Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 3

Artikel: Théologie et philosophie
Autor: Thévenaz, Jean-Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380923

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: 10.01.2026

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

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE [1]

Il est étrange que renaisse toujours la question du « rôle de la réflexion philosophique en théologie » : y aurait-il vraiment quelque problème caché, qui, comme un refoulement inconscient suscite selon Freud un phénomène de répétition, pousserait sans cesse philosophie et théologie à se mettre en cause l'une l'autre, l'une par rapport à l'autre ? Y aurait-il vraiment quelque ambiguïté foncière qui empêcherait une franche distinction entre deux disciplines que, finalement, rien ne devrait rapprocher ? Est-ce la théologie qui se trouve tentée par la philosophie, ou la philosophie par la théologie, ou encore serait-ce quelque représentant masqué de l'une qui, dissimulé dans le costume de l'autre, susciterait la discorde dans le camp rival à propos d'un objet n'ayant pourtant aucune place en son domaine ? Mais s'agit-il réellement de tentation et de rivalité à tout prix ?

Etrange aussi, le fait qu'un assouplissement des prises de position se fasse attendre depuis si longtemps, alors que l'on a pu constater cette perpétuelle renaissance du problème, cette impossibilité de séparer définitivement la théologie et la philosophie. N'y a-t-il aucune conclusion à tirer de l'irréductible désaccord entre la théologie systématique (on me permettra de réserver ce terme à une théologie de la révélation excluant toute « théologie naturelle ») et la théologie polémique, « éristique » ou simplement « existentiale » ? Alors que la constatation de ce va-et-vient entre théologies contradictoires pourrait attirer l'attention sur ce qui se cache *dans* ce va-et-vient — et ce qui s'y cache est peut-être la vérité de l'Evangile — on cherche le plus souvent à établir les vrais rapports entre théologie et philosophie dans je ne sais quel ciel métaphysique, méthodologique ou épistémologique ; le va-et-vient de l'histoire de la théologie pourrait pourtant, s'il était compris *théologiquement*, être le point de départ d'une théologie qui, dialectique, soit aussi historique.

[1] Ce texte a obtenu le deuxième prix ex-aequo du Concours organisé par la Revue à l'occasion de son centenaire (1968).

Etrange encore, la neutralité que semble garder la *Revue de théologie et de philosophie* en proposant à la réflexion d'une nouvelle génération de théologiens une forme de question aussi classique et aussi académique : « Quel doit être aujourd'hui le rôle de la réflexion philosophique en théologie ? » L'ambiguïté des termes dans lesquels on a traditionnellement posé le problème ne transparaît ici pas du tout ; ou plutôt c'est sur un seul mot — que beaucoup ne prendront peut-être même pas la peine de souligner — que l'on peut appuyer une mise en question de la question même : le mot *aujourd'hui*. Il révèle en effet une évolution favorable vers l'historicité de la théologie : on a renoncé à demander quel est ou quel devrait être le rôle universel et éternel de la philosophie en théologie ; une sorte d'aveu implicite apparaît : l'aujourd'hui a des exigences que l'éternel n'a pas. Mais alors, en comparaison, combien sont fragiles les autres mots de la question ! Peut-être faudrait-il savoir, par exemple, avant de répondre, quel est le rôle de la philosophie en général ; or... qu'est-ce que la philosophie ?... Peut-être aussi vaudrait-il la peine de s'assurer premièrement de la validité d'une méthodologie normative se demandant « quel doit être le rôle de... ». Et s'il est déjà difficile, voire impossible, de décider ce qu'est « *la* réflexion philosophique » (n'y en a-t-il qu'une ?), combien plus inquiétante est la tâche de déterminer le périmètre de clôture du domaine où l'on peut se dire « en théologie » : *où* est la théologie ? On n'en sait en vérité pas grand'chose, on n'en sait « aujourd'hui » plus grand'chose. — Soyons donc plutôt reconnaissants de la neutralité de la *Revue*, qui laisse à ses concurrents toute liberté de reprendre en mains la question, les questions.

Etrange enfin, et malgré tout, le présent concours, proposé aux étudiants et licenciés en théologie romands ! Car même celui qui se décide à répondre à cette proposition — et à combien plus forte raison celui qui y renonce ou celui qui n'y a jamais songé — est amené à remettre en doute sa compétence à traiter le sujet. Il est en effet invité à prendre en mains le sort de toute « la réflexion philosophique », alors que la formation qu'il a derrière lui a été conçue et menée à l'écart de toute philosophie. Il faut déplorer que les efforts philosophiques balbutiants qui vont être tentés doivent se détacher sur cet arrière-plan ineffaçable : ils sont frappés d'inconsistance philosophique, vu que nous n'avons en général pas appris à connaître les ressorts internes de la réflexion philosophique ni ses problèmes les plus actuels. Notre travail — et c'est le côté positif de cette situation — va garder comme une écharde dans la chair la préoccupation dominante en faculté : l'attachement à l'*histoire* — histoire passée dans l'enseignement, mais aussi histoire à faire et à vivre chez l'étudiant.

Ainsi donc, la philosophie va prendre sa revanche ! Le refus que la théologie lui oppose se trouve mettre la théologie elle-même dans

une curieuse position d'inauthenticité ; comme il a été dit plus haut, on ne sait plus très bien *où* est la théologie. Or la question posée par la *Revue* vient, comme la célèbre goutte d'eau, faire déborder le vase : nous allons devoir écouter, terrés dans un coin et sans mot dire, ce que la philosophie a sur le cœur, et c'est au tour de la théologie d'essuyer un refus net de la part de la philosophie. Que la théologie ne s'imagine pas avoir le monopole du refus ! Mal pourrait lui en prendre ! Et que le théologien cesse de faire l'inspection des *ancillae* du marché d'esclaves du haut de sa théologie souveraine et de décréter que telle ou telle mérite de se faire embaucher ! Si c'est bien de « *la* réflexion philosophique » qu'il doit s'agir, il faudra accepter *toute* la philosophie (ou *aucune* réflexion : mais ce ne semble guère possible en dehors d'une mystique muette) ; la servante devient maîtresse, et bien évidemment elle aura plus à dire qu'il n'en trouve place dans les quelques pages de la présente étude. Nous nous en tiendrons à certaines voix, choisies en fonction d'un critère déjà philosophique, celui de la contradiction dialectique : il y a les voix qui *comprennent* ce qu'on leur montre — la théologie en l'occurrence — et il y a celles qui *critiquent* parce qu'elles ont une *autre visée* ; des premières, il faut dire qu'en même temps qu'elles comprennent, elles sont une analyse de la compréhension, une herméneutique ou une phénoménologie ; des secondes, ne nous imaginons pas que, si elles critiquent, elles ne comprennent pas : pour elles, comprendre, c'est déceler un ressort *inconscient* au cœur du phénomène, une illusion, un camouflage.

Notre écoute de la philosophie sera en outre limitée par le fait que nous en ferons malgré tout un chemin *théologique*. Comment est-ce possible ? Le théologien peut-il accepter la rupture de la digue érigée à l'encontre de la critique sans appeler aussitôt les pompiers de je ne sais quelle inquisition ? Il avait déjà tant de peine à faire croître, à l'abri de la digue, dans l'Eglise confiée à ses soins, quelque culture théologique authentique ! Ne doit-il pas la protéger, se protéger ? « Notre barque est en danger »... — Mais, cher théologien, qui mène ta barque ? Tu te dis théologien : ne sais-tu donc pas faire de la théologie *théologiquement*, c'est-à-dire comme ta propre théologie te dit de vivre ? Ne peux-tu accepter que ta théologie te soit donnée au moment où tu la perdras, toi qui dis aux hommes qu'il en est ainsi de leur vie ? Comment peux-tu craindre les blasphèmes et les malédictions, toi qui sais pourtant à quel titre Jésus de Nazareth fut condamné ? Peut-être la théologie mourra-t-elle, peut-être allons-nous « mourir avec Christ » ; mais nous saurons alors si l'espérance que nous mettions dans une théologie de la résurrection était porteuse ou non d'une résurrection possible de la théologie.

Cette exhortation en aparté au théologien doit le rassurer (en l'inquiétant) sur notre entreprise : nous restons bel et bien « en théo-

logie » au moment où nous donnons la parole à la philosophie, et cela non pas parce que le philosophique servirait de préambule à la théologie et devrait en fonder l'existence ; bien au contraire, il représente une mise en question de la théologie, que nous prenons sur nous comme telle *en* théologie. Cette « mort de la théologie » fait apparaître, comme par une épreuve du feu, la vraie nature de « l'*œuvre* » du théologien : réponse humaine à l'Evangile, elle veut être une œuvre *de* foi, mais risque toujours de devenir œuvre *contre* la foi, *idolâtrie*, car elle porte toutes les caractéristiques de son humanité. On sait ce que Paul a dit de la théologie de son passé : « Je tiens toutes choses pour une perte à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ, mon Seigneur ; c'est à cause de lui que je me suis laissé dépouiller, traitant toutes choses comme des ordures afin (...) de connaître Christ et la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, m'étant conformé à sa mort afin de parvenir, si je le puis, à la résurrection des morts » (Phil. 3 : 8, 10 s.). Ce double mouvement de la foi — mort et résurrection — permet d'accueillir tout ce que la philosophie apporte à la théologie ; c'est peut-être pourquoi le théologien accentue le caractère dialectique et double de la philosophie elle-même, à la fois critique et compréhension ; cet instrument dangereux, se retournant contre qui s'en sert, il le prend comme un instrument indispensable dans la lutte contre la théologie en tant que « lutte contre les idoles ». Ce dernier thème est au centre de l'œuvre de Paul Ricœur : nous ne referons donc pas les exposés que l'on peut lire dans *De l'Interprétation* [1] et déjà dans l'article du *Bulletin du Centre protestant d'études* de Genève [2]. M. Ricœur définit la dialectique de l'interprétation — qui est la dialectique de toute compréhension, donc de toute philosophie — par les termes de « récollection de sens » et d'« exercice du soupçon » : « Ainsi l'herméneutique, abordée par ses pôles les plus opposés, représente d'abord une contestation et une épreuve pour la réflexion dont le premier mouvement est de s'identifier avec la conscience immédiate. Nous laisser déchirer par la contradiction des herméneutiques extrêmes, c'est nous livrer à l'étonnement qui met en mouvement la réflexion » (p. 62).

Ce dont il s'agit finalement, c'est de comprendre la compréhension, par une prise de conscience critique — cette compréhension que *tous* mettent en œuvre lorsqu'ils font de la théologie, même lorsqu'ils préfèrent la mettre en œuvre sans en prendre conscience et sans déjouer les illusions. Une fois engagés sur ce chemin de la compréhension de la compréhension, peut-être commencerons-nous aussi à entrevoir ce qu'est *parler*, ce que sera la Parole.

[1] Editions du Seuil, 1965, p. 13-63 et 509 s.
[2] « Critique de la religion et langage de la foi » (juin 1964).

Première partie

HERMÉNEUTIQUE DU COMPRENDRE

Les derniers mots de l'introduction doivent expliquer que nous concentrions notre écoute de la philosophie sur ce point où elle nous concerne « en théologie » le plus directement : l'herméneutique, entendue en un sens assez large. Mais ne l'oublions pas : l'herméneutique devrait parler ici pour toute la philosophie, car la théologie n'a aucun droit à sélectionner les voix philosophiques qu'elle veut bien écouter et à réduire les autres au silence, à moins de renoncer à tout « rôle de *la* réflexion philosophique en théologie » et de renoncer aussitôt à être une théologie *réfléchie*, consciente, lucide.

L'herméneutique, on le sait, suppose un « cercle » entre comprendre et croire ; ce *croire* de l'interprétation fait cependant partie d'un croire existentiel plus général, domaine que nous distinguerons du *comprendre* afin de faire porter séparément sur l'un et l'autre domaine le jugement de la philosophie ; aussi ce travail propose-t-il un plan de réflexion (que nous n'avons pas rempli entièrement) où la dialectique herméneutique — critique/phénoménologie, comprendre/croire — s'applique d'abord à la compréhension du discours, ensuite à la foi en actes, enfin — mais ici naît l'herméneutique théologique — à la « transformation ». Au sein de ce plan de réflexion, nous avons conservé un mouvement dialectique, pour trois raisons : premièrement, c'est là une manière de montrer le « rôle de la réflexion philosophique » de type hégélien « en théologie » ; secondement, ce rôle consiste à permettre de tenir ensemble les tendances divergentes, de com-prendre la pluralité des perspectives ; et enfin la dialectique possède une valeur heuristique, elle est ouverte à des développements ultérieurs : ce n'est pas négligeable dans le cas présent, vu que notre plan de réflexion devrait pouvoir accueillir toute voix philosophique et n'en accueille aujourd'hui que fort peu.

L'herméneutique se situe dans la temporalité ; il en est de même de notre sujet tout entier, qui a en son centre le mot « aujourd'hui ». Nous avons voulu jeter sur cet « aujourd'hui » une double lumière : celle qui lui vient de « hier » et celle qui lui vient de « demain » ; en vue de la « transformation » interprétative qu'exige l'avenir, il faut d'abord connaître et comprendre le passé : c'est le « rôle » de la philosophie qui, comme la chouette d'Athéna chez Hegel, se lève une fois l'aujourd'hui écoulé et le comprend comme monument du passé, tandis que la théologie, en suivant le mouvement de l'incarnation comme source d'espérance, sera la création aujourd'hui d'une parole pour demain.

A. *Critique de la compréhension théologique*

Comme annoncé, nous distinguons donc une critique de l'objectivité du discours et une critique de la subjectivité de la conscience, puis une critique théologique comme dépassement dialectique.

1) *Critique du discours théologique*

Point n'est besoin de remonter très loin dans le temps pour découvrir la critique philosophique la plus nette envers toute théologie, celle qui refuse de croire à aucun *sens* : c'est le structuralisme, conçu comme critique des discours constitués.

La méthode d'analyse structurale s'est formée dans une situation bien déterminée : après s'être sentis très proches de l'objet de leurs études, les linguistes ont soudain découvert, sous la proximité apparente (tous les hommes ont une langue, on peut toujours traduire...), une distance et une différence qui ne se laissent pas maîtriser et qu'on n'a pu aborder que formellement ; dès lors, cette méthode formelle de description s'est répandue et se répand dans tous les domaines où une *étrangeté*, une distance, une différence exige d'être comprise et surmontée, et d'abord en ethnologie : comment nous rapprocher de cultures lointaines si différentes de la nôtre ? (Et le théologien ne se pose-t-il pas la même question à propos de la culture orientale et méditerranéenne d'il y a deux millénaires ?) Des mythes nous sont contés, des « théologies » de tous les coins du monde nous sont communiquées : mais quel sens pouvons-nous y trouver ? Et réciproquement un ethnologue qui se situerait à distance de nos théologies, quel sens pourrait-il y trouver ? N'en serait-il pas réduit à entendre un cliquetis bien agencé et à appeler « signification » ou « sens » de ce cliquetis l'agencement des pièces simultanément en jeu ? Le structuralisme condamne toute prétention à détenir les vérités éternelles, en montrant que chaque culture y a prétendu sans réussir à mettre ses vérités en communication avec celles des autres. Le structuralisme lie très étroitement langage et culture, car la langue d'une société ne peut recevoir une signification reconnaissable que par ses rapports à toute la culture de cette société. — Pourquoi en irait-il autrement de nos discours, pourquoi ne seraient-ils pas eux aussi d'étranges mythes intelligibles pour notre seule culture, si ceux des hommes de pays lointains le sont ? Et bien entendu toutes les réinterprétations, toutes les réflexions qui se succèdent au sein de notre culture, ne sont de ce point de vue que des répétitions transformées du même « mythe », de la même « structure » de notre langage. En conséquence, la question de la vérité du sens ne se résoudra que si nous lions nos discours à tous les autres, sans « laisser échapper la prodigieuse richesse et la diversité des mœurs, des croyances et des

coutumes », car : « Il faut beaucoup d'égocentrisme et de naïveté pour croire que l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques et géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés. » [1] Ce système est la forme profonde et inconsciente de notre conscience du sens : voilà pourquoi il nous échappe lorsque nous baignons dans le sens et n'apparaît que sous le signe d'une « mort du sens » et d'une « mort de l'homme ». « Il est donc vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique. » [2]

Le théologien n'est pas seul à se trouver dépaysé par de telles critiques : preuve en soit tout le bruit que l'on fait autour du structuralisme aujourd'hui. Mais il faut voir que ce dépaysement n'est pas seulement conséquence, mais d'abord origine de cette critique. On n'est plus au temps de la critique polémique qui affronte, mais d'une critique froide et organisée qui remet chacun à sa place et qui *ne peut pas* faire autrement parce qu'au départ elle n'a rencontré qu'un *chaos*. Voilà pourquoi on peut la rapprocher d'une autre critique « tranquille » du discours théologique, plus ancienne : celle de Kant [3].

Kant s'est également trouvé devant les contradictions de pensées qui prétendaient connaître la vérité du sens, l'une dogmatique, l'autre empiriste ; et toute sa critique de la connaissance culmine dans l'antithétique de la raison pure, où est mise à nu la cause des contradictions : « l'illusion transcendantale ». Le théologien, toujours sensible aux querelles envenimées par la *rabies* de ses semblables, écoutera avec profit ce spécialiste du « combat d'assertions » : « Cette manière d'assister à un combat d'assertions ou plutôt de le provoquer, non pour se prononcer à la fin en faveur de l'un ou l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en est peut-être pas une simple illusion que chacun poursuit vainement et où il n'a rien à gagner, alors même qu'il n'y rencontrerait aucune résistance, cette manière, dis-je, on peut l'appeler *méthode sceptique*. » [4] Comme on le sait — mais on veut encore fort peu le savoir « en théologie » ! — l'aboutissement de la critique kantienne est l'exclusion de toute possibilité de connaissance non scientifique, non empirique : la raison — pratique avant tout — ne peut faire de ses Idées transcendantales qu'un « usage régulateur ». « Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*. » [5] Cette dernière phrase n'est guère une consolation pour le théologien, si l'on songe au sens du mot « croyance » dans *La Religion dans les*

[1] CLAUDE LÉVI-STRAUSS : *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 329.
[2] *Ibid.*, p. 336.
[3] Cf. PAUL RICŒUR, in *La Pensée sauvage et le Structuralisme*, revue *Esprit*, novembre 1963, p. 618.
[4] *Critique de la raison pure*, PUF, 1967, p. 336.
[5] *Ibid.*, p. 24.

Limites de la Simple Raison. Certes, par ce mot, Kant donne une place à tout ce qu'exclut le structuralisme, à savoir le sujet et son action historique ; mais *au plan du discours* et de son *objectivité,* Kant fait subir à tout savoir théologique une critique probablement plus aiguë que celle d'un structuralisme prêt à englober tout discours dans une ethnologie.

Ces deux critiques du discours théologique détachent ce dernier de ce qu'il croyait être un objet extérieur, une référence sensée : elles le renvoient l'une à l'esprit humain, l'autre à la raison — c'est-à-dire à « l'activité des cellules du cortex cérébral » (car « l'esprit est une chose ») [1], activité victime d'une « illusion » qui lui est inhérente. On ne saurait évidemment développer ici tous les aspects de ces critiques : qu'il suffise d'avoir marqué la place que, dans l'ensemble de sa réflexion, le théologien doit faire à l'écoute des philosophes critiquant son discours. Peut-il ou ne peut-il pas rester théologien lorsqu'il a entendu pareille mise en question de l'objectivité de ses affirmations ?

2) *Critique de la conscience théologique*

Claude Lévi-Strauss lui-même rappelle que la critique du discours objectif est intimement liée à celle de la conscience subjective : « La langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas... La vraie question n'est pas de savoir si, cherchant à comprendre, on gagne du sens ou on en perd, mais si le sens qu'on préserve vaut mieux que celui à quoi on a la sagesse de renoncer. A cet égard, il nous semble que, de la leçon combinée de Marx et de Freud, Sartre n'a retenu qu'une moitié. Ils nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens ; jusque-là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que *ce sens n'est jamais le bon* : les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement 'réussi'. Il est donc vain de s'enquérir du sens le plus vrai auprès de la conscience historique. » [2] Nous voici en face de ces grandes figures qui déterminent notre culture par leur critique de la conscience ; à Marx et Freud, Paul Ricœur ajoute encore Nietzsche, les nommant tous trois « les maîtres de l'école du soupçon ». Entre la critique du discours et celle de la conscience, il y a influence réciproque ; car, s'il n'a pas de sens par lui-même, d'où le discours tire-t-il son existence et sa portée ? Il ne suffit pas de le dire illusoire, il faut voir qu'il est un masque où des forces insoupçonnées, inconscientes, se dissimulent. Mais en sens inverse, c'est

[1] LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 328.
[2] *Op. cit.*, p. 335 s.

parce que la critique de la conscience se fait plus nette que l'on doit plus sûrement refuser de se fier à nos expressions conscientes.

Les limites de ce travail ne permettent pas de présenter séparément le rôle que doit jouer « en théologie » chacune de ces trois critiques de la conscience : celle pour laquelle est prépondérant le déterminisme socio-économique, et celles qui cherchent derrière nos mots et derrière nos attitudes conscientes les péripéties de la volonté de puissance ou de la libido. L'essentiel est de voir à quel point le théologien, dans la forme de son discours et donc dans sa conscience immédiate — et quoi qu'il puisse prétendre, car cette prétention reste au niveau de ce discours lui-même — méconnaît l'épaisseur de réalité humaine, la densité humaine qui est la sienne : lui qui parle d'incarnation et d'humanité, fallait-il que l'on vienne en quelque sorte par derrière pour lui faire découvrir ce dont est faite notre existence ? Il le fallait sans doute, parce que le théologien — et, avec lui, quiconque s'exprime consciemment en une œuvre culturelle — reste enfermé dans sa conscience et ne peut en être délogé que par quelqu'un qui pense autrement, qui pense autre chose ; il nous restera bien sûr à nous demander comment le théologien se ressaisira ensuite face à cette autre pensée, mais pour l'instant ce qui nous frappe et nous interpelle, c'est l'accusation de fausseté adressée à notre conscience : notre vision des choses et des êtres, le choix de nos mots et des attitudes à prendre, sont le lieu où se manifeste, bien plus et bien autrement que nous ne le pensons, notre appartenance au monde, à « la chair et ses passions » (au sens biblique exact de cette expression : la réalité humaine totale). Or rien n'autorise le théologien à faire la sourde oreille lorsque cette appartenance-là lui est rappelée avec plus d'acuité qu'il ne la rappelle lui-même, ni surtout lorsque ce rappel devient accusation contre lui. Et si sa théologie en souffre, que dira-t-il ? Pourra-t-il rester théologien si sa conscience le trahit, si elle est une manière détournée de fuir le monde au sein duquel il veut pourtant vivre ?

3) *Critique théologique*

Oui, la théologie en souffre : ce déferlement de critiques la paralyse ; et comme le théologien n'est pas philosophe, il n'a pas les moyens de les repousser, de les déclarer injustifiées. Il peut certes estimer qu'elles n'atteignent pas la réalité de sa foi ; mais ne doit-on pas convenir qu'il est bien difficile de départager entre apparences et réalité ?

Qui plus est, le théologien est touché à un point faible : il affirmait en effet lui-même depuis toujours l'inadéquation de son langage ; il savait que son Dieu ne se laissait pas représenter en « images taillées ». Il aurait pu tirer par lui-même toutes les conséquences de l'impossibilité de plaquer des concepts sur le Dieu vivant, de figer dans les

mots d'un message l'événement de la Croix et de la Résurrection de Jésus-Christ, de faire passer par la conscience claire les soupirs et la glossolalie du Saint-Esprit. L'autocritique du langage théologique n'a cependant jamais cessé d'être positive en fin de compte : même la *via negativa* restait une voie, et à combien plus forte raison l'analogie. La conscience de son humanité, de son appartenance au monde, n'a pas poussé le théologien à la critique radicale de lui-même qui, aujourd'hui, depuis que nous avons conscience de notre « modernité », est devenue inéluctable. Cette modernité est une prise de conscience : parler de Dieu, c'est avoir une certaine conscience ; avoir conscience du masque que représente cette conscience, c'est l'expérience moderne de la « mort de Dieu ». Par cette expression, le théologien peut entendre et dire bien des choses : nous ne le développerons pas ici, mais nous tenons à laisser sa place, dans notre effort de compréhension globale, à cette expérience contemporaine de la mort de Dieu ; nous ne lui cédons pas toute la place, cependant, car elle n'est qu'un des pôles de la dialectique par laquelle le champ entier de la réflexion conserve son ouverture. Le théologien peut dire « Dieu est mort » dans la mesure où il signifie par là sa décision d'être seulement homme, sa décision de recourir à tous les instruments philosophiques qui pourraient lui faire mieux connaître son appartenance au monde et sa finitude. Et le théologien sait pourquoi il a pris cette décision-là : il a rencontré la mort en Jésus-Christ crucifié et ne connaît la vie qu'*après* cette mort. La Croix est sa question et sa décision : elle peut et doit mettre *tout* en question, l'homme et son monde, le théologien et son discours, l'idéologie et la conscience... Elle fait alors apparaître un fait nouveau.

De même que l'autocritique de la théologie classique est restée positive, n'est pas allée jusqu'à une critique radicale, de même se trouve-t-il au cœur de la critique philosophique un noyau d'idéologie non critiquée qui est précisément source de la critique : voilà ce qui apparaît à la lumière de la « folie » de la Croix ; celle-ci doit être le moteur d'une critique de ce noyau non critiqué, faute de quoi on aurait renoncé au « scandale » face auquel « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (I Cor. 1-3). La portée herméneutique de ce point apparaîtra dans notre troisième partie. Il convient de dire simplement ici que si, dans notre plan, la critique théologique fait suite aux critiques du discours et de la conscience, c'est parce qu'elle les *dépasse* en radicalité, et non pas parce qu'il s'agirait de restaurer au plus vite la théologie qui vient d'être critiquée. Une *theologia crucis* peut impliquer et doit signifier une *crux theologiae* où meure la prétention de l'homme au salut par la connaissance, fût-ce par la connaissance théologique. Ainsi s'éveille notre attention à ce qui, dans les philosophies critiques auxquelles nous venons de donner la parole, demeure non critiqué : et nous apprécions alors que Claude Lévi-Strauss laisse

entendre à Sartre que chez lui l'histoire — qui est le contraire du mythe — « joue très précisément le rôle d'un mythe » [1] ; et inversement nous tendons l'oreille lorsque Pierre Trotignon, lui renvoyant la balle, dit : « On a la philosophie de l'homme que l'on est, et je crois discerner chez les adversaires de Sartre comme un bourdonnement de cantiques mal désappris ; sous leur langage serein et hautain, qui mêle les vocabulaires techniques de la linguistique, de l'ethnologie, de la psychanalyse et de l'ontologie, on entend la vieille mélodie de la servitude contente de soi. » [2] Même le structuralisme en effet ne peut parler de la mort du sens sans laisser supposer que... cela a un sens d'en parler ! Et ce sens vient d'une certaine conception moderne de la science (et donc du monde comme donné objectif), face à laquelle se réduit à rien ou presque rien — rien d'intelligible du moins — tout ce qui n'est pas elle, tout ce que Kant, lui, considérait comme propre à la raison *au-delà* de la science : la pratique, l'événementiel, l'imagination du possible, le chemin vers le bonheur, en un mot : le sujet ; et Kant lui-même l'a encore limité à une partie de ces dimensions, la religion de la vertu et du bonheur. Cette religion doit être critiquée ; toute religion, toute idéologie doit l'être, même l'idéologie marxiste ; reste à savoir comment se fera cette critique : ce sera notre troisième partie.

En conclusion de ce premier paragraphe, il reste à souligner quelle est la nouvelle situation du théologien. Il est tout d'abord évident que ce n'est plus la situation du libéralisme : même le libéralisme succomberait à la critique, et seule une théologie qui a passé par l'école de la théologie systématique a les moyens — puisse-t-elle donc s'en servir avec plus de liberté ! — d'accepter la totalité de la critique sans perdre sa propre puissance critique. Ainsi amorçons-nous ce qui va suivre, la recherche d'une réponse aux questions inquiètes qui concluaient chacun des alinéas précédents.

D'autre part, on se rend compte de l'inutilité de livrer des combats d'arrière-garde sur la question de la légitimité de la méthode historico-critique en théologie biblique : au moment où tant de critiques nous sont adressées par la philosophie et les sciences humaines, il pourrait aller de soi que cette méthode appliquée depuis un siècle soit nécessaire à l'exégèse ; dès lors, celle-ci serait peut-être plus libre pour affronter les questions critiques actuelles. Et nous pensons tout particulièrement à l'une d'elles : le rapport entre le langage et l'ensemble de la culture, entre le discours théologique de la Bible et celui de l'ensemble de la société de chaque époque, peut seul donner *sens* à ce discours biblique ; pour résoudre cette question, on aura besoin des méthodes

[1] LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 336.

[2] « Le Dernier Métaphysicien », in *Jean-Paul Sartre*, revue *L'Arc* n° 30, p. 31.

marxiste et structuraliste de critique des superstructures. On ne peut décidément pas faire comme si le vocabulaire théologique avait gardé le même sens depuis le « Yahviste » jusqu'à aujourd'hui...

Ce qui a surtout changé — de là cet accent sur la sociologie — c'est la *place du discours théologique dans la société :* voilà où l'analyse de la situation actuelle du théologien dépasse notre sujet, quitte la philosophie. Il faut ajouter — et nous entrons ici en psychologie — que la *place de la conscience théologique* dans la conscience en général a également changé : parler de Dieu n'a pas le même sens pour des individus dont tous les discours gravitent autour de celui-là et pour des individus qui, dans la plupart des moments de leur vie, ne font pas intervenir une référence à Dieu. Nous entrevoyons ici le « rôle » de tout ce qui, à côté de la « réflexion philosophique », pourra nous faire critiquer la situation actuelle de la théologie et du théologien.

B. *Phénoménologie de la compréhension théologique*

Le second mouvement de la dialectique herméneutique que nous poursuivons, c'est-à-dire la phénoménologie qui cherche à retrouver le sens des discours critiqués, empruntera à nouveau la dialectique hégélienne entre une conscience et une conscience de soi ; c'est une tentative d'organisation du donné théologique face auquel nous nous trouvons (et d'ailleurs limité à deux figures typiques et marquantes), une tentative dont la validité n'est sans doute pas garantie, mais dont la nécessité se fait sentir impérieusement : quiconque en effet devient théologien risque toujours, s'il ne prend pas garde à rester informé de plusieurs côtés, de faire le choix arbitraire d'une théologie déterminée au milieu de toutes celles qui lui sont proposées. Or ce que vient nous dire une phénoménologie, c'est de prendre en considération un maximum de données, de rechercher l'intention fondamentale des théologies dans leur diversité et de tendre à une compréhension globale de celle-ci ; c'est de récupérer tout le sens qui a pu être exprimé.

Nous n'allons pas, dans ce paragraphe, donner la parole aux phénoménologues comme nous l'avons donnée aux critiques ; nous renvoyons plutôt aux œuvres connues de Van der Leeuw, Eliade, Ricœur [1]. Nous tenons à mettre ici en œuvre un effort limité de compréhension qui soit en quelque sorte typique du cheminement exigé du théologien face à sa culture théologique. Nous avons déjà annoncé en première page la problématique limitée que nous choisissons : comment maîtriser par notre réflexion philosophique et théologique les théologies contradictoires qui se sont élaborées dans l'école de la « théologie dialectique » ? C'est le moment pour nous, par la même occasion, de

[1] Cf. son résumé de cette question, *De l'Interprétation*, p. 36 ss.

parler de ce que fut hier « le rôle de la réflexion philosophique en théologie » — hier, mais aujourd'hui encore !

La contradiction ne pourrait-elle pas être décrite comme suit ? La théologie systématique au sens propre, représentée par Karl Barth, serait une théologie objective, une *conscience de* la révélation ; la théologie réfléchie, se servant de la raison philosophique, celle de Rudolf Bultmann en particulier, serait une *conscience de soi face à* la révélation, une théologie en ce sens subjective (ce qui ne veut pas dire individualiste et privée, mais intériorisée par la réflexion). Il existe peut-être un dépassement de cette dialectique dans une « théologie herméneutique » dont nous rechercherons les conditions de possibilité.

1) *La théologie systématique*

Cette théologie est celle que Dietrich Bonhœffer a pu caractériser par le terme de « positivisme de la révélation »[1], montrant par là ses qualités comme ses défauts. Elle consiste à se fier entièrement à ce que nous recevons : l'Evangile dans sa nouveauté radicale ; elle met en évidence les articulations internes de la parole prêchée, elle en élabore la structure systématique, considérant cette parole comme une révélation posée une fois pour toutes (de là cette positivité qui risque de sombrer en positivisme). Tâche ecclésiastique nécessaire, elle donne, à un moment déterminé, à ceux qui vivent de l'Evangile, une image bien articulée de la parole qui les a interpellés. De toute évidence, ce que pouvait être leur existence avant cette interpellation, ce que peut être l'existence des non-interpellés, ce ne sera jamais que l'*autre* de la parole, le moment dépassé et nié de la dialectique : « théologie naturelle » à laquelle on opposera le « non ! » de celui qui a trouvé *la* parole. Et dès lors tout l'effort de compréhension des autres et l'effort pour se faire comprendre des autres, qui tous deux nécessitent une réflexion philosophique, perdent beaucoup de leur importance, sinon toute leur importance. L'isolement recherché est volontaire ; c'est lui qui permet au théologien de prendre de l'assurance, de se donner un langage, ou plutôt de le recevoir, car tout est don et grâce : on ne se crée pas soi-même. Comme tel, cet isolement a un sens.

Cependant cette théologie est très exposée aux critiques de l'*idéologie* : elle est un monde clos, tournant bien sur lui-même comme une mappemonde ; comme une mappemonde, elle se veut en effet représentation de la globalité mais n'est qu'un petit globe tournant sur lui-même. Elle est hors de l'histoire, ne voulant considérer ni le passé qui la détermine (d'où tire-t-elle en effet son vocabulaire et ses formes de pensée ?), ni l'historicité des hommes concrets, de l'Eglise concrète

[1] *Résistance et soumission*, Genève, 1963, lettre du 5 mai 1944.

(bien différente hélas de son « essence » théologique...), ni l'évolution culturelle générale. Elle est une « abstraction » au sens hégélien du terme, c'est-à-dire un moment nécessaire d'une totalité qui la dépasse, un moment non historique d'objectivation.

Lorsque Jürgen Moltmann la qualifie donc de « morceau d'*eschaton* anticipé » [1], il fait apparaître le problème essentiel : anticiper, est-ce un procédé illusoire seulement, ou est-ce aussi une expression du sens de l'Evangile de Jésus-Christ comme anticipation en *Jésus* de la venue eschatologique du *Christ* ? La théologie systématique anticipe parce qu'elle est fondée sur l'événement christologique, fondement que personne ne saurait remplacer sans devenir autre chose que chrétien ; cet événement n'est cependant vu que sous un aspect déterminé : « comme l'histoire kérygmatique de Dieu pour les hommes », selon l'expression de Jürgen Moltmann [2].

2) *La théologie consciente de soi*

La plus nette différence entre la théologie systématique et cette autre théologie, qualifiée plus haut de « réfléchie », réside dans l'attachement de celle-ci à la réalité humaine ; aucun interdit n'est jeté contre la compréhension philosophique de cette réalité, contre la « théologie naturelle » ou contre la question de l'accès à l'Evangile. La réflexion ne néglige pas ces problèmes essentiels, même si peut-être, en retour, elle sous-estime un certain nombre d'articulations importantes de l'Evangile. Cette théologie procède simplement d'une autre intention que la première : il ne lui suffit pas d'entrer une fois pour toutes dans la sphère de la foi, car elle veut comprendre la spécificité de cette sphère *en fonction* de « l'ancien » qu'elle conteste ; tandis que la théologie systématique s'affirme autre en affirmant la révélation, la réflexion qu'entreprend un Bultmann au sein de la théologie aboutit à manifester l'altérité et la différence *dans* l'identité : on ne peut parler de choses différentes sans les avoir d'une manière ou d'une autre mises en relation ! Et le lieu privilégié de cette relation est le *langage* : on ne peut dire à quelqu'un l'Autre que dans le langage où il disait le Même ; on se trouve aussitôt dans une théologie historique (historiale) qui, dans le cadre d'une pensée historique — existentiale chez Bultmann, mais on pourrait imaginer une théologie suivant le même mouvement dans d'autres catégories philosophiques — fait apparaître le surplus d'historicité ouvert par l'événement christologique.

C'est en effet également sur l'événement de la Croix et de la Résurrection que se fonde cette théologie : elle met elle aussi l'accent

[1] *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, p. 258.
[2] *Ibid.*

sur la nouveauté paradoxale et scandaleuse de la révélation. Il ne s'agit en effet pas de confirmer dans son bon droit une subjectivité qui croirait pouvoir disposer de l'Evangile et l'installer dans une heureuse continuité avec elle-même ; si l'on parle de la « façon dont les hommes se comprennent eux-mêmes », ce n'est pas pour s'y adapter, mais plutôt pour pouvoir *penser* et *prêcher* leur accès à l'Evangile du Crucifié en fonction de l'incarnation, c'est-à-dire de l'accès (inverse) de Jésus-Christ vers les hommes tels qu'ils sont.

Si Rudolf Bultmann est un de ceux qui nous donnent les moyens de réfléchir notre théologie, de pénétrer la portée de son « scandale », de comprendre la « distance eschatologique » (les « comme si... ne... pas » de I Cor. 7) entre notre existence ou notre langage de chrétiens et ceux de tout homme, il y parvient sans doute en se contentant de bien marquer l'essentiel ; dès lors, on peut lui reprocher d'avoir assimilé cet essentiel à un « noyau » demeurant viable après l'exclusion de l'inacceptable. On reconnaît certes dans ce noyau une sorte de modèle réduit de la mappemonde du systématicien, et peut-être cela suffit-il pour que la réflexion de la théologie, son passage à la conscience de soi porte ses fruits ; même inachevé, le travail accompli demeure un exemple. Mais le systématicien, de son côté, est en droit de réclamer que l'on ne retranche rien ; s'il le fait, c'est au nom de la fidélité à la foi reçue. Il est cependant une autre exigence de fidélité à laquelle il ne répond pas, la fidélité de l'incarnation de la théologie dans le monde réel et dans le langage des hommes. C'est là ce que lui rappelle le théologien de la seconde espèce, celui qui applique à sa théologie une réflexion philosophique d'interprétation : il fait de cette philosophie le lieu où l'Evangile devient théologie, le lieu où Jésus-Christ apparaît à la fois comme tout autre et tout proche, provoquant ainsi le « scandale » libérateur.

3) *La théologie herméneutique*

Nous distinguons ici une « théologie herméneutique » de la théologie décrite à l'alinéa précédent, bien que cette dernière soit celle qui nous ouvre au problème herméneutique. En effet les deux théologies que nous venons de faire jouer l'une en face de l'autre sont toutes deux des théologies *dans le présent* ; ce que nous entrevoyons, c'est une théologie qui épouserait le mouvement *historique* de l'herméneutique : cette idée guide toute notre présente étude, bien qu'elle ne soit pas encore très élaborée. Ce que nous entendons préparer, c'est une théologie qui se donne pour première tâche de comprendre les discours théologiques échus, en se pliant aux critiques philosophiques, mais aussi en suivant une phénoménologie de la compréhension ; sa seconde tâche serait alors de pousser cette phénoménologie jusqu'à

son retournement (cf. Heidegger et les philosophes qu'il inspire, comme Paul Ricœur), jusqu'au lieu où nous découvrons que les théologiens qui ont parlé ont d'abord écouté une parole ; cette écoute suscitera alors une troisième tâche : faire passer au langage, une nouvelle fois et d'une nouvelle manière, ce que nous avons écouté — et là, la réflexion philosophique jouera le rôle ambigu qui est déjà le sien « en théologie », étant refusée en systématique, mais nécessaire à la réflexion interprétative.

Nous voici donc en face de notre seconde tâche. La philosophie pourrait ici avoir la parole dans la mesure où elle éclaire le mouvement du langage vers la réalité (intentionnalité chez Husserl, par exemple) ; la place que nous laissons ainsi ouverte est vaste : toute voix philosophique cherchant à dépasser le moment critique et à donner un nouveau fondement (postcritique) à la conscience peut ici se faire entendre.

Qu'est-ce qui est premier dans les théologies présentées ? Et nous entendons par « premier » le centre formateur, non linguistique, l'objet extérieur : la « référence » du discours, son « intentionnalité ». — Nous pouvons penser que les théologies parlent de Dieu ; mais la référence « réelle » de ce mot est aujourd'hui pour le moins problématique : où pouvons-nous, hors du langage, déceler la *vie* de Dieu, en réponse à l'affirmation critique de la *mort* de Dieu ? Sommes-nous condamnés à rester prisonniers de la « structure », du langage ? Ne faut-il pas plutôt retourner du langage à la réalité et découvrir que ce langage naît parce que, d'abord, dans la réalité, quelque chose appelle la parole, demande à être dit ? (cf. Paul Ricœur).

En reprenant les théologies présentées, on remarque qu'elles se croisent bel et bien sur un point — non pas en Dieu, dont elles parlent différemment, mais sur un point non linguistique : un événement historique interprété kérygmatiquement. Le fait historique, c'est la mort de Jésus de Nazareth sur une croix et ses apparitions pascales à ses disciples ; l'interprétation kérygmatique en parle comme de sa Croix et de sa Résurrection. A la source de la théologie, il y a le fait que le Crucifié est devenu Parole, a suscité la parole, l'Evangile ; la prédication repose sur l'audition de Jésus, audition historique d'abord, puis audition « eschatologique » du Ressuscité. L'Evangile de Jésus-Christ se distingue d'un système idéologique en cercle fermé parce qu'il proclame que la Parole — la révélation dans sa clôture discursive et idéologique — s'est faite chair, est devenue accessible dans l'histoire, par l'événement de la Croix. Et réciproquement l'Evangile se distingue d'une compréhension de soi subjective et paraphilosophique — facilement victime des illusions de la conscience fausse — parce qu'il proclame que l'événement historique de la Croix est un choc venu du dehors, un ébranlement, un scandale pour notre conscience

subjective. Celle-ci ne craint dès lors plus les critiques philosophiques qui refusent toute objectivité au discours théologique, car celui-ci n'est que second par rapport à l'événement qu'il veut faire paraître en premier plan : c'est ce qui le sauve d'être un langage clos, privé de référence extérieure. De là l'importance d'une étude philosophique du problème de la référence, qui doit en outre aider à comprendre comment on passe de cet événement comme Parole originaire à toutes les paroles humaines diversement orientées et structurées que sont les discours théologiques greffés sur lui. Il faudra peut-être déceler une double intentionnalité dans le discours théologique : l'une vers le passé (l'événement), l'autre vers l'avenir (la parole suscitée par l'événement, qui est « imagination du possible » et « promesse d'avenir », même lorsqu'elle se fait passer pour une dogmatique du donné positif). La théologie herméneutique à son tour, dans sa troisième tâche, n'en aura jamais fini de chercher des mots, de se laisser devenir parole d'avenir, de voir le possible de la Résurrection, s'imaginer et s'ouvrir en elle à partir de la « scandaleuse » mise en question qu'est la Croix.

Pour y parvenir, il faut — venons-nous de dire — comprendre la diversité d'orientation et de structure des théologies, faire l'archéologie de leur *origine* : c'est ici qu'apparaît le *refoulement* dont nous parlions aux premières lignes de ce travail et qui est la cause de la répétition du problème « théologie et philosophie ». La théologie n'a pas résolu son complexe d'Œdipe, elle veut oublier son origine philosophique et gnostique tout comme, selon Freud, Israël a voulu oublier que Moïse était Egyptien d'origine *(Moïse et le Monothéisme)*. Certes la vraie origine de la théologie est l'événement christologique ; mais l'origine de son discours est le langage philosophique hellénistique. Or ce n'est pas une honte, mais une gloire ! C'est en effet le début de la liberté de l'Evangile à l'égard de toute culture et de toute philosophie : liberté qui permet de les accepter pour leur faire connaître, en leur sein, le scandale de l'incarnation. Dès l'instant de cette acceptation, une réflexion théologique contradictoire surgit : les contradictions en théologie ne datent pas de Barth et de Bultmann ! Les dogmes conciliaires ne sont pas le point de départ de cette réflexion, et c'est peut-être un corollaire du premier refoulement que d'imaginer que la théologie doive prendre ces dogmes pour *point de départ*, alors qu'ils sont la *conséquence* des théologies contradictoires précédentes. Ils sont très exactement la constitution d'une parole nouvelle en fonction des contradictions théologiques antérieures : comme il fallait tenir ensemble ces contradictions, on est parvenu aux dogmes paradoxaux que l'on connaît. Notre phénoménologie doit donc se terminer sur cette affirmation : l'événement christologique a toujours été dit paradoxal — vrai Dieu, vrai homme — pour surmonter la contradiction dont il était lui-même la source en théologie et pour maintenir dans l'Eglise

la complémentarité des réflexions ; dans la situation d'aujourd'hui, l'unité de la personne de Jésus-Christ, sa richesse de significations, est capable de tenir ensemble les contraires théologiques nouveaux : révélation eschatologique et incarnation historique, positivité presque idéologique et interprétation existentiale, refus de la théologie naturelle et de la philosophie et contradiction apportée à l'intérieur même de la compréhension de soi, accent sur la parole et accent sur l'événement. La parole nouvelle qui sera la troisième tâche de l'herméneutique tiendra en elle ces lignes divergentes parce que l'Evangile est la proclamation paradoxale de leur convergence.

Seconde partie

Herméneutique du croire

Cette seconde partie demeure une case vide : elle situe la place où pourrait être écoutée une philosophie de l'action par opposition à une philosophie de la pensée, ou aussi une philosophie de l'existence. Nous pourrions suivre une série de questions parallèle à celle de l'herméneutique du comprendre : d'abord une critique de la subjectivité croyante parallèle à celle des représentations, où Marx, Nietzsche et Freud devraient sans doute, à côté d'autres, reprendre la parole (et de nouveau cette critique philosophique devrait se poursuivre en une critique sociologique et psychologique) ; puis une phénoménologie, dont la dialectique ferait apparaître la complémentarité d'une éthique des « ordres de la Création » et d'une éthique de la liberté eschatologique ou prophétique. Une éthique de la foi vécue dans « l'aujourd'hui » pourrait prendre, pour dépasser cette dialectique, une forme parallèle à celle que nous donnons à une théologie herméneutique : comprenant *et* critiquant l'éthique traditionnelle en fonction du centre de référence de la foi en Jésus-Christ, elle serait une tentative, un effort inventif constamment repris ; elle chercherait à déterminer quels actes sont, *dans et contre* le contexte éthique ambiant, porteurs du sens de cette foi. Lorsque Jürgen Moltmann demande que la compréhension soit une « interprétation selon l'histoire de l'envoi » [1], il manifeste le lien intime entre la tâche théologique herméneutique et l'envoi des chrétiens dans le monde, c'est-à-dire à la fois leurs actes parlants et leurs paroles agissantes. Voilà pourquoi l'herméneutique de transformation — notre troisième partie — n'a pas encore été bien développée à la fin de la première partie : elle ne peut se développer qu'en englobant dans sa perspective le croire avec le comprendre, les actes pratiques

[1] *Op. cit.*, p. 259 ss.

avec la parole de la foi, ce qui est ordonné avec ce qui est donné.

De même que nous disions, à la fin du paragraphe sur la critique, que la place du discours et de la conscience théologiques s'est modifiée au cours de l'évolution culturelle, de même s'agira-t-il de constater que le comportement et la subjectivité des croyants ont changé de sens (même et surtout si rien, *dans* ce comportement et cette subjectivité, ne s'est transformé : car leur sens peut changer, dans ce cas, du simple fait que tout se transforme *autour* des croyants). Une herméneutique de transformation sera donc la tâche consistant à faire passer le *sens* premier de la théologie et de l'éthique chrétiennes — et non pas leur contenu — dans un discours et dans des actes nouveaux, nouveaux non seulement par rapport à la tradition de l'Eglise, mais aussi, puisque ce sens premier est le « scandale », nouveaux par rapport au monde tel qu'il est.

Troisième partie

Herméneutique de transformation

Du projet que nous venons d'esquisser, liant discours et actes, nous n'allons examiner que la moitié : le discours transformé (par rapport à la théologie reçue) et transformant (par rapport aux discours des hommes, à leurs « théologies naturelles »).

1) *Idéologie philosophique et espérance*

Lorsque des théologiens parlent d'herméneutique et d'interprétation, ils mêlent facilement deux questions que notre cheminement s'est efforcé de distinguer : d'une part la question herméneutique proprement dite, d'ordre philosophique, de l'autre ce que nous avons appelé l'herméneutique théologique, qui est la troisième tâche de la théologie herméneutique (cf. fin de la première partie) : hasarder une parole nouvelle dans un contexte culturel nouveau. Lorsque la théologie aborde ce nouveau pas, elle ne cesse pas d'écouter le philosophe ; mais elle l'écoute comme le représentant de sa culture, comme celui qui en élabore les formes de langage et de pensée et qui donne corps à l'idéologie et à l'espérance de ses contemporains : c'est dire qu'il est pour elle, à ce stade, celui qu'elle va contester, contredire, en l'obligeant à prendre position face à la mort de Jésus-Christ.

Il faut ouvrir ici une parenthèse : cette contradiction apportée au nom du scandale de la Croix prend une forme différente selon les milieux culturels à qui elle est adressée, selon l'idéologie ou l'espérance que l'on rencontre (et que l'on utilise pour parler) ; l'Eglise doit

admettre qu'elle est, dans notre société surtout, un tel milieu culturel avec son idéologie propre, exprimée dans une philosophie nommée « théologie » (aussi regrettons-nous un peu d'avoir à qualifier du même nom notre présent travail). Si donc certains hommes sont appelés à s'adresser à ce milieu culturel déterminé pour lui annoncer le scandale de la Croix, il est inévitable qu'ils contredisent, contestent, brisent cette idéologie théologique. Nous refermons ici cette parenthèse, car notre problème est celui, plus général, de l'imagination d'une parole nouvelle dans n'importe quelle culture.

Nous allons conserver le seul terme d'« idéologie » (on eût aussi pu dire « mythe ») pour désigner cette unité que forment une culture, son langage, sa philosophie et, exprimées à travers toutes ces « superstructures », ses espérances (vives ou mortes, d'ailleurs). Comme la théologie chrétienne a été une *reprise* de l'idéologie grecque sous le signe de la *contradiction*, de même allons-nous envisager ce que la théologie doit faire pour devenir une théologie chrétienne moderne parlant le langage des idéologies culturelles modernes.

Ces idéologies sont multiples : celle qui vient actuellement pour le théologien en tête de liste, c'est l'idéologie révolutionnaire, l'espérance marxiste d'une société sans classes, car la « théologie de la révolution » est sur toutes les lèvres [1]. Mais la liberté chez Sartre, par exemple, est aussi une forme d'espérance, d'idéologie. Et les idéologies désespérées témoignent elles aussi, bien que négativement, d'une espérance : la mort de l'homme dans le structuralisme, par exemple. La source des critiques des illusions se trouve, comme on l'a montré (alinéa intitulé « La critique théologique »), dans une idéologie, dans une téléologie déterminée.

Face à une idéologie, le théologien se munit d'un instrument de lecture fait d'une série d'oppositions ; la première de ces oppositions reste intérieure à l'idéologie : nous en parlons donc encore dans ce premier paragraphe. Une allusion vient d'ailleurs d'y être faite : les idéologies hésitent entre *espoir et désespoir*, entre *liberté et nécessité*, entre *Prométhée et Sisyphe* [2] ; cette hésitation recouvre une profonde interpénétration des contraires : on choisit d'espérer par désespoir envers le réel, on choisit la nécessité du réel avec l'espoir implicite d'y trouver une liberté. Et pour montrer toute la portée théologique de cette distinction, il suffira de rappeler que le judaïsme, *désespéré* par le péché humain et *désespérant* d'une intervention de Yahvé, *espérait* en sa propre justice légaliste. La Croix de Jésus-Christ vient renverser ces perspectives.

[1] Cf. les numéros spéciaux de deux revues très différentes : *Christianisme social*, janvier 1967, et *Evangelische Theologie*, décembre 1967.

[2] Cf. JÜRGEN MOLTMANN, *op. cit.*, p. 19 s.

2) « *Ave Crux — Unica Spes* »

Cette expression, qui lie la Croix et l'espérance — et c'est équivalent au lien entre Croix et Résurrection — on la lit sur des gravures du moyen âge ; on la lit aussi chez Jürgen Moltmann [1], et pour cause ! Qu'est-ce qu'elle pourrait signifier si nous la lisions en contrepoint dans une idéologie ? Proposerait-elle de choisir Prométhée ou Sisyphe ?

L'Evangile de la Croix est scandale et folie parce qu'il refuse de choisir. A *Prométhée* qui veut faire sa liberté, il montre la condamnation de ses efforts ; il le rapproche ainsi de Sisyphe, le ramène au réel nécessaire, contingent, au « péché ». (Qu'il soit clair que nous nous servons du vocabulaire traditionnel en attendant celui que cherche précisément notre herméneutique de transformation ! A travers ce vocabulaire, nous découvrons simplement des oppositions, plus significatives par leur contraste que par le contenu des termes.) Ici s'ouvre donc la problématique de la justification, de la *loi* et de l'*Evangile*. « Christ fin de la loi » signifie donc aussi : Christ fin de l'idéologie ; mais en même temps le « troisième usage » de la loi, c'est ici la possibilité donnée au chrétien d'user d'une idéologie, aussi bien pour sa *parole* que pour ses *actes* (herméneutiques conjuguées du comprendre et du croire) ; il faut même dire : de même que Paul a prêché l'Evangile exclusivement en opposition à la loi, de même devons-nous aujourd'hui le prêcher exclusivement en opposition avec nos légalismes idéologiques actuels, donc en relation avec la règle de nos actions. (J'émets l'hypothèse que la règle idéologique de notre action est aujourd'hui entièrement située dans le domaine du *politique* au sens large : c'est *ce* domaine qui devrait alors devenir le lieu — et donc aussi le langage — où « Christ fin de la loi » sera prêché.)

A *Sisyphe* qui, lui, se résigne — activement, certes — à la nécessité, l'Evangile de la Résurrection ouvre une nouvelle possibilité d'espérance : Jésus-Christ « descendu aux enfers » apporte à Sisyphe *le même Evangile* qu'à Prométhée, mais il prend pour lui un sens différent. Face à ceux qui, aujourd'hui, ne voient que la mort du sens, la mort de l'homme et la mort de Dieu, enfermés qu'ils sont dans la clôture structurale du système idéologique, c'est une autre opposition traditionnelle qui prend sens : leur espérance est morte parce que leur *raison* ne reçoit pas de *révélation* ; la Croix de Jésus-Christ vient les révéler à eux-mêmes en réveillant leur liberté, en les rapprochant donc de Prométhée. L'Evangile est donc pour chacun un *échange de rôles* (cf. « les premiers seront les derniers, etc. », et aussi la théologie de la substitution), parce qu'il est *unité* paradoxale des rôles en Jésus-Christ.

Que signifie cet échange de rôles ? Il signifie une relativisation de toute idéologie, une humanisation de l'homme (rappelons qu'en alle-

[1] *Op. cit.*, p. 16.

mand l'incarnation se dit « Menschwerdung », « devenir-homme ») ; la mort de Jésus-Christ désigne la fin des absolus de l'homme. Et voici que la philosophie idéologique se révèle victime du refoulement inverse de celui de la théologie : si celle-ci a voulu chasser de sa mémoire son origine philosophique, la philosophie, elle, a voulu chasser de sa mémoire son origine théologique et métaphysique ; c'est à une vraie *fin* de la métaphysique que se convient donc l'une l'autre théologie et philosophie, mais « métaphysique » n'a pas le même contenu dans les deux cas : la théologie doit cesser de se camoufler dans un langage de la philosophie métaphysique et théologique, tandis que la philosophie doit renoncer à construire une parathéologie au moyen de ses absolus idéologiques. Il est curieux de retrouver cette double critique sur un de ces gros boutons imprimés, appelés « badges » et arborés dans une certaine mode à la boutonnière du manteau : ce bouton — comme la mode elle-même — venait d'Amérique et portait ces mots : *God is dead* (Nietzsche) — *Nietzsche is dead* (God) ! Avoir affronté le scandale de la Croix et y avoir découvert la vie de la Résurrection, c'est ce qui nous permet de lire, au-delà de ces condamnations à mort respectives, la possibilité d'une vie et d'une parole authentiques.

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.