intérieur de la sphère publique de l'université à titre de reliquat du passé, parce qu'elle a encore une clientèle. Cependant cette clientèle finira bien par baisser avec le temps sous les assauts de la sécularisation et du multiculturalisme, et alors la non pertinence de la théologie à l'université ne fera plus de doute.

Du point de vue des facultés de théologie elles-mêmes, la théologie comme savoir constitué en arrive à justifier son existence en brandissant le rôle subversif qu'elle est appelée à jouer face à l'hégémonie de la Raison instrumentale et scientifique.

Deux stratégies sont alors possibles pour la théologie:

- 1) elle peut soit ancrer sa légitimité dans les assurances du passé, et espérer que la société finira par reconnaître tôt ou tard qu'elle ne peut se passer de l'interprétation du sens qu'elle offre. La théologie mise alors sur le fait que nous ne vivons qu'une étape difficile mais que nous avons l'éternité de notre côté;
- 2) la théologie peut également s'allier avec d'autres instances exclues de la rationalité scientifique et de la logique de la modernité, afin de trouver des avenues salvatrices de contestation. Religion et écologie, religion et classes sociales, religion et minorités culturelles, religion et esthétique: autant de voies subversives qui procèdent de cet «Autre de la Raison», et qui lient la dimension religieuse à des intérêts vitaux pour notre époque comme le souci pour l'environnement, l'égalité sociale, la répartition des richesses, etc.

Dans tous les cas de figure, la théologie est extérieure à la modernité et à sa logique, elle se range d'elle-même dans un rôle qui lui est assigné. Les luttes contre l'oppression et les débats éthiques fondamentaux sont alors marginalisés, réservés aux spécialistes de la lutte sociale ou aux éthiciens, déchargeant ainsi la bonne conscience des autres. Mais comment sortir de l'isolement les questions éthiques qui sont marginalisées? Comment le coeur du message chrétien peut-il être entendu dans notre société?

Face à ces impasses, il est nécessaire de se demander s'il n'y aurait pas d'autres avenues susceptibles de nous conduire à penser autrement le réel.

2 L'éclatement du modèle dualiste

Notre objectif étant de penser la place de la théologie dans l'université québécoise, il a été nécessaire de s'attarder à déceler la *logique* qui gère le rapport à cette réalité afin de comprendre la *logique* des solutions qui sont mises présentement en place pour répondre au problème de la légitimité de la théologie dans l'espace public et dans l'université.

Si j'ai mis l'accent sur l'opposition privé/public, particulier/universel, c'est que je crois que notre rapport au réel est organisé en bonne partie — mais non exclusivement — par une telle vision dualiste des réalités. Une Raison et son Autre, un système et sa subversion, un individu aux prises avec son identité et devant se replier sur lui-même face aux règles procédurales qui menacent son identité.

Si nous cherchons à comprendre la situation de la théologie à l'intérieur de l'espace public, il est nécessaire de revenir à la logique d'un espace public défini au singulier. Cet espace public est régi par une raison scientifique a-historique qui procède d'une universalité qui fait abstraction des particularités.

Cependant, c'est la réalité sociale elle-même avec toutes ses tensions qui fait craquer cette logique: le pluralisme, le multiculturalisme, la sécularisation et le Nouvel Âge obligent à penser l'espace public au pluriel.

Toutefois, la logique de l'espace public, pour être pensée au pluriel, demande un autre concept de raison que celui de la raison scientifique¹. Avec Kant, nous sommes déjà passés d'un concept substantiel de Raison à des concepts procéduraux de rationalité: la rationalité cognitive, la rationalité pratique et la rationalité esthétique. Cette différenciation des champs de la rationalité était même la caractéristique de ce que Kant entendait par «modernité». Mais notre société technocratique prétendument moderne n'a retenu que la dimension cognitive-instrumentale de la rationalité. Au mieux, sur le marché des hypothèses de recherche, la logique marxiste et néo-marxiste maintient une rationalité pratique et une rationalité théorique, mais ces deux pôles ne savent que s'exclure mutuellement. La logique demeure dualiste, soit la rationalité scientifique revendiquant pour elle seule la totalité de la raison, appelant la contestation par son «Autre», soit l'alternance de la rationalité théorique et de la rationalité pratique. Mais est-il possible d'aller plus loin?

Si le «projet inachevé de la modernité» de Kant² était réactivé, il serait aujourd'hui possible de chercher un modèle interprétatif pour penser l'articulation des trois sphères, théorique, pratique et esthétique. L'appréhension du champ théologique par le biais des divers discours énoncés permet de faire éclater la dichotomie opposant discours privé/discours public, ou discours d'orthodoxie et discours d'orthopraxis, à

¹ Cf. la démarche de David TRACY qui prend comme point de départ un concept renouvelé de raison pour penser la dimension publique de la théologie: «The Role of Theology in Public Life. Some Reflecons», *Word and World* 4 (1984) 230-239; «Particular Classics, Public Religion, and the American Tradition», dans Robin LOVIN, (ed.), *Religion and the American Public Life*. New York, Paulist Press, 1986, pp. 115-131; «Theology, Critical Social Theory and the Public Realm», dans BROWNING, D.S. et F. FIORENZA (ed.), *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York, Crossroad, 1992, pp. 19-42.

² Jürgen HABERMAS, «La modernité, un projet inachevé», *Critique* 413 (oct. 1981) 950-969.

la condition de se donner un modèle interprétatif pour penser l'interaction entre les rationalités à l'oeuvre dans les énoncés. Ces interactions ne peuvent cependant être décelées abstraitement. Pour comprendre qu'il y a effectivement interaction entre les trois sphères de rationalité, on ne peut se contenter de rester sur le plan de l'analyse épistémologique pure. Lorsque l'on définit le champ du savoir théologique en terme de *discours s'énonçant dans des actes de langage*, on opère un tournant vers le paradigme du langage qui fait basculer tout l'arrière-plan métaphysique de la théologie. Si la théologie est réellement appréhendée comme *discours en acte*, ce seront les énoncés qui deviendront l'objet premier de la réflexion. La théologie devient alors acte de langage théologique, un acte d'énonciation à l'intérieur duquel les trois instances de rationalité interagissent, et dont il s'agit de décoder l'imbrication avec la construction de l'identité de celui ou de celle qui l'énonce. L'analyse se fera alors pragmatique pour déceler les dimensions locutoires, illocutoires et perlocutoires des actes de langage. Le point de départ du travail théologique devient le discours narratif, issu d'une expressivité esthétique, qui s'enracine dans l'expérience de foi, un discours qui a recours, pour se dire, à des argumentations, des justifications théoriques et pratiques³. L'analyse pragmatique fait voir que le discours narratif de foi se transforme alors en discours argumentatif, qui lui-même deviendra discours critique qui devra reprendre sa propre narrativité à l'aune de l'explicitation dans le dialogue argumenté.

L'analyse pragmatique permet d'expliquer le discours narratif issu de l'expérience de foi à la lumière de sa visée interprétative dans le dialogue — le récit n'existe pas en soi, il est toujours récit fait à quelqu'un, lu par quelqu'un, et transmis selon l'interprétation de quelqu'un. L'acte théologique, conçu comme acte d'énonciation, sera mis en évidence dans son recours multiple aux diverses sphères de la rationalité et aux diverses rhétoriques narratives, argumentatives, critiques. La théologie, comme acte de langage situé dans cette fin de siècle, se situe donc d'emblée au confluent de la construction argumentative de l'identité sociale et de la construction narrative de l'identité religieuse. L'identité du sujet énonciateur se construit dans un langage qui procède des trois sphères de rationalité, dans un langage en tant qu'acte et dont la *signification est intrinsèquement liée à son énonciation*. C'est ainsi qu'il est possible d'interpréter les regains d'intérêt de nos contemporains pour Augustin, Maître Eckhart

³ Jean-Marc FERRY, «Sur la responsabilité à l'égard du passé. L'éthique de la discussion comme éthique de la rédemption», *Hermes* 10 (1991) 127-137.

ou la mystique en général: le chemin qui part du soi, de l'expérience de foi, de la recherche d'authenticité, passe par toutes les médiations des langages humains pour s'ouvrir vers un discours sur Dieu, vers une théologie.

Face au problème de la situation de la théologie à l'université, cette perspective permettrait dans un premier temps de différencier les champs du savoir théologique: les différents types de savoir dans le champ théologique s'énoncent dans des discours qui procèdent soit d'une rationalité cognitive, comme les théologies fondamentale, dogmatique et exégétique, soit d'une rationalité pratique, comme les théologies morale et pastorale, soit de la rationalité esthétique, comme les théologies liturgique et sacramentelle. Cependant, tout énoncé, même s'il peut être marqué de la prépondérance d'une sphère de rationalité, est également habité par l'influence non négligeable des autres sphères.

Le concept de rationalité auquel il est fait référence ici consiste dans la possibilité d'une critique et d'une justification argumentée des prétentions à la validité des énoncés qui sont sous-jacentes aux actes de parole. Cette définition de la rationalité s'applique par conséquent aussi bien à la «rationalité esthétique» qu'à une rationalité théologique propre aux divers énoncés issus d'une des trois sphères et qui portent une prétention soit à la vérité théorique, soit à la justesse normative ou à l'authenticité expressive.

En faisant éclater le système binaire, la présente perspective contribue à éclairer la situation de la théologie à l'université. La théologie qui, dans les années 60, offrait une formation cognitive et théorique avant que ne surviennent, dans les années 70 et 80, les pressions pour une formation plus pratique et engagée socialement, se retrouve aujourd'hui face à des demandes de formation qui puissent rejoindre davantage l'individu, le moi, le sujet dans son développement personnel, dans son expérience. Assistons-nous à la succession des paradigmes pour penser le mode d'insertion du théologique au coeur de l'espace social? Le cognitif a-t-il été renversé par le pratique pour être finalement supplanté par l'esthétique? Comment le modèle que nous avons mis en place permet-il de dépasser le cloisonnement des trois sphères?

3 Quêtes de sens et authenticité

Depuis plusieurs années au Québec, les étudiants et les étudiantes en théologie à l'université sont dans une grande proportion motivés par une

quête de sens et d'authenticité⁴. Peu de nos étudiants se présentent à nous en disant qu'ils veulent changer la société. Dans une enquête mondiale faite aux débuts des années 80 auprès des étudiants de théologie, une des motivations premières étaient le développement de la personne et la recherche de réponses pour la quête de sens de sa vie⁵.

Ce changement de perspective a été interprété comme une disparition des idéaux intellectuels et sociaux, et comme un «rétrécissement de la vie. Les étudiants auraient perdu de vue les vastes perspectives parce qu'ils se seraient repliés sur leur individualité»⁶.

Cependant, à la suite du philosophe Charles Taylor, il pourrait être pertinent d'examiner de plus près en quoi consiste ce paramètre de l'authenticité. Taylor en fait remonter les origines au XVIII^e siècle. Il y voit un idéal où l'importance du rapport avec soi-même et avec sa voix intérieure construit un nouveau concept de l'identité. Chacune de nos voix personnelles auraient quelque chose de particulier à dire, et je ne pourrais trouver qu'en moi le modèle de vie qui me convienne. Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir⁷.

Taylor met en évidence les conditions de possibilité pour réaliser l'idéal de l'authenticité, et sa perspective se révèle alors d'une très grande richesse. L'identité ne peut en effet se construire en dehors de la structure dialogique fondamentale de l'existence⁸. L'identité «exige la reconnaissance des autres»⁹. «Il n'y a pas d'engendrement intérieur, monologique de mon identité. L'identité est toujours liée à la reconnaissance d'autrui, elle dépend de relations dialogiques»¹⁰.

⁴ Je me réfère à une enquête maison qui a été faite en 1982 auprès des étudiants et des étudiantes de théologie de l'Université Laval, et qui soulignait déjà l'importance de la motivation de développement personnel pour entreprendre des études en théologie. Voir: Anne FORTIN et all., «Les agents de Pastorale laïcs: situation et avenir», *Pastorale Québec* 95/ 5 (1983) 107-125.

⁵ *Ibid.*

⁶ Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, Bellarmin, 1992, p. 14.

⁷ C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 44.

⁸ C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 49.

⁹ C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 62.

¹⁰ C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 65.

Ainsi, «l'épanouissement de soi est lié aux exigences de nos liens avec les autres, et aux exigences extérieures»¹¹. De plus, pour réaliser l'exigence de l'idéal d'authenticité, il faut «se situer par rapport à un horizon de questions essentielles: les exigences de la société et de la nature, les exigences de l'histoire, de la solidarité, et de la vie en commun»¹². «L'authenticité ne s'opposerait donc pas aux exigences qui transcendent le moi: elle les appelle au contraire. Je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des questions qui comptent. Éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter»¹³.

Taylor met donc l'accent sur l'idéal moral de l'authenticité qui est force morale en vue de l'accomplissement de soi, et il en montre le caractère positif. Il soutient trois thèses: 1) l'authenticité est un idéal valable; 2) on peut discuter rationnellement des idéaux et de la conformité des pratiques à ces idéaux; 3) ces discussions peuvent porter à conséquence¹⁴.

Si la quête d'authenticité peut être comprise comme une des particularités de notre modernité, il peut être rassurant de constater que les étudiantes et les étudiants de théologie sont de leur temps en partageant cet idéal. La théologie comme science est sans aucun doute justifiée de se ranger du côté des recherches d'authenticité des sujets qui construisent narrativement leur identité. Cette tendance que l'on peut observer dans le champ des publications théologiques ne peut donc que nous rassurer quant au fait que notre théologie est bien «de son temps», et non pas seulement en relation d'extériorité avec les courants contemporains. En fait, la théologie est traversée par un courant auquel elle participe, sans trop être à même de l'identifier. Cependant, Taylor fait bien voir l'aporie de la recherche d'authenticité lorsqu'elle se coupe de toute référence à des horizons de significations qui sont donnés, et de tout contexte dialogique qui lie notre construction narrative à celle des autres¹⁵. La quête d'authenticité qui implique créativité, découverte, originalité et qui va jusqu'à l'opposition aux règles sociales, ne peut aboutir qu'à une «déviance»¹⁶, si elle ne se

11 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, pp. 51-52.

12 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 57.

13 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 58.

14 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 38.

15 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, pp. 86-87.

16 C. TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, p. 86.

fait en harmonie avec les sphères théoriques et pratiques, avec des horizons de signification et des contextes dialogiques.

4 Communautés et espaces publics

Cette réflexion sur le concept d'authenticité montre que les chrétiens et les chrétiennes qui vivent dans leurs communautés chrétiennes locales, ne sont pas dans des mondes autarciques et ne se trouvent pas à l'écart des courants qui traversent la société. Les communautés chrétiennes sont habitées par la logique des rationalités organisant tout discours élevant des prétentions à la validité¹⁷: 1) la reconnaissance dans les pratiques inter-subjectives des prétentions à l'identité du sujet; 2) la nécessité de rendre compte de certaines options par des raisons que le théologien est appelé à développer. Les communautés locales participent donc des trois rationalités qui permettent de légitimer les arguments théologiques dans toute leur complexité. L'esthétique, le pratique et le théorique valident chacun selon leurs critères spécifiques les énoncés théologiques, posant par le fait même la pluralité et la différenciation au coeur de la réflexion théologique.

Cela veut dire que les communautés chrétiennes ne peuvent plus n'être conçues que comme le simple corrélat «pratique» du discours théologique. Ce sont plutôt les questions des communautés chrétiennes que les théologies actuelles expriment dans des énoncés différenciés, relevant de divers mode narratifs, argumentatifs et discursifs. Bien sûr, n'est pas pris en considération ici la théologie liée au monde qui l'entoure sous le seul mode de la «citation», c'est-à-dire dans un rapport extrinsèque qui cherche à établir des liens entre des réalités incommensurables, entre le monde séculier et le monde religieux. Je considère plutôt la théologie comme étant profondément habitée par la tradition chrétienne telle qu'elle est vécue et pensée dans notre société. La théologie s'approprie critiquement cette tradition vécue, en entretenant un dialogue argumentatif avec elle¹⁸, tout en gardant son instance normative évangélique, qui lui permet d'entrer dans un dialogue critique avec les valeurs de la société.

L'identité du chrétien et de la chrétienne qui s'engagent dans la réflexion théologique à l'université procède de la logique de l'espace

¹⁷ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*. Paris, Armand Colin, 1993.

¹⁸ Linell E. CADY, «A Model for a Public Theology», *HarvTheolRev* 80/2 (1987) 206.

public conçu de façon plurielle. La construction d'une identité ancrée dans une quête de sens et d'authenticité, passe par la reconnaissance dialogique de la responsabilité à s'engager dans le débat. Cette reconnaissance des prétentions à l'identité du sujet individuel ne peut se faire ailleurs que dans et à travers des pratiques communicationnelles.

L'avantage du tournant vers la dimension communicationnelle abordée pragmatiquement consiste à permettre de distinguer entre ce que quelqu'un dit, le contenu de son énoncé, et la prétention à l'autonomie et à la responsabilité du sujet qui s'engage dans un débat à rendre compte de ce qu'il dit. Nous entrons dans une nouvelle définition de l'espace public lorsqu'il devient possible de poser le dialogue sur la base du respect de l'autonomie et de la responsabilité de l'autre, ce qui n'implique pas l'obligation d'en arriver à un accord sur *ce qui est dit*. On peut être en désaccord avec ce que dit quelqu'un, tout en reconnaissant sa prétention à la responsabilité et à l'identité¹⁹. Se trouvent alors définies les conditions d'un pluralisme qui n'évacue pas la responsabilité, celle-ci consistant à la capacité de rendre compte, par des raisons, de ce que l'on dit.

L'identité du sujet individuel ne dépend donc pas d'une reconnaissance anticipée universelle de la vérité ou de la justesse de l'énoncé, mais bien plutôt de la reconnaissance et du respect de la capacité d'entrer dans une discussion et de rendre compte de ce qui est dit.

Le lien entre le discours narratif, identifié jusqu'ici à la sphère individuelle et expressive de la foi, et le discours argumentatif, identifié à la sphère publique, se comprend encore mieux à cette lumière. En faisant la distinction entre la prétention à la validité des actes de langage sur laquelle il peut y avoir discussion, argumentation et désaccord, et la prétention à l'identité par laquelle le sujet cherche la reconnaissance dans des pratiques communicatives, on permet de penser la discussion publique en termes de conciliation des intérêts individuels et collectifs. L'individualité se construit dans les conditions à la fois d'une reconnaissance intersubjective et d'une entente avec soi médiatisée par l'intersubjectivité.

La théologie n'est plus alors un discours *renvoyant* à une pratique qui lui serait extérieure ou se situant *par rapport* à une pratique croyante. La théologie est acte théologique en tant qu'acte d'énonciation, et l'acte théologique conçu comme acte d'énonciation prolonge la construction de l'identité narrative du chrétien et de la chrétienne. La pratique, l'éthique,

¹⁹ J. HABERMAS, *La pensée postmétaphysique*.

le théorique et l'expressif sont alors réconciliés par leur enracinement dans la personne en quête de sens qui énonce sa foi, et dont l'identité de chrétien est liée à la reconnaissance de l'autre. «On les reconnaîtra à l'amour qu'ils ont les uns pour les autres», aux paroles et aux actes qu'ils poseront dans la société en tant que chrétiens. Les questions éthiques, les problèmes d'inégalité et d'oppression seront alors l'affaire de tous, en autant que tous sont en lien avec l'essentiel de leur foi chrétienne.

Conclusion

Quelle théologie pour quelle culture? Les deux modèles décrits coexistent actuellement dans l'enseignement de la théologie à l'université au Québec. Dans une large mesure, la théologie fait sienne la définition de la modernité qui l'exclut du champ des savoirs publics. Elle se comprend alors comme un discours cohérent et systématique certes, mais limité à la sphère du privé. Cette théologie tente de se rattraper en soulignant l'importance des discours éthiques des évêques québécois qui prennent la parole sur des sujets d'actualité économique, sociale ou éthique. Cependant, à l'intérieur de cette logique on ne voit pas très bien quel est l'impact d'une théologie christologique ou liturgique en dehors des murs des facultés de théologie. Même les communautés chrétiennes ne peuvent que se sentir étrangères à des discours théologiques détachés des quêtes de sens des femmes et des hommes d'aujourd'hui. On sépare alors les espaces de rationalité au scalpel, et dans les meilleurs des cas, on accorde une préséance à la pratique — sociale — tout en reléguant à un «no man's land» réflexif les champs du discours théologique qui n'entrent pas directement dans le champ du social.

La perspective qui a été esquissée consiste plutôt en une vision de la théologie qui réconcilie les perspectives politiques, sociales et économiques du discours éthique avec les questions d'ordre christologique et trinitaire, et avec les quêtes de sens les plus profondes des personnes. La tâche la plus urgente de la théologie ne consiste-t-elle pas à faire du discours théologique une parole signifiante, qui sonne juste lorsqu'elle appelle à la solidarité avec les pauvres au nom de notre foi en Jésus Christ?

Cette perspective cherche à saisir l'acte théologique comme acte d'énonciation servant à la construction de l'identité du chrétien et de la chrétienne. L'impulsion de départ de cet acte passe peut-être d'abord par une recherche d'authenticité, mais elle s'édifie en jonction avec les horizons de significations donnés — la tradition et les traditions — et les contextes dialogiques éthiques, politiques, économiques et sociaux contemporains.

Cette perspective nous aide à penser le quotidien de nos facultés de théologie à l'intérieur desquelles on retrouve une très forte proportion d'étudiants qui viennent pour «nourrir leur foi». Plusieurs professeurs — dont je suis — qui conçoivent plutôt la théologie selon le schéma de «la foi qui recherche l'intelligence» sont déroutés par des étudiants qui disent ouvertement ne pas vouloir se mettre à l'allemand, à la rigueur scientifique, qui se désintéressent de toute implication sociale, mais qui affirment plutôt leur désir de construire leur propre identité de chrétien. Voilà bien ce qu'il s'agit d'éclairer pour comprendre comment accueillir les attentes de ces chrétiens et de ces chrétiennes qui ne sont plus nécessairement en lien avec des communautés chrétiennes traditionnelles, mais qui sont dans une réelle démarche de foi et de recherche d'identité dans la foi. Ce réel doit être éclairé pour que les professeurs de théologie ne souffrent plus de nostalgie en se remémorant les «réelles motivations intellectuelles et sociales des étudiants du passé», ou ne désespèrent pas tout simplement de faire «passer leur matière» à des clientèles qui ne veulent justement pas entendre *cette* matière. Ce qui est décrit ici reflète ma propre déroute, ma propre expérience d'enseignement de la théologie en milieu universitaire, et mes propres efforts continuels pour m'arracher à l'évaluation du présent à partir d'un idéal d'une autre époque. Dans mon enseignement, je ressens la présence conflictuelle d'univers culturels qui ne se rencontrent pas, qui ne peuvent se rencontrer si l'on ne se donne pas les outils pertinents pour débloquer les impasses. Et parce que je veux toujours croire à la nécessité d'une pertinence sociale de la théologie dans notre société, je suis amenée à repenser le cadre conceptuel à partir duquel appréhender la théologie. La véritable question est donc la suivante: quelles seront les modalités d'une rencontre fructueuse entre la théologie qui veut s'enseigner et les cultures de ceux et celles qui viennent à l'université pour alimenter une démarche de réflexion sur la foi? Quelle théologie pour quelle culture? Les données du problème demandaient donc à être redites à partir de nouveaux paramètres pour poser la pertinence de la théologie dans l'espace public de l'université.