



# La théologie critique de Gregory Baum en tant que théologie publique

Camil Ménard

---

Volume 52, numéro 1, février 1996

Gregory Baum et la théologie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400967ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400967ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Ménard, C. (1996). La théologie critique de Gregory Baum en tant que théologie publique. *Laval théologique et philosophique*, 52(1), 21–34.  
<https://doi.org/10.7202/400967ar>

# LA THÉOLOGIE CRITIQUE DE GREGORY BAUM EN TANT QUE THÉOLOGIE PUBLIQUE

Camil MÉNARD

*RÉSUMÉ : On reproche souvent aux théologiens actuels de ne pas avoir d'impact sur la place publique. Ce n'est pas le cas pour Gregory Baum qui poursuit depuis plus de trente ans une entreprise de réflexion théologique destinée à montrer que le christianisme reste une alternative indispensable pour la construction d'une société juste et fraternelle. L'article montre que l'approche théologique du professeur Baum répond parfaitement à cette requête puisqu'elle satisfait aux quatre caractéristiques auxquelles doit satisfaire une théologie qui se veut compréhensible sur la place publique.*

*SUMMARY : Today theologians are often blamed, because they have no impact on public debates. This, however, is not true of Gregory Baum. Over the past thirty years, he has elaborated a critical theological construct which aims to present Christianity as a valid alternative capable of creating a just society. This article intends to show how Gregory Baum's work satisfies the four characteristics of a public theology.*

---

La place du théologien dans la cité est souvent critiquée aussi bien par les autorités religieuses que par les chrétiens et les citoyens, qui reprochent à la théologie d'ici d'être absente des grands débats publics. Lors d'une rencontre récente entre l'épiscopat et les responsables des centres de théologie du Québec, M<sup>gr</sup> Hubert, porte-parole des évêques, affirmait clairement ne pas comprendre pourquoi les théologiens et théologiennes universitaires interviennent aussi rarement dans les journaux et les mass-média sur les questions d'actualité. Alors que les évêques canadiens et québécois ont développé depuis plusieurs années une forme d'intervention publique adaptée à une société du débat comme la nôtre, il s'attendait, disait-il, à ce que les théologiennes et théologiens mettent leur expertise au service de la réflexion collective, pour aider à clarifier les questions nouvelles qui se posent dans l'Église et la société. Or, concluait-il, le silence voulu ou non de la part d'un nombre important

d'intellectuels catholiques œuvrant dans des universités d'État, pose question sur la façon avec laquelle ils exercent leur responsabilité publique.

Une telle interpellation de la part de l'épiscopat fait écho à de nombreux commentaires venant d'étudiants ou de lecteurs, qui trouvent le discours théologique trop théorique et surtout trop déconnecté de la réalité ecclésiale ou sociale. Dans les milieux intellectuels sécularisés, le discours théologique est synonyme d'obscurantisme, de langage non sensé, vestige d'une culture pré-scientifique, quand on ne l'accuse pas carrément d'idéologie au service d'une Église en perte de pouvoir. Les facultés de théologie se vident pour des raisons culturelles et économiques sans doute, mais il faudrait aussi s'interroger sur la pertinence actuelle de ce discours. Ce n'est pas sans raison qu'un récent cahier de la revue *Concilium* s'intitule : « Pourquoi la théologie<sup>1</sup> ? » Dans son éditorial, Claude Geffré soulève les questions suivantes : « Celui qui, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, fera le point sur la théologie, devra bien admettre que la théologie académique ne jouit plus aujourd'hui de la même considération qu'il y a quelques années encore dans l'Église, la société, l'université. Que s'est-il passé ? Pourquoi la théologie n'est-elle plus actuellement reconnue en beaucoup de lieux comme auto-réflexion critique nécessaire de la foi chrétienne ni comme discipline universitaire importante<sup>2</sup> ? » Après avoir essayé de préciser les causes de ce déclin, il termine ses réflexions autour des deux orientations suivantes : « D'une part, la théologie chrétienne se conçoit aujourd'hui plus que jamais dans un contexte global ; d'autre part, elle essaie de répondre plus que jamais aux expériences de la foi et de l'Église au plan local et régional, afin de mieux répondre à sa mission de réflexion sur la foi chrétienne et au service de l'Église lié à cette mission. Elle est devenue plus interdisciplinaire et se libère toujours plus des contraintes univoques désormais traditionnelles de sa recherche méthodologique<sup>3</sup>. » Tout le cahier montre les changements majeurs que la théologie devra opérer pour retrouver une certaine crédibilité dans les milieux universitaires, ecclésiaux et sociaux.

Cette nouvelle approche théologique, esquissée par Claude Geffré et proposée à titre de prospective, répond parfaitement à la pratique du professeur Gregory Baum qui développe depuis plus de trente ans le programme d'une théologie critique adaptée au contexte nord-américain. Trop méconnue dans les milieux francophones, sa pensée jouit dans les milieux anglophones, canadiens et américains, d'une réputation fermement établie et d'une écoute qui fait de son œuvre un véritable lieu de rencontre et de compréhension mutuelle. C'est par les écrits de Gregory Baum que les anglophones du Canada ont été sensibilisés aux pièges du multiculturalisme et ouverts au nationalisme québécois, que les américains ont découvert la profondeur des messages de l'épiscopat canadien, que les protestants ont compris les orientations nouvelles de la théologie catholique nord-américaine, et ainsi de suite. Dans ce bref exposé, je voudrais mettre en relief la fécondité de la pratique théologique de Gregory Baum, en montrant qu'elle répond non seulement aux vœux des responsables ecclésiaux, mais

---

1. *Concilium*, 256 (1994).

2. *Ibid.*, p. 7.

3. *Ibid.*, p. 10-11.

aussi aux attentes du peuple chrétien ainsi qu'au mouvement de la théologie progressiste reconnue à Vatican II.

Pour illustrer comment cette théologie critique est une théologie publique opérant un véritable agir communicationnel, j'ai repris, avec adaptations, certaines pistes de réflexion utilisées par M. René-Michel Roberge pour répondre à la question de l'éventuelle nécessité d'une intervention des centres de théologie dans les grands débats publics<sup>4</sup>. Je regrouperai mes observations autour de deux grands points : la nécessité suivie de la pratique d'une théologie publique, dont les quatre caractéristiques principales me serviront de guide pour analyser la pratique théologique de Gregory Baum.

## I. LA NÉCESSITÉ D'UNE THÉOLOGIE PUBLIQUE

On doit surtout à Jean-Baptiste Metz d'avoir insisté sur la nécessité d'opérer une « déprivatisation » de la religion dans la société. La théologie politique, telle que présentée dans son manifeste-programme de 1967, comporte une double tâche.

*La tâche négative* consiste à apporter un correctif critique face à la tendance de la théologie à se retirer dans la sphère du privé. Sous la poussée des Lumières, qui ont brisé l'interdépendance de la religion et de la société, puis du marxisme, qui considère la religion comme une simple superstructure idéologique édiflée sur les rapports de force d'une société, la théologie s'est repliée vers l'intime, en réduisant la pratique de la foi à une décision que l'individu prend en quelque sorte hors du monde. Pour Metz, « cette théologie cherche à résoudre le problème posé par la philosophie des "Lumières" en l'éliminant [...]. Pour la conscience religieuse marquée par cette théologie, la réalité socio-politique n'a guère qu'une existence évanescence<sup>5</sup> », déplore-t-il.

*La tâche positive* consiste dès lors à développer les implications publiques et sociales du message chrétien en un sens « postcritique », c'est-à-dire en conservant ce présupposé kantien que la personne « éclairée » est celle qui « a la liberté de faire, en toutes circonstances, publiquement usage de sa raison »<sup>6</sup>. Si elle veut répondre de façon pertinente au problème posé par les Lumières et par le marxisme, la théologie doit relever critiquement leur défi, en construisant un nouveau rapport entre la théorie et la praxis et en donnant une place encore plus grande à la raison pratique.

Un tel programme destiné à établir de nouveaux rapports entre la foi eschatologique et la praxis sociale n'est pas seulement commandé par des impératifs épistémologiques ou socio-culturels. C'est la tradition biblique elle-même qui annonce que les promesses eschatologiques — paix, justice, liberté — ont une dimension publique dont il importe de montrer la fonction libératrice face au processus historico-social. « Le salut, auquel se rapporte en espérance la foi chrétienne, n'est pas un salut d'or-

4. René-Michel ROBERGE, « Les centres de théologie et les grands débats publics », *Laval théologique et philosophique*, 51, 3 (1995), p. 485-496.

5. Jean-Baptiste METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971, p. 127.

6. *Ibid.*, p. 130.

dre "privé". La proclamation de ce salut amena Jésus à un conflit sanglant avec les pouvoirs publics de son temps. [...] Le scandale de ce salut, comme sa promesse, sont publics. Cette publicité ne peut être ni révoquée, ni annulée, ni tempérée. Elle accompagne le cheminement historique du message du salut. Au service de ce message la religion chrétienne se voit imposer une forme critique et libératrice de responsabilité publique<sup>7</sup>. » Faisant intervenir la notion de « réserve eschatologique », Metz ajoute que la reconnaissance du caractère provisoire de chaque état de la société atteint historiquement oblige la théologie à adopter une attitude critico-dialectique, ce qui l'amène à tirer la conclusion suivante : « *Toute théologie eschatologique doit donc devenir théologie politique, en tant que théologie critique (de la société)*<sup>8</sup>. » Toute la théologie, selon lui, est appelée à comprendre de façon politique et critique le problème de l'existence croyante dans le monde.

Ce programme ambitieux proposé par Metz a trouvé sa concrétisation en de multiples contextes culturels et sociaux. La théologie latino-américaine de la libération, la théologie noire, la théologie féministe, la théologie critique et bien d'autres formes de théologie ont montré la fécondité de cette nouvelle approche. Du côté américain, cette nécessité d'une théologie publique fait l'objet de discussions passionnées depuis une vingtaine d'années, sous l'inspiration principale de David Tracy qui aborde cette question dans une perspective surtout épistémologique. Il serait trop long ici de résumer le parcours qui a fait passer Tracy d'une formation néo-thomiste inspirée par Lonergan à une position herméneutique nuancée construite à partir de multiples sources, pour aboutir récemment à un discours théologique proche de la théologie de la libération. À l'encontre des théologiens néo-barthiens de Yale qui insistent sur la transcendance de la Parole de Dieu et sur l'originalité de la foi chrétienne, Tracy est persuadé que tout être humain est ouvert à la transcendance et qu'il est ainsi capable de comprendre le discours de la foi chrétienne si ce discours s'appuie sur son expérience humaine et s'il s'adresse à lui en tant que personne attentive, intelligente, rationnelle et responsable. La théologie se doit, selon lui, de développer un véritable discours public<sup>9</sup> ; et pour atteindre ce caractère public dans ses prétentions à la vérité, elle doit adopter des critères d'adéquation propres à la théologie fondamentale, systématique et pratique. Dans son article sur « les fondements de la théologie pratique », il se propose de « suggérer un schéma heuristique de base pour la théologie pratique en tant que théologie publique ». Son hypothèse est que « la théologie pratique atteint son caractère public en articulant les critères pratiques de transformation humaine en même temps qu'une éthique explicitement théologique<sup>10</sup> ». Ajoutons que

7. *Ibid.*, p. 131-132.

8. *Ibid.*, p. 134 ; souligné dans le texte.

9. David TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1990, Part I : « Publicness in Systematic Theology ».

10. David TRACY, « The Foundations of Practical Theology », dans Don S. Browning, éd., *Practical Theology*, San Francisco, Harper & Row, 1983, p. 61.

la raison humaine n'est pas anhistorique pour Tracy, puisque l'herméneutique qu'il préconise est toujours consciente de ses préjugés et de son historicité<sup>11</sup>.

À partir de ce que nous venons de dire, il est possible de dégager au moins quatre caractéristiques auxquelles doit satisfaire une théologie qui veut être compréhensible et crédible sur la place publique. Cette théologie doit : 1) être contextuelle ; 2) adopter une forme d'argumentation publique ; 3) être au service de la réflexion de toute personne ; 4) s'élaborer en vue de la construction d'une société juste et fraternelle.

## II. LA PRATIQUE D'UNE THÉOLOGIE PUBLIQUE

Voyons maintenant comment la théologie critique pratiquée par Gregory Baum répond parfaitement à ce que nous entendons, avec Metz et Tracy, par « théologie publique ».

### 1. *Une théologie contextuelle*

La théologie classique — et encore aujourd'hui, la théologie catholique romaine — se proclamait universellement vraie et valable en tout lieu du globe. Sa vérité reposait sur une conception anhistorique de la raison, sur une approche dogmatique de la révélation chrétienne, ainsi que sur une exigence d'orthodoxie imposée à toute théologie<sup>12</sup>.

La théologie critique s'objecte évidemment à cette fausse prétention d'universalité. Avec la théologie herméneutique et la théologie de la libération, elle est consciente que l'exploration intelligente de la foi se fait toujours à partir d'un lieu propre, dans un temps précis et à partir des préjugés d'interprétation d'une tradition, qu'elle soit culturelle, philosophique ou religieuse. Il ne s'agit pas seulement d'un effort d'inculturation, mais de compréhension en profondeur de la culture ambiante pour en saisir les forces qui la rendent injuste et inhumaine, dans le but de promouvoir en contrepartie le mouvement du salut venant de Dieu. Bref, il s'agit d'une théologie située au cœur de l'histoire humaine et d'une tradition, consciente de ses conditions de production, donc de sa particularité propre, tout en étant désireuse de rejoindre l'universalité du message chrétien.

Avec Stephan Bevans, on peut définir la théologie contextuelle comme une manière de faire théologie qui tient compte des facteurs suivants : l'esprit et le message évangéliques ; la tradition du peuple chrétien ; la culture où se déploie l'acte théologique ; et enfin le changement social à l'œuvre dans cette culture, qu'il soit entraîné par le développement scientifico-technique occidental ou par la lutte des classes

11. Il développe cette vision dans son volume *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper & Row, 1987. Baum critique la vision post-moderne du pluralisme chez Tracy, tout en appuyant sa récente conception de l'existence chrétienne définie en termes de résistance et d'espérance (G. BAUM, *Essays in Critical Theology*, Kansas City, Sheed & Ward, 1994, p. 48-51).

12. Pour une critique de cette théologie, voir Douglas J. HALL, *Thinking the Faith. Christian Theology in a North American Context*, Minneapolis, Augsburg, 1989, chapitre premier.

populaires pour l'égalité, la justice et la libération<sup>13</sup>. La contextualisation de la théologie n'est pas une mode passagère, mais elle appartient à la nature même de la théologie, ajoute-t-il<sup>14</sup>.

Il existe plusieurs formes de théologies contextuelles. Bevans distingue cinq « modèles » principaux, c'est-à-dire cinq constructions ou types idéaux qui servent à représenter symboliquement des systèmes complexes ou des rites liturgiques. Chacun de ces modèles illustre une façon d'articuler les divers facteurs que nous venons d'énumérer. Pour notre propos, il suffira de les énumérer : le modèle de l'adaptation<sup>15</sup>, le modèle anthropologique<sup>16</sup>, le modèle de la praxis<sup>17</sup>, le modèle synthétique<sup>18</sup> et le modèle transcendantal<sup>19</sup>.

La théologie critique de Gregory Baum s'inscrit évidemment dans le modèle regroupant les théologies dites « de la praxis », dont le prototype est la théologie de la libération. Considérons ses trois points d'ancrage principaux.

1. La théologie critique de Gregory Baum est d'abord située dans le *contexte nord-américain*, tout en entretenant des liens étroits avec les théologiens de la libération depuis plus de vingt ans. Les premières traces de cette collaboration remontent à août 1975, à Détroit, où se tenait une conférence qui a duré une semaine et qui regroupait des théologiens et théologiennes progressistes venant des trois Amériques. Les actes de cette passionnante conférence ont d'ailleurs été publiés sous le titre : *Theology in the Americas*<sup>20</sup>.

---

13. Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, New York, Orbis Books, 1992, p. 1.

14. *Ibid.*, p. 5-10.

15. La théologie de l'adaptation (ou de la traduction) est très souvent utilisée en théologie catholique. Elle cherche à adapter un contenu (message ou rituel liturgique) à une culture particulière, en partant du présupposé que le message de l'Évangile est supraculturel et qu'il demeure toujours inchangé. La théologie d'inculturation du pape Jean-Paul II répond à ce modèle (*ibid.*, p. 30-46).

16. Alors que le modèle de l'adaptation cherche à préserver l'identité chrétienne tout en essayant de prendre la culture et le changement social au sérieux, le modèle anthropologique cherche à établir et à préserver l'identité culturelle par une personne de foi chrétienne. Il met l'accent sur l'expérience humaine et sur le fait que la révélation divine survient à l'intérieur de l'authentique identité culturelle. Le terme « indigénisation » est parfois utilisé pour décrire cette approche ethnographique (*ibid.*, p. 47-63).

17. Ce modèle de théologie contextuelle critique les deux premiers qui adoptent comme point de départ une identité chrétienne ou culturelle permanente. Il met l'accent sur le dialogue continu entre la pensée et l'action en situant l'identité des chrétiens au cœur d'une culture comprise en termes de changement social. Ce modèle est ouvert au changement, et il regarde vers le futur (*ibid.*, p. 63-80).

18. Le modèle synthétique se situe à mi-chemin entre celui qui met l'accent sur le changement culturel et social et l'autre qui met l'accent sur le message évangélique. Cette théologie de l'interculturalité cherche à maintenir une relation dynamique entre la foi et les cultures, comme le fait par exemple Aylward Shorter (*ibid.*, p. 80-96).

19. Ce dernier modèle part du principe qu'on ne peut comprendre certaines choses sans changer complètement de perspective, sans une réelle conversion d'esprit et de cœur. L'important ne consiste pas dès lors à produire des textes, mais à s'intéresser aux opérations affectives et cognitives dans le sujet qui se dépasse. Une théologie contextuelle faite dans cette perspective ne se manifesterait pas d'abord dans des livres, mais dans l'esprit d'hommes et de femmes convertis (*ibid.*, p. 87-110).

20. *Theology in the Americas*, Sergio Torres and John Eagleson, éd., New York, Orbis Books, 1976.

Dans l'article qu'il a rédigé pour la revue *The Ecumenist*<sup>21</sup>, Gregory Baum propose une consciencieuse analyse de la rencontre de Détroit. On avait planifié, dit-il, une conférence qui devait ouvrir une conversation avec les théologiens bien connus de la théologie de la libération. Le but plus ou moins avoué de cette entreprise visait à amener les théologiens universitaires nord-américains à s'engager dans une réflexion critique sur l'expérience américaine vue dans la perspective du pauvre. Or, il a fallu très tôt modifier cette planification. Car on s'est rendu compte que l'expérience américaine était variée, qu'elle comprenait diverses communautés trop souvent oubliées, et que les théologiens blancs universitaires ne représentaient pas les nombreux groupes d'opprimés et de sans-voix auxquels il fallait aussi prêter attention<sup>22</sup>. Même si elle fut plus tumultueuse et moins structurée que prévue, « la rencontre a facilité la création de plusieurs réseaux de recherche et de collaboration parmi les divers groupes présents : ce fut la dimension *praxis* de ces échanges poursuivis tout au long de la semaine<sup>23</sup> ».

Ce changement de perspective apparaît clairement dans le document-synthèse rédigé par un comité formé de représentants issus de divers groupes ethniques et sociaux. Sous le titre : « *Contextualization of North American Theology* », le comité ne cherche plus à « appliquer » la théologie de la libération à l'Amérique du Nord, mais plutôt à promouvoir une nouvelle façon de faire théologie qui provienne du contexte historique, social et religieux de l'expérience nord-américaine<sup>24</sup>.

Le comité propose un programme fort ambitieux. Retenons le passage le plus important pour la suite de notre propos :

Ce programme entend explorer un aspect du « contexte » de la réalité américaine : la dynamique du pouvoir et de l'absence de pouvoir dans l'expérience américaine présente. [...] Une théologie nord-américaine doit être différente d'une théologie européenne ou d'une théologie latino-américaine. Il est urgent alors d'avoir une juste compréhension de la volonté de Dieu quant à notre présent et à notre avenir. Dieu appelle à la conversion les chrétiens d'Amérique, et notre obéissance au Seigneur exige une évaluation critique de l'usage et de l'abus de pouvoir aux États-Unis<sup>25</sup>.

Dans ses « Trois thèses sur une théologie contextuelle<sup>26</sup> », Gregory Baum applique ce programme à la situation canadienne, tout en précisant dès le départ qu'il se place dans une perspective résolument théologique. L'approche sociologique lui est certes nécessaire en tant que théologien pour analyser et réfléchir critiqueusement sur le contexte social. Toutefois, une telle approche est guidée par des raisons théologiques, ajoute-t-il. Enfin il est clair pour lui qu'une théologie construite dans le contexte canadien doit se fonder sur une solidarité préférentielle avec les classes populaires, ce

21. Cet article, paru sous le titre « The Christian Left at Detroit », *The Ecumenist*, sept.-oct. 1975, a été reproduit en raison de sa valeur dans *Theology in the Americas*, p. 399-429.

22. Voir *Theology in the Americas*, p. 399-400.

23. *Ibid.*, p. 429.

24. *Ibid.*, p. 431-436.

25. *Ibid.*, p. 434.

26. « Three Theses on Contextual Theology », dans *Theology and Society*, New York, Paulist Press, 1987, chap. 10.



qui ne s'identifie pas à l'option sud-américaine pour les pauvres. Car ce qui est valable pour l'Amérique latine n'est pas nécessairement pertinent pour l'Amérique du Nord. Ainsi, dans l'analyse qu'il fait de la situation au Canada et aux États-Unis, notre théologien avoue que le facteur économique est certes important, mais qu'il ne peut être retenu comme seul fil conducteur d'une interprétation en vue d'une action. Plusieurs facteurs interfèrent, ce qui rend, selon lui, l'analyse et l'intervention plus complexes.

Le contexte québécois n'échappe pas non plus à cette théologie critique. Avec Douglas Hall<sup>27</sup>, Gregory Baum a été un des rares théologiens anglophones capables de s'intéresser au nationalisme québécois ainsi qu'à l'évolution de l'Église du Québec<sup>28</sup>. Il a su reconnaître la vigueur prophétique des lettres pastorales des évêques du Québec, sans cesser pour autant de déplorer le fait que l'effort pour démocratiser les institutions catholiques (tant réclamé dans le rapport Dumont) soit resté un échec<sup>29</sup>.

2. Sur le plan religieux, la théologie critique de Gregory Baum est clairement située au sein de *la tradition catholique* la plus progressiste, soit celle qui est consciente de sa relativité et de ses options. Comme pour Schillebeeckx et les théologiens de la libération, le christianisme est vu comme un chemin pour suivre Jésus dans son effort pour promouvoir l'instauration du Règne de Dieu dans ce monde. La tradition catholique est vraiment prise au sérieux dans son effort d'adaptation et de renouveau, depuis Vatican II jusqu'aux textes les plus récents du pape et des conférences épiscopales. La théologie critique pratiquée par notre théologien excelle à mettre en valeur les jugements prophétiques portés sur le péché du monde par le Magistère<sup>30</sup>, ce qui ne l'empêche pas de dénoncer ensuite avec vigueur les conséquences d'action à l'intérieur de l'Église<sup>31</sup>. Les rites et les symboles sont aussi vus et affirmés comme médiations pour comprendre et relancer l'action sociale.

3. La tradition catholique est enracinée dans la théologie de Gregory Baum *au sein du judaïsme*. Les théologiens de la libération remontent souvent à ce que nous appelons « l'Ancien Testament » pour faire mémoire de la sortie d'Égypte comme événement de libération. Mais on trouve plus que cela dans l'œuvre de notre théologien. Chez lui, l'« holocauste » prend une signification interpellante, ainsi que la place de Dieu dans le discours théologique<sup>32</sup>. Comme pour les Juifs, il agit comme s'il était le gardien de la transcendance de l'Autre, ce Dieu au-delà du discours qui

27. Professeur à l'Université McGill, Douglas Hall s'est penché souvent sur la crise canadienne et sur l'importance pour les anglophones de s'ouvrir aux défis des francophones québécois. Sa « Déclaration de Montréal » est un exemple remarquable de compréhension interculturelle. Voir la belle présentation de Gregory BAUM, « La théologie contextuelle de Douglas Hall », *Laval théologique et philosophique*, 46, 2 (1990), p. 149-165. Plus récemment, voir Louis VAILLANCOURT, « La crise du Canada à la lumière de la théologie contextuelle de Douglas Hall », *Laval théologique et philosophique*, 51, 3 (1995), p. 589-604.

28. La plupart des articles reliés à cette question ont été récemment réunis sous le titre : *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991.

29. *The Church in Quebec*, p. 64-65.

30. Voir « John Paul II on Structural Sin », dans *Essays in Critical Theology*, p. 189-204.

31. Je fais surtout référence à son article « Contradictions in the Catholic Church », dans *Theology and Society*, chap. 13.

32. « The Holocaust and Political Theology », dans *Theology and Society*, chap. 9.

réclame de devenir le gardien de son frère. Le Dieu dont il se réclame est vraiment le Dieu de l'alliance et le Dieu des prophètes, qui dénonce le culte sans lien avec la justice.

4. Une théologie consciente de sa situation ne peut que devenir *ouverte aux autres interprétations et aux autres traditions*. Chez Gregory Baum, on trouve une ouverture remarquable à l'égard de l'œcuménisme et du pluralisme religieux. Il est, on le sait, rédacteur de la revue *The Ecumenist* depuis de nombreuses années. Dans sa discussion avec David Tracy, il démasque une ouverture au pluralisme radical qui cache au fond un certain fondamentalisme<sup>33</sup>. Une ouverture aussi radicale exige en contrepartie d'être au clair avec ses propres options. Chez lui, l'option préférentielle pour les pauvres est non négociable et elle est aussi un critère de discernement et d'action. Autant on peut noter chez lui une ouverture peu commune, autant ses positions manifestent une fermeté radicale à l'égard des conservateurs et des profiteurs.

## 2. Une forme d'argumentation publique

Une théologie désireuse de tenir une forme d'argumentation publique est une théologie qui adopte un questionnement ouvert et ne craint pas d'utiliser les modes de pensée de son époque. On se rappelle que la crise moderniste a été déclenchée dans l'Église par des théologiens qui cherchaient à intégrer la méthode historique dans l'articulation du discours théologique et qui étaient soucieux aussi de prendre en considération l'expérience commune. Après une longue période de refus de la part des autorités romaines, il a fallu attendre Vatican II pour réhabiliter ce projet.

La théologie critique s'inscrit dans ce mouvement « par définition », oserais-je dire, puisqu'elle propose une certaine déconstruction des acquis en démasquant les diverses formes d'aliénation et d'idéologie à l'œuvre dans l'Église et dans la société. Cette théologie utilise avec discernement la théorie critique, dont elle se démarque sur des points importants, comme l'exprime Gregory Baum dans sa discussion avec Ray Morrow. « La théorie critique, dit-il, n'est pas enracinée dans un réseau de communautés, et de ce fait, elle ne parle pas au peuple ordinaire. Pour cette raison, la théorie critique demeure prisonnière de l'université et n'est pas capable d'influencer la pensée et l'action d'une population plus large. La théorie critique n'a pas de sujet historique<sup>34</sup>. » Nous reviendrons sur ce point. Ce recours aux sciences sociales situe la théologie critique dans l'univers scientifique contemporain et lui donne une crédibilité certaine. La médiation socio-analytique n'est pas une fin en soi, car elle fait le lien entre la théorie et la praxis de la foi chrétienne dont elle cherche à construire une théorie destinée à guider l'action. Alors que des philosophes comme Habermas maintiennent qu'il faut séparer l'analyse scientifique de l'action politique par souci d'objectivité, la théologie critique recourt à Gramsci et à son concept d'« intellectuel organique » pour justifier son implication dans l'action.

33. « David Tracy : Pluralism and Liberation Theology », dans *Essays in Critical Theology*, chap. 2.

34. « Critical Theology : Replies to Ray Morrow », dans *Essays in Critical Theology*, p. 11.

Dans l'explication qu'il donne de sa deuxième thèse sur une théologie contextuelle, Gregory Baum justifie ainsi son choix de l'approche sociologique utilisée pour analyser le contexte social<sup>35</sup>. Ce choix est motivé, selon lui, par les besoins de la réflexion théologique elle-même, sans oublier pour autant des considérations scientifiques qui demeurent toutefois relatives à l'effort tenté par le théologien pour démasquer la forme prise par le péché dans la société. Or il faut être guidé par l'Esprit pour discerner le péché personnel et collectif. La science seule ne le peut pas. Voilà pourquoi la théologie ne cesse de réfléchir à l'intérieur de la foi chrétienne lorsqu'elle recourt à la science sociologique.

Il existe plusieurs types de théories sociales qui présentent une analyse du mal applicable à la société contemporaine. Certaines mettent l'accent sur les changements chaotiques dont la fréquence déstructure les identités personnelles et sociales. D'autres insistent sur le processus de rationalisation technocratique et bureaucratique qui fait de la société moderne un monde rationnel et désenchanté. Après une critique de ces deux approches, notre auteur opte finalement pour une « sociologie du conflit » capable d'analyser le mal prenant la forme de l'oppression et de la déshumanisation, où le facteur économique joue certes un rôle capital sans oublier les autres. Cette sociologie du conflit n'est pas seulement pratiquée par les marxistes et les socialistes, ajoute-t-il, puisque le pape Jean-Paul II en fait un usage fréquent. L'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987) où le pape dénonce le péché structurel en est un exemple éloquent bien analysé par notre théologien<sup>36</sup>.

La théologie universitaire reste très souvent prisonnière des problématiques intra-ecclésiales, quand elles ne sont pas purement ecclésiastiques. La théologie critique ne néglige pas ces problématiques. Mais elle le fait dans une perspective différente, en se plaçant dans la position de l'autre (le démuné, l'homosexuel<sup>37</sup>, le mal-croyant, etc.) avec lequel elle noue une solidarité. Ce déplacement permet de voir autrement la scène ecclésiale et de constater des contradictions entre le discours magistériel *ad intra* et *ad extra*. Mais la théologie critique s'intéresse avant tout aux problèmes sociaux qui affectent la vie des gens ordinaires et provoquent toutes formes d'oppression. Dans son effort d'analyse et de compréhension, elle se met à l'écoute de l'expérience commune telle qu'elle se manifeste dans l'existence journalière. On comprend pourquoi une telle théologie est accessible à tout lecteur, puisqu'elle s'adresse à son intelligence et à son imagination à partir de son expérience.

### 3. Au service de la réflexion de toute personne

Quand il parle des destinataires d'une théologie publique, David Tracy distingue trois publics : la société, l'académie et l'Église<sup>38</sup>. Toute bonne théologie doit tenir

35. *Theology and Society*, p. 162.

36. Voir « Structures de péché », dans *Seul ou avec les autres ?*, sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton, Montréal, Fides, 1992, p. 221-235.

37. Voir son courageux article « L'homosexualité et la loi naturelle », dans *Drames humains et foi chrétienne*, sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve, Montréal, Fides, 1995, p. 297-308.

38. David TRACY, *The Analogical Imagination*, chap. 1.

compte des trois, tout en sachant bien qu'elle est située quelque part et qu'elle converse avec des interlocuteurs eux aussi situés quelque part.

La théologie critique remet en question une telle conception<sup>39</sup>, car elle donne l'impression que l'académie et l'Église se situent en dehors ou au-dessus de l'ordre social, sans être affectées par les conflits économiques, culturels ou politiques de la société<sup>40</sup>. Les théologies académique et ecclésiastique sont réellement affectées par les conditions historiques de la société et la théologie critique se propose justement de leur faire prendre conscience de cet enracinement social.

Avec les théologiens de la libération, la théologie critique estime que la réflexion théologique n'est pas réservée aux universitaires et aux ecclésiastiques. Cette réflexion est l'affaire des chrétiens et des chrétiennes ordinaires. Dans le programme destiné à promouvoir la contextualisation de la théologie nord-américaine, il est dit : « L'effort théologique ne consiste plus simplement à étudier les sources et les idées dans les séminaires et les universités. Cela n'est pas suffisant. La théologie doit jaillir de l'expérience de tous les chrétiens, qu'ils soient académiciens ou non, qui essayent de découvrir le Christ dans les Écritures et dans leur propre vie. [...] La théologie nord-américaine sera donc faite en premier lieu, mais non exclusivement, par les groupes d'opprimés eux-mêmes et elle sera construite à partir de leur expérience particulière d'oppression<sup>41</sup>. »

La tâche de faire construire le discours théologique par les opprimés eux-mêmes est une entreprise difficile dont la réalisation est encore rare. Mais si le théologien se conçoit comme un « intellectuel organique » et si sa propre *praxis* s'exerce en étroite solidarité avec les opprimés, il est possible alors de construire une théorie chrétienne pertinente à cette *praxis*. C'est ce que tente de faire Gregory Baum depuis trente ans, en manifestant publiquement son appui à tous les groupes de politisés-chrétiens et aux groupes sociaux qui réclament justice<sup>42</sup>.

En lisant les écrits de Gregory Baum, on comprend pourquoi ce théologien a privilégié une forme particulière d'écriture, soit celle de l'article préparé pour des revues destinées à des publics variés. Cela lui a permis de suivre l'actualité et de converser avec des personnes d'horizons et d'appartenances divers. Il est d'ailleurs frappant de constater à quel point le mot « discussion » revient souvent sous sa plume, ce qui me porte à dire que sa pratique théologique est une féconde pratique herméneutique de la

39. Charles Davis croit lui aussi que Tracy idéalise la notion de public, comme s'il s'agissait d'un groupe de référence expressément visé. Tracy affirme que le public de la théologie systématique est l'Église. Or, pour Davis, l'Église catholique ne possède pas de « public », au sens d'une communauté de discours qui exercerait une surveillance et une critique à l'égard de l'enseignement et de l'action de ceux qui détiennent l'autorité (*What is living, What is dead in Christianity Today ?*, San Francisco, Harper & Row, 1986, p. 103). Il existe une grande proximité entre la théologie pratiquée par Gregory Baum et celle de Charles Davis. Voir *The Promise of Critical Theology. Essays in Honour of Charles Davis*, Marc Lalonde, éd., Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1995.

40. *Essays in Critical Theology*, p. 45.

41. *Theology in the Americas*, p. 434.

42. Dans un article écrit en l'honneur de Charles Davis, G. Baum mentionne les nombreux réseaux et groupes auxquels il appartient actuellement. Retenons : Le « Centre justice et foi », « L'Entraide missionnaire », un groupe de « théologie contextuelle », « Le Centre pastorale en milieu ouvrier (CPMO) », etc.

conversation au sens de Gadamer. Notre théologien excelle à écouter longuement et sérieusement l'autre, tout en étant capable de le questionner ensuite et de lui redonner la parole en lui montrant les points d'accord et de désaccord.

Pour pratiquer l'art de comprendre et de converser, il faut d'abord que les partenaires partagent quelque chose de commun ; pour la théologie critique, c'est la nature humaine commune qui joue ce rôle.

Il faut aussi que la question et la réponse soient données à tour de rôle. La reconnaissance de l'autre n'est pas seulement une affirmation théorique, mais un point de départ pratique dans la théologie critique. L'ouverture à l'autre crée l'espace de la conversation et de la rencontre. Dans cette perspective, il est hors de doute que des écrits orientés ainsi vers la compréhension critique de l'autre ont permis d'améliorer la communication entre des gens qui ne se fréquentaient pas. L'œuvre de Gregory Baum ne cherche pas à construire des systèmes, mais à faire converser des personnes aux intérêts divergents pour favoriser l'intercompréhension et susciter des changements. Même s'il critique Habermas, j'ose dire que sa pratique exerce un agir communicationnel efficace dirigé vers l'émancipation.

#### 4. *En vue de la construction d'une société juste et fraternelle*

L'imagination joue un rôle important dans la théologie critique, car elle permet d'anticiper symboliquement et rituellement le projet du Règne de Dieu à l'œuvre dans ce monde sous une forme toujours déficiente. Alors que la théorie critique scientifique est incapable de parler sur l'avenir d'une manière positive, la théologie critique a recours à la tradition biblique riche de symboles et de promesses.

Alors que l'on parle aujourd'hui de la faillite de toutes les grandes utopies, Gregory Baum maintient que les grands changements structureaux sont sans doute impossibles dans nos sociétés, mais que l'émergence de nouveaux mouvements de solidarité ouvre de nouvelles possibilités d'action<sup>43</sup>. Il ne croit pas qu'il faille travailler à la construction d'un consensus social, car ce consensus sera toujours en faveur des forces dominantes et conservatrices. Avec Dennis McCann et Charles Strain, je pensais que la recherche des intérêts généralisables d'une société pouvait être utile pour élaborer des objectifs démocratiques de changement, mais je me suis aperçu que ce discours était en fait récupérateur et conservateur<sup>44</sup>. Le principe de la solidarité préférentielle avec les démunis (thèse trois d'une théologie contextuelle canadienne) exige au contraire un parti pris inconditionnel.

Un tel parti pris oblige le théologien et la théologienne à clarifier ses propres solidarités. Pour la théologie critique, il y a des théologiens conservateurs et des théologiens progressistes. Le critère pour déterminer leur position est l'option en faveur de la justice sociale.

43. *Essays in Critical Theology*, p. 28-33. Alors que son collègue Douglas Hall maintient une certaine ambiguïté à l'égard de la rationalité moderne, Gregory Baum partage le projet original des Lumières ainsi que leur confiance en la possibilité d'une raison émancipée (« La théologie contextuelle de Douglas Hall », *La-val théologique et philosophique*, 46 (1990), p. 160-162).

44. *Essays in Critical Theology*, p. 45.

## CONCLUSION

Il est clair que la théologie critique de Gregory Baum répond parfaitement à ce que nous entendons par « théologie publique ». C'est une théologie située au sein des débats actuels dans notre contexte nord-américain, au sein d'une tradition de foi également, une théologie qui intègre l'approche scientifique dans son discours pour le rendre compréhensible à toute personne soucieuse de justice et de fraternité. On comprend pourquoi les deux théologiens qui exercent un impact réel sur l'opinion publique québécoise et canadienne sont Gregory Baum et Jacques Grand'Maison, deux théologiens bénéficiant d'une formation sociologique intégrée à une vision théologique articulée sur un projet social. S'il est important que la théologie d'ici prenne davantage la forme d'une théologie publique, il faudra alors opérer des correctifs majeurs à de multiples niveaux : dans la formation des futurs théologiens et surtout dans la façon de construire le discours théologique lui-même<sup>45</sup>.

Je n'ai pas besoin de souligner davantage l'estime et l'immense respect que je ressens envers le théologien que nous honorons aujourd'hui. Si j'avais à résumer comment je le perçois, je dirais ceci : c'est un homme de pensée, un homme de cœur, un homme de parole et surtout un homme de foi. Le genre de personne sur qui on peut compter.

Puisque j'ai mis l'accent sur son art de la conversation, je voudrais terminer ces considérations en lui posant cinq questions qui m'habitent vraiment.

Premièrement, peut-on dire que la théologie critique est une forme de théologie parmi d'autres ? Le pluralisme théologique est aujourd'hui un fait reconnu partout. Pourtant Metz semblait dire que toute théologie doit devenir politique et critique. Dans quel sens faut-il entendre cette revendication ?

Deuxièmement, concernant mon souci de la formation des futurs théologiens : si la médiation scientifique est indispensable dans l'élaboration du discours théologique actuel, faudrait-il exiger une formation préalable en sciences sociales, en sciences politiques ou en psychologie ?

Troisièmement, la pratique d'une théologie critique exige-t-elle vraiment une solidarité concrète ainsi qu'une forme de militantisme social ? En faisant cela, ne sommes-nous pas en train de nier cette affirmation que ce sont les opprimés qui sont les véritables sujets de la réflexion éthique et théologique ?

Quatrièmement, il me semble que le théologien critique se trouve dans une situation inconfortable bien cernée par Schillebeeckx. D'une part, il est considéré comme hérétique par ceux qui maintiennent la primauté de la raison et n'acceptent pas son recours à la foi chrétienne. D'autre part, il est honni par les croyants qui réclament la

45. Cette position critique à l'endroit d'une théologie pratique coupée d'une véritable analyse sociologique revient souvent sous la plume du sociologue Paul-André TURCOTTE de l'Université Saint-Paul. On connaît maintenant la valeur de son approche épistémologique et pédagogique. Voir sa critique toujours stimulante dans son article « Sociologie, théologie et pastorale », *Théologiques*, 1, 1 (1993), p 33-54. À compléter par « Les conditions de production et la formation à la recherche en contexte techno-bureaucratique », *Social Compass*, 41, 3 (1994), p. 393-411.

primauté de la foi et n'acceptent pas son recours aux sciences sociales. La science critique de la foi se trouve donc condamnée par la science et par la foi. Comment sortir de cette situation ?

Cinquièmement, je voudrais avec d'autres que le peuple croyant soit le sujet réel de l'acte théologique. Est-ce possible et réaliste ? Mais alors, le théologien « professionnel » est-il condamné à disparaître ?