NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 Nº 3 1991

Vers une théologie «postmoderne»? Un point de vue nord-américain

Paul LEBEAU (s.j.)

p. 386 - 399

https://www.nrt.be/es/articulos/vers-une-theologie-postmoderne-un-point-de-vue-nord-americain-285

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Vers une théologie «postmoderne»?

UN POINT DE VUE NORD-AMÉRICAIN

Dans un ouvrage récent[1], à partir de disciplines et de points de vue divers, dix-huit auteurs présentaient leurs réflexions sur le thème de la nouvelle évangélisation de l'Europe, à laquelle le Pape Jean-Paul II convie le peuple chrétien. Invitation maintes fois répercutée depuis l'appel adressé de Compostelle, à l'autonome 1982, aux héritiers de ces siècles où l'Europe «s'édifiait en un continent homogène et spirituellement uni»[2].

En fait, la préoccupation commune des auteurs, dont aucun n'est présenté comme théologien, était d'évaluer l'attitude actuelle de l'Église à l'égard de la modernité. Évaluation généralement critique, dont les mérites et les limites ont été heureusement suggérés dans un compte rendu de cette revue[3].

Notre propos n'est pas de revenir sur cet ouvrage, mais d'apporter au dossier un éclairage extra-européen, en faisant état des réflexions d'un théologien qui fut, en son temps, un des analystes les plus écoutés du phénomène de la «sécularisation» et de la manière dont il affecte les Églises chrétiennes.

I. - De la «cité séculière» à la «théologie postmoderne»

Il y a trente ans, un jeune professeur de la *Harvard Divinity School,* né en 1929 dans une petite ville industrielle de Pennsylvanie et de confession baptiste, Harvey Cox, publiait un livre intitulé *The Secular City.* Il avait été écrit à l'occasion d'une série de conférences que lui avait demandées la *National Student Federation* pour un public de jeunes intellectuels protestants. Le point de vue qui s'y trouve développé est caractérisé comme suit par l'auteur dans la préface de la seconde édition: «J'espérais leur faire voir qu'à la lumière de la foi biblique, la sécularisation et l'urbanisation ne sont pas de tristes fatalités qu'il faut tenter d'éviter, mais des

1. *Le rêve de Compostelle.* Vers la restauration d'une Europe chrétienne?, édit. R. LUNEAU & P. LADRIÈRE, Paris, Éd. du Centurion, 1989.
2. *DC* 79 (1982) 1128.
3. Cf. L. VOLPE, compte rendu de l'ouvrage dans *NRT* 112 (1990) 773.

chances historiques qu'il faut saisir.» À la grande surprise de l'auteur, ce livre destiné à un public de circonstance atteignit dès la première année un tirage de deux cent cinquante mille exemplaires et fut ensuite traduit en quatorze langues. Les traductions allemande (1966) et française (1968) connurent également un très vaste écho.

Ce livre développe la thèse que la sécularisation découle de la Bible, où se trouvent désacralisées la nature (dépouillée de son pouvoir magique), la politique (car le caractère sacral du pouvoir y est contesté) et les valeurs humaines, telle la sexualité, dont il est désormais interdit de faire des idoles. Il n'est toutefois nullement une apologie triomphaliste du monde de la technopolis. Il appelle bien plutôt les chrétiens et les Églises à empêcher l'humanité de retomber sous l'emprise de nouvelles idoles.

Dans la suite, Cox est resté attentif aux phénomènes sociaux qui se manifestaient autour de lui. Ainsi le mouvement hippie, qui balaya l'Amérique durant les années soixante, contribua à lui inspirer un autre ouvrage intitulé *The Feast of Fools* (1969), *La Fête des fous,* traduit en français en 1971; il marquait une évolution que l'auteur caractérisait en ces termes dans la préface à l'édition française: «À présent, je n'insisterais pas autant sur l'idée d'une interprétation 'non religieuse' du christianisme, idée que j'avais empruntée à Dietrich Bonhoeffer. Je ne pense pas du tout que la religion soit en voie de disparaître dans le monde moderne... Je préférerais parler aujourd'hui de la 'modification des formes de la foi plutôt que de la mort ou de la disparition de la foi'[4].» Il ajoutait: «Ce qui demeure, c'est mon attitude fondamentalement, peut-être obstinément, pleine d'espoir envers le monde moderne.»

Dans un ouvrage paru en 1973 (et traduit en français en 1976), *La séduction de l'Esprit,* Cox a montré que «la religion s'étend bien au-delà des Églises». Il entendait par là «cet ensemble de souvenirs et de mythes, d'espoirs et d'images, de rites et de coutumes qui cimente la vie d'une personne ou d'un groupe et en fait un tout chargé de signification»[5]. C'est en composant ce livre qu'il a pris conscience de l'importance de la *religion populaire,* si souvent décriée par sa propre tradition protestante et par la théologie universitaire à laquelle il avait été formé. En bref, ce livre veut faire apparaître la permanence de l'*homo religiosus* en pleine modernité, sans exclure, bien entendu, la nécessité d'un discernement dans cet univers foisonnant, où il y a du meilleur et du pire.

4. Trad. franç., Paris, Seuil, 1971, p. 10.
5. Trad. franç., Préface, p. 11.

Au seuil de la soixantaine, Cox a recueilli dans un autre ouvrage une étape ultérieure de sa réflexion: *Religion in the Secular City*[6], un titre quelque peu trompeur, puisque le séminaire qui l'a préparé à Harvard en 1982 avait pour thème: «la religion dans le monde postmoderne», thème auquel fait écho le sous-titre: *Toward a postmodern Theology* (Vers une théologie de la postmodernité). En effet, explique-t-il dans l'introduction, «le monde du déclin religieux», auquel s'adressait *La cité séculière,* a commencé à changer en beaucoup de domaines et dans un sens bien peu prévisible. «Nous entrons dans un nouvel âge que certains qualifient de postmoderne. Personne ne sait encore exactement à quoi il va ressembler, mais une chose semble certaine: plutôt qu'une époque de sécularisation larvée et de déclin religieux, il sera une ère de renouveau religieux et de retour du sacré» (p. 20).

Ce «retour de la vague religieuse», et son impact sur la vie politique et sociale, Cox en discerne un «symbole particulièrement puissant» dans la visite du Pape Jean-Paul II à Mexico, le 26 janvier 1979. Cette ville, où Cox enseignait à l'époque comme professeur invité, est incontestablement un lieu où avait triomphé la sécularisation. Depuis la Constitution de 1861, toute la vie nationale était laïcisée. Il est toujours interdit au Mexique de circuler dans la rue en habit religieux ou même en col romain. Et voilà qu'y débarque un personnage on ne peut plus religieux, qui transgresse allégrement tous les tabous séculiers, en se déplaçant aux yeux de tous en soutane blanche, en répandant des bénédictions sur des foules immenses, en célébrant des messes au vu de tout le monde et devant les caméras de la télévision. Cox souligne aussi l'extrême attention accordée à la visite de ce pape polonais par les politiciens et les syndicalistes de tout bord. «Non seulement», conclut-il, «nous assistions à la résurgence d'une religiosité traditionnelle, mais cette résurgence avait une indéniable signification *politique*» (p. 14). Et il relève ensuite toute une série d'indices analogues dans un grand nombre de régions du monde.

Selon lui, cette modification de perspective peut se caractériser comme suit:

a. Elle invite à une «réorientation théologique fondamentale». «L'époque de la 'théologie moderne', qui se donnait comme tâche d'interpréter la foi chrétienne en fonction de la sécularisation, est révolue.»

6. New York, Simon and Schuster, 1984.

b. «Les éléments essentiels de cette nouvelle théologie n'ont pas à être inventés: ils nous sont fournis par de vigoureux mouvements religieux qui contestent la modernité» (telle que la conçoit une certaine culture occidentale). Ces éléments, ces orientations majeures, il suffit de les discerner, de les clarifier, de les articuler.

c. Ces orientations, ces composantes de la théologie de ce nouvel âge (postmoderne) ne seront correctement mises en œuvre que si l'on utilise les acquis de la «théologie moderne», notamment sa critique des ambiguïtés du religieux.

II. — Sources d'une théologie postmoderne

Cette théologie postmoderne, d'où va-t-elle tirer son inspiration? Cox répond: «Non pas du centre, mais de la périphérie: des lieux laissés pour compte par l'édifice social moderne, et donc empêchés jusqu'ici de participer à l'élaboration du discours théologique moderne.» Bref, des lieux négligés par les instances politiques et culturelles du monde occidental. Cela ne doit pas conduire pour autant à l'effacement du «centre». Au contraire, et Jean-Paul II en est ici encore le symbole: la religion traditionnelle qu'il incarne si typiquement va en sa personne à la rencontre de la profondeur et de la périphérie — Cox précise: de la «radicalité» — chrétiennes. «La Pologne va à la rencontre de l'Amérique latine, Rome embrasse le Tiers Monde.»

Cette nouvelle pertinence du religieux et son impact dans la vie politique, sociale et culturelle, quels en sont les agents privilégiés? Cox en voit deux qui pourraient prétendre à cette qualification: deux mouvements religieux dynamiques, qui ont en commun une sévère critique du monde postmoderne sécularisé à la manière européenne et nord-américaine. Il les décrits et les évalue respectivement, mais très différemment, dans les deux premières parties de son livre.

1. *La critique conservatrice de la modernité et de la théologie qui s'en réclame*

De nouveau (p. 27 ss), Cox fait appel à une «personne-symbole» qui, à ses yeux, personnifie le phénomène qu'il évoque: Jerry Falwell, pasteur de l'église baptiste de Thomas Road à Lynchburg, une petite ville de Virginie. C'est le type achevé du prêcheur fondamentaliste, qui excelle à captiver d'immenses auditoires par la

rondeur et la vigueur de ses sermons, le caractère direct et simpliste de son exégèse, son affirmation sans équivoque des valeurs traditionnelles — famille, travail, sobriété, patriotisme, respect de la vie — et son hostilité sans compromis à l'égard de la société libérale et sécularisée.

Falwell utilise en outre abondamment, en faisant appel à des professionnels compétents, les ressources de la télévision (la seconde partie des services de son église est télévisée chaque dimanche), et il entend bien exercer une influence dans le domaine politique. Il a fondé à cet effet, en 1979, un mouvement appelé la «Majorité morale», qui est comme le relais politique de sa prédication religieuse. «Les questions morales les plus brûlantes sont en effet devenues des questions politiques», explique-t-il. Cette organisation compte actuellement quatre millions de membres. Elle est résolument pour la défense de la vie, de la famille et de la morale traditionnelle, contre la drogue et la pornographie, pour une vigoureuse politique de défense nationale et de soutien à l'État d'Israël. On comprend que le président Reagan l'ait invité à la Maison Blanche pour le consulter sur un amendement constitutionnel qui autoriserait la prière obligatoire dans les écoles publiques.

Falwell est en outre le président d'un collège biblique, *Liberty Baptist College,* qui compte actuellement quatre mille étudiants, et d'un séminaire où sont formés des pasteurs en vue d'un ministère biblique fondamentaliste, en marge des facultés de théologie patronnées par des Églises trop accueillantes à la modernité.

Je ne m'étends pas davantage ici sur l'analyse que fait Cox du phénomène fondamentaliste, pour en venir à sa conclusion: il est douteux que cette «religion traditionnelle» — ou prétendue telle — puisse apporter une contribution valable à un christianisme postmoderne. Pour Cox, il s'agit davantage d'un *symptôme* des limites de la modernité que d'un signe avant-coureur de son dépassement en un nouveau type de relation foi-culture, Église-monde. C'est, dit-il, une sorte de *De profundis clamavi* du monde moderne (cf. p. 81). Ce scepticisme quant à l'avenir de ce type de réveil religieux, Cox le justifie par trois raisons:

a. Le fondamentalisme est en fait le produit (religieux) d'une *sous-culture* : celle des *redneck,* des classes moyennes laborieuses des petites villes et des zones rurales des USA, pour qui le patriotisme et les valeurs américaines traditionnelles sont des évidences inaccessibles à la critique. Les fondamentalistes, demande Cox, sont-ils

capables d'évaluer les fondements religieux *chrétiens* de leur adhésion à la politique étrangère des USA et du système capitaliste? C'est pour le moins douteux (cf. p. 63 s.).

b. Une autre raison de suspecter la pertinence d'une contribution du fondamentalisme au dialogue foi-culture de demain, c'est son eschatologisme: son insistance sur la venue imminente du Christ et sur la fin du monde sous la forme d'une apocalypse nucléaire, ce qui engendre un fatalisme peu constructif (cf. p. 65).

c. L'utilisation massive et non critiquée des médias électroniques. Les fondamentalistes perdent de vue que, selon le principe bien connu énoncé par le sociologue canadien McLuhan, le *medium*, le moyen de communication, exerce une influence profonde sur le *message*. Cox cite dans le même sens les travaux du sociologue allemand Jürgen Habermas, qui prédit un conflit opposant les modes de communication entre personnes vivantes et les systèmes formels régis par le pouvoir et par l'argent (cf. p. 69).

2. *La critique «radicale» de la théologie moderne et l'émergence des communautés de base*

Dans la seconde partie de son livre, Cox évalue l'apport théologique d'un autre groupe chrétien très critique du monde moderne: les porte-parole du Tiers Monde, de ces populations «étrangères à la société de consommation».

«Comme leurs émules conservateurs, les critiques radicaux de la modernité considèrent que le monde contemporain est un fiasco spirituel.» Ils voient en lui une négation blasphématoire de la justice de Dieu et une négation du message chrétien en tant que «bonne nouvelle annoncée aux pauvres». «Ils regardent donc avec soupçon ces espèces de théologies qui s'accommodent trop facilement du monde moderne» (p. 91).

Cox désigne un représentant typique de cette «pro-testation» chrétienne en la personne d'Ernesto Cardenal. Né dans une famille de la riche bourgeoisie du Nicaragua, novice de l'abbaye trappiste de Gethsemane dans le Kentucky et fils spirituel de Thomas Merton, puis fondateur d'une communauté de type monastique sur une île du lac Nicaragua, Solentimane, il fut ministre des Affaires culturelles du gouvernement sandiniste. Lorsqu'il reçut en 1980 le Prix de la Paix de l'Association allemande des Éditeurs, le théologien Jean-Baptiste Metz déclara dans l'allocution de circonstance que la carrière de Cardenal peut être caractérisée comme «une tentative risquée pour surmonter les divisions et les contradictions de

la société moderne — entre le religieux et le profane, l'individuel et le communautaire, le luxe et la misère», et Cox d'ajouter: «le divorce entre producteurs et consommateurs, entre le monastère et la cité.»

Selon Cox, cette protestation chrétienne contre la modernité a pris corps dans ces communautés de base qui ont surgi un peu partout dans la sphère d'influence de l'Église catholique. Il en évoque deux exemples qu'il a pu observer: la communauté de la Chispa («étincelle»), en Amérique centrale, dont il ne révèle ni le lieu d'implantation, ni le nom du prêtre animateur, pour ne pas exposer ces gens à des représailles, et la paroisse Saint-François-Xavier à Hyannis, dans le Massachusetts. Celle-ci, remarque-t-il, n'est pas une «communauté de base» au sens technique du terme, mais une paroisse ordinaire influencée par l'efflorescence de ce type de communauté. Il constate à son propos qu'après s'être longtemps efforcés de s'intégrer à l'*American way of life*, les catholiques des États-Unis apprennent aujourd'hui à être «différents». Cette évolution, qui manifeste une nouvelle pertinence du religieux dans la société, est née de la prise de conscience par l'Église catholique du caractère désormais multi-culturel de ses communautés et du fait qu'une partie importante de ses fidèles appartiennent au peuple des pauvres (cf. p. 108 s.).

Il décrit d'une manière suggestive la genèse de cette prise de conscience. C'est, dit-il, «un des paradoxes les plus curieux de l'histoire religieuse récente». Au début des années soixante, la hiérarchie des États-Unis, encouragée par Rome et préoccupée par l'expansion du protestantisme et du communisme au sud du Rio Grande, suscita un mouvement massif de mission en Amérique Latine. Durant les quinze années qui suivirent, des milliers de prêtres, de religieuses, de laïques — et des centaines de millions de dollars — quittèrent les États-Unis pour aller s'investir dans les villes et les villages du Pérou, du Brésil, du Guatemala et des autres républiques de la région.

Avec le temps, toutefois, cette mission devint un objet de controverse. De nombreux Latino-Américains réagirent négativement devant ce qui leur apparaissait comme une tentative de leur imposer le modèle *gringo* et de les intégrer dans la sphère d'influence des États-Unis. D'autre part, beaucoup de ces jeunes missionnaires découvrirent la misère tragique d'immenses populations de ces régions, ainsi que la responsabilité encourue à cet égard par les grandes firmes nord-américaines. En fréquentant les pauvres et les groupes de paysans conscientisés, ces apôtres idéalistes ont «perdu leur innocence

politique». Et lorsqu'ils retournèrent temporairement ou définitivement aux États-Unis, expulsés parfois par des régimes oppressifs sous prétexte de militance politique, ils s'employèrent à conscientiser à leur tour leurs concitoyens. Bref, «la grande mission organisée au bénéfice de l'Amérique Latine se mua en mission nord-américaine». Cela entraîna de profonds changements de mentalité au sein de l'Église catholique aux USA, dont témoigne, par exemple, l'attitude critique de l'épiscopat à l'égard de la politique de l'administration de Washington vis-à-vis de l'Amérique centrale.

Selon Cox, ce retournement d'influence du sud vers le nord, ainsi que la «conversion» analogue d'autres secteurs de l'Église, notamment en Europe, a été plus déterminant pour l'avenir de l'Église catholique, voire même pour l'ensemble du christianisme, que le Concile Vatican II lui-même. Il est vrai, observe-t-il avec justesse, que l'option pour les pauvres n'était pas étrangère au projet conciliaire. Il cite à ce propos l'allocution prononcée à Radio Vatican par le Pape Jean XXIII, le 11 septembre 1962, un mois avant l'ouverture du Concile: «vis-à-vis des pays sous-développés, l'Église se présente comme elle est et comme elle veut être: l'Église de tous et, en particulier, des pauvres» (p. 110). Il mentionne aussi l'influence exercée parmi d'autres en ce sens par le Cardinal Lercaro, archevêque de Bologne, dont il évoque la vigoureuse intervention du 3 mars 1963:

> Nous ne répondrons pas aux requêtes les plus authentiques et les plus profondes de notre temps, ni à l'espérance de l'unité de tous les chrétiens, si nous considérons l'évangélisation des pauvres comme *un* thème du Concile parmi d'autres. Ce n'est pas un thème comme les autres: d'une certaine manière, c'est *le* thème du Concile. S'il est exact d'affirmer, ainsi qu'on l'a fait à plusieurs reprises, que le but du Concile est de rendre l'Église plus conforme à la vérité de l'Évangile, et plus capable d'affronter les problèmes de notre temps, nous pouvons dire à bon droit que le thème fondamental de ce Concile, c'est précisément l'Église en tant qu'Église des pauvres (p. 111 s.).

Mais un autre agenda était proposé aux Pères conciliaires: celui qui donnait priorité à l'adaptation de l'Église au monde moderne: réforme liturgique, co-responsabilité, ouverture œcuménique, dialogue avec les autres religions et, surtout, reconnaissance de la liberté religieuse. C'est, selon Cox, cet agenda «libéral» (c'est-à-dire progressiste), et d'ailleurs largement justifié, qui l'a emporté dans la dynamique conciliaire (p. 112). À cet égard, estime-t-il, le Concile a

échoué. Mais l'espérance de Lercaro et d'autres prophètes de l'Église des pauvres n'allait pas tarder à être exaucée, non par les évêques, mais à partir des pauvres eux-mêmes, de ce peuple exclu et marginalisé par le monde moderne.

Elle l'a été, en ordre principal, par l'apparition de communautés chrétiennes d'un type nouveau: «ce qui émerge humblement, *in ovo,* dans les communautés de base, compte tenu de leur fragilité et du caractère risqué de leur démarche, c'est un nouveau mode de présence chrétienne dans le monde postmoderne» (p. 126). Ce nouveau type de communauté se distingue par deux caractéristiques:

a. La personne s'y trouve située dans un réseau relationnel qui n'est ni un tribalisme archaïque, ni la continuation de l'individualisme moderne;

b. Cette insertion communautaire est la conséquence d'un choix, d'une option, qui engage à préférer une approche non individuelle, une approche collective, des problèmes humains de sécurité économique, du vieillissement, du sens de la vie.

Cox a soin de se garder de tout triomphalisme à ce propos, et ne manque pas de faire écho à l'étude récente, sympathique mais nuancée, que le prêtre mexicain Arnaldo Zenteno a consacrée aux communautés de base (cf. p. 131 s.). Il souligne également que celles-ci doivent pouvoir intégrer dans leur réflexion la complexité et l'interdépendance du monde contemporain. Mais il n'en met pas moins en lumière la fécondité théologique de cette nouvelle forme de sacramentalité ecclésiale. C'est l'objet de la troisième partie de son livre.

3. *Des profondeurs et de la périphérie: les sources d'une théologie postmoderne*

Faisant sienne sans la citer une prédiction naguère énoncée par André Malraux, H. Cox déclare: «La période postmoderne où nous entrons sera une époque religieuse» (p. 205). Cela, ajoute-t-il, requiert de la part des chrétiens une certaine vigilance critique, car il ne peut s'agir de retomber dans des formes indues de sacralisation. Mais il n'en résulte pas moins que la quête d'un «christianisme non religieux», tel que le concevait Bonhoeffer, ne peut plus être un objectif de la théologie aujourd'hui.

Cela ne signifie pas que la théologie doive désormais se limiter, comme ce fut souvent le cas de la théologie «libérale», au domaine de l'«expérience religieuse», ou au contenu de la foi et du kérygme, en négligeant la question capitale du rôle que la religion est appelée à jouer dans la société (*ibid.*). Car Cox croit fermement que la foi

chrétienne peut et doit apporter une contribution décisive à la «nouvelle civilisation globale» qui se cherche, et qu'elle le fera d'une manière «tout à fait différente» de celle qui a prévalu pendant l'âge «moderne», à condition, toutefois, de se «démoderniser».

Cela exige que nous repensions l'Évangile «en fonction du point de vue de ceux qui ont été exclus du monde moderne ou piétinés par lui», ainsi que l'exprime le théologien latino-américain Pablo Richard (cité p. 208). Le renouveau qui permettra au christianisme d'être présent et agissant dans l'édification de la culture postmoderne tire son inspiration, son dynamisme, des profondeurs et des marges du peuple chrétien, «de ces secteurs du monde chrétien qui sont marginalisés par le consensus libéral moderne» (*ibid.*). Il vient à nous de ces lieux où les chrétiens sont pauvres, en particulier d'Amérique latine; des lieux où ils constituent de petites minorités immergées dans des cultures non chrétiennes, comme en Asie; des Églises opprimées par des régimes despotiques, comme c'est encore le cas là où subsistent des régimes marxistes et dans certains pays d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud; des Églises de pauvres Blancs et de Noirs aux États-Unis; des femmes encore trop souvent marginalisées par les Églises.

Ces conditions diversement éprouvantes sont précisément ce qui permet à ces groupes de présenter au monde une manière d'être chrétien qui est libératrice, parce qu'elle n'a pas été piégée par une politique de compromis, ou gauchie par la fonction sociale que le monde moderne a assignée à la religion et à la théologie. C'est ainsi qu'au début de l'Église, «les communautés vivantes de Corinthe, de Rome et d'Ephèse se sont épanouies dans les interstices d'un empire en voie de dislocation». Ce type de présence s'est perpétué ensuite dans les monastères, puis dans les petites assemblées non conformistes surgies à la faveur de la Réforme protestante.

Ces «parias militants» de la modernité peuvent en effet fournir «les trois ingrédients qui sont nécessaires à l'émergence d'une nouvelle ère culturelle» (p. 210):

a. *Un nouveau style de vie personnelle.* On voit se manifester aujourd'hui une forme de «spiritualité présente au monde», une «mystique engagée», qui, selon Cox, est en voie de remplacer les formes monastiques et piétistes héritées des périodes médiévale et moderne. Il ne faudrait toutefois pas majorer ce contraste, ainsi que l'auteur nous y invite lui-même: «Cette nouvelle spiritualité,

précise-t-il, se caractérise par un rythme d'avancée et de retrait; elle invite à s'engager dans les douleurs et les conflits de la société séculière, et à se ressourcer régulièrement dans une solitude personnellement assumée et dans le réconfort d'une communauté fraternelle» (p. 214 s.). Ces communautés entendent à la fois adhérer profondément au message chrétien et se démarquer de certaines interprétations du christianisme propres au monde moderne.

N'est-il pas significatif, à cet égard, que parmi les «saints» de l'âge postmoderne, on trouve, non pas des ermites, mais un prédicateur noir, Martin Luther King, une femme, laïque engagée, Dorothy Day, et un évêque latino-américain, Oscar Romero? Il serait évidemment facile d'allonger la liste de ces personnalités dont le rayonnement s'impose aujourd'hui à la majorité de nos contemporains, tels Mère Térésa, Roger Schutz et Jean-Paul II. Immergés dans les drames et les espérances du monde, ils ne se comportent pas en «activistes», en «agents de changement», mais «en disciples de Jésus, en acceptant les risques que cela comporte» (p. 211).

b. *Un nouveau style de théologie.* Il s'agit, selon Cox, de prendre distance par rapport aux écoles de théologie conçues pour répondre aux besoins religieux et aux «questions (doutes) de la classe intellectuelle». Ce nouveau style de théologie, il est déjà pratiqué, selon Cox, dans ces «conversations animées, ouvertes à l'action de l'Esprit» (*spirited conversations,* selon l'heureuse expression de l'auteur), qui sont monnaie courante dans tant de communautés libérées de l'emprise du monde moderne. Dans cette théologie, le *récit* est destiné à remplacer dans une large mesure la quasi-obsession de cohérence doctrinale et de systématisation qui caractérise la théologie «moderne».

À cet égard, il est intéressant que certains exégètes, théologiens et catéchistes accordent aujourd'hui une attention particulière au récit et à son fonctionnement dans la Bible et la liturgie. Il convient également de se souvenir d'une remarque que H. Cox formule à plusieurs reprises au cours de son livre: «Je ne crois pas qu'on puisse surmonter le défi de la modernité ni dépasser la théologie moderne (de la sécularisation) sans apprécier d'abord positivement l'apport de l'une et de l'autre» (p. 170 s.). En d'autres termes, Cox ne préconise nullement d'édifier la «théologie postmoderne» en faisant table rase de la tradition théologique antérieure. Mais sans doute aurait-il pu s'expliquer davantage à ce sujet.

c. *Un nouvel enracinement communautaire.* Ces nouvelles formes de vie communautaire n'ont pas à être inventées, dit H. Cox, mais «elles surgissent de toute part à travers les fissures de la modernité» (p. 213), en particulier sous la forme de ces «communautés de base» qui inspirent les théologies de la libération. Car, remarque justement l'auteur, «aucun mouvement religieux dans l'histoire ne procède uniquement d'idées ou de doctrines.» Un mouvement religieux ne prend corps que lorsque sa doctrine est vécue par une communauté, à travers des rites et des comportements symboliques. Dans le cas du christianisme, ces communautés ne peuvent être que pascales. La résurrection du Christ en son corps mystique, en son corps ecclésial, devient le principe organisateur essentiel des nouvelles cellules d'Église.

Au cours de la période moderne, explique H. Cox, les Églises chrétiennes sont devenues un rassemblement d'individus, ou, dans le meilleur des cas, de familles nucléaires.

> Dans les communautés de base, au contraire, les relations entre chrétiens sont à la fois plus particulières et plus compréhensives. Les femmes s'y découvrent solidaires des autres femmes. Les Noirs s'y sentent partie liée avec d'autres groupes marginalisés à cause de la couleur de leur peau. Les pauvres se découvrent proches de ceux qui partagent l'insécurité de leur condition. Ces diverses formes de solidarité évoquent ce lien profond que les premiers chrétiens exprimaient en se disant «membres les uns des autres». En théologie chrétienne classique, une telle communion est attribuée aux dons de l'Esprit et à la présence au sein de l'assemblée de Celui qui est ressuscité des morts. Les théologies sécrétées par ces mouvements chrétiens postmodernes célèbrent en effet la victoire de la vie sur la mort... C'est finalement le Message de Pâques, celui qui donna vie à l'Église primitive, qui paraît bien être au cœur du témoignage des communautés postmodernes (p. 221).

Pour se reconvertir dans cette perspective, conclut l'auteur, la théologie «a un besoin urgent de *nouveaux partenaires.* Non seulement les communautés nouvelles qui surgissent aujourd'hui un peu partout, mais aussi la pluralité des religions aujourd'hui omniprésente et les ressources symboliques de la *religion populaire*» (p. 221). Il souligne à cet égard l'importance que revêt, parmi d'autres phénomènes analogues, le culte de la Vierge de Guadalupe, au Mexique (dont j'ai pu moi-même mesurer la vigueur et les riches virtualités symboliques au cours d'un séjour dans ce pays). À ce propos, il attire l'attention des théologiennes féministes sur les ressources que peut offrir le culte marial, si typiquement populaire, pour

l'élaboration d'une symbolique chrétienne qui intègre davantage les valeurs de féminité.

En conclusion, Cox se demande dans quelle mesure l'avènement de cette théologie «postmoderne» affectera les Églises confessionnelles et la théologie «moderne» qui y prévaut actuellement. À première vue, note-t-il, on ne voit pas que celles-ci soient prêtes à passer la main — si l'on nous permet une remarque quelque peu impertinente: rien, en effet dans ce livre ne suggère que le professeur H. Cox soit disposé à abandonner sa chaire de la *Harvard Divinity School,* ce haut lieu de théologie «moderne». Cependant, observe-t-il — et nous ne pouvons que nous rallier à cette constatation — les théologiens de la libération commencent à «moduler» leur critique de cette théologie, à en intégrer certains acquis, tandis que les «théologiens» modernes se font à l'idée qu'il n'est plus possible de théologiser sans prendre en compte les théologies de la libération et les multiples formes contemporaines de renouveau du tissu communautaire de l'Église (p. 267). N'est-il pas symptomatique, à cet égard, que l'excellente collection catholique *Jésus et Jésus-Christ,* dirigée par le Professeur J. Doré, de l'Institut Catholique de Paris, vienne de consacrer un de ses volumes à «la parole particulière du Renouveau charismatique sur Jésus-Christ»[7]?

Le principal mérite de Cox est sans doute d'avoir contribué, avec une lucidité généreuse, à encourager cette fécondation mutuelle.

On aurait certes souhaité, à propos de certaines questions abordées dans ce livre, plus de rigueur dans l'analyse et d'ampleur dans la réflexion théologique. Est-il si sûr, par exemple, qu'une «réinterprétation de la foi chrétienne en fonction de la sécularisation» soit, pour la théologie, une tâche «révolue»? La foi ne peut-elle s'approfondir et se situer plus lucidement dans le monde contemporain en prenant conscience de ce qu'on a appelé son «rapport d'engendrement conflictuel vis-à-vis de la modernité»[8]? Celle-ci doit beaucoup à l'émergence de la foi chrétienne dans l'histoire, mais, inversement, elle peut contribuer, notamment par l'institutionnalisation du débat pluraliste, à préserver le christianisme de certaines dérives

7. *Jésus vivant au cœur du Renouveau charismatique,* édit. B. REY, coll. Jésus et Jésus-Christ, 43, Paris, Desclée, 1990; cf. L. RENWART, S.J., *Jésus un et multiple,* Chronique de christologie, dans *NRT* 112 (1990) 724.

8. P. VALADIER, S.J., au cours d'une conférence donnée à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, le 7 janvier 1988: *Le catholicisme, ennemi ou complice de la modernité?*

dont l'histoire des «chrétientés», des sociétés chrétiennes homogènes, offrent des exemples parfois consternants.

Ne convient-il pas également de faire une distinction entre l'idéologie néo-libérale, qui contribue à marginaliser tant d'hommes et de peuples, et la modernité elle-même? Si, en effet, celle-ci n'est pas exempte de connivences aliénantes, elle n'en offre pas moins à la promotion des droits imprescriptibles de la personne humaine et au débat démocratique un climat plus favorable qu'à la plupart des époques antérieures.

Il reste qu'en soulignant l'importance de lieux de vitalité chrétienne encore trop négligés, voire décriés, par certains théologiens, sans pour autant disqualifier en bloc la théologie «moderne», Cox fait preuve d'une générosité intellectuelle et d'une ouverture œcuménique que l'on souhaiterait voir se généraliser aujourd'hui.

B-1040 Bruxelles Paul LEBEAU, S.J.
Avenue Boileau, 22