Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: La théologie comme science ou comme sagesse?

Autor: Widmer, Gabriel-P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761343

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GABRIEL-PH. WIDMER

La théologie comme science ou comme sagesse ?

Le problème de la scientificité de la théologie est limité ici à celui du caractère scientifique de la *recherche* en théologie. Au lieu de la scientificité de la théologie, je parlerai plutôt des modalités scientifiques de la recherche théologique pour indiquer aussi clairement que possible le champ de mon investigation. En effet, en tant que discipline théorique et pratique, la théologie revêt diverses modalités, qui reçoivent, selon les époques, des accentuations plus ou moins fortes. Les demandes des églises à leurs théologiens ne sont pas étrangères à de telles accentuations ; elles peuvent relever de la pastorale, du droit canonique, de la catéchèse ou de la doctrine par exemple. Je n'envisage que des questions soulevées par les modalités scientifiques et sapientiales de la seule recherche théologique.

Or de telles modalités sont mises en cause, lorsque les fondements de la théologie passent par une crise et que la question critique lui est posée.

Il y a *crise des fondements*, lorsque le contenu de la théologie et sa raison d'être ne vont plus de soi et sont contestés. Cela s'est passé, par exemple, au XIIIe s., quand les traités d'Aristote sur la physique et la métaphysique traduits par Guillaume de Mœrbecke obligèrent les théologiens à repenser les bases de leur cosmologie, de leur anthropologie et de leur théologie. Cela est arrivé au XVIe s., quand les recherches des humanistes conduisirent les Réformateurs à critiquer les traditions à la

* Texte remanié d'une conférence prononcée à l'occasion de l'assemblée annuelle de la Société suisse de théologie à Berne, le 22 novembre 1975.

lumière des sources scripturaires dont ils redécouvraient le sens primitif. De même, mais de manière plus radicale, les fondements de la théologie subissent des secousses profondes, quand, au XVIIIe s., le nouvel esprit scientifique tend à opposer le savoir rationnel résultant du travail de l'entendement à la foi secrétée par le sentiment. Comme on le constate, il y a crise, lorsque de nouvelles données doctrinales, méthodologiques dues à l'esprit du temps sont introduites dans la recherche théologique. Le théologien ne peut éviter de s'interroger: «Quel est le contenu de ma discipline, le sens de ma recherche? Qu'est-ce qui les légitime et les justifie?»

La *question critique* coïncide avec la crise des fondements: à quelles conditions la «science» théologique est-elle possible? Si j'observe ce qui s'est passé dans la seconde moitié du XVIIIe s., je remarque un décalage entre la foi vécue personnellement et communautairement d'une part et d'autre part ce que la critique historique disait de la Bible, des dogmes. Le problème des rapports entre la certitude de la foi et les vérités historiques est ouvert. On sait comment Lessing l'a énoncé et combien cet énoncé a retenu l'attention de Kierkegaard: «Peut-il y avoir un point de départ historique pour une conscience éternelle; comment un tel point de départ peut-il intéresser plus qu'au point de vue historique; peut-on construire une béatitude éternelle sur un savoir historique?» Et Lessing de conclure: «Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités nécessaires ... Mais à partir d'une vérité historique, sauter dans une toute autre classe de vérités et exiger qu'en conséquence de cela j'adopte telle ou telle conception métaphysique et morale, si ce n'est pas là une *métabasis eis allo genos,* alors je ne sais pas ce qu'Aristote a entendu par cette formule» [1]. On tentera de résoudre ce problème en élaborant soit une théologie naturelle qui tienne compte des exigences de l'entendement et de la conscience morale, soit une théologie négative qui confesse un Dieu Tout-Autre hors des prises de la raison pécheresse et accessible à la grâce seule.

Le conflit entre la théologie naturelle et la théologie négative connaîtra toutes sortes de vicissitudes jusqu'à maintenant. La question critique demeure ouverte, même si les termes dans lesquels elle est posée changent. D'un côté, on veut fonder la théologie sur les résultats de

[1] On trouvera ces textes de LESSING (*Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Werke,* Bd. VIII, p. 115 s.) et leur influence sur Kierkegaard, commentés par J. COLETTE in: *Histoire et salut, Essai sur Kierkegaard,* Paris, 1972, p. 161 ss.

l'enquête historique des origines du christianisme et de leurs développements; c'est alors le recours à la méthode historique et à l'argumentation rationnelle qui confère à la théologie sa scientificité. De l'autre côté, on ne compte que sur l'action de Dieu et de son Esprit, leur intervention exemplaire en Jésus-Christ et toujours actuelle dans le croyant; Dieu est présent immédiatement à la conscience pardonnée et régénérée; à la limite, la théologie devient superflue, Dieu étant inaccessible et incompréhensible en dehors de sa grâce, et la question de sa scientificité ne se pose plus.

Comme le montrera Hegel dans son examen de l'*Aufklärung*, le Dieu de la théologie naturelle est en fait un Dieu abstrait, le garant de l'ordre du monde et de la loi morale; il est le produit de l'entendement qui se limite au fini, aux faits et à leur analyse. Dans la théologie négative, Dieu qui est un Dieu tout aussi abstrait que le précédent, est l'infini qui absorbe le fini. Dans un cas, on reste dans l'en-deçà; dans l'autre, on fuit dans l'au-delà. Dans les deux théologies, on ne parvient pas à concilier effectivement le réel et l'idéal, l'extérieur et l'intérieur, ni à tenir compte des nouvelles anthropologies qui se font jour à cette époque [2].

Hegel crut résoudre la question critique, la crise des fondements et le conflit entre les théologies naturelles et négatives en restaurant, sur des bases nouvelles, la théologie spéculative. Contrairement à Kant, dont la raison en s'auto-limitant s'interdit l'accès à une science de l'Absolu et fonde la religion sur la morale, Hegel reconnaît à la raison le pouvoir de se dépasser elle-même et de se constituer en Savoir absolu. La théologie ne peut être réduite à l'histoire du christianisme ou à l'histoire comparée des religions, ni à une typologie des représentations que l'humanité s'est donnée de Dieu; elle est la science de Dieu, car nous pouvons savoir quelque chose de Dieu. En effet la connaissance que Dieu a de lui-même et de l'homme est identique à la connaissance

[2] Cf. F. G. W. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit, VI, B. L'esprit devenu étranger à soi-même, la culture*, trad. J. Hyppolite, tome II, p. 50, Paris, 1941; commenté in Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, 1946, p. 364 ss. et in D. Dubarle, «De la foi au Savoir selon la Phénoménologie de l'Esprit», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 59, 1975, pp. 3–36, 243–277, 399–425; sur théologies naturelle et négative, Claude Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1964, p. 47 ss.; comme reflet d'une société historique, A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1971², p. 266.

que l'homme acquiert de Dieu et de lui-même, puisque l'histoire est la révélation de Dieu, le devenir de l'Esprit. L'Absolu comme Sujet se manifeste en tant qu'histoire; son auto-manifestation est son auto-création. Il sort de lui-même pour rentrer en lui-même à la suite de son passage dans l'Autre et de sa négation. Il est à lui-même le mouvement qui se déploie de l'universel indéterminé et indifférencié à l'universel concret dans la plénitude de ses déterminations positives en passant par la particularisation avec ses déterminations négatrices, le mouvement de l'en-soi vers l'en-soi-pour-soi par le pour-soi; en langage de la représentation, le mouvement éternel et historique du Dieu trinitaire inséparable du Règne du Père, de celui du Fils et de celui de l'Esprit [3]. Mais cette vie de l'Esprit est celle de l'homme lui-même se libérant de sa finitude et de ses aliénations à coups de négations pour parvenir à la pleine satisfaction de ses besoins et de son désir de liberté. En croyant ainsi introduire le devenir en Dieu et avec le devenir la négativité et la mort, la finitude et l'extériorité, Hegel était persuadé qu'il parvenait à concilier l'en-deçà et l'au-delà et sortait la théologie de la crise dans laquelle le rationalisme et le piétisme l'avaient jetée. Il lui donnait son contenu en mettant à jour sa logique; sa philosophie est une onto-théologie grâce au rôle qu'il fait jouer à la médiation entre le fini et l'infini, l'extériorité et l'intériorité, le temporel et l'éternel. La théologie revêt donc sa scientificité dans sa suppression et son dépassement (*Aufhebung*), dans sa sursomption qu'est la philosophie de la religion où elle découvre son concept [4].

L'apparition d'un hégélianisme de droite et d'un hégélianisme de gauche, puis leur dissolution laissent entrevoir que la crise des fondements de la théologie et la question critique reflètent une crise plus profonde, celle des structures sociales, économiques et politiques. L'onto-théologie de Hegel et sa théorie de l'Etat qui la couronne n'ont pas jugulé les forces antagonistes, conservatrices et révolutionnaires qui s'affrontent de plus en plus durement jusqu'à maintenant. La crise de la théologie est l'un des aspects de la crise de civilisation qui secoue l'Europe depuis la révolution française et ses antécédences.

[3] Sur les syllogismes trinitaires, cf. C. Bruaire, *op. cit.* p. 83 ss., 136 s.; Hans Küng, *Incarnation de Dieu*, Paris, 1973, p. 451 ss.; André Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, p. 354 ss.

[4] Sur l'importance de la médiation chez Hegel, cf. Henri Niel, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945, pour le point concerné, p. 329 ss.

Récemment G. Sauter, à la suite d'autres auteurs [5], a tenté de dresser le bilan de la recherche théologique et de son enseignement après un siècle et demi de troubles provoqués par le hégélianisme, l'historicisme et les réactions qu'ils suscitèrent. La théologie spéculative à la Hegel en sort passablement esquintée. On sait l'importance des résultats de l'enquête historique sur la définition des origines, du contenu et des limites de la théologie chrétienne; voilà qui hypothèque les tentatives spéculatives. On reconnaît aussi les liens entre de tels essais et la volonté de durer de la classe bourgeoise soucieuse de sauvegarder des relations entre l'Etat et l'Eglise. On connaît le travail de sape poursuivi par les positivismes successifs contre la métaphysique et la théologie, pour démontrer le caractère indémontrable, donc «insignifiant» et mythique de leurs affirmations ...

La crise des fondements, la question critique oblige le systématicien à clarifier le débat. Je le ferai, pour être bref, en explicitant le contenu de trois thèses. J'ai choisi intentionnellement un schéma méthodologico-épistémologique simplifié: objet à connaître, sujet connaissant, méthode, c'est-à-dire inter-action entre sujet connaissant et objet à connaître.

Pour éviter certains malentendus, je donne encore dans cette introduction quelques précisions appliquables au commentaire des trois thèses. A titre d'hypothèse, je considère comme savoir scientifique «tout savoir qui aurait réussi à inscrire ses pratiques (constructives, déductives, expérimentales, évaluatives, fondamentales) dans le cadre d'un jeu d'opérations, c'est-à-dire de transformations régies par des schèmes formels» [6]; ou pour employer une formule du même auteur, il y a savoir scientifique là où il y a «accord entre les opérations de l'esprit et le fonctionnement des systèmes réels» [7]. Cette définition repose sur une conception fonctionaliste des rapports entre le sujet connaissant et l'objet à connaître que l'on pourrait décrire à la suite de Jean Piaget de la manière suivante: «L'objet n'est connu qu'au travers des *actions* du sujet qui, en le transformant, parvient à reconstituer à la fois les lois de ces transformations (comprenant son mode de production) et les invariants qu'elles compor-

[5] Gerhard SAUTER, *Theologie als Wissenschaft*, München, 1971; *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, 1973; W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1971; pour mémoire, je rappelle Karl LÖWITH, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, 1969.

[6] Jean LADRIÈRE, article «Science» in *Encyclopedia universalis*, volume 14, p. 758.

[7] *Ibid.* p. 754.

tent. L'objectivité n'est ainsi obtenue qu'en fonction d'un long processus au lieu d'être donnée au départ comme le voudrait l'empirisme» [8]. Dans cette optique, on ne peut donc pas confondre l'*objet à connaître* avec l'objet perçu; le savant le délimite méthodiquement pour en énoncer les propriétés et leur ordre grâce à l'observation, à l'expérimentation qui requièrent des appareils et des instruments permettant des manipulations et un organon logique facilitant la formalisation. Quant au *sujet connaissant* ou sujet épistémique, il désigne ce qu'il y a de commun à l'ensemble des sujets pensants et à leurs conduites gnoséologiques méthodiquement acquises; il se distingue du sujet individuel avec ses particularités. L'apparition et la constitution du sujet épistémique confirme que «le propre de la connaissance scientifique est de parvenir à une objectivité de plus en plus poussée par un double mouvement d'*adéquation à l'objet* et de *décentration du sujet individuel* dans la direction du sujet épistémique» [9].

*

Première thèse: La recherche en théologie implique des *modalités scientifiques.*

a) La recherche en théologie présente, pour celui qui la pratique, des modalités scientifiques en ce qui concerne *l'objet à connaître.* En effet, quel que soit le domaine de ses recherches, le théologien délimite l'objet à étudier, ce peut être un texte, un rite, une institution ... qui lui apparaissent comme autant de médiations dont Dieu se sert pour intervenir dans l'histoire. De tels objets ont, pour lui, valeur de *témoignages,* en ce qu'ils renvoient à une réalité qui les dépasse et dont ils sont l'expression. Formellement, ils sont des documents qu'il faut étudier comme tels; mais, étant donné les surdéterminations dont ces documents sont chargés, il convient, selon eux, de ne pas les détacher arbitrairement de ce dont ils sont l'attestation: l'action passée de Dieu lourde de ses prolongements dans le présent et l'avenir. Ils la «re-présentent», prétendent-ils, en ce qu'ils veulent donner une information médiatisée sur l'œuvre de Dieu.

[8] Jean PIAGET, «Les méthodes de l'épistémologie» in *Logique et connaissance scientifique,* Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1967, p. 116. J'ai justifié mon choix du fonctionalisme in «Critique et praxis en théologie et en philosophie» paru dans *La recherche en philosophie et en théologie,* Paris, 1970, p. 13–74.

[9] Jean PIAGET, «L'épistémologie et ses variétés» in *op. cit.,* p. 14–15.

Mais voici qui différencie le théologien de l'historien, du psychologue, du sociologue, du linguiste qu'il est par ailleurs, quand il met en œuvre les méthodes de ces spécialistes pour étudier ces documents-témoignages: le théologien postule que Jésus de Nazareth, annoncé par les prophètes et confessé comme le Christ par la prédication apostolique, est la référence proche ou lointaine des objets qu'il étudie. A travers cette référence, c'est la *révélation divine* qu'il vise. Le destin de Jésus-Christ lui paraît exemplaire et récapitulatif dans la mesure où, par la prédication du pardon du péché, du Règne de Dieu, il suscite la foi comme son corollaire. Le théologien postule une correspondance entre l'événement «Jésus-Christ» qu'il considère comme la manifestation par excellence de Dieu dans l'histoire (*sub contrario* comme l'indique la passion du Christ) et l'événement «nouvelle naissance» du croyant, consécutive à la justification. Il considère ce postulat plus comme hypothèse que comme thèse pour comprendre les sens dont les textes, les rites, les institutions ... étudiés sont porteurs, tout au moins dans une première étape de sa démarche.

Cette correspondance caractérise la théologie chrétienne. On pourrait la désigner à la suite de Heidegger et d'autres par le terme «christianité» [10]. L'objet que le théologien cherche à délimiter comme son objet propre à travers l'examen des textes, des rites, des institutions ..., c'est la christianité (*Christlichkeit*) qu'il ne faut confondre ni avec la chrétienté, ni avec le christianisme. Christianité est une catégorie théologique; chrétienté, christianisme sont des catégories historiques, sociologiques, culturelles, religieuses. Cette catégorie théologique est aussi une catégorie anthropologique, en ce qu'elle englobe, en les déterminant, la personne, l'œuvre de Jésus-Christ comme révélation *sub contrario* de Dieu et la destinée de l'homme pécheur et grâcié; elle est un concept théandrique en ce qui concerne Jésus-Christ et théanthropologique pour ce qui est de l'homme. Le théologien ne saurait s'en passer sans renoncer à la spécificité de sa discipline.

Si l'objet prochain à connaître consiste dans des documents ayant valeur de témoignages, si, à travers eux, c'est l'essence de la christianité qu'il faut viser, le théologien s'interroge: peut-on se donner une représen-

[10] M. Heidegger, «Phénoménologie et théologie» in *Archives de philosophie*, tome 32, 1969, p. 365 ss., commentaire de H. Birault, «La foi et la pensée d'après Heidegger» in *Recherches et débats:* La philosophie chrétienne, Paris, 1955, p. 108 ss. Si le terme «christianité» ne se trouve ni chez Luther et Kierkegaard, sa réalité est l'âme de leur problématique; Heidegger en est redevable.

tation des réalités dont parlent ces documents, se faire une idée de cette essence? Peut-on reconnaître à cette représentation et à cette idée des indices d'objectivité? Si ce devait être le cas – les paragraphes suivants le montreront peut-être –, on pourrait alors admettre que le théologien comme tout autre savant a, lui aussi, un objet à connaître, dans la mesure où il est capable de le délimiter et d'en cerner l'originalité, et de rendre compte des opérations mentales qui lui permettent cette délimitation.

b) A la suite de ces premières remarques, je constate que l'objet à connaître, dans le cadre des recherches en théologie, ne peut être confondu avec l'objet perçu; l'écart entre le lecteur, l'interprête et le document, la distance entre le document et la christianité nous le rappellent. De même, je remarque qu'en tant que *sujet connaissant,* le théologien ne se confond pas, lors de sa recherche, avec le sujet individuel qu'il est par ailleurs. Il met entre parenthèse, dans la mesure du possible, ce qui lui est propre, pour se concentrer sur l'objet à connaître dans l'intention d'en acquérir une connaissance qui soit conforme à l'objet connu.

Plus encore, en tant que sujet épistémique, il cherche à donner des résultats de ses investigations sur les documents un ensemble d'informations qui comprennent des représentations, des notions, des énoncés ... Il suppose que cet ensemble d'informations est susceptible d'être *communiqué* à d'autres chercheurs qui, comme lui, sont aussi des sujets épistémiques.

En supposant cette possibilité de communication, le théologien admet, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, qu'il y a dans son objet à connaître quelque chose d'*intelligible* et par conséquent d'objectif. En d'autres termes, les informations recueillies au cours d'une investigation ne concernent ni un état d'âme qui serait le produit de l'affectivité du sujet individuel, ni l'activité onirique de l'imagination laissée à elle-même. Au contraire, ces informations correspondent à un objet dont il faut encore estimer le degré de réalité, à des démarches dont il faut apprécier le degré de véracité.

Or, en fait, tout comme les autres savants, le théologien est, semble-t-il, capable de *rendre compte des opérations* grâce auxquelles il a acquis ces informations, il a pu déterminer les propriétés, les relations constitutives de l'objet de son étude. Il sait par quelles démarches il est parvenu à découvrir la cohérence et la consistance d'un tel objet.

Plus encore, comme tout sujet épistémique, il peut *contrôler* et *corriger* ces opérations et leurs énoncés comme le démontre amplement l'histoire de la théologie.

Le théologien sait donc mener méthodiquement une enquête, parce qu'il a accédé par ses études au statut de sujet épistémique. Ce statut lui confère un *pouvoir* dans l'institution qui le subventionne pour sa recherche, église ou université. Il exerce un tel pouvoir tant au niveau de la recherche fondamentale que de la recherche appliquée.

c) C'est l'usage d'une ou de plusieurs *méthodes* qui fait le sujet épistémique. A partir de principes posés et explicités, le théologien cherche, à travers les cheminements de l'argumentation, à en déduire des conclusions enrichies de toutes les observations qu'il a pu recueillir. Il invente donc des *procédures* d'observation dans l'étude des textes ou des rites, voire d'expérimentation dans certains cas (par exemple, l'organisation de la pastorale, celle des grands ensembles, celle des milieux hospitaliers, etc.). Il se donne des règles d'interprétation à partir des principes herméneutiques.

Grâce aux multiples méthodes qu'il met au point, il se propose de reconstituer la *genèse* de l'objet qu'il étudie et l'agencement de ses *structures*. Il en déduit des *modèles*.

Ce faisant, comme tout chercheur, il va du connu au moins connu. Il soumet ses résultats toujours approximatifs et conjoncturels à la règle du «plus ample informé» et à la loi de la *révisibilité*.

Pour évaluer les résultats de ses investigations, le théologien cherche à se doter des moyens susceptibles de *vérifier* l'efficacité de ses méthodes et leur effectivité réelle. Il se heurte à des difficultés déjà au niveau de l'interprétation des textes et bien plus encore à celui de l'intuition de l'essence de la christianité. En effet, les textes peuvent recevoir diverses interprétations; la vérité de la christianité ne sera dévoilée qu'à la fin des temps. L'invention de techniques de vérification est d'autant plus difficile que le langage théologique n'est pas, ou du moins est difficilement formalisable et que l'expérience «religieuse» ou chrétienne en tant qu'elle nie toute religiosité, est à la limite irrepérable [11].

Ces difficultés ne viendraient-elles pas de ce que, en dernière analyse, il est interdit au théologien d'agir sur l'objet ultime qu'il lui est donné de connaître de manière approximative: l'essence de la christianité? Il

[11] Pour cette remarque sur les limites de la vérificabilité en théologie et pour les remarques suivantes, il faut se souvenir de ce que Heidegger écrivait au sujet de l'*incontournable:* «La nature, l'homme, l'histoire, le langage demeurent pour les sciences ... l'Incontournable qui déjà s'impose à l'intérieur de leur objectité et dont elles dépendent à tout moment, mais que pourtant, par le mode de représentation, elles ne peuvent jamais cerner dans la plénitude de son être.» «Science et Méditation» in *Essais et conférences*, Paris, 1958, p. 72.

peut traiter correctement les témoignages; il lui arrive de les maltraiter. Il peut conduire adéquatement ses opérations ou les mener de manière désastreuse dans le domaine de l'interprétation. Mais l'objet ultime de ses démarches lui échappe à moins qu'il n'y porte une main sacrilège et profanatoire. En fait, il ne le «connaît» que de manière *analogique* ou *symbolique* dans cette étape où il veut sauvegarder les modalités scientifiques de sa recherche. Au discours qu'il tient sur la christianité à partir de ces études exégétiques, historiques, sociologiques ou psychologiques ne correspond, en cette étape de sa recherche (je le souligne encore), aucune opération réelle, effective sur un «donné» qu'il ne perçoit pas. La christianité lui demeure inaccessible – et par conséquent ce qu'il en dit est invérifiable – parce qu'elle excède ses méthodes; il le sait.

Que peut-on conclure de l'examen rapide de cette première thèse? Les modalités scientifiques de la recherche théologique se limitent au domaine de l'étude des documents historiques, sociologiques et psychologiques. C'est par la bande qu'elles touchent à l'objet spécifique de la théologie, la christianité. Pourtant, la christianité a son fondement dans *l'histoire*. La correspondance entre l'apparition du Christ en Jésus mort et ressuscité et la réalisation d'une nouvelle naissance revêt une dimension historique; elle est marquée par l'«Instant» (l'occasion) dans le sens fort et théologique que Kierkegaard donne à ce terme dans son examen de la religiosité B; elle marque une rupture avec le péché et le passé, elle ouvre une possibilité sur l'avenir.

Le problème des modalités scientifiques de la recherche en théologie est donc celui des rapports entre les conceptions les plus actuelles des historiens, voire des sociologues et des psychologues concernant l'*historicité* et la conception de cette historicité particulière qui découle de la reconnaissance de l'essence de la christianité. Il est important d'indiquer ici ce problème. Il balise les limites à l'intérieur desquelles on pourrait concevoir la théologie comme une science.

Il s'agit bien de *limite*. En effet, si le théologien parvenait à étendre le champ d'application des modalités scientifiques de sa discipline, il pourrait à l'instar des autres savants, procéder à une *revision de ses principes,* les renouveler en laissant tomber ceux qui sont devenus caducs. A la suite de cette substitution, il pourrait modifier ses problèmatiques en se dotant de nouveaux concepts opératoires tout en maintenant à titre d'exigence l'idée directrice de sa recherche. Ce faisant, il parviendrait à surmonter la crise des fondements et à résoudre au moins temporairement la question critique.

Or c'est justement cette substitution qui lui est interdite. Il ne peut franchir la limite que lui imposent ses *principes,* la limite que trace l'essence de la christianité, sous peine de renier le caractère théologique de sa recherche. Car ce n'est pas lui qui pose ses principes; ces principes lui viennent d'ailleurs. Ce n'est pas lui qui conçoit l'essence de la christianité; elle lui est révélée. Je le montrerai dans la deuxième thèse.

Cela étant une nouvelle difficulté surgit: le théologien parvient-il vraiment à distinguer, tout au cours de ses investigations, l'objet à connaître au sens où l'épistémologie moderne en définit les conditions de cet *objet à croire* qui est la raison d'être de sa recherche? A faire le départ entre l'objet connu et l'objet cru, c'est-à-dire entre les documents qui sont aussi des témoignages et ce dont ils sont l'attestation? A différencier le sujet connaissant dont la constitution requiert toute son attention et le sujet croyant qui cherche sans cesse à se faire jour dans la singularité de son être?

Cette accumulation de difficultés relance alors le problème de l'objectivité de l'objet que cherche à connaître le théologien. Il peut bien recourir sur une vaste échelle aux méthodes des sciences humaines; il ne parviendra pas à conférer à l'objet de sa recherche un *statut d'objectivité* hors de tout soupçon.

On arriverait à une conclusion semblable, si on soumettait à l'analyse critique le langage polymorphe du théologien. Son langage résulte plus de facteurs mentaux que d'un calcul formalisateur, quand il n'est pas celui de l'historien, du psychologue ou du sociologue, mais celui du théologien; il se rapproche plus de celui du poète que de celui du logicien.

Dans ces conditions, on ne peut majorer indûment les modalités scientifiques de la recherche théologique, même si on substitue les sciences humaines à la philosophie comme sciences auxiliaires du théologien. D'ailleurs la question de la positivité de ces sciences reste ouverte. Certes, elles permettent une étude fructueuse de ce que l'on pourrait appeler la phénoménalité de la christianité, c'est-à-dire de ses déterminations, mais de ses déterminations abstraites de l'action révélatrice de Dieu. Le problème de la légitimité de leur usage doit être constamment reposé; car leur usage abusif pourrait contribuer à faire de l'objet de la théologie un objet du passé.

*

Deuxième thèse: Les modalités scientifiques de la recherche théologique ne la définissent que *partiellement.*

a) Dans la première étape de mon investigation, j'ai essayé de faire voir en quoi le théologien s'apparente à tous les chercheurs. J'ai laissé entendre qu'il peut se laisser tenter par les méthodes et les résultats des sciences humaines au risque de perdre de vue la spécificité de son objet, de cette christianité qui se profile à l'horizon et l'inspire dans sa quête du sens des textes, des doctrines, des rites, des institutions ... Or, la catégorie de christianité n'est pas seulement théandrique et théanthropologique; elle est aussi sotériologique. Elle ne définit pas seulement *ce en quoi* consiste la correspondance entre la révélation de Dieu en Jésus-Christ et la foi justificatrice; elle définit aussi le *comment* de l'appropriation du salut. L'objet à connaître est l'objet auquel le théologien est invité à participer. Il n'y a pas dans la recherche théologique de séparation entre le *was* et le *wie;* le «ce que» et le «comment» constituent la double approche que le sujet connaissant doit poursuivre en vue de rendre compte de son objet privilégié à travers ses médiations révélatrices. La connaissance des conditions du salut implique leur assimilation et par conséquent le *choix* et la *décision* de les faire siennes. Il y a donc d'autres modalités que les modalités scientifiques qui interviennent dans la recherche théologique, étant donné son objet. Pour mieux les discerner, je vais reprendre l'examen de mon schéma épistémologique, mais à partir d'une préoccupation sotériologique qui surimpressionne le souci gnoséologique de la première thèse.

J'indique cette modification du point de départ et cette nouvelle orientation dictée par la recherche elle-même par la question suivante: si les modalités scientifiques n'occupent qu'une place limitée dans la recherche théologique, cela ne découle-t-il pas des principes de la théologie? Et par voie de conséquences, ce que l'on nomme «scientificité» de la théologie ne réside-t-elle pas dans sa conformité à ses principes et non pas dans son apparentement à l'épistémologie et à la méthodologie des sciences humaines?

En qui ce concerne l'*objet à connaître,* je constate un présupposé chez le théologien avant même qu'il ne commence sa recherche: l'objet qu'il cherche à connaître, le sens qu'il tente de dégager et d'instaurer, il les considère comme le contenu de sa *foi.* Cet objet, ce sens lui sont donnés à connaître *per revelationem* et non *per se notum.* Ils ne sont pas, en effet,

de l'ordre du *Gegenstand,* de l'*objectum* au sens kantien du terme, un quelque chose résultant de la structuration par le sujet de la spatio-temporalité. Présupposés, ils ne sont pas encore saisis par la pensée objectivante, puisqu'ils constituent la prédication avec son message, son appel, son langage parabolique, la Bonne Nouvelle du salut inséparable du Sauveur qui la proclame. Ils sont donnés (*praeposita*) et non pas posés par le théologien devant lui; ils ne sont pas «re-présentés» comme si le théologien les projetait devant lui, comme s'il disposait de leur présence devant lui, car ils sont en dehors de l'expérience qu'il pourrait en faire objectivement. Bien au contraire, c'est cet objet, ce sens, ou pour le dire concrètement, c'est l'Evangile et son héraut qui rendent le théologien présent à lui-même en lui conférant sa raison d'être (au sens fort du terme: lui donne d'exister comme théologien et comme croyant justifié et sanctifié); ce sont eux qui «font» le théologien; ils en sont le «sujet», le révélateur. Au départ de toute recherche authentiquement théologique, il y a donc un *renversement,* un retournement voulus des perspectives modernes mises en place par Descartes, Kant et leurs successeurs [12].

On pourrait dire la même chose de la manière suivante: l'essence de la christianité et sa révélation ne sont qu'une seule et même réalité (*praepositum*) déjà là, pré-supposée quand le théologien se met au travail. Les témoins de cette christianité auxquels il s'adresse, lui apparaissent comme les porteurs d'une révélation qui les illumine, les purifie et les unit à Dieu en les faisant participer à son dessein rédempteur. La révélation de la christianité apporte avec elle les moyens de la reconnaître: la foi, la grâce, le Saint-Esprit, avant même qu'elle ne devienne un objet de connaissance à travers les médiations qu'elle se donne.

Il faut donc nettement distinguer la christianité en tant que présupposé de toute mise en train de la recherche théologique et l'ensemble des phénomènes historico-mondiaux groupés sous le nom de christianisme et les documents qu'ils ont laissés. Il faut éviter les confusions entretenues par un certain historicisme libéralisant. De même, il faut marquer

[12] Sur le renversement sémantique des termes «objet», «sujet» dans la modernité, cf. M. Heidegger, «Théologie et Philosophie ...», *art. cit.* p. 405; A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie,* art. «Objectif», «Objet», «Sujet» et les remarques des collaborateurs. K. Barth, à la suite des Réformateurs et contre toutes les tendances nominalistes modernes où prédominent le *cogito* et la conscience, insiste constamment sur ce renversement en le rendant opératoire à chaque moment de l'*intellectus fidei*. En philosophie, cf. J.-Claude Piguet, La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme, Neuchâtel, 1975, livre quatrième.

nettement la différence entre la christianité au sens où elle se définit présentement et l'auto-développement de la conscience de soi et de la raison à travers l'instauration de la religion absolue. Il faut se méfier des séductions d'une apologétique hégélianisante.

La christianité dévoile donc, tout en le voilant, l'objet à connaître, puisqu'elle le manifeste *sub contrario,* c'est-à-dire dans le crucifié et la foi qui y correspond, dans le crucifié qui est aussi le ressuscité, dans la foi qui sera changée un jour en vision. Le théologien ne peut contourner ce *paradoxe* initial, le paradoxe du dévoilement dans le voilement et du voilement dans le dévoilement. Il doit «reconnaître» avant toute démarche gnoséologique ultérieure le ressuscité dans le crucifié et le crucifié dans le ressuscité, parce que lui-même est «reconnu» par le Christ qui lui donne de croire. La foi précède la connaissance; en tant que nouvelle naissance, elle est d'un autre ordre que la connaissance. Elle relève de la «reconnaissance» dans les relations existentielles: en Christ, Dieu me reconnaît pour ce que je suis et pour ce je devrais être, l'homme pécheur et pardonné; en Christ, je reconnais Dieu. Dans cette reconnaissance réciproque, le salut commence à se réaliser.

A la lumière de cette seconde approche, l'objet à connaître se situe dans la perspective d'une *certitude,* la certitude que le salut a pour condition cette reconnaissance qui échappe à toute pensée objectivante comme la foi qui en est inséparable. En d'autres termes, le croyant ne peut détacher sa destinée du destin de Jésus-Christ; il s'avance en avant, vers cet avenir du Christ qu'est sa résurrection. La résurrection du Christ est déjà la sienne, bien qu'elle lui soit voilée; son royaume est le sien, quoiqu'il se dérobe encore à lui. Il vit de la certitude de la foi; sa connaissance de la christianité en découle.

En théologie, l'objet à connaître se détache sur un fond de certitude. On ne peut lui comparer les objets à connaître des sciences, celles de la nature et celles de l'homme. Le tenter, c'est subordonner ces sciences à la théologie comme elles le furent à la philosophie. Or, pour les modernes, «il n'y a de science que par les ressources de la science, non par les soins de la philosophie» [13], ni par ceux de la théologie. C'est la raison pour laquelle, la théologie ne peut être classée ni parmi les sciences formelles pures comme les mathématiques ou parmi les sciences empirico-formelles comme la physique par exemple, ni parmi les sciences herméneutiques

[13] Henry Duméry, Introduction à l'article «Science» in *Encyclopedia universalis, op. cit.* p. 752.

comme l'histoire [14]. Si la théologie échappe, comme la philosophie d'ailleurs, au tableau de la classification des sciences, cela ne signifie pas, comme je l'ai montré dans le commentaire de ma première thèse, que le théologien doit s'interdire, dans l'exercice de ses fonctions, de se renseigner auprès des spécialistes des diverses sciences. Dans certaines de ses démarches, il se sait très proche des représentants des sciences herméneutiques; mais il ne saurait s'identifier à eux sous peine de rouvrir le conflit des facultés. Cette situation à part de la théologie, analogue à celle de la philosophie, lui vient de ce qu'elle est à elle-même son propre fondement en vertu de la certitude qui la précède. C'est la révélation, c'est la Parole dans laquelle Dieu se manifeste qui justifie et légitime l'entreprise théologique et non pas les objets à connaître des sciences herméneutiques, leurs épistémologies et leurs méthodologies.

C'est parce que trop de théologiens oublient aujourd'hui ces distinctions nécessaires que je dois consacrer quelques réfléxions au sujet connaissant dans l'examen de cette deuxième thèse.

b) En épistémologie théologique, le *sujet connaissant* apparaît seulement à la suite du sujet croyant qui, lui, appartient au sujet individuel avec ses particularités. Encore faudrait-il noter pour être précis, que ce sujet individuel est aussi communautaire, en ce que, comme sujet croyant, il est solidaire des autres croyants, membre de la communauté ecclésiale. Il est agrégé à une église; il bénéficie de sa Tradition et de ses traditions; il participe à sa confession de foi. C'est à partir de ce trésor qu'il donne un contenu doctrinal à sa foi. Il accède donc au statut de sujet connaissant dans la mesure où il partage avec d'autres l'héritage commun de l'Eglise et le transmet. Comme il y a une société des esprits pensants à laquelle il adhère en tant que chercheur, il y a une société des esprits croyants à laquelle l'Esprit du Christ l'incorpore en lui donnant de l'imiter. Le théologien vit de cette double allégeance.

Ce n'est pas seulement comme chercheur que le théologien se décentre de son moi individuel, c'est aussi comme croyant. Mais il le fait autrement: il cherche sa demeure auprès de celui en qui réside toute certitude; c'est la demeure de la foi. Pour lui, le Christ est cet *Autre* qu'il devient tout en restant lui-même, cet Autre grâce auquel il se donne sa véritable identité. Le Christ est cela pour lui, parce que le Christ s'est mis à sa place, qu'il est devenu lui-même. Le sujet croyant naît de ce double devenir: Christ en lui et lui en Christ, de ce passage

[14] Jean LADRIÈRE, *art. cit.* p. 755 s.

réciproque de l'Autre au Même et du Même à l'Autre. Dans un tel décentrement, l'affirmation et la négation jouent un rôle décisif non pas d'abord au niveau de la pensée avec ses catégories logiques, mais à celui de l'*existence* avec ses possibilités. En ce sens, le sujet croyant est un sujet existant comme n'a cessé de le souligner Kierkegaard. C'est pourquoi la certitude précède la connaissance.

Le sujet épistémique a pour idéal l'objectivité. Le sujet croyant vise à la *fidélité*. Autre est l'universalité de l'objectivité, autre l'universalité de la fidélité. La première se fonde sur la possibilité de réduire l'ensemble des énoncés à une formule d'identité; c'est le règne de la tautologie généralisée. La seconde repose sur la possibilité d'harmoniser les différences et les singularités de chaque sujet en respectant leur altérité; c'est le règne d'une sorte de Monadologie s'universalisant.

Le théologien ne peut pas supprimer sa double allégeance à la société des esprits pensants et à l'Eglise des esprits croyants; il ne peut pas se soustraire à la double visée de l'universalité-objectivité et de l'universalité-fidélité. Allégeance et visée ont souvent dans l'état actuel des exigences contraires. Le théologien est pris dans une situation conflictuelle, ce qui explique que, pour lui, la *docte ignorance,* voire la nescience est la seule issue, lorsqu'il ne parvient pas à surmonter les antagonismes méthodologiques.

c) Qu'il y ait des oppositions entre la manière dont le théologien use de telle *méthode* et la façon dont en use le chercheur non-théologien, l'exemple de l'exégèse le montre.

La typologie dont use Paul suppose que le texte sacré est un tout organique dont chacune des parties implique l'ensemble; il existe entre elles des correspondances qui permettent à l'interprète d'opérer des déplacements de mots, des transpositions d'images, des substitutions de sens, etc. Le texte est une histoire avec ses antécédences et ses conséquences, avec ses signes précurseurs et ses réalisations qui les confirment. On peut parler à son sujet de jeux d'ombres, de figures et de réalités qui traduisent les étapes de l'histoire du salut. C'est pour cette raison que Paul interprète le texte par lui-même (*interpres sui*). Il use d'une méthode dite d'auto-interprétation analogue à celle mise en œuvre par les rabbins; seulement pour lui, le Christ est la clef qui seul résout correctement les énigmes de l'histoire et du texte.

L'exégèse moderne recourt à la méthode historico-critique. Elle cherche à déchiffrer le sens original et originaire du texte. Pour ce faire, elle se situe en dehors de lui, de ces jeux de correspondances et de langage,

de son apparente organicité, de son postulat de l'histoire du salut. Elle emploie des méthodes d'hétéro-interprétation empruntées aux sciences herméneutiques. Seulement, le théologien, à l'instar de ce que faisait Paul avec la typologie rabbinique, a d'autres présupposés que le linguiste saussurien ou l'analyste lacanien. Il a d'autres objectifs aussi. Il usera donc des mêmes méthodes qu'eux; mais il cherchera soit à les modifier, soit à les compléter quitte à en gauchir l'orientation. Le débat porte plus sur l'usage des méthodes que sur les méthodes elles-mêmes.

Dans ce débat, je remarque une fois encore que les présupposés existentiels et doctrinaux sont à l'origine des différends qui surgissent entre les théologiens et les chercheurs dans le champ des sciences herméneutiques. Le théologien reçoit de la Parole les principes premiers et ultimes de ses règles d'interprétation; c'est elle qui éclaire le *sens caché* du texte qu'il découvre dans le *sens manifeste* déchiffré à l'aide des méthodes usuelles. La Parole lui fait voir la surdétermination dont le sens manifeste est surchargé. Sur ce point, il y a unanimité entre les Pères, les docteurs médiévaux, les Réformateurs et les théologiens actuels même si les méthodes exégétiques se sont transformées. Pour eux, dans leurs recherches, la *doctrina sacra,* comme sommaire de la Parole, oblige le théologien à une reprise de sa lecture et lui donne la possibilité d'y découvrir la plénitude de ses significations manifestes et cachées.

En signalant l'importance de la *doctrina sacra* dans la manière dont le théologien use des méthodes des sciences humaines, je ne fais que mentionner le rôle des *autorités* dans ses argumentations. En effet, comme la théologie s'élabore à partir de témoignages, elle ne peut éviter de poser la question de l'autorité des témoins dont elle se réclame. Si, pour le savant moderne, la méthode lui permet de déceler le mode de production de l'objet à connaître, pour le théologien, elle ne peut exercer cette fonction; il tient cet objet des témoins eux-mêmes et de leurs témoignages. Même le recours au raisonnement hypothético-déductif ne pourra, dans la scolastique, recuser cette instance; quant à l'argument dit de convenance, il s'appuie sur elle.

Quelles conclusions tirer de l'examen de cette deuxième thèse? La recherche en théologie n'est pas scientifique, parce que le théologien fait des emprunts aux sciences de l'interprétation. Elle l'est, quand elle se conforme à la certitude qui se dégage de son objet et qu'elle se déploie dans la clarté de la révélation. C'est la *doctrina sacra* qui lui confère sa direction et lui indique son orientation. L'obéissance de la foi double donc ses modalités scientifiques.

Le théologien suspend en un sens la scientificité intrinsèque de l'épistémologie et de la méthodologie positives, lorsqu'il s'en réclame pour s'aider dans sa recherche. Il les fait servir à un objectif qui n'est pas le leur. Car la cause qu'il sert n'est pas celle des autres savants, même si, ensemble, ils sont en quête de la vérité. Pour cette raison, le terme de science appliqué à la théologie est équivoque. De même, il faudrait éviter une expression comme «scientificité de la théologie». Par contre, «les modalités scientifiques de la recherche théologique» expriment le fait que le théologien ne peut se passer des sciences de l'interprétation, étant donné l'historicité des objets qu'il étudie. L'expression sous-entend qu'il y a d'autres modalités de cette recherche, entre autres celles qui relèvent de la foi et de son pouvoir de décrypter le sens caché de cette historicité.

Ces autres modalités sont d'abord *théologiques;* elles peuvent être secondairement éthiques, mystiques ou comme je l'ai noté dans l'introduction, pastorales, canoniques, liturgiques, etc. Les modalités théologiques sont privilégiées; c'est d'elles que toutes les autres découlent. Elles sont douées d'une positivité inépuisable dont la source est la révélation. Non pas n'importe quelle révélation, mais celle du Dieu qui, sans se nier lui-même, vient dans le Christ, du Dieu, dont l'essence est l'existence et l'existence l'essence. Sans ce privilège reconnu aux modalités théologiques de la recherche en théologie, comment cette dernière serait-elle encore la science de la foi et par elle, la science que Dieu a de lui-même comme Dieu un et trine?

Mais si le théologien suspend la scientificité rigoureuse du savoir positif, en procédant au réemploi des sciences herméneutiques, s'il ne peut s'empêcher de recourir à de tels auxiliaires et si, enfin, il tient l'objet de sa «science» de la révélation et de ses principes, n'est-il pas condamné à être tiraillé entre les exigences du savoir positif et les promesses de la foi et de ses dons? Peut-il sortir de cette sorte de *dualité* déjà perceptible chez ses devanciers: d'un côté, la philosophie hier, les sciences humaines aujourd'hui, l'épistémologie, la méthodologie que chacune comporte; de l'autre côté, la théologie avec son fondement dans la Parole de Dieu, ses normes dans la *doctrina sacra,* son intelligibilité dans le Saint-Esprit?

Faut-il accepter cette dualité passivement comme insurmontable? On sait que le saint Thomas de la *Somme théologique,* le Calvin de l'*Institution de la religion chrétienne* et des *Commentaires* ne s'y sont pas résignés. S. Thomas finit par trouver l'angle sous lequel il peut mettre

en perspective théologie et philosophie en sauvegardant les droits de chacune. Calvin découvre, en analysant la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit dans ses rapports avec l'Ecriture, le lieu où l'exégèse «spirituelle» s'articule sur l'exégèse littéraire, philologique et rhétorique. On sait aussi comment plus tard, Hegel va, contrairement à ces «classiques», surmonter la dualité en traitant le discours théologique comme l'avant-dernière étape de la constitution du discours philosophique. Aujourd'hui, à l'heure où les sciences herméneutiques sont entrées dans la recherche théologique, faut-il une fois encore chercher à résoudre cette dualité, ou faut-il reconnaître que la crise des fondements, la question critique seront désormais inhérentes à toute entreprise théologique et qu'elles finiront par la mettre en péril?

Troisième thèse: La recherche théologique requiert des modalités scientifiques, mais *en régime de sagesse.*

L'examen des deux thèses précédentes me persuade de deux choses: premièrement, ce n'est pas en recourant encore plus largement que par le passé et avec plus de rigueur et d'honnêteté intellectuelles, aux sciences herméneutiques que l'on résoudra la crise des fondements de la théologie et la question critique; secondement, on n'en sortira pas davantage en dressant l'inventaire de ce que sont et de ce que devraient être les «notes», les critères de la soi-disante scientificité de la théologie. De bons esprits s'exercent à cette double recherche; ils ont partiellement raison. Mais ce ne sont pas les sciences herméneutiques, pour reprendre en la transformant l'une des thèses de Luther, qui font le théologien; ce n'est pas l'inventaire épistémologico-méthodologique des «notes» relatives à la scientificité qui font la théologie. Je subodore chez les partisans de ces solutions des intentions apologétiques ou une certaine crainte face aux impératifs de la théologie. Je préfère une position classique, c'est-à-dire une conception qui, à l'exemple de ce que firent S. Thomas, Calvin et d'autres avant et après eux, chacun à leur époque, s'enracine dans l'invariant de la théologie pour l'actualiser, le déployer, l'interpréter, en quelque sorte, grâce à ces variables que sont les philosophies, les sciences herméneutiques ...

Le théologien ne peut donc se satisfaire d'une juxtaposition «théologie-philosophie», «théologie-sciences humaines». Il ne peut, sans se renier lui-même, absorber la première dans les secondes. Pour ne pas succomber à la tentation du «terrorisme intellectuel», il doit refuser avec

la même vigueur la solution qui consisterait à subordonner les secondes à la première. Il doit se défaire du schème «reine-servante».

Par contre, il doit ancrer sa recherche dans ce qui en constitue l'invariant: l'*intellectus fidei*. Chercher à comprendre ce que l'on croit à partir et dans la foi, telle est sa tâche, sa raison d'être. Tâche et raison d'être légitimes, puisque la foi comporte, comme le disaient les médiévaux, un appétit de lumière, parce que son objectif est la vision et dans la vision, la connaissance de Dieu à travers la communication de sa vie.

En voulant cela, le théologien sait – et le paradoxe de sa vocation, le «scandale» de sa recherche s'y manifestent – que les principes de sa discipline et leurs normes matérielles résident dans la *Parole* de Dieu, dans l'acte par lequel Dieu se communique à ses créatures. La Parole lui est offerte; il ne peut en disposer. La réalité de cette Parole, sa plénitude lui échappent. Elle excède les pouvoirs de sa raison, de sa volonté, de son imagination. Pourtant, Dieu en choisissant ce mode pour se communiquer à ses créatures, veut respecter le mode de la connaissance humaine dans sa diversité et sa liberté. Voici le théologien en présence du mystère: la souveraineté de Dieu dans sa Parole et la liberté de l'homme dans son mode de connaître. Dieu se donne à connaître à l'homme humainement sans nier sa divinité dans sa communication à ses créatures. C'est en vertu de ce mystère que j'ai pu parler, à la fin de mon commentaire de la deuxième thèse, de docte ignorance, de nescience. Grâce à ses recherches, le théologien comprend quelque chose de la foi, mais à l'intérieur de ce qu'il en ignore.

Qu'en comprend-il? L'unité. La révélation n'est pas un agglomérat d'éléments disparates, mais un ensemble de composantes qui constitue une économie du salut avec son dynamisme. Elle est une réalité *unitaire* en ce qu'elle est une activité unifiante. Sa compréhension par le théologien doit aussi présenter ce caractère unitaire; le *langage* dans lequel il l'exprime devrait l'être. C'est ici qu'intervient la philosophie et que pourraient intervenir les sciences herméneutiques. En effet, les témoignages bibliques n'usent pas d'un langage unitaire, parce qu'ils relèvent de la contingence; par contre, le philosophe, le savant cherchent à inventer de tels langages avec plus ou moins de succès. Cette recherche qualifie le mode de la connaissance humaine, ce mode que Dieu respecte en se communiquant à ses créatures.

Au niveau de sa réalité effective, la révélation se donne à elle-même sa réalité, Dieu est un dans sa triple manière d'être. Au niveau de sa réflexion dans l'intelligence éclairée par la foi, à celui de l'*intellectus fidei*

du théologien en recherche (je ne parle que de lui et non pas du prédicateur, du catéchète, etc.), la révélation requiert du théologien qu'il se donne un langage qui, comme elle, véhicule cette exigence unitaire. Pour se donner ce langage, le théologien, usant de la liberté que Dieu lui donne, s'autorise à faire des emprunts aux philosophes, aux artisans des sciences herméneutiques.

On voit dans quelle direction le théologien «classique» chemine pour éviter les écueils de la dualité et de la confusion entre théologie, philosophie et sciences humaines. C'est la voie du *dialogue*. Pour reprendre mes précédentes démarches, je puis alors constater que leurs énoncés s'attirent et se repoussent; ils sont, à tour de rôle, chargés de positivité et de négativité. Il en va de même pour la théologie, les philosophies et les sciences herméneutiques dans leurs confrontations. De tels affrontements avec leur constant va-et-vient dû au passage du négatif au positif et du positif au négatif constituent en fait l'âme de la recherche théologique. Mais, cette âme serait inerte si elle n'était inspirée par la certitude qui vient de la foi, de son obéissance à la prédication de la Parole.

C'est dans cette certitude que se dévoile la *vérité* de Dieu pour ses créatures et la vérité de l'homme devant Dieu. Seulement, le théologien a reçu le mandat de rendre compte de cette double vérité, d'en exprimer l'unité dans un langage unitaire. Il ne possèdera jamais ce langage que sous forme d'ébauches, d'esquisses dans cette période d'entre les temps. C'est dire que si la certitude de la vérité est un absolu pour la recherche théologique fondée sur la Parole, son langage avec son arrière-fond épistémologico-méthodologique est contingent, relatif, variable à l'instar des philosophies et des sciences herméneutiques auxquelles il est emprunté.

C'est dans ce contexte relationnel de l'absolu et du relatif que s'impose la *sagesse* comme troisième vis-à-vis ou partenaire du croire et du savoir dans l'effort de compréhension de la vérité dévoilée et voilée tout à la fois. Pour reprendre l'exemple de l'exégèse, je dirai avec Michel Corbin commentant S. Thomas: «La lecture théologique se fait effort de sagesse à travers un déployement scientifique, tentative de compréhension en profondeur qui n'est en réalité possible qu'à celui qui sait ce dont il s'agit en théologie et reconnaît dans sa lecture, la communauté qui le relie à l'auteur du passé» [15]. Cet effort de sagesse conduit à une compréhension, il est vrai toujours approchée dans l'économie présente,

[15] Michel Corbin, *Le chemin de la théologie chez S. Thomas*, Paris, 1974, p. 39, auquel je suis redevable de certaines réflexions dans ce commentaire de ma troisième thèse.

des principes théologiques, à une sorte de perception «savoureuse» de leur intelligibilité et de leur harmonie. La sagesse est ce don qui permet au théologien de faire dialoguer les deux thèses précédentes, sans tomber dans la séparation ou la confusion entre théologie, philosophies, sciences herméneutiques. Elle est ce par quoi il espère trouver ce langage qui sauvegarde les droits de l'une et des autres, le langage de l'unité dans la diversité.

Cette sagesse reçoit sa signification de l'œuvre même de Dieu telle que Paul l'a décrite, en s'inspirant de la littérature sapientiale du judaïsme, dans les premiers chapitres de sa première lettre aux Corinthiens. Selon lui, le «Christ Jésus est devenu pour nous sagesse venant de Dieu ...» [16]. Cette révélation de la sagesse est la dernière; elle diffère de toutes les autres; elle conteste toutes les tentatives humaines d'instaurer une connaissance qui conduirait au salut; elle a eu lieu dans la crucifixion de Jésus. La sagesse de Dieu est ainsi inséparable de la *folie de la Croix*. Voilà qui confirme la rupture qu'aucune médiation humaine ne surmonte entre Dieu et l'homme. Cependant, c'est dans cette scission que s'accomplit la réconciliation. Telle est l'origine «historique» de ce renversement, de ce retournement dont j'ai signalé l'importance dans la thèse précédente.

La sagesse de Dieu se dit dans le «langage de la Croix» [17]. Pour découvrir ce langage unitaire indispensable à sa recherche, le théologien doit donc se mettre d'abord à l'écoute de ce *langage de la Croix,* qui est «folie pour ceux qui se perdent» et «puissance de Dieu, pour ceux qui sont en train d'être sauvés» [18]. Langage de jugement, de «crise», il sépare, il rompt toute continuité, toute médiation instaurée par l'homme et ses langages entre lui et Dieu. Pourtant, c'est à partir de ce langage de la Croix que le théologien est autorisé par Dieu à chercher le langage qui lui donnera de dire sa recherche. Car, le langage de la Croix est aussi celui du *Verbe incarné,* celui à travers lequel Dieu s'adresse à ses créatures, pour les réconcilier avec lui. Le crucifié est la Parole de Dieu, quand le Saint-Esprit parle par le ressuscité.

Avec ce langage primordial, originaire et nouveau en ce qu'il sépare

[16] I Cor. 1. 30. Je considère I Cor. 1. 18 à 2. 16 comme la charte de la théologie chrétienne et une application remarquable du renversement théologique avec ses conséquences aux niveaux de l'ontologie, de l'épistémologie et de l'axiologie.

[17] I Cor. 1. 18. C'est dans le silence de la Croix que se fait entendre la Parole de pardon et de condamnation, que se forme la prédication apostolique sous l'action du Saint-Esprit.

[18] I Cor. 1. 18 qui souligne le retentissement toujours actuel d'un dire historique.

et unit, le théologien est mis en demeure de rendre compte de son intelligibilité. Elle ne concerne pas d'abord la pensée avec sa logique, mais l'*existence* avec ses possibilités et parmi elles, celle d'une nouvelle naissance, d'un devenir autre que le passé. Elle est l'intelligibilité de l'«Instant», celui de l'incarnation de Dieu dans le temps et de sa crucifixion dans l'histoire auxquelles correspond celui du surgissement de la foi. Elle est la clarté de la christianité qui se fait jour dans la nuit de Golgotha et l'aurore de Pâques.

C'est parce qu' une telle intelligibilité concerne l'existence d'abord qu'elle touche ensuite la pensée et sa logique. Tant que le théologien ne distingue pas les catégories de l'existence de celles de la pensée (je n'écris pas sépare), il ne réussit pas à éviter les écueils du *rationalisme* gnostique et ceux du *fidéisme* piétiste, il est exposé dans sa recherche soit à idolâtrer la raison, soit à la maudire; dans les deux cas, il ne parvient pas à mettre en perspective théologie, philosophies et sciences herméneutiques. Or, seule la sagesse, dont la source est dans le Christ, dévoile partiellement cette intelligibilité qui ne sera manifestée dans sa plénitude que dans l'*eschaton*.

Qui dit intelligibilité dit *sens* et *valeur* et par conséquent *liberté*. Le théologien ne se donne pas seulement pour tâche de systématiser des énoncés tirés de ses principes, des raisonnements élaborés grâce aux philosophies, des renseignements obtenus grâce aux sciences herméneutiques. Sa recherche consiste à mettre au jour le sens de ces énoncés, de ces raisonnements, de ces renseignements, d'établir leur valeur. Son objectif, c'est enfin d'inscrire ces significations, ces valeurs une fois renouvelées dans l'existence vécue, celle du croyant, celle de la communauté, celle du monde. Il exerce ainsi sa liberté transformatrice et créatrice. C'est pourquoi la théologie est sagesse; elle résulte d'un choix et d'une décision à la suite d'un *appel* venu de la Parole interpellatrice.

Pour illustrer le rôle de la liberté dans l'instauration de cette sagesse, je mentionnerai la transmutation des valeurs opérée par Paul pour fonder l'éthique sur la dogmatique, les conduites sur le «langage de la Croix»: «... le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ... ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe» [19]. Paul trans-

[19] I Cor. 7. 29–31. Ce fragment n'est qu'un exemple parmi d'autres; il peut être considéré comme le corollaire éthique aux principes dogmatiques énoncés dans les premiers chapitres de l'épître.

mute les normes en cours en relativisant les valeurs qu'elles actualisent. La liberté du chrétien se conquiert en s'inscrivant dans un temps déterminé par le passage de l'ancien «éon» au nouveau. Elle se place sous le signe de la Parole qui pardonne, libère, justifie et sanctifie; elle se dit dans ce langage nouveau que parle la Croix de Jésus-Christ.

Dans le dynamisme de cette sagesse nouvelle, on peut concevoir une *orthopraxie* et une *orthodoxie* originales qui définiront la finalité de la recherche théologique et les règles de sa normativité. L'une et l'autre orientent le croyant et la communauté dans le sens de l'imitation du Christ, l'une dans l'ordre de l'action, l'autre dans celui de la pensée. Elles énoncent les conditions grâce auxquelles ils ne se conforment plus au monde présent mais à celui qui vient. Elles contribuent, à leur manière, à les rendre attentifs au dévoilement de la vérité. Comme cette vérité est libératrice, orthopraxie et orthodoxie deviennent les instruments de la liberté, une fois soustraites à leur mauvais usage; ce sont elles qui confèrent la rectitude, pour reprendre un terme cher à Anselme, à la volonté et à l'intelligence.

Je viens de définir à grands traits la sagesse et son régime; que peut-on en déduire pour le problème des modalités scientifiques de la recherche théologique? On pourrait dire en extrapolant les exemples de transmutation des valeurs donnés par Paul: que ceux qui tirent profit des sciences herméneutiques, des philosophies soient comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Ce serait énoncer et recommander ce que je disais à propos du théologien qui suspend la scientificité des sciences herméneutiques. Il y a davantage pourtant. Inséparable du langage de la Croix, la sagesse permet de discerner les *possibilités et les limites de la pensée objectivante* à l'œuvre dans les sciences humaines et celles de la pensée interrogative des philosophies. Elle exerce une fonction critique et discriminative sur toute pensée comme sur tout vouloir qui deshumanisent l'homme. Elle fait le procès de toute absolutisation, celle de l'immanence et celle de la transcendance, qui met en péril la souveraineté du Dieu de Jésus-Christ et la liberté de sa créature libérée et justifiée. Elle est exigence d'humanité. C'est la raison pour laquelle elle récuse le schème «reine-servante» pour régler les rapports entre la théologie, les philosophies et les sciences humaines, le schème «maître-esclave» pour prescrire les relations entre les hommes. Elle y substitue ceux du dialogue et de la communion.

La sagesse change les perspectives habituelles et conventionnelles. Elle innove, parce qu'elle découvre dans la *parole* le seul moyen pour

lutter contre la violence qui se fait jour dans les schèmes de domination. Pour elle, une telle parole qui n'a rien de commun avec celle de la publicité et de la propagande, participe au dynamisme de la Parole divine, à l'œuvre de la Raison divine. Cette parole humanise; elle contribue à faire l'histoire.

Entre la théologie, les philosophies et les sciences herméneutiques, nulle confusion, nulle séparation, mais seulement *distinction,* si l'on prend soin d'examiner leurs relations concrètement, au niveau de la recherche, de ses moyens, de sa finalité. A sa manière, la recherche théologique entre dans la trame de l'histoire par sa quête du sens, des valeurs et par son effort de les exprimer. C'est sur ce terrain qu'elle rejoint pour les interpeller, les écouter, les affronter ou les contester les philosophies et les sciences; car elles aussi, selon leur ordre propre, font l'histoire en cherchant une parole vraie dans les limites qui sont les leurs. Le théologien connaît celle de sa discipline: en arrière, la révélation de Dieu en Jésus-Christ dans l'incarnation et la Croix, en avant, sa manifestation qui changera la foi en vision, dans l'entre-deux la possibilité de faire seulement une *theologia viatorum,* une *theologia crucis.* Enveloppé par le déploiement de la Parole de son *exitus* à son *reditus,* le théologien sait que sa discipline appartient à un procès fini. Sa disparition coïncidera avec l'accomplissement des promesses, dont la Parole et toute parole qui s'en réclament sont porteuses: leur coïncidence effective dans le Règne de Dieu.

La théologie comme science ou sagesse? A la différence des théologiens qui, en se référant à la définition aristotélicienne de science, qualifiaient à juste titre leur discipline de *regina scientarum,* leurs descendants actuels doivent se l'interdire, le concept de science revêtant un caractère de plus en plus technique. Ils n'ont à leur actif ni une épistémologie rigoureuse, formalisée, ni une méthodologie opératoire, ni une technologie efficace. Ils laissent ouverte la question de l'objectivité comme celle de la portée de la pensée objectivante dans leur recherche de la vérité. C'est pourquoi, la crise des fondements de leur discipline, la question critique leur paraissent comme le point *vulnérable* de leurs recherches, celui sur lequel se portent les critiques, les attaques de leurs vis-à-vis. A leurs yeux, cependant, malgré la crise, la christianité demeure la pierre angulaire et la clef de voûte de leurs efforts. Seulement cette certitude ne relève plus de la science, mais de la sagesse et de l'obéissance de la foi.

Le statut du théologien est inconfortable. Sa recherche l'est aussi.

C'est ce qu'exprime son discours. Un discours qui d'une part est en *continuité* avec ceux que tiennent, dans leur diversité, herméneutes et philosophes, et qui d'autre part est en *discontinuité* avec eux. Sous l'angle de l'information, des méthodes, des langages, ce discours leur doit beaucoup ; sous l'angle du message révélateur, de l'itinéraire rédempteur, de la Parole essentielle, il ne leur doit rien. Pour cette raison, le discours du théologien demeure énigmatique, obscur, opaque, tant que la Parole ne le traverse de ses éclairs et ne le transperce de ses éclats.

S'il y a *circularité* entre les modalités théologiques et les modalités scientifiques, elle se présente comme une exigence et non pas comme une donnée au niveau de la recherche ; elle peut être soumise à des ruptures dans leurs confrontations contingentes. La sagesse et la science sont ouvertes à un avenir qui leur est promis et dont elles vivent diversement. C'est dans cet avenir que réside le secret de leurs affrontements actuels.