Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 2

Artikel: Un discours théologique est-il possible aujourd'hui?
Autor: Widmer, Gabriel-P.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381036

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: 09.12.2025

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

UN DISCOURS THÉOLOGIQUE EST-IL POSSIBLE AUJOURD'HUI ? [1]

A la suite de Leibniz, qui composa un *Discours de métaphysique* à un moment décisif pour l'avenir de la théologie et de la philosophie en Occident, il serait peut-être plus correct de parler aujourd'hui de « discours de théologie » que de « discours théologique ». Nous sommes aussi à un tournant ; cet exposé le montrera. Et puis, dans le cas de la théologie chrétienne — la seule qui nous intéresse dans ce contexte historique — le terme « théologie » remplit la fonction d'un nom (voire d'un nom propre) et non pas celle d'un qualificatif. « Théologie » renvoie, en effet, au Logos, au Verbe créateur et rédempteur que Dieu profère et dont il est inséparable.

Dans l'énoncé interrogatif « un discours de théologie est-il possible, aujourd'hui ? », la notion « théologie » peut être entendue dans son acceptation subjective : un discours qui vient du Verbe et procède de lui comme de sa source première ; un discours que le Verbe tient sur lui-même, sur son œuvre créatrice et rédemptrice, à cet autre qu'est l'homme. Souvenons-nous des *Soliloques* de saint Augustin et des *Méditations chrétiennes* de Malebranche, le Verbe ou la Raison divine y parle. La même notion peut être comprise aussi dans son acception objective : un discours qui a pour objet le dire et le faire de ce Verbe et qui tente de les reproduire à travers une écriture dans un texte. Il faut garder à ce génitif cette double acception pour conserver à la question tout son poids, toute son actualité : aujourd'hui, le Verbe dit-il encore quelque chose ? peut-on dire quelque chose à partir du Verbe et quelque chose sur le Verbe et son action ?

Cette question change de sens pour un théologien, pour un philosophe ou pour un représentant des sciences humaines. Sa signification dépend de la manière dont chacun la pose et tente de la résoudre. Pour tous, elle est cependant une question posée par ce temps de répit

[1] Texte d'une conférence prononcée devant le groupe vaudois de la Société romande de philosophie à Lausanne, le 25 janvier 1974.

dans lequel ils vivent et réfléchissent. Ce temps critique pose une question critique : elle porte sur la possibilité d'un tel discours et cette possibilité vient de la crise ouverte par la rupture de notre monde actuel d'avec sa tradition gréco-chrétienne. C'est en théologien que j'examine cette possibilité, en théologien qui se porte aux confins de cette crise et de ses provocations.

Je parle ici d'un discours, non d'un traité, d'une somme ou d'un commentaire ou d'une méditation théologique. Discours théologiques, il en est de célèbres, les *Orationes* des deux Grégoire de Nysse et de Naziance, les *Reden* de Schleiermacher, les *Discours chrétiens* de Vinet et de Kierkegaard, comme il en est d'illustres en philosophie, ceux de Descartes, de Leibniz, de Rousseau ou de Fichte ; tous reflètent un moment historique. Un discours est le plaidoyer d'un homme appelé à défendre une cause. Il engage son auteur et son avenir. Il est inséparable de la situation qui lui a donné naissance et du changement qu'il provoque dans cette situation ; il s'appuie sur un donné qu'il transcende pour instaurer un futur où il puise son inspiration par anticipation.

Dans cette perspective, je caractériserai d'abord le discours théologique, puis j'énoncerai schématiquement les objections de ses adversaires et j'y répondrai, enfin je montrerai la précarité actuelle de tout discours théologique.

* * *

La *Bible* contient des fragments de discours théologiques à l'état naissant, ainsi, par exemple, certains aspects des prophéties ou des discours apostoliques, des développements des livres sapientiaux ou des épîtres. L'annonce du Jour de Iahweh, de son jugement et de son pardon, la proclamation de son Règne et de sa nouvelle création, la nouvelle de la venue de son Messie constituent le noyau de ces fragments et de ces développements. D'abord un message de Dieu transmis par ses porte-parole, ensuite les raisons d'y adhérer et d'y croire. Message et raisons de croire sont le plus souvent insérés dans le récit d'une intervention de Dieu. Récit, message, raisons de croire interfèrent ; histoire, appel, doctrine s'imbriquent. On pourrait faire des constatations analogues à propos des textes liturgiques, des confessions de foi, des catéchèses; ce sont des documents qui attestent un effort de thématisation et de systématisation de composantes narratives et doctrinales en vue d'une pratique transformatrice de la réalité sociale et individuelle [1].

[1] PAUL RICŒUR étudie le rôle du récit dans la constitution du discours du point de vue de l'exégèse et de la sémiologie in *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Paris, Institut d'Etudes œcuméniques, s.d., ronéotypé, p. 58 ss. (passim).

Les Pères et leurs successeurs sont les auteurs de discours théologiques au sens strict de l'expression. La *théologie ecclésiastique* résulte d'une reprise des thèmes bibliques. Elle recourt à la raison opératoire et à ses procédures en pratiquant de larges emprunts aux philosophies hellénistiques. Ce faisant, elle procède d'une volonté de réinterpréter le message biblique en vue de le diffuser dans un nouveau cadre culturel et de lui conférer une dimension universelle. La théologie ecclésiastique s'exprime davantage dans les registres d'une ontologie, voire d'une ontologie surnaturelle que dans ceux d'une apocalypse ; or, cela ne signifie pas une trahison à l'égard de ses sources, mais une force d'invention, une puissance d'adaptation par assimilation et rejet d'autant plus étonnantes qu'elles se sont manifestées jusqu'à ce jour.

La théologie ecclésiastique élabore un discours qu'elle prétend scientifique dans la mesure où il peut faire l'économie des arguments bibliques et ne reposer que sur des *rationes necessariae* pour reprendre la méthodologie d'Anselme. Ou comme le remarque René Roques : « c'est dans la mesure où l'on s'est écarté de l'Ecriture *(Pagina sacra)* et de son explication directe (la *triplex eruditio* de l'allégorie, de la tropologie et de l'anagogie) que la théologie a pu se constituer en discipline autonome... Cette différenciation était dans la logique des choses... Tour à tour, la grammaire, la rhétorique et la dialectique sont venues projeter leur lumière sur le texte sacré... Mais qu'on le voulût ou non, c'était introduire du même coup les démarches de la raison dans l'élaboration des données de la foi »[1]. Pour la théologie ecclésiastique, l'exégèse comme application d'une théorie de l'interprétation aux textes bibliques est la démarche fondamentale ; la recherche des raisons de croire et l'explicitation des vérités dogmatiques comme leur systématisation est une démarche seconde, elle aboutit à un discours qui se constitue à partir de celui de l'exégète, lui-même étant redevable des textes scripturaires. Le discours théologique suppose donc tout un système de renvois aux autorités (celle de l'Ecriture, celle des Pères et des conciles) et à la raison (à ses exigences d'autonomie, de cohérence et de vérification) ; il risque d'être asservi aux premières et de perdre son originalité en suivant la seconde. Son histoire est celle de ses tentations, des tentations opposées, celles du biblicisme et celles du rationalisme auxquelles il a souvent succombé ; il se confond alors avec le commentaire biblique ou avec un système de philosophie religieuse.

[1] René Roques : *Structures théologiques de la gnose à Richard de s. Victor.* Paris, PUF, 1962, p. 4. L'observation de Roques, dont il donne un ample commentaire dans les études réunies dans ce volume, éclaire les rapports entre exégèse et dogmatique au niveau de leur histoire.

Le discours théologique répond à un souci, celui de rendre compte de la révélation divine dans l'histoire d'Israël et de l'Eglise dans des termes compréhensibles à tous. Il cherche à dégager des témoignages bibliques et de leurs interprétations successives une signification universalisable ; ou si on préfère, le discours théologique essaie de dire la leçon valable pour tous de l'histoire révélatrice d'Israël dans sa singularité et de la destinée particulière de Jésus le Christ. Le discours théologique fait le pari qu'il y a des relations entre histoire, apocalypse et raison. Il tient son pari pour déjouer les ruses des hérétiques, les erreurs de leurs interprétations et les illusions de leurs constructions doctrinales. Il le tient en s'appuyant sur l'ancienneté des traditions *(tradita)*, la fidélité dans leur transmission *(actus tradendi)* et un usage correct de la raison *(rectitudo)* dans ses fonctions de coordination, de déduction et d'appréciation. Il espère résoudre le paradoxe de la combinaison des arguments d'autorité et des arguments rationnels en tablant sur la force persuasive de la foi et la lumière d'une raison illuminée par la foi. Le discours théologique postule donc une relative intelligibilité des vérités révélées.

Crede ut intelligas et son corollaire *intellige ut credas* trouvent leur expression dans les énoncés de la dogmatique et leurs enchaînements. Croire est premier, l'essence de Dieu *(quid est)* étant inaccessible, son action n'étant discernable pour la foi qu'au niveau de la nature et de la grâce. Il n'y a pas de discours sur Dieu, sa nature, son action en dehors de la clarté de la foi et des yeux de la foi (notez la corrélation « clarté-yeux »), sans une ouverture vers l'avenir provoquée par l'espérance et le souci d'autrui éveillé par la charité. Ne cherche-t-il pas, en effet, à connaître la réalité et à agir sur elle *sub ratione Dei* ? D'Augustin à Barth, sans oublier les Pères grecs, les théologiens sont unanimes : le discours théologique auquel ils collaborent, plaide en faveur de l'*intellectus fidei, spei et caritatis*, même et surtout s'il reçoit ses axiomes d'ailleurs et de plus haut que la raison humaine, de Dieu lui-même et de la connaissance qu'il a de sa révélation. C'est parce qu'il s'appuie sur cet *intellectus* que le théologien ose énoncer des conclusions à partir de prémisses tirées de l'Ecriture, des conciles ou des Pères selon une méthode déductive. Il passe de l'interprétation d'une histoire révélatrice à la construction d'un système de vérités universelles, parce qu'il croit à cet *intellectus fidei, spei* et *caritatis*, à sa puissance de lire entre les lignes de l'histoire son sens éternel et d'en faire une « science ».

Une illustration. S. Thomas d'Aquin se demande si Dieu est le sujet de la théologie et de son discours. Il répond par l'affirmative, car : « on doit considérer (à la suite d'Aristote) comme le sujet d'une science, cela même dont on parle dans la science *(illud est subjectum scientiae, de quo est sermo in scientia)* » ; il en déduit : « or dans la

science sacrée, on discourt de Dieu : d'où son nom de théologie, autrement dit de discours ou de parole sur Dieu *(sed in hac scientia fit sermo de Deo : dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo)* » ; il en conclut : « Dieu est donc bien le sujet de cette science *(ergo Deus est subjectum huius scientiae)* » [1].

A la lumière de ces quelques remarques, on peut dire d'abord que le discours théologique prend son essor dans l'Ecriture et qu'il se structure au cours de l'acculturation de l'Evangile dans l'hellénisme ; il se développe de manière diversifiée dans le cadre de la chrétienté médiévale, de ses luttes, de ses échecs et de ses réussites ; puis, il tend à se différencier sous le coup des divisions confessionnelles, de l'apparition de l'esprit scientifique et de la laïcité. A travers ces vicissitudes, il est une constante : la recherche d'une médiation d'ailleurs introuvable entre l'essence incompréhensible, donc indicible de Dieu et l'expérience de sa présence ou de son absence, la quête d'une relation entre la théologie apophatique ou négative (le Nom de Dieu est au-dessus de tout nom) et la théologie cataphatique ou positive (sa révélation décrite par les témoins bibliques). En d'autres termes, le discours théologique réussit-il à instaurer une relation entre l'éternité et l'histoire, entre le mystère de Dieu et le récit des porteurs de sa révélation, entre son approche dans l'avenir et les signes anticipateurs de sa venue ?

Ensuite, on peut constater dans les énoncés de ce discours une alternative : ou bien ces énoncés sont lestés d'anthropomorphismes, de socio- et de cosmomorphismes dans leur manière de dire quelque chose sur l'ineffable, ou bien ils se limitent à justifier leur impuissance et leur agnosticisme par respect de l'indicible. Peut-on surmonter cette opposition ?

Enfin, les prétentions d'un tel discours soulèvent bien des difficultés : il traite de l'origine (le « prôton ») et de la fin (« eschaton ») à partir de l'histoire, mais que vaut cette théologie de l'histoire ? Pour la décrire, le théologien use de toutes sortes de langages, langages narratif, mythique, apocalyptique, métaphysique. Ne risque-t-il pas alors de faire un discours éclectique ? En outre, il postule que son langage est le *signum* d'une *res*, le décalque idéal d'une réalité sensible, une empreinte du Verbe divin sur le réel. Ce réalisme résiste-t-il à la critique du langage analogique ? De telles difficultés entraînent des objections contre la possibilité d'un discours théologique.

* * *

[1] S. THOMAS D'AQUIN : *Somme théologique*, Ia, q.1.a. 7 *sed contra*, trad. Gardeil. Paris, Cerf, 1968, p. 40. Sur *sermo-scientia*, HENRI GOUHIER : *Le nom de Dieu et l'expérience religieuse* in *L'analyse du langage théologique*, I et II Débats. Paris, Aubier, 1969, I p. 395 ss., et II, p. 169 ss.

La première objection porte sur les rapports entre l'exégèse dont on a vu qu'elle sert d'assise à tout discours théologique, et la dogmatique en tant qu'elle est l'exposé systématisé des vérités révélées et de leurs conséquences pour la discipline et la pratique de l'Eglise. Jusqu'au XVIIe s. on constate une interaction entre l'exégèse et la dogmatique. On peut parler d'auto-interprétation là où les dogmes déduits de l'Ecriture servent de principes normatifs pour son interprétation : l'Ecriture confirme le dogme comme le dogme interprète l'Ecriture. Exégèse et dogmatique constituent une théologie en circuit fermé capable de déterminer une éthique, une culture, une mentalité... Mais dès le XVIIe s., les théologiens eux-mêmes appliquent timidement d'abord, puis avec audace, la méthode historico-critique à l'Ecriture sainte ; ils se font historiens, philologues ; plus tard ils se mettront à l'école *des sciences humaines*, ils feront l'apprentissage de la linguistique et des méthodes d'analyse structurale. Désormais, on peut parler du conflit entre l'auto-interprétation et l'hétéro-interprétation du texte biblique chez le théologien qui déchiffre l'Ecriture tantôt à partir des dogmes ecclésiastiques, tantôt à partir des postulats des sciences humaines. Le théologien se place ainsi soit à l'intérieur et sur le terrain de l'Eglise, soit à l'extérieur et sur le terrain du monde profane pour découvrir les significations originaires, dérivées et actuelles de l'Ecriture.

Qui fait les frais de ce conflit des interprétations ? Le discours théologique traditionnel qui encourageait l'usage des méthodes auto-interprétatives. Peut-il résister à une critique qui étend son champ d'application aux dogmes eux-mêmes pour expliquer la genèse de leurs structures ? On me montre, par exemple, comment le terme « Christ » désigne d'abord un titre et une fonction appliqués par la foi post-pascale à Jésus et comment ensuite il lui est conféré comme nom propre ; les conséquences de ce changement sont considérables en christologie. De même, l'analyse des christologies ultérieures fait apparaître des discontinuités entre elles et des déplacements d'accent par rapport aux différentes christologies néo-testamentaires ; le problème de la vraie christologie est posé, mais comment le résoudre aujourd'hui ? comment concilier les résultats obtenus par les méthodes des sciences humaines et les conclusions théologiques du dogme promulgué à Chalcédoine ?

La deuxième objection ne porte plus sur les rapports entre l'exégèse et la dogmatique, mais sur les *modèles* « philosophiques » qui ont permis au dogmaticien d'élaborer un système des vérités théologiques, c'est-à-dire une interprétation globale du christianisme. L'histoire de la théologie chrétienne montre, en effet, grâce à l'emploi de méthodes descriptives, comparatives et discriminatoires, les emprunts du christianisme au stoïcisme, au platonisme, à l'aristotélisme et plus

tard au cartésianisme, au kantisme ou à l'hégélianisme et j'en passe. Un exemple suffit à dénoncer les dangers courus par le discours théologique, lorsque son auteur recourt naïvement à de tels modèles. Kierkegaard centre son attention sur les conditions du « devenir chrétien » dans sa lutte contre la chrétienté établie. Il se heurte à Martensen dont la dogmatique se modèle sur l'hégélianisme et, pour triompher de son conservatisme, il s'appuie sur l'anti-hégélianisme de Feuerbach et de Strauss. Kierkegaard dépiste donc l'usage idéologique que son adversaire fait d'un modèle philosophique pour justifier certains privilèges. Il soupçonne le discours théologique de masquer des intérêts peu évangéliques ; il renverse le système.

La troisième objection résulte des deux premières : la critique historique et idéologique trouble la bonne conscience du théologien. Elle lui apprend que tout discours théologique est le *reflet* idéalisé des aspirations et des prétentions d'un groupe social à un moment déterminé de son histoire. Il n'y a pas de *theologia perennis*, mais seulement des essais contingents à partir de langages hétérogènes. Son prétendu savoir repose sur des axiomes injustifiables ; ils viennent de Dieu. Ce savoir est d'autant plus illusoire qu'il ne peut rendre compte de ses opérations, ni vérifier positivement ses conclusions ; elles sont valables pour les seuls croyants. Mais les représentations, les images que les croyants se donnent de l'objet de leur foi se modifient au gré des changements de leurs conditions de vie, des transformations sociales, économiques, politiques et culturelles.

La quatrième objection découle de la précédente et la renforce : la critique kantienne de l'*onto-théologie* sape à la base le discours théologique qui dès ses origines s'appuyait sur elle. Kant définit cette construction idéologique d'une société hiérarchisée et autoritaire de la manière suivante : « la théologie transcendantale (celle qui « conçoit » son objet, la connaissance de l'Etre suprême par la raison pure, aux moyens de purs concepts transcendantaux — *ens originarium, realissimum, ens entium,* par opposition à la théologie révélée) ou bien songe à dériver l'existence d'un Etre suprême d'une expérience en général (sans rien déterminer de plus précis du monde auquel elle appartient) et elle s'appelle cosmothéologie ; ou bien elle s'imagine en connaître l'existence par de simples concepts sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors l'onto-théologie » [1]. Cette onto-théologie se définit par son intellectualisme conceptualiste, son refus de l'empiricité comme condition de la connaissance ; elle marque

[1] E. KANT, *Critique de la raison pure,* trad. Treymesaigues. Paris, PUF, 1944, p. 447. Pour rendre plus incisive cette quatrième objection, il faudrait se soucier de la critique heideggerienne de l'onto-théologie qui tient compte des prétentions de Hegel et des violences de Nietzsche sans oublier la possibilité d'un retour en deçà de l'onto-théologie, de l'Etant des étants vers l'Etre.

l'assurance des spéculatifs sur les actifs, des « théoriciens » sur les « praticiens » à la suite d'une division du travail acceptée comme allant de soi. L'onto-théologie est le fruit d'une société divisée. Kant fait le procès de l'intellectualisme et de son mépris pour l'expérience. Il accuse l'*Aufklärung* de favoriser une telle tendance en séparant le Dieu-horloger du monde-horloge. Le déiste (et la société dont il est le porte-parole) serait le dernier avatar de l'onto-théologie en Occident. Pour y mettre un terme définitif, Kant définit la raison dans son usage théorique et pratique comme s'auto-limitant et cela en vertu de son antinomie : une raison s'auto-limitant ne peut ni ne doit se permettre de prouver l'existence ou l'inexistence de Dieu, tout au plus doit-elle mettre à jour l'inconsistance des arguments ontologique et cosmologique ; elle commet un paralogisme en concevant une cause première et finale, en déduisant l'existence d'un être parfait, infini des prédicats « perfection », « infini ».

La critique du théisme et du déisme, l'effondrement de l'onto-théologie laissent le champ libre à une *critique plus radicale,* plus négatrice de tout discours théologique. Certes Hegel tente-t-il de dépasser la rupture entre le Dieu des philosophes et le Dieu de la révélation en situant à nouveaux frais le langage de la représentation de la théologie par rapport à celui du savoir absolu de la philosophie ; mais son discours est, semble-t-il, en apparence seulement théologique, il est en son fond a-théologique, l'expression inversée de la misère de tout idéalisme, de tout spiritualisme. Feuerbach, Marx, Nietzsche tireront les conséquences de cette misère : ils « expliquent » les religions, le christianisme en particulier, en faisant voir ce que cachent les discours des théologiens, les vertus des saints, les élans des mystiques : l'imposture des prêtres, les mensonges de la conscience abusée, les illusions des arrière-mondes, le néant de Dieu. Ils pensent et disent ce qui ne pouvait, ni ne devait être pensé et dit. Ils discréditent toutes les métaphysiques qui, dans le passé et le présent, structuraient le discours théologique, toutes les sociétés qui lui donnaient une âme. Ils éteignent sa lumière : « la foi dans le Dieu chrétien n'est plus digne de foi » [1].

Si ceux que Ricœur désigne comme les philosophes du soupçon avaient découvert les règles secrètes des jeux de la raison, du langage et de l'imagination, les représentants du *positivisme logique* et de l'analyse du langage en dégagent les règles formelles. Pour Wittgenstein, « tout ce qui peut être dit, peut être dit clairement... ce dont on ne peut parler, il faut le taire » [2]. Or Dieu ne peut pas être dit, puisqu'il

[1] F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, 343. Paris, Gallimard, 1967. Traduction retouchée.

[2] J. WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. Préface. Paris, Gallimard, 1961, p. 27.

n'est ni une chose (ce dont il y a concept), ni états de choses (ce dont il y a proposition) ; il ne peut pas l'être, puisque les concepts et les propositions théologiques sont dénués de sens ; ils ne se réfèrent, en effet, à rien de sensible, d'expérimentable, d'observable ; ils sont donc invérifiables. Il n'y aurait donc aucun lien, aucun rapport pensable entre le domaine du logique et celui du mystique.

Les théologiens contemporains sont tributaires, qu'ils le veuillent ou non, de la condamnation de l'onto-théologie, de la contagion du soupçon et de la séparation entre le savoir positif et la sphère des valeurs. Ils s'approprient souvent les objections des adversaires de tout discours théologique. Pour eux, ces objections puisent leur force dans la mise en œuvre des méthodes des sciences humaines, dans la critique radicale de tout idéalisme et dans l'élaboration d'une théorie du langage sous l'angle de ses fonctions communicatives et argumentatives. Je ne range pas ces objections à l'intérieur du processus de *sécularisation* qui serait la caractéristique de l'histoire européenne des derniers siècles. En effet, le concept de sécularisation est d'origine théologique ; sans être explicatif, il permettrait de justifier l'accueil des théologiens aux objections de leurs adversaires, la facilité avec laquelle ils s'adaptent à la modernité. La sécularisation excuserait — ce qui reste à démontrer — la lente substitution de la volonté émancipée, autonome de l'homme à la volonté révélée et hétéronome de Dieu, la réappropriation par l'homme des biens qu'il offrait à Dieu et par conséquent sa prétention à remplacer Dieu après l'avoir évincé.

On peut s'interroger sur l'attitude des théologiens face à de telles objections : faiblesse ? Impuissance ? La difficulté actuelle de faire un discours théologique ne tiendrait-elle pas davantage au statut du théologien lui-même qui doit être simultanément à l'écoute d'une parole dite dans une Ecriture antique et canonisée et à l'écoute d'un monde à la recherche de son avenir ?

On peut aussi se demander si cette difficulté ne résulte pas de deux égarements antérieurs à la dissolution de l'onto-théologie. D'un côté, déjà les Pères et surtout s. Augustin, puis les docteurs médiévaux et, à leur tête, Thomas d'Aquin et Duns Scot et même les Réformateurs ont véhiculé dans leurs œuvres des thèmes qu'ils croyaient bibliques, alors que, pour la critique moderne, ils sont d'origine grecque ou orientale ; cet héritage incontrôlé hypothèque leur discours. D'un autre côté, les ennemis de tout discours théologique, certains des théologiens actuels, sont si accaparés par leurs efforts critiques qu'ils ne peuvent montrer les limites des objections qui leur sont adressées ; ils sont en quelque sorte pris à leur propre jeu.

* * *

Mis en demeure de répondre aux objections précédentes et de préciser les difficultés d'un discours théologique, le théologien pourrait répliquer schématiquement ce qui suit :

L'usage des *méthodes des sciences humaines* (histoire, linguistique, psychologie, sociologie, etc.) ne conduit pas nécessairement à l'élimination de la dogmatique et n'aboutit pas à une exégèse réductrice. Tout se joue au niveau de l'articulation de l'histoire et des dogmes. Les textes interprétés sont des documents. Comme tels, ils expriment la conception que leurs auteurs et leurs lecteurs se faisaient de l'histoire dont ils étaient les témoins et les acteurs. Cette conception a subi des modifications au cours de l'histoire de la théologie ; elle transmet cependant une constante plus ou moins accentuée : depuis la prédication de l'Evangile par le Christ Jésus, l'histoire est entrée dans sa phase finale qui débouchera sur la réalité dernière, le Royaume de Dieu. L'invariant de cette conception consiste donc dans la fonction apocalyptique de l'histoire et sa dimension eschatologique : l'histoire révèle l'approche de Dieu et tend à sa venue. C'est pourquoi l'histoire prend une valeur décisive pour les croyants. Käsemann a pu dire que la théologie chrétienne prend naissance dans l'apocalyptique et l'apocalyptique est le mode sous lequel un Paul, par exemple, vit l'historicité.

Les méthodes des sciences humaines sont outillées pour mettre à jour ce type d'historicité et par conséquent pour découvrir les conditions d'apparition des dogmes. Dans le contexte de la pensée apocalyptique, elles parviennent à montrer comment le prédicateur du Règne de Dieu, Jésus, sera déclaré par ses fidèles Fils de Dieu et quel sens revêtira sa divinité. Cette première enquête avant tout historique en amorce une seconde au cours de laquelle le texte interprété laissera entendre la parole dont il demeure le porteur. Le lecteur moderne n'écoutera pas cette parole, qui lui est adressée de la part de Dieu, derrière le texte de telle épître ou à côté du texte, mais dans le texte lui-même soumis à l'investigation de l'historien ; il sera interpellé de manière de plus en plus pressante tout au cours de son investigation méthodique et rigoureuse.

On peut distinguer, mais non point séparer, deux approches par leur mode de questionnement : je puis, en déchiffrant un texte grâce aux méthodes des sciences humaines, l'interroger pour me renseigner sur son contenu et pour lui faire dire son sens, mais quand le texte est sur le point de me livrer son secret, c'est lui qui me met en question et m'interroge. Le texte-document s'est transformé à force de le scruter en texte-appel. Les sciences humaines ont contribué à cette métamorphose du texte et ne l'ont point enrayée, à condition d'en user de manière critique, c'est-à-dire en sachant leurs limites. Elles permettent de cerner cette historicité au cœur de laquelle le théologique

se fait jour en vertu de la loi d'incarnation qui régit toutes les manifestations de la révélation chrétienne. Or le lecteur moderne n'échappe ni à cette loi, ni à l'historicité ; il ne peut éviter le détour obligé par l'histoire, car la doctrine chrétienne elle-même lui interdit l'évasion par la spéculation et par l'enthousiasme gnostique.

Contrairement à l'objection, on pourrait donc dire que le recours aux méthodes des sciences humaines, au lieu de dissoudre le discours théologique le recentre sur son exigence essentielle : l'historicité, et le préserve des tentations spéculatives. Le conflit des interprétations justifie l'élaboration d'un discours théologique où les dogmes retrouvent au cours de la critique qu'ils requièrent leur fonction herméneutique, leur rôle de principe d'interprétation revisable et unificateur.

On objecte ensuite que l'emploi de *modèles philosophiques* pour édifier un discours théologique serait la cause de son effondrement. Après ce que nous venons de dire sur l'apocalyptique comme berceau de la théologie chrétienne, l'objection, reconnaissons-le, porte. La question, en effet, demeure ouverte de savoir si, par exemple, le schème néo-platonicien scolarisé qui a servi de structure aux constructions théologiques scolastiques n'a pas, à la longue, émoussé la pointe apocalyptique de la théologie chrétienne. Ainsi le recours à tel modèle philosophique risque de minimiser le rôle primordial du texte scripturaire et de ses commentaires au profit d'un constructivisme spéculatif délesté de l'historicité. Certes l'usage d'un tel modèle autorise une interprétation globale du christianisme comme le laisse entendre l'hégélianisme scolaire, mais le christianisme permet-il un tel traitement, puisque, à l'opposé de tout système clos, il repose tout entier sur l'ouverture vers l'avenir, il dirige l'attention vers la venue de Dieu et la possibilité d'une nouveauté.

Quand le théologien se laisse séduire par le vertige du système et qu'il modèle son discours sur celui des philosophes, il n'use plus abusivement de la philosophie comme d'un instrument qui aurait précédé historiquement les méthodes des sciences humaines, il en fait consciemment le contenu ou l'une des composantes de son discours théologique. Il succombe à un souci apologétique et idéologique ; il se tient sur la défensive et son discours perd sa rectitude. Mais n'est-ce pas là une déviation historiquement explicable, mais théologiquement intenable ? Seule une question de ce genre peut répondre à notre seconde objection. En effet, la philosophie réduite à n'être qu'un instrument est-elle encore digne de ce nom ? Une théologie incapable de créer son propre instrument de pensée et d'expression mérite-t-elle encore d'être l'intelligence de la foi, de l'espérance et de l'amour ? Ma seconde objection recèle donc le péril mortel que courent la théologie et la philosophie, lorsque le théologien confond leurs exigences et leur finalité.

Que tout discours théologique reflète une société, ses aspirations, ses structures, ses besoins et les moyens de les satisfaire, les historiens en conviennent. Qu'il soit le *reflet* d'une société aliénée et qu'il soit par conséquent condamné à disparaître en même temps que disparaissent les causes de l'aliénation, l'objection porte, mais en apparence seulement. En effet, pour qu'elle porte vraiment, il faudrait pouvoir vérifier la concomittance de cette double disparition, ce qui, dans l'état actuel de nos connaissances sociologiques, paraît improbable. En outre, par son enracinement dans la tradition, tout discours théologique transcende les formes sociales qui se modifient au gré de leurs contradictions. Il véhicule des constantes, qui, inversément à la thèse précédente, pourraient bien imprimer leur empreinte à la société qui lui accorde une certaine audience. Or ces invariants et les variations qui les thématisent présupposent un type de savoir, qui, pour ne pas être positif, permet d'accéder à la connaissance des promesses du message évangélique. La foi comporte un savoir par anticipation de la réalité espérée à la lumière des signes qui l'annoncent ; elle n'est pas un simple reflet de la réalité empirique.

Enfin, la critique kantienne de l'*onto-théologie*, puis la critique radicale du christianisme par les philosophes du soupçon et la critique du langage fournissent, il faut le reconnaître, des arguments solides contre la possibilité du discours théologique. Pour en apprécier la portée, il faudrait refaire l'histoire de la théologie des XIXe et XXe siècles ; j'en signalerai seulement trois composantes.

La première est la lente et difficultueuse redécouverte d'une condition du discours théologique d'abord reconnue, puis méconnue : l'*acte révélateur* de l'historicité, qui découvre en elle sa dimension eschatologique, fonde le discours théologique, cet acte ne s'identifie ni à une expérience, ni à un sentiment religieux. Il ne se confond pas avec les fondements des philosophies idéalistes et spiritualistes dans la mesure où elles recherchent une sagesse. Paul n'a-t-il pas posé la question aux enthousiastes de Corinthe, tout en restant fidèle à la perspective apocalyptique de l'Evangile : « Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde ? » (I Cor. 1.20) ? On pourrait dire que l'investigation théologique au sens où je la définissais au début de ce paragraphe, est auto-fondatrice. Elle dérive du mouvement par lequel le Verbe (et non pas le Père, le Principe sans principe) s'historicise en s'humanisant. Or ce mouvement trouve à la fois un accomplissement provisoire et un redépart qu'on pourrait qualifier de germinatif dans la personne, l'œuvre et la destinée de Jésus de Nazareth, dans sa croix et sa résurrection. Cet événement unique à la fois terminal et originaire, nous pourrions le désigner, à la suite de Heidegger, comme *christianité*, en ce qu'il confère au christianisme son originalité

en essayant de le légitimer. Cet événement ouvre sur l'avenir ; il en est le gage, le germe comme le remarque Moltmann. En faire l'occasion d'une onto-théologie, c'est se méprendre profondément sur sa portée eschatologique. En portant un coup mortel à l'onto-théologie, Kant ouvrait la porte à une réinterprétation du christianisme fidèle à ses origines.

La seconde composante de l'histoire récente de la théologie consiste dans la poursuite et la dénonciation des *influences idéalistes et spiritualistes* sur le discours théologique. Ces courants de pensée camouflaient les misères de la créature et la dureté de la création d'autant plus qu'ils étaient diffus. La critique radicale du christianisme a démythisé les représentations sécurisantes qu'il se faisait du monde et de la société pour pouvoir endurer les injustices de l'une et l'adversité de l'autre. Barth, Bultmann, Bonhoeffer ont participé diversement à ce décapage de l'Evangile, en le nettoyant de ses vernis spiritualistes ; ils lui rendaient sa violence contestatrice et sa force constructrice qui lui viennent de sa tension vers l'« eschaton » et de son insertion dans le présent. Ils appartiennent à une génération qui tire la leçon des attaques de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche contre le christianisme.

La troisième composante de cette histoire en cours réside dans la *fonction édifiante* reconnue au langage chrétien. A la différence du langage scientifique, du langage philosophique et même du langage vulgaire, le langage théologique, les images, les concepts qui le constituent visent à l'édification du croyant. Cette édification est un des aspects de la mission de l'Eglise ; elle est une des finalités de l'Evangile ; elle est inhérente à la christianité. C'est en vertu de cette finalité que, pour le langage théologique, Dieu n'est ni un état de choses auquel correspond un concept, ni un état de faits auquel correspond une proposition ; il est à la limite informalisable. Il se présente comme le « Je » par excellence, mais un « Je » absent et insaisissable en dehors de ses médiations lestées d'historicité et de contingence ; il joue le rôle d'indicateur dans la phrase, si bien qu'on ne peut pas faire rentrer de force sa notion dans un système syntagmatique et sémantique. Comme « Je », il est, pour le théologien (et non pas nécessairement pour le philosophe), la limite de l'univers et du langage ; en ce sens, il est indicible. C'est en vertu de sa condescendance, de son humanisation exemplaire dans la destinée de Jésus, le Messie-serviteur, en vertu de ses médiations révélatrices que le théologien le dit indirectement dans un langage analogue au langage performatif : je crois, j'espère, je souhaite que... C'est pourquoi tout discours théologique est auto-implicatif et allocutif ; il met en œuvre un type de langage dont les fonctions sont d'abord et essentiellement invocatoires et évocatoires, édifiantes et participantes et seulement

accidentellement communicatives et argumentatives [1]. En ce sens, les théologiens contemporains étudient leur matériel linguistique pour mieux marquer les différences qui le distinguent des langages scientifiques et philosophiques et pour donner plus de cohérence à leur discours.

J'ai répondu sommairement aux objections adressées à la possibilité actuelle d'un discours théologique pour montrer qu'il demeure indispensable à toute diffusion de l'Evangile. Je déduis des observations précédentes quelques conclusions provisoires.

D'abord, croire implique *penser*. Si croire était absurde, il serait absurde de croire. L'effort théologique suppose qu'il y a une part d'intelligibilité même dans la folie de la foi ; il présuppose que les raisons de croire sont fragmentairement énonçables. Il admet cependant que les énoncés ne coïncident pas avec les représentations comme les représentations ne correspondent pas à la réalité ; il y a clivage entre les niveaux discursivo-logique, psychologique et ontique, un clivage qui ne les empêche pas de communiquer entre eux. Les théologiens s'efforcent de réduire ce décalage en exerçant leur pensée sur les données de la foi.

Ensuite, énoncer implique *s'engager* volontairement. Il y a des rapports de réciprocité entre la thématisation et l'édification, les pôles théorique et pratique de la raison théologique. Mais de telles relations doivent être soumises à un contrôle, si l'on veut éviter les égarements et les hérésies ; ce contrôle d'« orthodoxie » et d'« orthopraxie » est du ressort de la pensée. La pensée veille à ce que l'on remonte à l'origine pour ne pas s'égarer : l'origine se découvre à celui que l'étude et l'interprétation des textes rendent capables de se souvenir et aptes à l'anamnèse. La pensée veille aussi à ce que l'on vise l'avenir pour ne pas dévier : le « telos » se laisse entrevoir à celui que l'exégèse rend capable d'anticiper et apte à la prolepse. L'origine et la fin adviennent dans le champ de la pensée et de l'action plus comme des dons et des promesses que comme des données et des composantes. Le discours théologique est indispensable au souvenir de l'origine et à l'anticipation de la fin ; c'est à partir de leurs exigences qu'il prend son essor. Bien qu'il ne soit pas du même ordre qu'elles, le discours tente d'exprimer le temps et le lieu de l'engagement dans le crépuscule de l'origine et l'aurore de la fin. Il est en son essence un discours en figures qui recueillent du passé ce que le futur conduira à la perfection en le confirmant. Paul, Irénée, Origène, les augustiniens et plus près de nous Pascal y ont contribué.

[1] Cf. JEAN LADRIÈRE : *Langage auto-implicatif, théologie et philosophie* in *Revue philosophique de Louvain*, t. 65, 1967, p. 115 ss. et *L'articulation du sens*. Paris, Aubier, Cerf, Delachaux, Desclée de Brouwer, 1970, p. 91 ss.

Enfin, le *silence* du Dieu indicible se dit sur le mode humain dans les paroles des prophètes, des apôtres et de Jésus. Rupture du silence ou le paradoxe de l'ineffable. Dans ces paroles, Dieu demeure cependant dans son incognito, à la limite d'un univers et d'un langage frappés d'énigmes. Le discours sert de garde-fou à celui qui serait tenté de franchir cette limite et de tremplin à celui qui n'oserait la déplacer. Il est à la fois l'expression d'une obéissance et d'une transgression, à l'image de la destinée de son auteur. Il représente le risque de la parole poussé à l'extrême : elle peut dire tout et rien en voulant parler de Dieu. Il rappelle à l'homme sa condition d'être incarné et voyageur.

Pour ces diverses raisons, les énoncés théologiques ne désignent pas des choses avec leurs concepts, ni des états de faits avec leurs propositions ; ils ne les signifient pas davantage ; car ils n'ont pas de corrélat dans le monde sensible. Ainsi « Dieu existe » est une proposition existentielle en apparence seulement ; de même « Dieu est en lui-même un être subsistant » est une proposition prédicative uniquement pour un regard superficiel. Une analyse un peu poussée montre l'incompatibilité du verbe « exister » avec le sujet « Dieu », la non-identité entre le terme « Dieu » et le prédicat « être subsistant ». Le théologien se heurte aux limites du langage, à ses possibilités et à son impuissance ; il ne parvient pas cependant à se rendre en deçà et au-delà de ce langage sans passer par ses limites et sans chercher à les déplacer.

* * *

Si le discours théologique est indispensable, il est aussi frappé de *précarité*. L'ère des synthèses et des sommes consistantes et cohérentes est close pour le moment, semble-t-il; l'époque des discours théologiques fragmentaires, en forme d'« éclats », est ouverte. On y procède par sondages, par investigations et non plus par déduction à partir de quelques principes reliés les uns aux autres. On aboutit à des essais et non pas à des systèmes. C'est un discours en constante revision à cause de l'apport des informations en exégèse, en histoire, en psychologie ou en sociologie. Si le théologien est en pleine recherche, cela ne signifie pas que son discours va à la dérive et finira par disparaître.

L'histoire de la théologie et de la tradition nous enseignent qu'une telle *revision*, une telle recherche se définissent par un effort de *recentrement*. Ce centre se déplace le long d'une ligne à la fois historique et imaginaire et la surplombe ; il s'étire entre l'origine et la fin sans pouvoir dans l'état actuel les relier. Il coïncide avec l'événement et son rayonnement que je désignais comme la christianité : non pas la présence totale, mais la présence-absence du Dieu qui vient par anticipation en Jésus-Christ dans l'Evangile. Ce centre demeure l'énigme que les croyants ne parviennent pas à résoudre et qu'ils

continuent néanmoins à déchiffrer, même si on leur prouve la mort des idéalismes et le non-sens du problème de Dieu. Cette énigme est pourvoyeuse de discours même en un temps où Dieu est reconnu comme indicible et étranger à toute analogie. On justifie pareille entreprise en invoquant le Saint-Esprit dont le Christ affirme que nul ne peut savoir ni d'où il vient, ni où il va (Jean 3 : 8) ; il est les prémices de cette réalité qui confirmera un jour le bien-fondé de la parole sur le silence. Ce constant recentrement est l'indice de l'absence encore actuelle de Dieu, de son Règne et de sa manifestation ; il préfigure sa venue dans sa reprise incessante de la christianité, de sa signification et de son influence.

Le discours théologique est en revision non seulement parce qu'il est aux confins de la Parole et du silence de Dieu, mais aussi parce qu'il vit du *possible*. Le possible est son domaine, parce que la totalisation de l'histoire lui est interdite ; le théologien n'est pas le confesseur de Dieu, mais le témoin de l'Evangile, de la Bonne Nouvelle qui annonce énigmatiquement ce qui doit arriver et doit contribuer à cet avènement. En vertu de cette interdiction, le discours théologique n'est pas un système clos, mais un discours qui provoque une brèche dans le présent, une ouverture sur l'avenir. Il postule la possibilité d'une nouveauté, d'un *novum*, pour reprendre l'expression de Moltmann, à partir de la christianité qui, comme *novum* (la résurrection du crucifié et ses conséquences historiques), ouvre une nouvelle ère dans les relations entre Dieu et les hommes, dans les rapports des hommes entre eux. La christianité n'est compréhensible — dans la mesure où une énigme paradoxale peut l'être — ni dans les catégories du nécessaire, ni dans celles du contingent, mais seulement dans celles du possible. C'est pourquoi le discours théologique est vrai, quand il est libérateur, lorsqu'il libère des possibles. Il s'approche de sa rectitude dans la mesure où il se développe dans un climat de prière ; sans se confondre avec un exercice de dévotion, il ne peut se passer d'une attention orante et invocatoire qui entretient en lui le sens du possible. Ce discours ne conserve sa direction eschatologique que s'il fait une place importante à l'attente de l'absent, à l'attente de cette réalité dernière qu'il ne peut concevoir que comme l'infini des possibles. Il dit cette attente à travers un langage parabolique, un langage qui cherche à dire un possible par autre chose ; il la pense en professant une docte ignorance de la réalité à venir.

Le discours théologique est enfin en revision non seulement parce qu'il renvoie au possible, mais parce qu'il est pris en charge par une *communauté ecclésiale* pour lui permettre de justifier sa mission et son édification. Le discours théologique revêt une fonction pratique. La communauté le met à l'épreuve en cherchant à appliquer ses directives dans les domaines de la prédication, de l'enseignement et de la disci-

pline. Le discours devient l'instrument d'une politique tout en demeurant le correctif de cette même politique. Sa dimension eschatologique se double donc d'une dimension historique : le discours théologique contribue à l'édification d'une communauté et des individus et par eux à la constitution d'une société. A son tour, cette société en constante transformation provoque la revision du discours théologique. Il y a donc une corrélation entre l'exercice du pouvoir par les églises, un pouvoir changeant au gré de l'histoire, et l'élaboration du discours théologique par les théologiens. Cet exercice du pouvoir s'est fait en régime de monothéisme et de polythéisme, en régime de panthéisme et d'athéisme ; des types de théologie y ont correspondu, plus ou moins tributaires des mentalités ambiantes ; d'autres types verront le jour et confirmeront cette exigence de revision qui se fait jour à l'intérieur et à l'extérieur du discours théologique.

Je m'interrogeais sur l'actuelle possibilité d'un tel discours. La réponse est affirmative au terme de cette enquête. Une réserve cependant : ce discours dans son contenu et sa forme est précaire étant donné la nature de son objet ; il est *en suspens* à l'image de la révélation qu'il déchiffre et en vertu de l'action qu'il instaure. Nul ne peut prévoir son avenir ; il ouvre sur le possible. Sa vérité ne lui appartient pas ; elle est située dans une réalité qui n'est pas encore manifestée, mais qui est préfigurée dans des signes avant-coureurs de sa venue. Au lieu de parler de la possibilité du discours théologique ne vaudrait-il pas mieux alors s'interroger sur la légitimité théologique du discours sur la possibilité, du discours sur le Possible par excellence?

GABRIEL-PH. WIDMER.