



Qui peut être théologien ?

François Nault

Volume 69, Number 3, October 2013

René-Michel Roberge : la fonction magistérielle dans l'Église

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1025866ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1025866ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Nault, F. (2013). Qui peut être théologien ? *Laval théologique et philosophique*, 69(3), 521–533. <https://doi.org/10.7202/1025866ar>

Article abstract

In this paper, I will address the question of the identity of the theologian : who may pretend to be theologian in the Church ? I will present the positions of Vatican II, Jean-Luc Marion, Yves Congar, Karl Barth and René-Michel Roberge.

QUI PEUT ÊTRE THÉOLOGIEN ?

François Nault

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Dans cet article, je vais aborder la question de l'identité du théologien : qui est théologien dans l'Église ? Je vais aborder les positions du dernier Concile, de Jean-Luc Marion, d'Yves Congar, de Karl Barth et enfin de René-Michel Roberge.

ABSTRACT : In this paper, I will address the question of the identity of the theologian : who may pretend to be theologian in the Church ? I will present the positions of Vatican II, Jean-Luc Marion, Yves Congar, Karl Barth and René-Michel Roberge.

Le Christ au désert a connu trois tentations : premièrement, le pouvoir ; deuxièmement, le pouvoir ; troisièmement, le pouvoir. Du sexe et de l'argent, il ne fut pas question¹.

Dans son ouvrage *Théologie express*, Maurice Bellet cherche à tracer le portrait de celui qu'il appelle le « théologien pur », c'est-à-dire le portrait du théologien dans « son essence », dans sa « manière d'être », dans ses « structures logiques », et enfin dans son « style² ». Quel est le style du théologien ? Pour Bellet, « le théologien, quand il est bon et vrai théologien, est un homme affable, cultivé, sérieux. Il a compétence en son domaine et il le sait ». C'est aussi un homme — ou peut-être une femme, mais Bellet lui-même n'envisage pas cette possibilité ! — qui a le sens du *devoir* : « [...] éclairer, guider, protéger, mener les meilleurs vers les cavernes profondes du savoir ».

« Éclairer, guider, protéger » : le théologien serait-il nécessairement un *pasteur* ? C'est ce que Bellet semble suggérer.

Continuant à dresser le portrait du « théologien pur », Bellet relève que sa qualité principale est de *ne pas douter*. De ne pas douter de la théologie elle-même : « [...] ainsi le monde, par lui, est-il assuré d'exister, la loi d'être légitime, le bien d'être bon, le vrai d'être vrai, le pouvoir en place d'être à sa place, et les choses les plus atroces d'avoir quelque part une explication ». De telle sorte qu'une société ne peut pas se

1. M. BELLET, *Minuscule traité acide de spiritualité*, Paris, Bayard, 2010, p. 89.

2. ID., *Théologie express*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 113.

passer de théologiens : « [...] on se passerait de pain ou de vêtements plutôt que de théologie ; car, si la théologie venait à manquer, le ciel nous tomberait sur la tête ».

En fait, pour Bellet, non seulement les théologiens ont-ils *une* place dans la société, mais ils occupent *LA* place la plus haute, la plus importante. Car en toute société, les théologiens disposent du *pouvoir*. En quoi les théologiens auraient-ils, même aujourd'hui, le pouvoir ? Comment est-ce pensable ? C'est que, pour Bellet, « si les théologiens ne sont pas les maîtres, ils sont beaucoup plus : ils savent, eux, qui est le maître des maîtres et ce qu'il veut³ ».

C'est là, effectivement, un pouvoir immense. D'où la question de Bellet : « [...] comment disposerait-on d'un tel pouvoir sans cruauté ? » Et dès lors, l'autre question que l'on doit soulever, me semble-t-il, est : qui dispose d'un tel pouvoir ? En somme, qui sont les théologiens, qui peuvent prétendre à ce titre ? Qui sont ces hommes — ou ces femmes — qui ont en quelque sorte le pouvoir de dire Dieu, et ce faisant de *faire parler Dieu* ?

C'est la question qui constituera le fil conducteur de ma réflexion. Je vais donc manquer à ma promesse de traiter du magistère, et risquer ainsi de décevoir René-Michel Roberge pour la deuxième fois (au moins). En effet, il y a une vingtaine d'années de cela, quand j'étais allé le voir pour lui demander de diriger mon mémoire de maîtrise, il m'avait fortement encouragé à faire un travail sur la fonction magistérielle dans la période patristique. Ne l'écoutant pas, je m'étais plutôt lancé dans une recherche sur la notion de révélation. Je suis d'autant plus mal à l'aise à l'idée de décevoir Monsieur Roberge que j'ai à son égard une dette immense. Durant l'année universitaire 1988-1989, les rendez-vous du vendredi matin, pour ses cours *Révélation et théologie* à l'automne et *Histoire de la théologie* à l'hiver, ont représenté pour moi des jours de fêtes. Je buvais les paroles de ce professeur passionné et passionnant.

Je n'aborderai donc pas directement la question de la fonction magistérielle dans l'Église, me concentrant surtout sur la question de l'identité du théologien : qui est théologien dans l'Église ? Mais les deux questions sont évidemment liées entre elles. Si le théologien est celui qui a le pouvoir de « faire parler Dieu », il est nécessairement confronté au pouvoir du magistère ecclésial, un pouvoir consistant notamment « à empêcher Dieu de mentir », selon la formule de Roland Sublon⁴.

Qui peut prétendre au titre de théologien ? Voilà la question. Je voudrais évoquer trois réponses possibles, assez contrastées entre elles : celle de Jean-Luc Marion ; celle d'Yves Congar et du concile Vatican II ; et enfin celle de Karl Barth et de René-Michel Roberge.

3. *Ibid.*, p. 114.

4. Voir R. SUBLON, « Du magistère, du mensonge et de l'éthique, ou comment empêcher Dieu de mentir », dans *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 61-79.

*
* *

[...] si le baptisé demande qu'on lui reconnaisse un droit à l'erreur quasi institutionnel, toute prise de parole « théologique » par un laïcat cléricalisé (au nom de prétendues évidences pastorales, scientifiques ou autres) ne peut susciter que de la méfiance. En échange, si l'on peut ainsi présenter une nouvelle exigence, le baptisé souhaite (sans oser revendiquer) que la Parole révélée lui soit dite et répétée de telle manière qu'il puisse en vivre et exercer royalement son sacerdoce. Ce qui veut dire que les paroles de l'évêque se règlent quasi infailliblement sur la Parole vraie qu'est le Verbe, seul exégète du Père (*Jean* 1,18) et seul herméneute de ce qui est dit dans les Écritures (*Luc* 24, 27)⁵.

Qui peut prétendre au titre de théologien ? Peu de monde, si l'on croit Jean-Luc Marion.

Pour Marion, « la théologie ne peut accéder à son statut authentiquement *théologique*, que si elle ne cesse de se défaire de toute *théologie*⁶. » C'est quand le théologien fait taire sa *logie* que le *Theos* peut enfin parler. Ce n'est qu'au moment où il cesse d'interpréter le texte que « le Réfèrent s'y interprète lui-même », comme l'épisode des pèlerins d'Emmaüs le suggère. Marion voit en effet dans cet épisode la mise en scène de la suppression du moment herméneutique — lié au moment *théologique* —, ou plutôt la mise en scène de l'achèvement de l'herméneutique dans l'eucharistique : « [...] le récit de *Luc*, 24, qui pourtant avertit expressément que le Christ "fit l'herméneutique" du texte, ne nous rapporte pas l'argument, ni *a fortiori* les développements ». Marion y voit l'annonce d'une « herméneutique absolue » qui, non seulement ne révèle rien, mais est absente : « [...] à peine nommée, elle disparaît au profit du moment eucharistique (*Luc* 24, 28-33) ». Ainsi, « le Verbe intervient en personne dans l'Eucharistie (en personne, parce qu'alors seulement il manifeste et performe sa filiation), mais pour accomplir ainsi l'herméneutique. [...] Si le Verbe n'intervient en personne qu'au moment eucharistique, *l'herméneutique (donc la théologie fondamentale) n'aura lieu, n'aura son lieu que dans l'eucharistie*⁷. »

Si « le théologien ne conquiert le lieu de son herméneutique [...] que dans l'eucharistie, où le Verbe en personne, silencieusement, parle et bénit, parle en tant qu'il bénit », quelle conséquence logique en tirer sinon que « *seul l'évêque mérite, au sens plein, le titre de théologien*⁸. » C'est la thèse que défend Marion.

5. J.-L. MARION, *Le croire pour le voir*, Paris, Communio et Parole et Silence, 2010, p. 99-100.

6. ID., *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 197. Pour ce qui suit, voir aussi F. NAULT, « Révélation sans théologie, théologie sans révélation », dans P. BORDEYNE, L. VILLEMEN, dir., *L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2006, p. 127-149.

7. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 211-212.

8. *Ibid.*, p. 215.

S'il reste possible d'imaginer une « herméneutique du texte par la communauté [...], grâce au service du théologien », Marion en précise la condition : « [...] que la communauté se laisse elle-même interpréter par le Verbe et assimiler au lieu où l'interprétation *théologique* se peut exercer, grâce au service liturgique du théologien par excellence, l'évêque⁹ ». Ainsi la communauté n'accède au statut de sujet herméneutique qu'à être d'abord l'*objet* de l'interprétation (du Verbe) et qu'à se laisser assimiler au lieu de l'interprétation de l'évêque.

Dès lors, la fonction de l'herméneutique *théologique* est le résultat d'une délégation, au même sens où, écrit Marion, « l'évêque délègue au simple [sic !] prêtre la fonction de présider l'eucharistie¹⁰ ». Si bien que le relâchement du lien entre l'évêque (« théologien par excellence ») et celui que Marion appelle son « adjoint enseignant », ou pire la rupture même de ce lien de délégation, constitue un détournement du site eucharistique. Il s'ensuit, pour Marion, qu'« on ne peut éviter de considérer comme au moins très problématique tout essai de constituer la théologie comme science¹¹ ». Le vrai discours théologique n'est pas celui qui cherche à accéder à un statut scientifique, mais celui qui « s'inscrit dans le rite eucharistique qu'ouvre l'évêque » et qui répond à l'exigence de la sainteté¹². En effet, pour Marion, « la sainteté redouble existentiellement l'exigence institutionnelle d'un lien à l'évêque : il s'agit, dans les deux cas, du même accès au site eucharistique de l'herméneutique *théologique*¹³ ».

La proposition de Marion m'apparaît à l'encontre de l'esprit et de la lettre du dernier Concile, allant plus dans le sens de la « démocratisation de la théologie » que dans le sens de son inféodation à l'autorité hiérarchique.

9. *Ibid.*, p. 214.

10. *Ibid.*, p. 215. Laurent Villemin note que s'il « n'est pas question de remettre en cause le lien du théologien à l'évêque, il n'est pas concevable de le penser uniquement sur le mode de la délégation, de même qu'il est inexact, dans la théologie la plus classique que "le [simple] prêtre célèbre par délégation de l'évêque" » (L. VILLEMEN, « L'herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », dans *L'herméneutique théologique de Vatican II*, p. 262. Sur cette question, on lira avec intérêt P. GAUDETTE, « Le théologien et le ministère épiscopal », dans F. BOUSQUET, H.-J. GAGEY, G. MÉDEVIELLE, J.-L. SOULETIE, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 507-515).

11. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 215. À l'inverse, dans ses enseignements, René-Michel Roberge a toujours défendu l'idée d'une théologie scientifique, en s'appuyant notamment sur les travaux de Jean Ladrière ; voir J. LADRIÈRE, « La théologie comme science », dans *L'articulation du sens, II*, Paris, Cerf, 1984, p. 151-167. Sur cette question, on lira et méditera également les riches réflexions de Raymond LEMIEUX, dans *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, 1999.

12. Dans le même sens, voir H.U. von BALTHASAR, « Théologie et sainteté », *Dieu Vivant*, 12 (1948), p. 17-31.

13. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 216.

*
* *

Few things are more important for the Church today than to reclaim theology for laypeople and to engage them in the tasks they can do best¹⁴.

Dans la constitution *Gaudium et Spes*, le concile Vatican II exprime le souhait que les laïcs reçoivent une formation théologique : « [...] il faut souhaiter que de nombreux laïcs reçoivent une formation suffisante dans les sciences sacrées, et que plusieurs parmi eux se livrent à ces études *ex professo* et les approfondissent¹⁵ ». Ce souhait trouve un écho dans le Décret *Apostolicam Actuositatem* consacré à l'apostolat des laïcs. Présentant les « principes de la formation des laïcs à l'apostolat », le document rappelle que les laïcs participent à leur manière « à la mission de l'Église » et que leur formation apostolique devra être « adaptée au caractère séculier propre au laïc et à la vie spirituelle qui leur convient¹⁶ ». Cette formation à l'apostolat suppose « une formation humaine conforme à la personnalité et aux conditions de la vie de chacun », « une bonne connaissance du monde actuel », « une culture générale appropriée jointe à une formation pratique et technique » et surtout une solide « formation spirituelle ». Par ailleurs, le Décret ajoute qu'une « solide connaissance doctrinale est requise en matière théologique, morale et philosophique ; cette connaissance devra être adaptée à l'âge, aux conditions de vie ainsi qu'aux aptitudes de chacun ». Au niveau des principes, le Décret *Apostolicam Actuositatem* affirme donc qu'il est non seulement possible mais requis que les laïcs soient formés et informés sur le plan théologique.

Le Concile a aussi proposé des « moyens à prendre » pour atteindre l'objectif visé. D'abord, le Décret rappelle l'existence des nombreux moyens de formation déjà accessibles aux laïcs : « [...] sessions, congrès, récollections, exercices spirituels, rencontres fréquentes, conférences, livres et commentaires qui permettent d'approfondir la connaissance de l'Écriture sainte et de la doctrine catholique ainsi que de progresser dans la vie spirituelle, de connaître les conditions de vie du monde, de découvrir et d'utiliser les méthodes les plus aptes à l'apostolat ». Le Décret rappelle également qu'il existe « des centres d'études ou des instituts supérieurs qui ont déjà donné d'excellents résultats ». Par ailleurs, se réjouissant « des initiatives de ce genre et de leur rayonnement déjà florissant en certaines contrées », le Concile « souhaite leur fondation là où la nécessité s'en fera sentir ». Ainsi le Concile « préconise la création de centres de documentation et d'études [...] en matière théologique mais aussi pour les sciences humaines [...], afin de développer les aptitudes des laïcs, hommes, femmes, jeunes et adultes, pour tous les secteurs d'apostolat ».

14. J.B. COBB Jr., *Lay Theology*, St. Louis, Chalice Press, 1994, p. 113.

15. *Gaudium et Spes*, 62, 7.

16. *Apostolicam Actuositatem*, 29.

Il est assez clair, me semble-t-il, que le Concile a souhaité que les laïcs reçoivent une solide *formation* théologique. A-t-il même envisagé que le laïc puisse assumer pleinement une *fonction* théologique ? La chose est moins sûre. Cette idée saugrenue — un théologien laïc — est-elle pensable en catholicisme ? En son temps, Yves Congar est l'un de ceux qui est allé le plus loin sur cette question.

Dans son ouvrage *Jalons pour une théologie du laïcat*, paru en 1953, Congar aborde de front la question de l'activité théologique des laïcs¹⁷. Ces quelques pages méritent une lecture minutieuse.

D'entrée de jeu, Congar affirme que « tout fidèle, qu'il soit prêtre ou laïc, qui estime avoir quelque chose à dire, peut proposer un enseignement de type doctoral » (p. 427). L'activité théologique n'est donc pas la chasse gardée des clercs ; la théologie précède la distinction du clerc et du laïc. Dans la perspective de Congar, l'enseignement théologique doit se soumettre à deux normes : la norme de l'*orthodoxie* et la norme de la *science*. Ainsi, le théologien — qu'il soit clerc ou laïc — est « justifiable des critères communs, celui du dogme et de l'autorité de [sic] magistère, pour ce qui est de l'orthodoxie, celui des règles du travail scientifique, et le jugement des hommes compétents, pour ce qui est de la valeur humaine et technique de ce qu'il propose » (p. 427).

Le théologien apparaît donc comme celui qui est, dans sa tâche de théologien, soumis à deux juges. Le théologien est condamné à être jugé : il est jugé comme *fidèle* et il est jugé comme *docteur*. À titre de fidèle, il est jugé par les « gardiens autorisés de la tradition » et par « la communauté des fidèles ». À titre de docteur, il est jugé par la communauté des savants. Les premiers jugent de son *orthodoxie* ; les seconds de sa *compétence*. Comme être-soumis-à-un-double-jugement, le théologien-laïc est exactement dans la même posture que le théologien-prêtre. Ainsi, écrit joliment Congar, « il n'y a pas de charisme de science théologique que conférerait le port de la soutane ou même le sacerdoce » (p. 427) !

Refusant la distinction clerc-laïc pour définir l'exercice théologique, Congar introduit une autre distinction, très importante : celle de l'autorité et de la compétence¹⁸. Cette distinction a un double effet. D'une part, elle entérine la condition *schizophrénique* du théologien : à la fois « fidèle » (soumis à l'autorité magistérielle) et « sa-

17. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953, p. 427-432. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de cet ouvrage. Voir aussi : J. GROOTAERS, « La fonction théologique du laïc dans l'Église », dans *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Yves Congar pour ses 70 ans*, Paris, Cerf, 1974, p. 83-112 ; F. MOOG, « La responsabilité du théologien lorsqu'il est un fidèle laïc », dans B. CHOLVY, dir., *Des laïcs en théologie : Pourquoi ? Pour qui ?*, Paris, Bayard, 2010, p. 205-230 ; J. AUVILLAIN, « Des laïcs formés en théologie : pour quoi faire ? », *Études*, 374, 2 (février 1991), p. 257-265. Pour une mise en perspective de la pensée de Congar sur cette question, voir J. FAMERÉE, G. ROUThIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, 2008.

18. Congar reprend ici la distinction thomasienne entre deux *magisteria*, l'un fondé sur l'office et l'autre sur la science. À la suite de mon collègue Gilles Routhier, que je remercie au passage pour ses remarques, je me demande si Congar ne se piège pas en appliquant au domaine de la théologie une distinction visant à éclairer un autre problème. Sur cette distinction, voir Y. CONGAR, « Bref historique des formes du "magistère" et de ses relations avec les docteurs », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 60 (1976), p. 99-112.

vant » (soumis à la science). D'autre part, la distinction de l'autorité et de la compétence a pour effet de préciser le statut de la parole théologique, de bien marquer en quoi elle se distingue de la parole magistérielle, c'est-à-dire de la parole des « autorités hiérarchiques ». La parole du théologien est une parole « scientifique », alors que la parole hiérarchique est une parole « dogmatique ». Ainsi, écrit Congar, « il faut se garder de la tendance inconsciente, mais commune, d'assimiler le travail scientifique du théologien ou de l'exégète, à la parole dogmatique de celui à qui des charismes afférents à une fonction hiérarchique permettent de parler avec autorité, non pas seulement avec compétence » (p. 427).

L'énoncé est assez retors. En effet, se trouve affirmée la *supériorité* de la parole dogmatique liée à la fonction *hiérarchique* sur la parole scientifique du *théologien*. Pourquoi ? Parce que l'évêque parle avec autorité *et* compétence, là où le théologien ne parle qu'au nom de sa compétence. L'énoncé est retors parce que reconnaissant la *supériorité* de la parole magistérielle sur la parole théologique, elle affirme en même temps qu'il *manque* quelque chose à la parole magistérielle pour être une parole théologique : il lui manque le manque (d'autorité). Elle dispose de trop d'autorité pour satisfaire aux conditions de l'exercice théologique, qui est une condition de soumission : le théologien ne parle qu'au nom d'une compétence qui doit lui être reconnue par la communauté des savants et au nom d'une autorité dont il ne *dispose* pas, une autorité qu'il reçoit quand sa parole est reconnue « orthodoxe » par l'instance autorisée et autorisante.

Ainsi, écrit Congar, « un docteur dont la compétence et l'orthodoxie auront été éprouvées peut recevoir de l'Église un mandat d'enseignement » (p. 427). Ce mandat prend la forme d'une *mission canonique* par laquelle le théologien est légitimé à parler à titre de théologien. Ce docteur, répète Congar, peut être un laïc, et il l'a été de fait dans le passé de l'Église. Et l'enseignement proposé par ce docteur vaut bien sûr par ses qualités intrinsèques (scientifiques), mais il vaut aussi parce qu'il « revêt un certain caractère public et jouit, du fait de l'approbation globale qui lui est donnée (sous réserve...), d'une petite autorité » (p. 427). Cette « petite autorité » du théologien est évidemment fragile, puisqu'elle peut être enlevée à tout moment, si l'autorité hiérarchique décide de lui retirer sa mission canonique. Selon Congar, cette reconnaissance institutionnelle est une chance, en un sens, puisqu'elle constitue une « garantie » pour le théologien ; par ailleurs, l'enseignement du théologien se trouve soumis à « un contrôle étroit de ses expressions, de la part de l'autorité qui l'accrédite » (p. 428).

À ce moment-ci, la position de Congar — qu'on l'accepte ou non — est parfaitement claire et cohérente. La distinction de la parole théologique et de la parole magistérielle est bien établie, la double soumission du théologien à l'instance magistérielle et à l'instance scientifique est parfaitement claire. Comme est parfaitement limpide l'idée que la science théologique n'est pas la propriété du prêtre et peut être étudiée et pratiquée par un laïc. Congar peut donc clore son analyse, et passer à un autre sujet. Ce qu'il ne fait pas. Il renchérit plutôt. Il ajoute. Il précise. Et ce faisant, il *déconstruit* ce qu'il vient d'avancer.

C'est ce que je voudrais maintenant montrer.

Il faut distinguer deux temps dans l'analyse de Congar. Premier temps : ayant affirmé la légitimité de l'activité théologique des laïcs, Congar construit un « dossier historique » qui permet d'établir l'ancienneté d'une tradition de théologiens laïcs. D'abord, il note que les premiers théologiens étaient tous laïcs : Justin, Tertullien, Pantène, Clément d'Alexandrie et Origène. Congar ajoute à cette liste : Victorinus, Pamphile, Sexte l'Africain, Lactance, Firmicus Maternus, Proposer d'Aquitaine, Sozomène. Parmi les Pères de l'Église, certains ont commencé leur travail de théologien avant d'être ordonné : c'est le cas de Cyprien, Basile, Grégoire de Nazianze, Jérôme, Paulin de Nole, Diodore de Tarse. Ce fut aussi le cas de saint Augustin. On rencontre aussi des cas de théologiens laïcs au Moyen Âge, mais le phénomène est plus rare. Se référant aux travaux d'Henri-Irénée Marrou, Congar note que la distinction entre une culture *religieuse*, réservée aux clercs, et une culture *profane*, seule accessible aux laïcs, est étrangère aux premiers siècles chrétiens¹⁹. Avant cet « accident » — « qui a fait réserver la haute culture religieuse au monde des clercs » —, il n'y avait qu'une seule culture : une culture « qui utilisait à la base les techniques élaborées par les païens, mais les finalisait pour le service de Dieu » (p. 428). L'accident dont parle Congar est « la submersion de l'Empire romain par les Barbares et le sauvetage d'une tradition d'ordre et de culture par les hommes d'Église, évêques et moines » (p. 428). C'est ainsi que la tradition des théologiens laïcs a été en quelque sorte interrompue en Occident, pendant quelques siècles.

Poursuivant son analyse historique, Congar montre ensuite comment le mouvement humaniste « a favorisé la réintégration de laïcs dans le circuit de la pensée religieuse » (p. 429). Contarini, Reginald Pole Cervini, furent tous des théologiens laïcs — ou « simples laïcs » selon la formule utilisée par Congar ! —... avant d'être nommés cardinaux. De nombreux laïcs prirent part au concile de Trente : comme Lodovico Nogorola ou encore Angelo Massarelli, qualifié aussi de « simple laïc » par Congar. La tradition des théologiens laïcs s'est poursuivie au XVII^e et XVIII^e siècle (dans le jansénisme et le gallicanisme), puis au XIX^e siècle (avec Veuillot ou encore Joseph de Maistre²⁰). Et cette tradition serait encore vivante au XX^e siècle : « [...] ont multiplié parmi nous les laïcs qui, sans prétendre à être théologiens, traitent avec compétence de questions religieuses et donc de théologie » (p. 430).

Ainsi se clôt le bref dossier historique constitué par Congar, attestant de la présence — interrompue momentanément — d'une tradition de théologiens laïcs. Ce détour vient bien sûr étayer la thèse de départ, consistant à récuser l'idée d'une théologie exclusivement réservée aux clercs.

Il sert surtout à préparer la conclusion de Congar, et qui consiste apparemment à prendre le contre-pied de sa thèse de départ : « Vraiment, la théologie proprement dite est par excellence un savoir de clercs, et même de prêtres » (p. 432). Comment réconcilier cette affirmation avec l'affirmation antérieure selon laquelle « il n'y a pas

19. Voir H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938, p. 383.

20. Voir M. FROIDEFONT, *Théologie de Joseph de Maistre*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010.

de charisme de science théologique », que « le laïc est exactement sur le même pied que le clerc » (p. 427) ? La stratégie de Congar consiste à établir une distinction entre la « théologie » — il parle à deux reprises de la « *théologie proprement dite* » — et ce qu'il appelle maintenant la « pensée religieuse ». Ainsi, écrit-il, « il faut désirer, dans l'Église, une large activité des laïcs en matière de pensée religieuse », et non en matière de théologie (p. 431). Celle-ci reste l'apanage des clercs, qui eux seuls sont « voués à la théologie proprement dite ».

On avait cru un moment que le laïc avait accès à la science théologique, et voilà maintenant qu'on comprend qu'il doit plutôt se consacrer à la « pensée religieuse », ce qui est hautement digne, mais qui n'est pas encore de la « théologie proprement dite ».

Mais qu'est-ce qui manque donc au laïc ? Quelle est donc « la limite » que Congar assigne au laïc, et qui le délégitime comme « producteur » de théologie ? Pourquoi les laïcs « ne feront jamais de la théologie comme des prêtres » ? Tout simplement parce qu'

ils n'auront jamais exactement la même insertion qu'eux dans la tradition de l'Église. Non seulement le prêtre, conscient des tenants et aboutissants pastoraux de ses réactions et de ses paroles, tiendra plus délicatement compte de tous les éléments et tâchera de les équilibrer, mais, ayant les charismes du sacerdoce, célébrant les mystères, il a davantage un contact vivant avec les réalités mêmes de la tradition. Vraiment, la théologie proprement dite est par excellence un savoir de clercs (p. 430-431).

Il n'y a pas lieu pour les laïcs de se sentir lésés. Car cette dépossession, affirme Congar, est bel et bien une *chance* pour eux, puisqu'elle leur garantit une liberté plus grande que celle des clercs voués à la théologie. Cette liberté est susceptible de produire des résultats remarquables : les laïcs « peuvent apporter dans l'Église une riche matière de problèmes et de pensée ». À leur place, ils sont un bénéfice pour l'Église. Mais qu'ils y restent... C'est pourquoi, écrit Congar, « on ne cherchera [...] pas à faire d'eux, en place des prêtres, des docteurs en sacrée théologie » (p. 431). Non seulement le type d'insertion que les laïcs ont dans la tradition les empêche d'assumer une tâche de théologien, mais une théologie faite des laïcs serait potentiellement dangereuse : « [...] leur théologie, parfois, se ressent trop de leurs engagements culturels, politiques et temporels ; elle risque d'être mise au service de thèses dont l'inspiration ne vient pas d'elle et qui compromettent son équilibre » (p. 432)²¹. Pas assez près de

21. Une inquiétude semblable apparaît dans un document récent de la Commission théologique internationale : « De par la nature même de leur tâche, les théologiens travaillent souvent aux frontières de l'expérience de l'Église et de sa réflexion. À cause notamment du nombre aujourd'hui toujours croissant de théologiens laïcs qui ont l'expérience d'espaces spécifiques d'interaction entre l'Église et le monde, entre l'Évangile et la vie, espaces avec lesquels les théologiens ordonnés ou religieux ne sont pas nécessairement aussi familiers, il arrive de plus en plus souvent que, dans des situations nouvelles ou face à de nouvelles questions, des théologiens donnent une première réponse au nom de la "foi qui cherche à comprendre". Les théologiens ont besoin et méritent d'être soutenus dans leurs sincères efforts au service de l'Église par la prière de l'ensemble de la communauté ecclésiale, et particulièrement par leur propre prière les uns pour les autres, mais, dans ces situations, il est d'une importance toute particulière qu'ils souscrivent aux critères fondamentaux de la théologie catholique. Ils devraient toujours admettre le caractère intrinsèquement provisoire de leurs efforts, et soumettre leurs travaux à l'examen et à l'évaluation de l'ensemble de l'Église »

la tradition et trop près de la culture et de la société, le théologien laïc est forcément quelqu'un de dangereux. Dangereux aussi parce qu'incontrôlable. Libre. Trop libre. C'est pourquoi, note justement Congar, « l'Église a si souvent incorporé les maîtres à son organisme en les poussant à la vie monastique et en leur conférant, parfois contre leur gré, le sacerdoce » (p. 432). Il s'agissait alors pour l'Église de « mieux assimiler des initiatives périphériques à sa règle ». Dans son étude sur les théologiens laïcs à l'époque paléochrétienne, Alexandre Faivre arrive à une conclusion similaire : « La question du théologien laïc renvoie dès ses origines à un problème de régulation du discours théologique²² ».

Il n'est pas inutile de rappeler que les *Jalons pour une théologie du laïcat* ont été publiés en 1953. La position de Congar touchant le théologien laïc a-t-elle évolué ? Congar n'est pas revenu sur la question dans les *addenda aux Jalons* que l'on retrouve dans la troisième édition (de 1964). Dans ses *Entretiens d'automne* (de 1987), il revient de manière assez critique sur ses *Jalons* sans faire référence, toutefois, à la courte section que j'ai analysée²³. C'est dans un texte intitulé « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », publié dans l'ouvrage *Ministères et communion ecclésiale* en 1971, que Congar repose la question²⁴. Il affirme alors que ses *Jalons* ont établi que « l'enseignement et l'élaboration théologiques ne sont nullement le monopole des clercs mais qu'ils ont été et sont toujours très fructueusement exercés par des laïcs ». Avec une insistance particulière, Congar souligne que la théologie n'est pas une affaire de clercs : « L'œuvre théologique est un service d'Église, sous cet angle on peut la traiter comme un charisme qui n'est réservé ni aux clercs ni aux prêtres ministériels ». Un peu plus loin : « On ne peut m'accuser de prétendre réserver la théologie aux prêtres ». Et pour être sûr qu'on l'a bien compris, il le répète encore : « La cause est donc entendue. Je suis formellement favorable à la pratique de la théologie par les laïcs ». Avec une insistance nouvelle peut-être, Congar réaffirme ce qu'il avait déjà avancé dans ses *Jalons* et valorise la contribution des laïcs à l'intelligence de la foi. Par ailleurs, il réaffirme également la spécificité de la contribution des prêtres à la théologie : « Les prêtres apportent cependant des conditions ou des ressources particulières à l'exercice de la théologie ». Ce que personne n'aura envie de contester, étant entendu que les laïcs apportent — eux aussi — des conditions ou des ressources particulières à l'exercice de la théologie.

Si l'on refuse de faire de la théologie l'affaire exclusive de l'évêque, si l'on refuse également d'en faire l'affaire exclusive du prêtre pour concevoir la possibilité que des laïcs puissent aussi être considérés comme des théologiens, il convient peut-être de faire un pas de plus et renoncer à faire de la théologie une « affaire de théologiens ».

(COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012, p. 62-63).

22. A. FAIVRE, « Théologiens "laïcs" et laïcs théologiens : position des problèmes à l'époque paléochrétienne », *Irénikon*, 60 (1987), p. 371.

23. Y. CONGAR, *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987, p. 84-88.

24. ID., « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 9-30.

C'est la proposition défendue par Karl Barth et René-Michel Roberge.

*
* *

Celui-là prêche bien [...] qui vit bien, et je ne sais point d'autre théologie²⁵.

Pour Barth, « la théologie n'est pas le domaine privé des théologiens²⁶ ». C'est dire que la théologie n'est pas d'abord une affaire de professeurs ou de pasteurs :

Ni le domaine privé des professeurs : il y a heureusement toujours eu des pasteurs qui comprenaient infiniment mieux la théologie que la plupart des professeurs. Mais pas non plus le domaine privé des pasteurs : il y a toujours eu heureusement des membres d'Église et parfois des communautés entières qui remplissaient silencieusement, mais énergiquement, la fonction de la théologie, cependant que leurs pasteurs étaient, en matière théologique, des enfants ou des barbares²⁷.

Pour Barth, la théologie n'est pas l'affaire de quelques-uns, un domaine réservé et protégé, mais une propriété ecclésiale, et donc l'affaire de tous les croyants. De telle sorte qu'à ses yeux, « dans l'Église, il n'y a pas, en principe, de non-théologien ». Il faudrait donc résister à appréhender la fonction théologique à partir du binôme laïc-clerc : « [...] le concept de "laïque" est à coup sûr l'un des plus mauvais qu'évoque la langue religieuse, un concept qui devrait tout simplement être rayé du vocabulaire *chrétien* ». L'idée même d'une théologie faite par des laïcs relève d'une certaine ecclésiologie, une ecclésiologie hiérarchisante, articulée autour de la différence entre des clercs-producteurs et des laïcs-consommateurs, entre des sujets actifs et des sujets passifs. Barth est ailleurs. Congar, aussi, *voudrait* être ailleurs. Le point de vue critique qu'il adopte à l'égard de son ouvrage *Jalons pour une théologie du laïcat* tient précisément à la trop grande importance accordée à la distinction clerc-laïc, une distinction inextricablement liée à la perspective ecclésiologique qu'il cherche précisément à dépasser. Dans son étude « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », Congar le reconnaît explicitement : « le couple décisif n'est pas tellement celui de "sacerdoce-laïcat" dont j'avais usé dans *Jalons*, mais plutôt celui de "ministère ou services-communauté"²⁸ ».

La perspective de René-Michel Roberge s'inscrit dans la ligne de Barth, même si l'origine de sa position tient principalement, je pense, à sa longue fréquentation des Pères de l'Église.

25. CERVANTÈS, *Don Quichotte*, II, trad. F. de Rosset, J. Cassou, Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 1988, p. 179.

26. K. BARTH, *Révélation, Église, Théologie*, trad. P. Maury, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 53.

27. *Ibid.*, p. 54.

28. CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères », p. 17.

Je rappelle d'abord la fonction que Roberge attribue au théologien : « [...] cultiver la permanente actualité de l'Évangile²⁹ ». Ainsi, écrit-il,

par le chemin de l'intelligence de la foi, la théologie travaille à l'ajustement de l'expression de la foi à toutes les époques, à toutes les cultures et à tous les besoins afin que personne ne manque de mots pour dire sa foi. La théologie existe pour aider le croyant à croire en toute cohérence intérieure et jusqu'au fond de lui-même. La théologie permet à chacun d'exprimer sa foi à travers son expérience propre. Elle existe pour que l'Évangile puisse retenir [sic] encore aujourd'hui comme une Bonne Nouvelle et rejoindre tout le vécu humain. Comme instrument de régulation de la foi, elle est donc au service de l'infinie richesse de l'Évangile³⁰.

Dans ce contexte, qui donc peut prétendre au titre de théologien ? Pour Roberge, « la mission théologique incombe d'abord à chacun des chrétiens puisque tout baptisé est responsable de l'expression de la nouveauté de l'Évangile³¹ ». C'est la thèse forte défendue par René-Michel Roberge dans plusieurs textes, et sur laquelle il insistait largement dans son enseignement.

Plutôt que de penser la fonction théologienne à partir de la distinction cleric-laïc, Roberge la pense plutôt à partir de la distinction entre la théologie comme telle — la véritable théologie, celle de tous les croyants — et la théologie produite par celui qu'il appelle le « théologien de métier ». Dans ce cadre, il s'avère que le théologien (de métier) « n'est pas le seul, ni même le premier responsable de l'intelligence et, par là, de l'inculturation de la foi. Le croyant qui s'interroge sur sa foi est déjà théologien³² ». La vocation du théologien de métier est donc, dira Roberge, d'ordre *sacramental* : « [...] c'est [...] à titre de sacrement d'une tâche commune que la théologie [savante] travaille à ce que chaque situation humaine et chaque culture puissent se nommer chrétiennement. Le théologien de métier est au service de la théologie de tous les croyants³³ ».

Un danger qui guette le théologien de métier, qui pratique une « théologie savante » ou une « théologie professionnelle » à l'Université ou ailleurs, est de se couper de son terrain, et donc de perdre de vue « cette théologie de tous les croyants ». C'est ce que soulignait M. Roberge lors de son intervention du 28 octobre 1994, dans le cadre de la rencontre annuelle des doyens et directeurs de centres de théologie avec l'Assemblée des évêques du Québec : « Comme tous les universitaires, les théologiens et théologiennes ont à résister à leur tendance à s'enfermer dans leurs disciplines, leurs traditions scientifiques et leurs objets de spécialisations³⁴ ». Fernand Dumont fait un constat semblable dans son ouvrage *L'institution de la théologie* (une œuvre issue, on le sait, d'une thèse de doctorat dont M. Roberge a assumé la direc-

29. R.-M. ROBERGE, « La régulation de la foi : une fonction sacramentelle », dans J.-C. PETIT, J.-C. BRETON, *Enseigner la foi ou former des croyants ?*, Montréal, Fides, 1989, p. 92.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. ID., « Les centres de théologie et les grands débats publics », *Laval théologique et philosophique*, 51, 3 (octobre 1995), p. 495.

tion). Se référant à l'ouvrage de Peter Eicher, Dumont notait qu'« au lieu de *refléter* la pluralité des formulations spontanées qu'élaborent les croyants, la variété des théologies est répartie selon le spectre des débats qui se déroulent dans la sphère de la culture savante³⁵ ».

La théologie se trouve ainsi exposée à un double danger, à un double assujettissement possible : soit être conçue comme le simple relais de la parole magistérielle, soit être totalement soumise aux règles et aux logiques de la culture savante au point de se couper des questions de la communauté croyante, et de la « théologie première » qui s'y élabore³⁶.

Pour Roberge, « l'herméneutique théologique n'est qu'exemplaire de l'activité interprétante déjà à l'œuvre dans toute pratique chrétienne ». De telle sorte que « nul ne peut revendiquer de compétence exclusive dans la lecture chrétienne de l'histoire comme Parole de Dieu. Le théologien de métier ne doit jamais oublier qu'il n'a pas le monopole de l'intelligence et de l'expression de la foi³⁷ ».

Dans la perspective de René-Michel Roberge, le théologien de métier est donc au service de la théologie de tous les croyants. Mais Roberge pousse la chose encore un peu plus loin, quand il ajoute que le théologien de métier est aussi « au service de *la théologie de tous au sens le plus large du terme*, c'est-à-dire de la valeur théologique de toute quête de sens et de toute expression humaine. La théologie est en effet sacrament de cette aptitude de toute parole humaine à dire le mystère de Dieu. Elle travaille à révéler la valeur d'Évangile de toute parole humaine, devenue Parole de Dieu en Jésus-Christ³⁸ ».

Cette extension importante de la conception de la théologie n'est pas entièrement originale. Elle est présente aujourd'hui chez un théologien comme Pierre Gisel³⁹, notamment, ou encore chez Raphaël Picon, auteur d'un petit livre intitulé *Tous théologiens*⁴⁰. Mais il revient peut-être, au-delà des appels qui revendiquent la légitimité théorique d'une « théologie pour tous », d'en inventer des formes et de l'articuler *concrètement et pratiquement*. Bref, il reste peut-être encore à la faire advenir.

35. F. DUMONT, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1988, p. 33. Voir P. EICHER, *La théologie comme science pratique*, trad. J.-P. Bagot, Paris, Cerf, 1982, p. 152.

36. Voir J. MACQUARRIE, *The Faith of the People of God. A Lay Theology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1972.

37. ROBERGE, « La régulation de la foi : une fonction sacramentelle », p. 92.

38. *Ibid.* Je souligne.

39. Voir, récemment, P. GISEL, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012.

40. R. PICON, *Tous théologiens*, Paris, Van Dieren, 2001.