

Actes du colloque « Théologie et Sciences Sociales »

par **Patrick C. Goujon**

A qui observe aujourd'hui la théologie depuis l'université en raison d'un intérêt pour les questions religieuses dans nos sociétés pluralistes, il apparaît souvent une production peu compatible avec les requêtes de la recherche scientifique. Beaucoup de publications se contentent de manières de dire et de penser qui ne trouvent plus de lecteurs en dehors de quelques cercles déjà convaincus ou sans attente d'un recul critique. On rencontre de moins en moins de théologiens informés avec sérieux de l'histoire de l'Église, de la sociologie, pour ne rien dire des sciences et de la médecine, à quelques rares exceptions près. D'autres, au rebours, font mine d'avancer masqués sous les habits du philosophe, du sociologue ou de l'historien. Mais personne ne s'y trompe : ni les universitaires pour qui l'accoutrement est trop grossier, ni ceux que satisfait un essai pour faire taire les sciences sociales. Même si l'université compte des polémistes et des militants, les chercheurs, dans leur ensemble, ne font pas leur carrière sur un succès de librairie peu scrupuleux de la rigueur des méthodes. Enfin, les documents émanant du Saint-Siège ou des Conférences épiscopales rencontrent encore moins l'intérêt universitaire, sauf de ceux qui, et il en est, étudient l'évolution de la place du catholicisme. Il est vrai que ces textes poursuivent d'autres buts, et s'adressent à un plus large lectorat dont il est légitime que des pasteurs aient le souci. Nous avons, par chance, dans l'aire francophone, des sociologues et des historiens qui connaissent leur sujet, d'ailleurs parfois beaucoup mieux que certains théologiens. On trouvera ce bilan sans doute rude. Il rend compte en bonne partie des difficultés à nouer un véritable dialogue entre théologie et sciences sociales. Ne chargeons pas unilatéralement la barque. On en est aujourd'hui, et sans doute à la différence du dernier tiers du vingtième siècle, à une sorte de situation en miroir, l'ignorance mutuelle dans laquelle se tiennent souvent théologie et sciences sociales. Mais au lieu d'y voir d'abord des raisons idéologiques, les sciences sociales rejetant les théologiens en raison de

leur foi, et ceux-ci ignorant les sciences sociales en raison de leur pré-supposé a-thée – par méthode –, il faut le rappeler, ne vaut-il pas la peine de s'interroger d'abord sur un écart entre ces disciplines dans le rapport aux finalités de la recherche, du moins telles que la conçoit l'institution ecclésiale, puisque c'est de ce côté que les *RSR* se situent ?

Le faible écho des publications théologiques dans le monde universitaire ne tient-il pas en bonne part à ce qu'elles sont sommées de s'aligner sur les exigences d'une institution qui répond mal aux attentes universitaires ? Certes, des théologiens, hommes et femmes, restent largement reconnus par les disciplines non confessantes, dans des domaines spécialisés, comme l'exégèse critique, la bio-éthique, et à de rares et notables exceptions près, la systématique. Le récent *Dictionnaire critique de l'Église* fait la part belle à la collaboration d'une rive à l'autre du Rubicon. Ce qui tranche d'ailleurs avec la dernière entreprise publiée pourtant par les Presses Universitaires de France, en 1998, le *Dictionnaire critique de théologie*, de haute tenue et de diffusion internationale, où les spécialistes non-théologiens cependant sont rares, y compris dans les notices bibliographiques, même pour les entrées qui auraient pu appeler un traitement croisé. L'écart croissant entre ces disciplines tient beaucoup à des choix institutionnels, et à des décisions prises de part et d'autre, mais rarement concertées. La disparition, de plus en plus grande, des facultés de théologie au sein des universités a accéléré le désintérêt global pour la science sacrée. La France, mais aussi l'Italie, ont peut-être paradoxalement fait exception, alors même que la séparation de l'Église et de l'État en matière universitaire a été de longue date scellée. Jusqu'à la dernière décennie du siècle dernier, les intellectuels chrétiens, dotés d'une solide culture théologique, se comptaient encore en nombre suffisant dans les rangs de l'enseignement supérieur (on pense à la génération des R. Rémond, J. Delumeau, ou P. Prodi et consorts en Italie). Il y eut longtemps une culture universitaire chrétienne en France qui ne fut pas cantonnée aux facultés de théologie, catholiques, protestantes et orthodoxes. Les systèmes étaient plus poreux qu'ils ne le sont devenus, ne serait-ce que pour des raisons démographiques dans les rangs du christianisme. En revanche, de l'un et l'autre côté des Alpes, les clercs ne se comptaient déjà plus que sur les doigts d'une main au sein des universités publiques. Ce ne sont pas que les résistances des institutions publiques qu'il faut compter pour responsables. Évêques et supérieurs religieux ont cessé de considérer que la présence de clercs dans les universités était souhaitable, sauf quelques cas isolés et finalement peu significatifs. (Les difficultés d'un Certeau à être recruté dans un établissement public ne valent pas mieux que le refus des facultés de théologie de le compter comme un des siens, ce qui de toute façon correspondait bien à l'indépendance qu'il entendait se préserver). Des facultés de théologie disparaissent partout en Europe,

soit parce que l'Église n'a plus les ressources humaines et financières pour les soutenir, soit parce que les facultés d'État qui les abritaient souhaitent désormais une affiliation non-confessionnelle. C'est le cas en Grande-Bretagne, anglicanisme compris, en Allemagne et en Autriche. La sécularisation de l'Europe a pu jouer, mais les questions religieuses suscitant à nouveau l'intérêt, dans notre âge post-séculier, elles sont davantage confiées aux sciences religieuses et aux sciences sociales du religieux au sein des universités publiques. La théologie semble évincée de l'étude universitaire des questions religieuses que se pose la société. Le risque pour la théologie est de se replier sur un enseignement ecclésiastique qui ne vise qu'à la formation de ses acteurs, clercs et laïcs. Même cette ouverture aux laïcs ne va pas sans intense discussion au sein de certaines officines ecclésiales. Le Saint-Siège jusqu'à présent n'encourageait guère les laïcs à l'obtention des diplômes canoniques qu'il souhaitait réserver aux prêtres, créant ainsi des filières plus courtes pour des laïcs, qui, il est vrai, ont parfois peu de raison de préparer des diplômes qui ne les laissent accéder qu'à peu de responsabilités. Ce sont là, résumés à trop grands traits, quelques éléments de la situation dans laquelle se pose la question des rapports entre théologie et sciences sociales, qu'il ne faut pas trop vite cantonner à leurs dimensions épistémologiques et métaphysiques. Le dossier y reviendra patiemment, tout en gardant ouvert l'horizon culturel et social dans lequel ces débats prennent place.

On aurait tort d'oublier cependant que l'espace public européen, pour s'en tenir à lui, résonne de discours théologiques, ou d'éléments de ces discours. Il est vrai que les débats universitaires, quels qu'ils soient, atteignent rarement la sphère de l'opinion publique. En cela, l'Église fait peut-être exception, tant certains de ses propos semblent scrutés et aisément répercutés, sans doute parce qu'ils tranchent avec l'opinion publique. Malheureusement, le retentissement de déclarations ecclésiales occultent la richesse du travail théologique, la diversité des positions qui s'y débattent et, en témoignent les bulletins des *RSR*, l'intense production de qualité universitaire qui continue d'alimenter les bibliothèques des facultés de théologie. Pourquoi la théologie n'arrive-t-elle plus à passer pour une discipline digne de ce nom aux yeux de beaucoup ? En raison d'une confusion institutionnelle, dont les raisons ne tiennent pas qu'au refus de donner la parole à des voix confessantes dans la société et l'université, mais parce que la conception que l'Église se fait de la théologie nuit à sa possible réception et à son exercice. Telle est l'hypothèse que je voudrais ici sommairement soumettre en guise d'introduction à ces actes du colloque.

Les échos médiatiques donnés à certaines encycliques, les prises de parole des pontifes dans les rassemblements mondiaux, pensés entre autres pour occuper l'espace public, ainsi que les conférences de presse

en avion, contribuent à donner de la théologie l'idée d'une pensée seulement assertive. Ces déclarations moulées sur les exigences d'une communication de masse, soit à l'intérieur de l'Église par la voix de ses documents officiels, soit *urbi et orbi* en adoptant bien des moyens que mettent à disposition les réseaux sociaux, configurent un mode de réception de *toute* parole ecclésiale, quand elle ne vient pas simplement formater beaucoup de ses énoncés. La voix d'en-haut de l'Église semble à beaucoup normer tout type de discours de foi, même universitaire. D'ailleurs, quand un catholique s'exprime, on se demande toujours quelle distance il prend par rapport à la voix officielle. Peu d'arguments ouverts à d'autres sources et approches, beaucoup d'affirmations, fût-ce dans des documents parfois très élaborés ou équilibrés émanant du Saint-Siège. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le monde universitaire résiste à ce mode d'argumentation, auquel il est étranger. Même si le monde universitaire général n'échappe pas à des formes de prescription, à travers la sélection de projets qui encouragent tels sujets ou orientations plutôt que tels autres, les universitaires tiennent à leur liberté de recherche, quelles qu'en soient les limites effectives. On le voit à la réaction actuelle aux mesures prises par le gouvernement Trump aux USA. Certes, les encycliques ne sont ni des « tweets » ni des bulles fulminant des anathèmes, mais l'expression de la théologie a du mal à se déployer hors de ce schéma qui a fini par convaincre beaucoup de lecteurs que la parole chrétienne était monodique et la pensée figée. On a beau pouvoir aisément objecter à cette vision limitée, la théologie est assignée à ce cadre de réception, y compris dans d'autres Églises qui ont désormais à faire face à des prises de parole qui sont des coups de poing quand elles ne sont pas des spectacles. Il suffit de penser à l'environnement ecclésial de Trump une fois encore.

Pour le dire autrement, les modalités de la prise de parole par l'autorité catholique suprême a forgé un style de communication, d'énonciation, et de réception, en Église dont il est difficile de s'extraire. On peine à imaginer que les catholiques ne doivent pas chanter d'une seule voix là où la théologie se présente comme un vaste orchestre symphonique au répertoire très varié. Parce qu'il est toujours exposé au risque de sa dévalorisation interne comme à celui de sanctions, parfois très médiatisées également, le théologien tente le plus souvent d'effacer toute trace de discours critique, quand bien même il soutiendrait des thèses discutées ou soustraites par l'autorité à la possibilité de la discussion. Et s'il assume ses désaccords ou de nouvelles propositions, on fronce le sourcil. Les *RSR* sont nées pour protéger la revue *Études* de sanctions possibles qui auraient alors privé les jésuites de tout organe d'expression. Mais, comme en témoigne le premier éditorial de Léonce de Grandmaison, il fallut apprendre à écrire à l'encre sympathique, pour honorer et le magistère et les exigences critiques du travail universitaire. Les historiens des discours

politiques et religieux des XVII^e et XVIII^e siècles ont appris à déchiffrer ces écritures comme des pratiques de dissimulation de la dissidence, mot impossible à prononcer, puisque l'autorité ne se voit jamais comme dictant la vérité de la Révélation puisqu'elle s'impose d'elle-même, veut-on faire accroire. D'ailleurs la sanction vient elle-même souvent de biais, de manière à être plus facilement intégrée par les théologiens. Le théologien apprend à se soumettre aux limites qui sont fixées à sa pensée, non pas tant par les déterminations épistémologiques de son champ, que par les bornes que lui fixe l'autorité dont il dépend et à qui il doit promettre allégeance.

Il faut ajouter que Jean-Paul II et Benoît XVI ont réitéré l'exigence faite aux théologiens depuis la seconde moitié du dix-neuvième siècle qu'ils soient en plein accord avec l'expression du magistère, à tel point que l'idée en paraît connaturelle à l'exercice de la théologie à beaucoup de fidèles, n'ayant pas en vue la foisonnante diversité d'opinions débattues dans les écoles médiévales et les facultés avant l'ère de la centralisation romaine, administrative et épistémologique. Il est urgent d'ailleurs que des historiens de la théologie se penchent non pas sur cette histoire de la censure théologique, bien explorée désormais, mais sur les manières dont s'élaborent et sont diffusés les discours théologiques (maisons d'édition, revues, institutions de formation). Loin d'évoluer dans le ciel pur des idées, l'écriture, l'enseignement de la théologie et sa commercialisation sont l'objet de rudes querelles, aux enjeux financiers certains, pour que des courants l'emportent sur d'autres. Rome et Paris, pour ne citer que ces deux villes, sont des terrains où la théologie ne se fait pas qu'à raison d'arguments, mais de créations d'instituts, de fermetures, de stratégie financière, de soutien ou non à des maisons d'édition. Cela ne constitue en rien une faiblesse, mais la réalité matérielle des conditions d'élaboration de la théologie, qui semblent la plupart du temps totalement échapper à ces acteurs, sauf à ceux qui, en prenant ces décisions, savent combien ils pèsent sur l'avenir des idées.

Prendrait-on ici la question des rapports entre théologie et sciences sociales par son petit côté ? Non, si l'on veut bien considérer qu'il n'y a pas de sciences en dehors de son lieu institutionnel ni de son contexte culturel. Or la théologie aujourd'hui, dans l'Église catholique, voit la compréhension de sa tâche serrée dans un fort étau institutionnel et dans une construction médiatique de la culture catholique fortement polarisée. Les médias sont loin d'en être les responsables, bien au contraire. Le catholicisme est aujourd'hui structuré autour de polarités qui sont celles par lesquelles les médias fonctionnent, et par lesquelles les opinions internes à l'Église, comme extérieurement les opinions sur l'Église, s'expriment. On le voit à travers la crise des violences sexuelles dans l'Église que beaucoup tentent de réduire à un affrontement entre

conservateurs et progressistes. On rend les mouvements conservateurs (appelés en France dans les années Lustiger « nouvelles congrégations » puis « nouvelle évangélisation ») massivement coupables des abus. Ou bien alors on affirme que seuls des réformes progressistes mettraient un terme à ces violences et à leur couverture par l'Église. Le simplisme est tentant, comme toujours, mais la réalité veut que les ordres anciens, comme des diocèses peu touchés par les « courants conservateurs » aient été des lieux de violence et de silence aussi puissants que les autres, et que la libération des mœurs de 1968 ait, en réalité, bien peu joué sur des violences depuis plus longtemps installées. L'on se tromperait aussi à croire que des avancées, sans doute nécessaires, en matière de place faite aux femmes, de transformation des ministères, et des relations aux clercs, mettraient un terme à une question qui, plus on en découvre les ravages et l'étendue, s'avère plus complexe. Les causes sont multifactorielles, et il demeure impossible de rendre compte de ces violences uniquement par des facteurs propres à l'Église, pas plus que ne peut être effacé le rôle dévastateur d'une culture catholique, et pas seulement cléricale, qui avait fini par admettre que l'éducation était un dressage, avec ses « initiations sexuelles », fussent-elles une violente contradiction à la foi de l'Église. Pour en revenir à notre dossier, ce que l'on veut dire ici, c'est que le magistère, *nolens volens* – mais encore faudrait-il s'inquiéter aussi de ses intentions –, a fini par éloigner la théologie de la réflexion universitaire qui se penche sur les questions religieuses. Une certaine conception de la théologie comme devant être soumise en tout au magistère profite de la polarisation de la société et alimente celle de l'Église. La surenchère de certains à prendre unilatéralement la défense des souverains pontifes, pape François compris, a confiné une grande part de la production théologique à une apologétique de seconde eau qui n'a bien souvent pour effet que l'ostracisation de tout débat critique. On s'étonne toutefois de voir que ceux qui réclamaient naguère l'entière soumission des esprits forts au pape se réclament aujourd'hui d'une liberté de conscience qu'ils refusaient à leurs opposants. L'exigence d'orthodoxie est d'autant plus forte qu'elle est souvent bien élastique.

Ce qui décline la théologie de son statut universitaire, c'est que, selon les règles d'exercice qu'en définit pour elle l'institution ecclésiale, la raison critique et la liberté de conscience ne sont *de droit* pas reconnues et sont *de fait* largement contestées, y compris par une partie de l'opinion catholique. Les documents institutionnels ressemblent en effet trop à des textes seulement normatifs, exceptés certains des textes du pontificat de François, ce qui contribue à nourrir les critiques sur son pontificat. Si Vatican II a abandonné le langage de l'anathème, les écrits du Saint-Siège ont continué de condamner telle ou telle idée, quitte parfois à se forger des ennemis de papier (comme la prétendue « théo-

rie du genre », propositions irréductibles à une seule approche) pour s'acquitter de véritables réfutations. Sur ce point, nombre de prises de position du pape actuel ne diffèrent pas de celles de ses prédécesseurs, rendant parfois difficile de les accorder avec le style conciliant d'*Amoris laetitia*, *Laudato si'*, *Veritatis gaudium* ou avec la démarche synodale et la décision étonnante de François de ne pas rédiger en propre de texte pour la promulgation du document final.

Plusieurs traits propres à la pensée officielle disqualifient la théologie aux yeux de lecteurs universitaires, entre autres leur autoréférentialité et le contrôle des débats. Le genre littéraire des documents pontificaux a certainement évolué au cours du dernier siècle, mais quelques traits en marquent la pérennité. À quelques rares exceptions près, ce sont des documents qui n'ont pour références que d'autres documents pontificaux, à part les Écritures, les Pères et un nombre limité de théologiens, souvent réduits à quelques noms médiévaux. Tout argument doit se couler dans la continuité des énoncés précédents, rendant quasi impossible la nouveauté. Un pontife n'écrit que dans la succession de ses prédécesseurs. Cela conduit à bien des artifices rhétoriques, soit quand il n'a jamais été question du sujet nouvellement abordé, soit quand une déclaration prend le contrepied d'une position longtemps admise. Cette autoréférentialité se justifie certes par la nature normative de ces textes. Il faudrait distinguer ici les différents types de textes et leurs degrés d'autorité. Comme en droit, une nouvelle décision s'inscrit toujours dans une série, même quand celle-là doit amender celle-ci. La difficulté vient plutôt de ce que c'est l'ensemble de l'argumentation, y compris dans ses aspects les moins normatifs, qui fonctionne par argument d'autorité. On le sait, toute science dépend d'un corpus et de postulats auxquels elle fait référence, chaque nouvelle publication n'a pas à démontrer l'ensemble de ce qui est admis. En Église, un argument ne vaut que parce qu'il a déjà été énoncé. Ce style argumentatif des documents pontificaux se retrouve malheureusement dans bon nombre de travaux de théologie. C'est même une des méthodes recommandées pour la construction des mémoires universitaires de théologie, voire exigées dans certains établissements : doivent nécessairement être admis les documents du magistère jouant comme preuves ou arguments décisifs. Les effets du langage officiel de l'Église sur le discours théologique sont doubles, à tout le moins : circularité de la démonstration, extinction de la singularité de toute recherche, puisque le résultat est toujours connu d'avance et que compte moins l'éclairage ou la discussion particulière que l'affirmation d'un consensus déterminé par l'autorité. Plus subtilement, on a vu ces dernières décennies comment certaines propositions de théologiens, toujours ouvertes à la discussion et soumises à dispute, étaient adoptées par des documents officiels, canonisant ainsi la pensée de certains.

D'autres auteurs s'en trouvent disqualifiés par effet retour. Les débats d'interprétation de *Dei verbum*, utilement rendus possibles par le Concile Vatican II, comme marque d'un débat non résolu, ont ainsi été clos, par coupe de force. Il suffisait de prétendre que la vérité avait été énoncée dans telle opinion, sans rappeler qu'elle était précisément discutée, y compris à l'intérieur des textes normatifs.

On donnera de cette réduction du débat et de l'extinction du regard critique un singulier exemple, qui semblait au départ annoncer la possibilité d'un espace intérieur de discussion, et qui se révéla, finalement, une confirmation de la mise en coupe réglée de la théologie par le magistère. Le pape théologien Benoît XVI, à la prose précise, s'était fait connaître par des travaux théologiques de haute valeur jusqu'à la veille de son pontificat. On ne discutera pas ici de ce qui semble largement admis : ses positions se raidirent quant à l'évaluation de Vatican II après le milieu des années 1970, sans nuire cependant à l'exigence universitaire de son travail. Tout en se montrant ouvert au dialogue et à la recherche commune de la vérité, comme il en avait témoigné dans son dialogue avec Habermas, un an à peine avant son élection pontificale, le préfet pour la Congrégation de la Doctrine de la Foi ne manquait jamais de rappeler à quiconque les limites de ce qui devait se dire. C'est ce que soulignait déjà l'instruction en 1990 signée de Joseph Ratzinger, *Donum veritatis*. Posture défensive : la vérité révélée doit être défendue, ce qui en soi se légitime, mais le point de vue est toujours dans la crainte d'une menace venue de l'intérieur, par concession à des idées ou systèmes extérieurs. Plus tard, Benoît XVI, on s'en souvient, s'accorda de publier sous le double nom Joseph Ratzinger/Benoît XVI trois volumes (2007-2012) pour, affirma-t-il, bien distinguer ces ouvrages de son autorité pontificale. De manière inattendue, l'ancien préfet, peu enclin dans l'exercice de cette charge à encourager les excentricités, semblait, alors qu'il était pontife, revendiquer sa voix personnelle de théologien. Toutefois, si la pensée du théologien munichois s'exprimait dans cette trilogie christologique, elle ne risquait en rien de contredire son lieu d'énonciation vaticane. Le dédoublement du nom de l'auteur n'autorisait en rien une voix discordante, pas même un écart, fût-ce un intervalle harmonieux... Quelle belle occasion manquée par un théologien de glisser ici ou là des hypothèses, ouvertes à la discussion, reprises à des confrères, Benoît s'excusant par Joseph. Mais c'était attendre en vain de Rome un autre Rousseau, et confondre le Tibre avec le Léman !

Les RSR ont de longue date fait un autre choix. Tout en conservant la visée de la confession de foi chrétienne dans l'Église catholique, ne faut-il pas cependant reformuler le projet éditorial en le dégageant d'une ambiguïté, sans doute nécessaire au temps de Grandmaison ? Ne pourrait-on pas dire que la théologie doit s'inscrire dans une conversation

scientifique qu'il lui faut permettre afin d'y prendre part ? Autrement dit, il s'agit pour le théologien de rendre crédible la vérité de la foi proclamée en Église en la soumettant à l'examen de la raison commune et au travail critique. Il est regrettable que la diversité des voix propres à la théologie soit aujourd'hui peu perceptible non seulement au-delà de l'Église, à l'université, dans les médias, mais au sein même de l'Église. Elle est trop souvent réduite à un jeu d'oppositions entre conservateurs et progressistes, catégories socio-politiques qui sont loin de rendre compte de la variété des positions des théologiens, qui ne s'expriment pas d'abord en termes de progrès ou de résistance. Sommes-nous arrivés à une impasse ? Non, si l'on veut considérer la réalité des débats entre théologiens, pour ceux qui admettent que débattre est possible autrement que pour viser d'imposer les vues de l'autorité. L'enjeu est de taille car il touche non seulement à la crédibilité de la foi, dans l'horizon de la raison, mais à son cœur théologal, à savoir la capacité qu'a la foi chrétienne d'être entendue pour ce qu'elle est, une *bonne nouvelle*, expression qui ne saurait réduire la nouveauté à du bien connu et la bonté à du normatif.

L'enjeu peut être saisi par la comparaison entre *Donum veritatis* et *Ad theologiam promovendam*. *Donum veritatis* (1990) assimile le dissentiment des théologiens envers le magistère à l'usage du « libre examen, incompatible avec l'économie de la Révélation et sa transmission en Église » (§38). L'uniformité théologique exigée tient, précise le paragraphe suivant, à un argument d'autorité :

Tirant son origine de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, l'Église est un mystère de communion organisée, selon la volonté de son Fondateur, autour d'une hiérarchie établie pour le service de l'Évangile et du Peuple de Dieu qui en vit. À l'image des membres de la première communauté, tous les baptisés, avec les charismes qui leur sont propres, doivent tendre d'un cœur sincère vers l'unité harmonieuse de doctrine, de vie et de culte (cf. Ac 2,42). C'est là une règle qui découle de l'être même de l'Église. (§39)

« Le devoir de tendre d'un cœur sincère » est souvent réduit à une nécessaire unanimité avant même tout débat. Suivent deux remarques que certains prennent un plaisir suspect à rabâcher : on ne saurait appliquer à l'Église des « critères de conduite » de la « société civile » ou « les règles de fonctionnement de la démocratie ». « Encore moins peut-on, dans les rapports à l'intérieur de l'Église, s'inspirer de la mentalité du monde ambiant (cf. Rm 12,2) ». On peut regretter que ne soit pas citée la suite du verset de Rm 12,2. En effet, saint Paul poursuit : « ne vous laissez pas conformer par le monde, mais laissez-vous transformer par le renouvellement de l'esprit en vous appliquant à discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, capable de lui plaire, ce qui est parfait ». Certes, on ne tirera pas d'un verset paulinien toute la méthode de la théologie,

mais la clarté du propos n'est pas moins grande que dans la fermeté de la position de Joseph Ratzinger. Insistons encore un peu, tant la lecture de ce verset va au rebours du geste théologique selon la lettre de l'institution vaticane. On se contentera de souligner seulement quatre termes : μεταμορφώω – transformer ; ἀνακαίνωσις – renouvellement ; δοκιμάζειν – discerner/discriminer, et, *last but not least* : le sujet de tout cela : ὑμεῖς – vous, pluriel. Paul institue comme sujet du discernement de la volonté de Dieu en Église non pas un singulier, « un nous pontifical de majesté », mais un pluriel, un collectif qui se laisse transformer par renouvellement. Recevoir l'Évangile – comme bonne nouvelle – renouvelle. L'encyclique *Laudato si'* (2015) est en ce sens non pas seulement nouvelle en ce qu'elle porte sur l'écologie, mais dans la méthode d'argumentation qu'elle propose et le type de conversation que la théologie instaure avec d'autres disciplines, à rang d'égalité pour ce qui concerne le débat, tout en adoptant, pour les croyants, un caractère exhortatif, et non pas normatif. Pour le dire autrement, le discours théologique pontifical ici se déplace, tout en provenant de la chaire de saint Pierre, vers un style sapientiel et prophétique afin de susciter des initiatives et des débats, plutôt que d'énoncer dans un style juridique des vérités qui risquent de rendre impossible toute expression ou pratique nouvelle et ainsi de couper aux croyants, et donc à l'Église, la possibilité de répondre aux défis nouveaux posés par la vie de foi et son annonce dans les situations contemporaines. *Laudato si'* échappe à la règle non seulement en raison du sujet traité, l'écologie, mais du fait de la manière de le traiter en théologie, dans une conversation typique de celle que prône *Ad theologiam promovendam* (novembre 2023) qui opère une mutation institutionnelle de l'acte théologique. Le Synode sur la synodalité (document final, octobre 2024) le montre : ni le magistère ni « la » théologie n'a le dernier mot, mais chacun occupe sa place, y compris le magistère en promulguant ce qui doit être tenu en commun. Se fait entendre une voix propre à la foi chrétienne, polyphonique, qui invite chacun à prendre la parole, selon des perspectives, des disciplines, et des engagements existentiels variés.

Le colloque « Théologie et Sciences Sociales », qui s'est tenu en novembre dernier aux Facultés Loyola Paris, et pour la conférence de Vincent Holzer à l'Institut catholique de Paris, comme de coutume, a réuni théologiens, hommes et femmes, historiens, sociologues, et anthropologues. Tous partageaient un semblable intérêt pour les questions religieuses de notre temps, et si les compétences couvraient des champs variés de spécialisation, tous avaient en commun, outre le désir de s'entendre et de débattre, condition précieuse et assez rare à réunir autour d'un tel sujet, une véritable connaissance de l'histoire de leur discipline. Certains articles en témoignent, d'autres la laissent

simplement affleurer. De même pour les questions épistémologiques de fond qui permettent la conversation scientifique et cordiale. Les actes de ce colloque sont publiés en deux livraisons, la première que l'on lira ici, la seconde à venir dans le prochain numéro.

Trois axes structurent ce dossier : le premier porte sur la logique théologique des sciences sociales (apportant les précisions nécessaires sur le choix des termes qui a fait préférer sciences sociales à sciences humaines), à l'origine sans doute d'un conflit entre ces disciplines et d'une revendication des sciences sociales, à leur naissance, non seulement de rendre compte du phénomène religieux mais aussi des sociétés à travers lui. Mais pour inscrire cette généalogie dans la dynamique des rapports avec la théologie, il fallait revenir sur la compréhension que la théologie a d'elle-même, cela à partir d'un détour par l'histoire de la théologie médiévale (Stéphane Loiseau) ainsi que par une réflexion systématique sur la manière dont la théologie peut traiter de ce qui, dans nos sociétés post-sécularisées, relève de ce que nous avons en commun (Christoph Theobald). Suit une série d'études, comme des monographies, consacrées à des penseurs du religieux, appellation que chacun contesterait d'ailleurs, ayant contribué à rebattre profondément les cartes qui cloisonnaient les disciplines : Ortigues, Certeau, Lubac et Certeau aux RSR (Vincent Mussat, Andrés Freijomil, et Carlos Alvarez). La leçon de ce premier axe permet d'affirmer que l'acte théologique doit toujours être pensé dans le temps qui est le sien. Ce second axe ainsi ouvert parcourt le dossier jusque dans la discussion finale (qui sera publiée dans le prochain numéro). Mais il nous faut interroger ce qui constitue l'acte théologique, on ajouterait aisément en soi. C'est à Vincent Holzer, théologien, que revient cette tâche dont il s'est acquitté dans une *disputatio* philosophique. La répartition entre théologie et philosophie semble s'être inversée, en christianisme, depuis le Moyen Âge, avec le récent tournant phénoménologique de la théologie. À la différence du Moyen Âge, comme le rappelle S. Loiseau, pour dénouer les rapports entre théologie et philosophie aujourd'hui, ce n'est pas tant l'autorité ecclésiale qui risque d'affaiblir le discours théologique, mais les présupposés théologiques non discutés par un discours philosophique qui décide d'avoir en charge le discours sur Dieu en tant qu'il se manifeste, laissant la théologie se morceler en multiples champs et pratiques. Cette philosophie n'a pas manqué d'être aussitôt promue par certains courants ecclésiaux, qui y ont vu la confirmation de leurs propres thèses : la manifestation de Dieu ne laisse aucune place à qui ne voit que partiellement, ne peut pas voir, ne veut pas voir. Même le croyant est réduit à quia : il ne lui reste qu'à croire. L'acte théologique assume de coordonner en raison la Révélation à un acte de foi, en tant qu'acte relevant pleinement de la foi. Le tour de force de V. Holzer est de montrer selon quelle voie propre la théologie

peut témoigner de la vérité, en laissant ouverte, ou, selon le titre choisi par l'auteur, irrésolue, la question du rapport aux autres disciplines, rendant possible leur dialogue. L'article de Christoph Theobald propose une autre manière de résoudre, précisément, la question. Il déplace la solution médiévale du rapport de l'autorité ecclésiale face à la pluralité des discours théologiques. Pour cela, il faut en quelque sorte exhumer la voie propre à l'Église pour exprimer la foi, qui ne soit pas « la foi de l'Église », l'univocité réclamée par l'institution ecclésiale médiévale. Pour Chr. Theobald, le « style synodal de communication » est ce qui convient à l'acte théologique aujourd'hui. Il articule les voix plurielles à un « commun », une ecclesia-assemblée. Celle-ci est ainsi au service de l'expression de la diversité en vue d'un bien commun, le lien de confiance par lequel il y a Église. Ce lien ne révélerait-il pas ce qui permet à tous de faire société, ce en quoi se retrouve précisément le présupposé théologique des sciences sociales ?

On attend le prochain numéro pour décliner le troisième axe, « théologie et sciences de la cité ». Nous avons demandé à quatre auteurs, Frédéric Gabriel, Agata Zielinski, Anne-Sophie Vivier-Muresan et Elena Di Pede, respectivement historien, philosophe, théologienne et anthropologue, et exégète, d'exposer, chacun sur un cas, comment la théologie s'ouvre aux questions posées par la société quand elle rencontre les sciences sociales. Puis c'est à un dialogue que la sociologue Céline Béraud et Jean-François Chiron, ecclésiologue, se livrent, croisant leur point de vue sur la question commune des ministères et des charismes. Le colloque se concluait par une table ronde entre les théologiens Pierre Gisel, Frédéric-Marie Le Méhauté et l'historien des religions Philippe Portier. Prenant comme point de départ la mise en question de la nécessité ou non d'un « grand récit » pour porter, ou que porteraient, théologie et sciences sociales, nos trois auteurs, dans des articles qui ont bénéficié des échanges du colloque, en dressent de premières conclusions.

Nous sommes reconnaissants également à Alain Rauwel, Christoph Theobald et de nouveau Philippe Portier, qui avaient contribué au numéro préparatoire, de partager leur écho à ce colloque qui ne se termine pas avec la publication de ses actes.

Enfin, comme signe de la richesse du travail universitaire exégétique, nous retrouverons en fin de ce volume le bulletin de Marc Rastoin, consacré aux synoptiques et Actes des apôtres, et celui de François Lestang, pour la littérature paulinienne.

La rédaction des *RSR* travaille actuellement à la refonte complète de son site internet. Nous rappelons que le site actuel est toujours disponible, et que l'ensemble des numéros est consultable en ligne en ajoutant au fonds numérisé par Gallica/BNF le site CAIRN pour les années les plus récentes.