

Faire de la théologie dans un christianisme diasporique

par Christoph Theobald

Les meilleures enquêtes socio-historiques montrent que la tradition chrétienne est entrée, au moins en Europe de l'ouest, dans une nouvelle phase de son existence. La période de la chrétienté est définitivement close (même si subsistent encore, ici et là, certains microclimats catholiques), laissant la place à ce qu'on peut appeler, en analogie avec la diaspora juive, un « christianisme diasporique ». Utilisée pour la première fois par Karl Rahner en 1954 (*Œuvres* 10, p. 357-394), cette expression a été aussi adoptée – au moins marginalement – par le concile Vatican II dans sa Constitution sur l'Église (*Lumen gentium*, 26 § 1).

Cette nouvelle situation d'une « Église en dispersion » se caractérise par son statut de minorité au sein de sociétés largement sécularisées, pluralistes d'un point de vue spirituel et religieux, et affrontées aux défis d'une cohésion sociale devenue de plus en plus problématique, et cela sur une planète dont l'habitabilité n'est plus garantie. Comme toute minorité, l'Église en diaspora est menacée par la *fragmentarisation* et la *sectarisation*, risquant de perdre son orientation diaconale et missionnaire dans notre monde.

Dans un premier temps, il faut évaluer la pertinence de la notion de « diaspora » (forgée dans les années d'après-guerre) pour qualifier la présence catholique d'aujourd'hui en Europe, dans un monde lui-même éclaté. Dû à la sociologue Danièle Hervieu-Léger de l'École des Hautes Études en sciences sociales, l'article qui ouvre ce numéro des *RSR* montre non seulement la solidité du sous-bassement sociologique de la thèse de Rahner et sa formulation précoce mais aussi sa pertinence dans

le cadre des recherches actuelles sur la notion sociologique de « diaspora » ; notion forgée pour décrire le destin de groupes obligés pour toutes sortes de raisons à l'exil. Appliquée de manière métaphorique au catholicisme contemporain, elle permet de poser à nouveaux frais l'épineuse question de sa communalisation répondant à sa situation minoritaire dans le monde tel qu'il est.

Or, la thèse de Rahner n'a pas seulement un versant socio-historique ; elle est d'ordre théologique car elle considère la situation diasporique de l'Église au sein de la sécularité achevée du monde comme une nécessité inhérente à l'histoire du salut ; ce qui suppose une nouvelle manière de concevoir la tâche et les tâches de la théologie.

Les deux figures les plus récentes de cette « science », celle de la néo-scholastique de la renaissance léonine de la fin du XIX^e siècle (codifiée en 1950 par *Humani generis*) et celle de la théologie postconciliaire s'appuient encore sur les structures « universitaires » de la chrétienté tardive, nées des Lumières et de l'esprit scientifique du XIX^e siècle, voire sur leurs « décalques » – les séminaires et écoles cathédrales –. Elles s'organisent sous la forme de *grands traités* qui représentent autant de découpages au sein de l'édifice métaphysique et doctrinal du « catholicisme » classique, à transmettre en particulier par des clercs. L'exégèse, l'histoire et la philosophie sont mises au service de ces traités ou jouent des trouble-fêtes critiques (comme dès la crise moderniste), alors qu'une certaine théologie pastorale gère leurs conséquences au niveau des pratiques ecclésiales ou les marginalise tout simplement, comme il est arrivé fréquemment après le Concile. Le résultat est une théologie de plus en plus fragmentée sans véritable vision et mise en difficulté par les sciences religieuses qui correspondent davantage à la culture postmoderne.

L'appauvrissement des *institutions* dans une Église en diaspora et la fragilisation de leurs « idéologies », d'un côté, et l'exigence de formation exprimée par beaucoup de chrétiens, affrontés quotidiennement à un monde différent, de l'autre, nécessitent aujourd'hui des *déplacements structuraux*. Les communautés chrétiennes sont en train de devenir elles-mêmes « sujets » de l'acte théologique, celui-ci ayant (comme jamais auparavant) besoin d'expertises de haut niveau et de grandes compétences de formation. Ce sont les *méthodes théologiques* qui se transforment en même temps : elles doivent combiner des perspectives internes sur la tradition chrétienne et des perspectives externes ; elles doivent donc laisser les sciences humaines et la philosophie se saisir du fait chrétien en son ecclésialité plurielle et son inscription historico-sociale, et accepter d'apprendre quelque chose de nouveau, grâce à ce regard externe, sur la foi et sa racine théologique. Apprentissage complexe, car le rapport à la Loi est devenu difficile ainsi que l'acceptation franche du pluralisme comme valeur et pas seulement comme fait.

Sans doute le défi majeur de la théologie est-il l'acceptation de la contingence historique de la tradition chrétienne, qui nécessite aujourd'hui une recomposition globale (sans pouvoir compter sur une figure historique une fois pour toute achevée, par exemple celle de l'Écriture en tant qu'expression de l'Église des origines); ce qui exige de réelles « sorties » missionnaires (voire une réelle confrontation avec l'expérience quotidienne de nos contemporains), l'élaboration d'une vision « polyédrique » (pape François) et de nouvelles formes de régulation d'une identité chrétienne sans cesse en reprise et re-réception.

De toute évidence, ces considérations ne peuvent qu'annoncer un numéro exploratoire. Son but n'est pas prioritairement un diagnostic de la situation actuelle du christianisme en Europe et sa désignation correcte, même si cette désignation du moment présent ne peut pas être simplement présumée, comme il ressort du premier article de ce numéro. Le but du dossier est de rendre compte de la mutation de la « pratique théologique » quand on passe d'un univers – celui de la chrétienté tardive – vers un autre, à savoir notre propre situation actuelle.

Les trois articles qui suivent l'approche socio-historique de Danièle Hervieu-Léger sont donc respectivement consacrés à la néoscholastique, à la naissance d'une théologie pastorale au moment de la rédaction de la Constitution *Gaudium et spes* et aux mutations qui s'annoncent sous l'actuel pontificat. Mais chacun des trois auteurs, Olivier Riaudel de l'Université catholique de Louvain, Gilles Routhier de l'Université de Laval et Hans-Joachim Sander de l'Université de Salzbourg, aborde aussi ce qu'il perçoit des conditions actuelles de l'acte théologique : en termes d'abandon du rêve intégraliste, de rapport à la richesse de la phénoménalité et de confiance dans l'intelligibilité de la Parole de Dieu; sous l'angle d'une redéfinition des lieux, des finalités et des modes d'exercice de la théologie; dans la perspective des sujets nouveaux de la théologie et de leur existence dans des « *thirdspaces* », surtout urbains.

Dû au signataire de cet éditorial, un dernier article tente de situer l'acte théologique au sein de la situation diasporique de l'Église, de penser comment étant de forme « universitaire », il peut se déplacer vers les communautés chrétiennes et les rendre plus conscientes du « lien » ecclésial qui les constitue et plus aptes à exercer leur responsabilité comme « sujets historiques » vis-à-vis de leur propre avenir.