

LA MÉTHODOLOGIE OUVERTE À UNE RELIGION POUR NOTRE TEMPS*

Bernard MOREL

L'ouverture à l'expérience, qui est un principe fondamental à toute méthodologie scientifique, doit-elle exclure l'expérience intime, l'expérience subjective et notamment la plus subjective des expériences intimes que l'on vit dans un moment religieux, sous prétexte qu'elle n'est pas reproductible ni schématisable univoquement ni contrôlable par réduction à un système de mesures qualitatives et quantitatives ? Les spécialistes des problèmes religieux se sont trop souvent repliés sur les vieux schémas théologiques du recours à la transcendance divine parce que les exigences de la méthode dite expérimentale les excluaient du domaine strictement scientifique. Heureusement, les grandes batailles de l'intolérance théologique et de la science positiviste sont dépassées, le vent d'une fraîcheur nouvelle est en voie de balayer la puérité des dogmatismes. Le dialogue n'était cependant pas vraiment ni efficacement amorcé, la porte n'était pas encore ouverte qui permît à la religion de sortir de son exil hors de la science : la méthodologie de Ferdinand Gonseth a fait sauter le dernier verrou.

Mais *la méthodologie ouverte* ne rend pas purement et simplement droit de cité aux conduites religieuses professées par un christianisme millénaire. Les théologiens, qui se sentent enfin concernés par la méthodologie scientifique, sont appelés à une reconversion radicale de leur approche habituelle des phénomènes religieux. *La méthodologie ouverte* leur rend un inestimable service dont le prix reste à payer. Quand on a pris conscience de la portée éthique de la méthodologie, qui est une mise en forme de l'honnêteté de pensée en notre temps, il n'est plus possible de reculer devant les sacrifices imposés à la plus vénérable des traditions occidentales.

Aussi longtemps que les vérités du catéchisme étaient retranchées du domaine des valeurs scientifiques, la fidélité aux schémas de la foi était une vertu souvent courageuse, généralement sécurisante. Elle apparaît désormais non seulement illusoire mais, ce qui est plus inquiétant, hypocrite. *La méthodologie ouverte* est en effet inquiétante : en mettant en question les conduites théologiques habituelles, elle arrache les croyants au repos de leur foi, elle met leur fidélité en doute, elle légitime leurs incertitudes. Mais cette inquiétude est salutaire, car c'est dans le doute qu'on se met en recherche et qu'on court la chance d'une découverte qui est chaque fois

* Article publié dans la *Revue Internationale de Philosophie*, n° 93-94 (1970), p. 539-554.

une libération et un dépassement. Une certitude retrouvée vaut mieux qu'une certitude conservée.

L'application de *la méthodologie ouverte* au domaine religieux est donc une aventure qui vaut la peine d'être tentée. Elle offre la chance d'une découverte libératrice, elle comporte aussi les risques d'un échec, mais on ne découvre rien sans courir les risques de l'aventure.

Le principe d'idonéité

Notre démarche partira *du principe d'idonéité* par lequel la méthodologie ouverte fait valoir remarquablement l'exigence d'honnêteté requise par la rigueur scientifique et auquel le discours religieux ne peut plus se dérober : «la meilleure convenance» dans tous les domaines des conduites humaines où la mise en œuvre d'une méthode est souhaitable, convenance de la stratégie au but visé, convenance du langage à la connaissance qu'on cherche à communiquer, convenance de l'horizon de pensée à l'horizon de réalité correspondant, bref convenance des conduites du sujet en recherche à l'objet et au contexte de la recherche. «La meilleure convenance» n'est pas parfaite, *le principe d'idonéité* exclut l'idée d'une connaissance achevée ou d'une adéquation sans faille de l'esprit au réel par laquelle la pensée pourrait détenir des vérités définitives et tenir des discours irréformables. Néanmoins la convenance doit être non seulement vérifiée mais être la meilleure : entre plusieurs conduites possibles, il faut choisir la plus *idoine*.

On voit immédiatement les incidences *du principe d'idonéité* sur le discours religieux notamment du christianisme traditionnel. J'en relèverai trois, dont l'importance justifierait de long développements. Je me borne à les signaler afin de situer le contexte de ma démarche.

Selon la méthodologie de l'idonéité, il n'existe pas de discours capable de dire une *vérité* définitivement hors de question à raison de son origine dont l'autorité serait insoupçonnable. Les schémas d'une vérité révélée sont ici en cause : la révélation ne peut pas se prévaloir d'un privilège qui la laisserait à l'abri du doute. On ne peut plus déployer de discours à partir d'un fondement donné une fois pour toutes et pour toujours, cette prétention «fondamentale» voue le discours à manquer d'idonéité. D'autre part, la sécurité qu'on trouve dans des certitudes qu'on voudrait définitives risque de faire de la foi le lit du sommeil spirituel. L'idonéité n'est en effet pas le résultat d'une fidélité opposée à toute remise en question fondamentale mais d'une recherche engagée à partir d'une remise en question. En dénonçant les prétentions à la possession de la vérité, la méthodologie ouvre la voie à la recherche de la vérité : la recherche, bien plus que la possession, fait l'homme. J'ajoute qu'elle fait aussi Dieu, qui meurt dès qu'on cesse de l'inventer.

Quel est, secondement, l'horizon de réalité auquel correspond le discours ? Quand le discours est théologique, Dieu est tout à la fois son objet et sa source transcendants : on parle de lui parce qu'il a parlé le premier et souverainement à

travers les événements de la révélation. Or la transcendance, qui est un attribut de Dieu, constitue un horizon de réalité dont l'idonéité du discours correspondant est rigoureusement invérifiable. On n'a même aucune preuve expérimentale que Dieu soit le sujet de la transcendance qu'on lui attribue. Le discours sur Dieu et de Dieu n'a donc pas le statut du discours explicatif, démonstratif ou critique, mais du discours mythique. Chacun reste libre de croire à la réalité de l'horizon mythifié, sans être en mesure d'avérer l'idonéité de sa croyance sinon par un témoignage strictement subjectif. Pratiquement, la méthodologie de l'ouverture à l'expérience met en doute l'existence d'un Dieu transcendant, elle ne se prononce pas contre ni pour l'existence d'un horizon qui n'est pas d'effectuation et, en laissant le problème en suspens, elle valorise le doute contre l'affirmation ou la négation pure et simple. Nous verrons en effet que l'approche méthodologique de la religion accorde au doute, c'est-à-dire à l'incertitude et aux tâtonnements angoissés de la pensée dans sa nuit, la part du lion, une part dévorante.

Puisque l'idonéité du discours sur Dieu est invérifiable, la méthodologie invite à discerner un autre horizon de réalité au discours religieux. Encore faut-il que cet autre horizon existe pour qu'il y ait un discours religieux. Le problème se pose dans les termes suivants : il faut admettre que la transcendance est un des caractères du domaine religieux, faute de quoi la religion pourrait être entièrement assumée par des schémas rationnels, ce qui équivaldrait à nier son existence; il faut, d'autre part, que la religion, y compris son caractère transcendant, appartienne à un domaine d'expériences vécues, faute de quoi on ne sait pas de quoi on parle, à supposer qu'on parle de quelque chose. *Le principe d'idonéité* postule que le discours religieux correspond à quelque expérience de la transcendance réellement vécue. Si la transcendance n'est pas un attribut de Dieu, quelle est celle dont les sujets font l'expérience ?

Le moment religieux

La transcendance est d'abord une dimension de l'homme. Pour maîtriser son champ d'observation, le dominer rationnellement et le traiter efficacement, l'observateur doit s'en détacher, prendre du recul, le considérer de haut. Le statut de la connaissance objective stipule que l'observateur *transcende* son champ d'observation ou d'effectuation. On ne peut être juge et partie, et prétendre à une connaissance objective.

La transcendance n'est cependant pas totale, sinon l'observateur serait retranché de son champ d'observation dont il ne pourrait rien connaître. Elle n'est surtout pas un état qui irait de soi, une situation donnée une fois pour toutes ni une condition préalable dont il suffirait à la pensée rationnelle de ne pas se départir pour opérer efficacement. Elle est une visée du sujet qui se met en recherche, une visée qui se réalise progressivement, partiellement et suffisamment au cours d'une lutte qui se transforme en recherche efficace.

La rapidité avec laquelle le sujet recouvre son statut d'observateur transcendant dépend notamment du genre de recherches où il se trouve engagé. Quand la mise en question ne concerne qu'un secteur limité de la connaissance et si toutes les données du problème se laissent aisément déceler, la dimension transcendante de l'observateur est aussitôt dégagée du champ d'observation. Mais, si la mise en question est ressentie vivement par le sujet qui réagit affectivement et si toutes les données du problème ne se prêtent pas à une énumération limpide ou si leur énumération laisse présager une situation insoluble, la dimension transcendante de l'observateur n'est pas dégagée, il n'y a pas encore d'observateur nettement distinct de son champ d'observation.

La première phase de la recherche consiste donc à creuser une distance entre l'observateur et son champ d'observation. Aussi longtemps que cette distance n'est pas suffisante, le sujet se débat dans la nuit d'une lutte intime, il se heurte à sa dimension transcendante jusqu'à ce qu'il réussisse à la dégager du champ d'observation en train de s'organiser (ou qu'il réussisse à organiser son champ d'observation en dégageant sa dimension transcendante). La lutte intime du sujet au début d'une recherche est *une expérience vécue*, l'expérience de *la transcendance*.

À partir de cette expérience, il doit être possible de tenir un discours religieux idoine. Un discours religieux puisque l'expérience est de la transcendance. Et un discours idoine puisque l'expérience est vécue.

La transcendance dont on fait l'expérience est peut-être un attribut de Dieu, je n'en sais rien, elle est assurément une dimension de l'homme, une dimension que nous ne connaissons que par les expériences que nous en faisons. Si nous accordons pour appeler *religieuse* l'expérience de la transcendance, il faut admettre que la religion est fondamentalement l'affaire d'un *moment*.

L'expérience de la transcendance est un moment religieux *temporel*, dont la durée s'étend de la prise de conscience d'une remise en question à l'engagement dans une conduite rationnelle. Le moment est d'autant plus manifestement religieux que sa durée s'est anxieusement prolongée.

Elle est aussi un moment *factoriel*, puisqu'elle met en mouvement les procédures par lesquelles le sujet pourra s'engager dans une conduite efficace. Il arrive que le moment soit d'un indicible bonheur, notamment quand il est ressenti comme une émotion esthétique, et qu'on cherche à le prolonger. Lorsqu'il s'accompagne au contraire d'un sentiment d'angoisse, on met tout en œuvre pour le faire cesser au plus vite. Le moment religieux ne doit généralement pas durer, il faut en sortir, c'est pourquoi il est un facteur de recherche.

Tout cela ne suffit pas à fonder la possibilité d'un discours idoine : la transcendance est un terme qui sert à avouer notre ignorance et l'expérience qu'on en fait est d'une intimité toute subjective, les moments religieux sont uniques, non-reproductibles. Il est impossible d'en parler convenablement hors du contexte où ils se produisent et où l'on peut discerner quelques points de repère. Le plus important

n'est pas de tenir un discours sur le moment religieux en général mais d'en sortir, compte tenu des circonstances qui forment son contexte toujours différent. La lutte pour «en sortir» relève de la méthodologie. Autrement dit, le seul schéma religieux idoine est *méthodologique*. Le moment religieux n'est schématisable que sous l'angle de la méthode à laquelle on va recourir pour s'en délivrer.

Le moment religieux de la remise en question

Et pourtant le moment religieux est antérieur à toutes les conduites dont l'efficacité est schématisée par la méthodologie. Ferdinand Gonseth, par exemple, amorce sa procédure dite des quatre phases par une première démarche qu'il appelle l'émergence des données du problème. Il faut qu'il y ait un problème à résoudre pour qu'on se préoccupe de la méthode à suivre. Aussi longtemps qu'il n'y a pas de problème, on ne se soucie pas de choisir une méthode.

Pourquoi se préoccupe-t-on de résoudre un problème ? Pourquoi ressent-on une situation nouvelle comme un problème ? Pourquoi faut-il faire face à une situation nouvelle ? La méthodologie répond mal à ce genre de «pourquoi», elle répond de préférence à la question «comment». Peut-être la question «pourquoi» est-elle oiseuse, tellement il est évident qu'un sujet menacé doit se défendre. Peut-être est-elle sans réponse parce que la dimension transcendante du sujet est trop engagée au moment où la situation commence à faire problème. Une partie du moment religieux précède l'organisation méthodique de la lutte; le moment religieux s'éteint peu à peu, quand le choix de la méthode se précise et que la question «comment» trouve sa réponse. La méthodologie permet d'approcher le moment religieux et de découvrir en lui ce que Ferdinand Gonseth appelle un *inaliénable* mais elle n'en explique pas la raison d'être.

On voit mieux comment la méthodologie et le moment religieux s'articulent. Au niveau du vécu, l'expérience de la transcendance est le moment factoriel de la mise en œuvre de la méthodologie, dont l'efficacité se précise quand le sujet maîtrise les données du problème et recouvre son statut d'observateur en dégageant sa dimension transcendante. Au niveau théorique, on rencontre le moment religieux en rebroussant les phases de la procédure méthodologique jusqu'à leur origine, par une démarche réflexive qui s'arrête où commence l'organisation rationnelle de la lutte, à savoir l'expérience de la transcendance. Le moment religieux comporte donc un certain mystère que la méthodologie ne dissipe pas mais qui est approché par elle.

L'approche méthodologique permet de «localiser» le moment religieux avec un peu plus de précision. Il faut que «quelque chose» se soit produit dans son environnement pour qu'un sujet prenne conscience du problème auquel il doit faire face et s'engage dans la lutte, un «quelque chose» qui non seulement modifie l'environnement mais affecte directement le sujet. La modification, qui remet en question une situation établie, est perçue par le sujet qui la ressent comme une remise en question personnelle. Les modifications qui ne mettent pas en cause un

horizon de connaissances ou quelque conduite habituelle du sujet ne constituent pas des remises en question. Mais, quand la remise en question est réelle, elle surprend le sujet qui passe par un moment religieux avant d'organiser sa lutte. *Le moment religieux est celui de la prise de conscience d'une remise en question.*

Il faut insister sur l'élément de *surprise*. Dans la mesure où la remise en question était prévue ou prévisible, le sujet n'est pas pris au dépourvu. En revanche, si elle est tout à fait inattendue, le moment religieux est l'expérience *d'une irruption* de la transcendance. Le sujet perd brusquement le contrôle de la situation et affronte inopinément sa dimension transcendante qui fait irruption dans son champ d'observation soudain obscurci. L'irruption de la transcendance dans une remise en question est le moment factoriel d'une lutte libératrice, car la prolongation du moment religieux constitue une aliénation de plus en plus intolérable de la liberté du sujet.

Deux éventualités sont à envisager. La distinction que je vais introduire est grossièrement schématique mais inévitable. Ou bien le moment religieux est d'autant plus bref que la pensée réussit rapidement à contrôler les données du problème. Ou bien le moment religieux se prolonge, le sujet ne parvenant pas ou mal à dégager sa dimension transcendante d'observateur. Dans la seconde éventualité, le sujet demeure prisonnier de la remise en question où il se débat, il aliène sa liberté dans une incertitude qui ne se dénoue pas. Faute de pouvoir répondre efficacement à la question «comment», il est peu à peu conduit, par son impatience, son angoisse, sa révolte ou sa lassitude, à se poser la question «pourquoi». La métaphysique devient une tentation au moment où la méthodologie s'avère défailante.

La question «pourquoi» est en effet métaphysique dans la mesure où le sujet se la pose pendant qu'il se heurte à sa dimension transcendante. Nous avons déjà dit que cette question est sans réponse puisque la pensée aliénée dans un moment religieux ne peut pas opérer convenablement par un contrôle rationnel de la situation. Bien qu'il n'y ait pas de réponse idoine, la question se pose et reste posée. La question métaphysique est réelle, même si la méthodologie est impuissante à y répondre et tend à voir en elle une pseudo-question. Elle est si réelle que, pour échapper à son angoisse et satisfaire à son urgence, les hommes ont inventé et inventent encore des mythes (religieux) de toutes sortes.

Les mythes ne sont qu'une réponse métaphysique parmi beaucoup d'autres à la question «pourquoi». Ils offrent l'avantage d'illustrer éloquentement un type de conduites souvent adoptées par les sujets enfermés dans un moment religieux. Quand on ne réussit pas à dégager sa dimension transcendante, on finit par y *recourir*. *Le recours à la transcendance* est l'aveu d'une certaine incapacité à adopter une conduite efficace et d'une tentative d'évasion hors des contingences d'une situation contraignante. Mais il ne faut pas se hâter de dénoncer son inutilité : un peu d'évasion n'est pas toujours nuisible surtout quand il faut faire preuve de patience, il arrive même que le recours à la transcendance s'avère une conduite efficace.

Il arrive en effet que les sujets, à force de se demander «pourquoi», élargissent le domaine de la remise en question ou le déplacent, en le reprenant à leur compte. Ils mettent eux-mêmes en question les éléments de la situation qui font obstacle à la mise en œuvre d'une conduite méthodique. En déplaçant le problème par leur réaction agressive voire contestataire ou révoltée, ils augmentent parfois leurs chances de trouver une solution.

Le recours à la transcendance, par l'évasion dans le mythe, par le refuge dans une idéologie ou par l'engagement dans une remise en question plus vaste, s'accomplit dans un moment religieux. Il semble en fait que le mythe ou l'idéologie soient religieux dans la mesure où ils sont des moyens, à plus ou moins long terme, de prendre une revanche contre les contraintes d'une situation dont on ne peut se délivrer qu'en les remettant en question.

Le recours à la transcendance constitue-t-il une réponse à la question «pourquoi» ? La décision, dans chaque situation particulière, est une affaire subjective d'adhésion personnelle. On peut dire, en revanche, qu'il diffère la réponse à la question «comment», c'est là son utilité majeure. En donnant le temps de poser le problème en d'autres termes et dans des circonstances qui se sont transformées, il nourrit l'espoir d'adopter enfin une conduite efficacement libératrice. Au moment propice, la méthodologie reprendra tous ses droits en donnant une réponse à la question «comment» et en ôtant à la question «pourquoi» sa raison d'être. Ce moment propice — l'occasion à ne pas manquer — *sera la fin du moment religieux de la remise en question.*

L'engagement dans une stratégie

La méthodologie ouverte recourt au terme de *stratégies* qui évoque bien la situation de lutte du sujet engagé dans une recherche. Les deux types de stratégies qu'elle distingue schématisent admirablement deux types opposés de conduites religieuses. En fait, une stratégie est la mise en œuvre d'une méthode, compte tenu des circonstances particulières de la lutte : il y a autant de stratégies que d'engagements dans une recherche. Mais, entre toutes les stratégies possibles, on discerne deux grandes familles : les stratégies *du fondement* et celles de *la découverte* (ou de l'ouverture à l'expérience ou du déploiement).

Le moment religieux intervient quand on choisit la stratégie où l'on va s'engager. Il cesse quand on s'est décidément engagé. Il est au moment du choix, de la décision et de l'engagement, il s'éteint progressivement quand, après les tâtonnements initiaux de l'engagement, la stratégie se transforme en procédure efficace. On se décide et on s'engage dans un moment religieux.

La méthodologie ouverte fait valoir *les stratégies de la découverte* alors que les schémas religieux notamment de la théologie scolastique font valoir *les stratégies du fondement*. La démarche théologique classique tend à s'appuyer sur les principes fondamentaux d'une situation de croyance pour les opposer au danger d'une remise

en question de la foi. Quand un problème se pose, on se tourne vers les fondements d'une conduite de fidélité, des fondements qui échappent par principe à toute remise en question parce qu'ils appartiennent à la révélation et que, sans eux, il n'y aurait pas de foi chrétienne. La remise en question ne peut pas s'étendre jusqu'aux fondements qui sont posés une fois pour toutes. Tout au plus conduit-elle à une ressaisie des fondements dans une perspective renouvelée. La solution du problème, à savoir une conduite fidèle, est en définitive déduite d'une manière ou d'une autre des fondements. Une telle stratégie ne peut être que dogmatique. Même si les démarches théologiques font à l'intuition une place beaucoup plus importante que jadis, leur fidélité à une révélation fondatrice les contraint à demeurer, aussi peu que ce soit, dogmatiques.

Chacun est évidemment libre, en matière de foi, d'adopter la stratégie de son choix. La méthodologie ouverte rappelle toutefois que les stratégies du fondement ne sont pas heuristiques, la méthode dogmatique ne conduit à aucune découverte véritable, tout au plus à une explicitation plus adéquate des fondements. Les stratégies de la découverte témoignent de plus de désinvolture et, à manquer souvent de respect pour les situations acquises, elles démontrent leur efficacité.

La méthodologie ouverte, à raison même de son efficacité qui n'est plus à démontrer, pose la question suivante : la théologie peut-elle recourir à *des stratégies de la découverte* et survivre ? Non, si ses démarches doivent laisser les fondements de la loi dogmatiquement hors de cause; mais il saute aux yeux que c'est précisément à cause d'une certaine fidélité dogmatique qu'elle assume de plus en plus mal la religion de notre temps. Son manque croissant d'idonéité n'est pas imputable, en premier lieu, aux systèmes par lesquels elle tente de représenter les horizons d'une transcendance divine, mais à ses méthodes déductives qui compromettent ses possibilités d'adaptation et surtout la retranchent progressivement de nos horizons culturels où les stratégies de la découverte étendent irréversiblement leur efficacité.

Nous sommes donc enfermés dans un cercle vicieux où les démarches théologiques dogmatiques paraissent bien condamnées à mourir. Le verdict est assez évident pour qu'on tente le risque d'aborder les problèmes religieux par la mise en œuvre de stratégies de la découverte. Le risque est assurément de rompre radicalement avec une longue tradition, il est aussi de ne rien découvrir du tout : il est cependant le seul espoir de découvrir les voies d'approche pour une religion de notre temps.

Les stratégies de la découverte se tournent résolument du côté des facteurs de la remise en question. La première démarche consiste à les discerner, à les énumérer et à les organiser sous la forme des données d'un problème résoluble; à partir de quoi, une seconde démarche consiste à élaborer et à énoncer une hypothèse qui, à la fois, assume l'ensemble de la remise en question et soit vérifiable dans le domaine de réalité où le problème se pose.

Puisque les stratégies du fondement sur lesquelles s'appuie un certain discours religieux sont mises en question par les stratégies de la découverte, j'avance l'hypothèse qu'il faut résolument tenter le risque de substituer les secondes aux premières. Puisque la remise en question est méthodologique, mon hypothèse l'est aussi. Encore faut-il qu'elle soit vérifiée.

Le seul domaine de réalité où je puisse la confronter (pour la vérifier) est celui de l'expérience de la transcendance que l'on fait dans un moment religieux. Or l'expérience de la transcendance est trop intime pour constituer un horizon d'effectuation, il est impossible d'y fabriquer une preuve expérimentale, l'avération de l'hypothèse ne peut être dite que par un témoignage strictement personnel. La vérification est en outre subordonnée à la sincérité de l'engagement des sujets dans des stratégies de la découverte.

Si l'essai est concluant, il devrait vérifier l'efficacité de la méthodologie ouverte à deux niveaux : d'une part, la méthodologie ouverte permet au sujet de dénouer un moment religieux par une découverte intime qui constitue un dépassement de la situation antérieure, un progrès spirituel; de l'autre, elle permet de situer avec une précision croissante le moment religieux au sein des conduites humaines, compte tenu du contexte culturel de notre temps.

Le doute religieux et le risque de la foi

Le traitement de l'expérience de la transcendance par une méthodologie générale d'inspiration scientifique bouleverse quelques schémas religieux traditionnels, notamment ceux du doute et de la foi. Il faut en être averti pour que la tentative soit sincère : la foi n'est pas une grâce d'état opposée au doute, elle est un acte qui naît d'un moment de doute.

La démarche commence dans le moment religieux d'une remise en question. L'expérience de la transcendance est aussi celle d'une certitude brisée, d'un soupçon insinué dans un domaine de connaissances établies, parfois d'une insécurité subitement angoissante. Le doute arrache le sujet à la quiétude d'un bonheur sans histoire. Il est d'autant plus religieux que l'expérience de la transcendance se prolonge intolérablement.

Le doute est religieusement à l'origine de toutes les découvertes, il est fécond parce qu'il faut en sortir. L'erreur est de le fuir parce qu'il est inconfortable, les stratégies sécuritaires qui s'efforcent de l'éviter ne mènent à rien : il faut l'exploiter puisqu'il est inéluctable. Les stratégies de la découverte commencent par s'immerger en lui pour en faire vraiment l'expérience et y découvrir peu à peu les données du problème qu'elles laissent émerger.

Lorsque les données du problème ont suffisamment émergé, on tente l'essai d'une hypothèse. C'est le moment de l'engagement qui comporte naturellement une part de risque. La part du risque d'échouer correspond aux chances de faire une découverte. À s'engager dans une procédure sans risque, on dénoue le moment

religieux sans découverte, car la découverte est la récompense du risque couru. Les stratégies du fondement comportent généralement un minimum de risque, c'est pourquoi elles schématisent des conduites sécuritaires. On y recourt souvent par crainte de se tromper en s'écartant de fondements qu'on croit nécessaires et d'avoir ensuite à payer le prix de son infidélité. L'engagement dans une stratégie de la découverte est une aventure plus aléatoire. Cependant, avant de s'engager, on calcule la part du risque, autant que faire se peut, afin de prendre un risque calculé.

Ce qu'on appelle un «risque calculé» n'est jamais parfaitement calculé, sinon il n'y a plus de risque. L'expression signifie qu'on ne fonce pas tête baissée dans l'aventure : on s'entoure de toutes les précautions possibles. Si on a le choix entre plusieurs stratégies, on s'engage dans celle qui paraît la plus idoine. Il subsiste, en dépit de tous les calculs, une part incalculable du risque, sans laquelle on ne courrait aucun risque.

Cette part incalculable du risque équivaut au pari de la foi. L'engagement dans une stratégie comporte un *acte de foi* qui est en raison du risque couru. Bien entendu, il faut avoir conscience de s'exposer à un risque pour que l'engagement soit un acte de foi. La foi est ce qu'il faut ajouter à tous les calculs pour que l'engagement ne soit pas absurde. L'idonéité de l'engagement dépend donc des calculs du risque et de la foi qu'on y ajoute. Sans quelques calculs, l'engagement n'est qu'une forme d'inconscience et, sans acte de foi, on ne prendrait aucun risque, on ne s'engagerait pas.

On sort donc du doute par un acte de foi, qui est la démarche la plus efficace pour mettre un terme au moment religieux de l'expérience de la transcendance. Autrement dit, par un raccourci qui n'est pas un paradoxe, la foi est la fin de la religion (dans l'expérience intime qu'on en fait). Au sujet emprisonné dans un moment religieux, elle ouvre la voie d'une procédure libératrice qui débouche dans des horizons où la pensée rationnelle peut opérer avec une efficacité retrouvée.

La succession des actes de foi trace l'histoire de l'intimité religieuse de sujets, mais chaque fois en tournant résolument le dos au moment religieux pour conduire à une découverte dans quelque horizon de connaissances. L'univers de la pensée scientifique a été bâti et se bâtit encore à coups d'actes de foi. Simultanément, les mêmes actes de foi laissent dans la mémoire des sujets qui les ont accomplis les souvenirs de la construction progressive de leur personnalité intime.

De la systématique théologique à la méthodologie spirituelle

La méthodologie ouverte ne rassemble pas seulement un ensemble de moyens propres à démystifier les prétentions de la théologie dogmatique à expliquer quoi que ce soit par une explication rigoureuse de ses sources révélées. Elle tend à substituer ses principes et ses procédures à ceux de l'élaboration systématique qui a abouti à l'extraordinaire système théologique, ecclésiastique, juridique, sacramentaire et moral que l'on sait. Pour approcher, poser et résoudre les problèmes qui

émergent dans un moment religieux, elle propose une option liminaire entre le système et la méthode et elle opte résolument en faveur de la méthode.

La religion, sur laquelle débouche la méthodologie ouverte, n'est pas un corps de doctrines, de préceptes moraux et de rites liturgiques, systématisé par les théologiens et vulgarisé par les catéchismes, que l'on interroge pour en déduire la réponse convenable, quel que soit le problème spirituel à résoudre. Il n'existe pas de réponse présupposément «vraie» aux questions très intimes qui ne peuvent être tranchées que dans le for interne des sujets. De même que rien ni personne ne peut efficacement se substituer aux sujets responsables de leurs débats intérieurs, il ne faut pas demander aux systèmes de croyances les solutions que les hommes en lutte spirituelle doivent découvrir par eux-mêmes. Comment découvrir par soi-même sans adopter une stratégie, c'est-à-dire sans soumettre sa conduite à une méthode convenable ?

Bien sûr, les stratégies du fondement s'appuient sur un choix de recettes, dont la mise en œuvre est favorisée par notre propension naturelle à la paresse et à la sécurité. Mais il n'y a pas d'efficacité, dans le domaine des conduites spirituelles, sans une conviction qui est le fruit de l'adhésion à la stratégie que l'on a adoptée. On a cru longtemps que cette adhésion était une affaire de foi en Dieu, or les décrets divins ne suffisent plus à fonder la conviction d'une génération entraînée (l'est-elle suffisamment ?) à passer toutes les méthodes au crible de son esprit critique.

Je ne sais pas si, avec l'inadéquation croissante des schémas systématiques de la théologie, Dieu s'est éloigné et reclus dans sa transcendance ou s'il s'est humanisé au point de n'être plus que le nom propre du mystère de l'homme. En tous cas, il n'est plus une réponse. Il est plus que jamais la question sans réponse, la métaphysique de l'homme révolté, un silence au goût d'éternité. Et l'homme est condamné à découvrir les secrets que les systèmes divins ne communiquent plus, condamné à choisir une méthode. Le choix est limité puisque la méthodologie de la découverte est le seul horizon où sa conduite, solitaire et solidaire, pourra s'avérer efficace.

Mon hypothèse méthodologique valorise la responsabilité des sujets aux dépens des institutions médiatrices du salut. Il ne suffit pas que l'Église se définisse en termes de communauté pour que les hommes cessent d'être spirituellement dans le désert, en termes de magistère pour qu'on adhère à ses solutions, en termes de sacrement pour qu'il n'y ait plus de problème de grâce ou de disgrâce. Ce sont aujourd'hui les gens sans problèmes qui sont le plus à l'aise dans l'institution ecclésiastique. Les vrais débats spirituels sont d'une solitude dont l'humaine grandeur n'est comparable qu'à l'épaisseur infinie d'un ciel sans étoile. L'espérance, quand le Dieu du système ne répond pas parce que la systématique est inadéquate, n'a plus d'autre recours que la méthodologie de la découverte.

Le moment religieux est comme une nuit où on lutte en tâtonnant. Le tâtonne-

ment, aussi solitaire et souvent douloureux qu'il puisse être, est inévitable, il mûrit ceux qu'il éprouve. Mais la mise en œuvre d'une méthodologie adéquate peut en abrégé l'angoisse, en adoucir l'inhumanité, créer des liens de solidarité et conduire à une issue qui est aussi une découverte : une lumière intérieure se rallumant éclaire quelque recoin de l'intimité dont le sujet ne soupçonnait pas l'existence. Car la méthodologie comporte un certain nombre de principes qui peuvent être enseignés et ensuite mis à l'essai quand une lutte intérieure oblige à adopter une stratégie. Le tâtonnement n'est pas voué à l'aveuglement et à l'égarement. Les expériences religieuses auxquelles les contingences de la vie nous contraignent font peu à peu apparaître les conduites dont l'efficacité est la plus avérée. On peut assurément gagner du temps en n'abandonnant pas les sujets à leurs expériences mais en leur enseignant dès que possible les principes méthodologiques des conduites les plus efficaces.

L'enseignement de l'Église, du «catéchisme des enfants» à la «direction spirituelle des adultes», devrait renoncer à inculquer et à faire respecter un ensemble de «vérités à croire» et de «devoirs à pratiquer». Il devrait avant tout préparer à affronter les luttes secrètes qui constituent la vie spirituelle : apprendre à lutter, à assumer la responsabilité de ses luttes intimes, à tirer profit de ses défaites comme de ses victoires, à découvrir peu à peu et jamais complètement le «sens» de la vie à travers des combats recommencés, à engager des luttes de plus en plus solidaires, donc plus humaines parce que moins égocentriques et plus utiles parce que d'un enjeu plus universel, bref apprendre à apprendre. La religion n'est pas d'abord une théorie à croire et des rites à observer par obéissance et fidélité à quelque autorité souverainement fondatrice, mais un art de vivre dont l'objectif est de grandir non seulement en quantité de savoir mais en qualité d'être.

Le passage de la systématique théologique à la méthodologie spirituelle n'abroge pas radicalement ni totalement la symbolique enseignée par l'Église, mais seulement son caractère «d'explication obligatoire». La symbolique est proposée aux sujets qui l'interprètent comme ils peuvent, selon les moyens culturels dont ils disposent et à travers les épreuves religieuses qui leur sont imposées. Les symboles sont «idoines» dans la mesure où les sujets leur découvrent un sens auquel leur subjectivité adhère. L'adhésion ne peut pas être requise d'autorité, ce genre de coups de force relève du viol de la conscience. Quand le symbole est un lieu de projection de la subjectivité et un moyen d'identification communautaire, il est en mesure de remplir sa fonction *religieuse* proprement dite : mettre en question les certitudes hâtives, paresseuses, sécuritaires, appeler les sujets à une recherche dépassante, promouvoir les transgressions, petites et grandes, individuelles et collectives, qui font avancer pas à pas les hommes sur les chemins de leur dignité.

La méthodologie de la découverte, par son ouverture à l'expérience intime, rend aux symboles religieux une efficacité quelque peu étouffée dans la raideur broussailleuse des systèmes doctrinaux. Le risque qu'elle fait courir aux principes

fondamentaux des institutions ecclésiastiques correspond à la chance de pouvoir rendre aux symboles leur éloquence transcendante, vigoureux écho d'un appel à aller plus loin. Le visage du Christ «conservé» par l'Église s'effacera peut-être devant le visage du Christ «découvert» par des hommes en lutte dont l'espérance ne s'est pas résignée.

Telle est, énoncée en grossière approximation, l'hypothèse *d'une religion pour notre temps* que me suggère la *méthodologie ouverte* de Ferdinand Gonseth.

Université de Genève.
