

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 1

Artikel: Étude critique : théologies au XXe siècle : un nouveau bilan
Autor: Cornu, Silke
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650479>

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: 31.01.2026

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

ÉTUDE CRITIQUE

THÉOLOGIES AU XX^e SIÈCLE: UN NOUVEAU BILAN¹

SILKE CORNU

Résumé

La théologie au XX^e siècle présentée par K. Blaser se caractérise principalement par deux axes: le premier souligne le primat de la praxis et le second concerne la théologie œcuménique et missionnaire. Après la présentation de ces deux points nous reprenons la synthèse finale de l'A. qui met en évidence les tournants de la théologie au cours de ce siècle. Et pour terminer trois remarques critiques qui soulignent notamment certains silences de l'A.

Introduction

Adressé à un public essentiellement étudiantin, le dernier ouvrage de Klauspeter Blaser se présente comme une initiation aux grandes confrontations auxquelles la théologie de ce siècle a dû faire face, à savoir notamment la question de la sécularisation et de ses conséquences sur le plan théologique, la prise en compte, par les Eglises, du domaine politique au sens large et la naissance, liée aux initiatives missionnaires, du mouvement œcuménique.

Du point de vue méthodologique, l'A. adopte un ton vulgarisateur et suit une approche à la fois historique et systématique; l'ouvrage a le mérite d'être présenté de façon pédagogique même si cela se fait parfois au détriment de la rigueur et de la précision de l'analyse.

Notons au passage que ce livre complète l'ouvrage du même type de Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*², sur plusieurs points; en effet, un chapitre est consacré à l'héritage de la théologie du XIX^e siècle, une place plus large est faite à la théologie nord-américaine, dont R. Gibellini ne retient que les théologies noires et féministes, et la question de l'œcuménisme se trouve davantage approfondie.

¹ Klauspeter BLASER, *La théologie au XX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995, 514 p.

² Paris, Cerf, 1994.

Le livre de K. Blaser est constitué de douze chapitres que l'on peut regrouper comme suit: pour commencer un bref rappel des tendances majeures de la théologie du XIX^e siècle, puis une présentation de Barth, de l'Eglise confessante ainsi que de la Déclaration théologique de Barmen, un chapitre sur les théologies de la sécularisation puis un chapitre consacré à Moltmann et sa théologie de l'espérance; viennent ensuite les différentes théologies contextuelles (dont la théologie féministe), trois chapitres sur le mouvement œcuménique et enfin un chapitre consacré à la théologie anglo-saxonne; pour terminer un chapitre de synthèse sur la situation actuelle de la théologie.

Comme l'ouvrage est en lui-même déjà un résumé des principaux courants de la théologie de ce siècle, et qu'il ne s'articule pas autour d'une thèse centrale, il ne nous est guère possible de présenter les douze chapitres l'un après l'autre. Nous nous bornerons donc, en ce qui concerne le contenu, à faire ressortir les lignes principales du livre, ainsi que les préoccupations majeures de l'A., étant bien entendu que ces deux aspects se recoupent à plusieurs reprises. Après un bref bilan, nous porterons, dans une seconde partie, un regard critique sur cet ouvrage en faisant part de nos remarques et questions.

I. Les axes principaux de l'ouvrage

De la lecture de *La théologie au XX^e siècle*, il ressort que celle-ci se caractérise principalement, d'une part, par une prise en compte du politique au sens large, c'est-à-dire par «la reconnaissance du primat moderne de la praxis» (p. 170) et des fonctions «réelles» que la théologie se doit d'exercer sur les populations en prise aux maux injustes que notre société engendre; sur le plan théologique, le XX^e siècle se caractérise, d'autre part, par l'importance des débats et combats œcuméniques. Selon les propos mêmes de l'A. (p. 13), la perspective œcuménique répond à une triple exigence: l'ouverture sur les grandes questions, non seulement de la théologie catholique, mais aussi celles du judaïsme et de la théologie orthodoxe, l'intégration de la sphère anglo-saxonne, concernant notamment la question du défi de la théologie face à la culture pluraliste, et finalement, la présentation des théologies du Tiers Monde.

1. *Le primat de la praxis*

Même si le terme de théologie politique n'est pas tout à fait adéquat pour caractériser la théologie de ce siècle et qu'il vaut mieux parler du primat de la praxis, nous ne pouvons faire ici l'économie de sa définition. «Négativement, la théologie politique est censée combattre les tendances, inhérentes à la théologie bourgeoise et embourgeoisée moderne, allant dans le sens d'une privatisation de la foi. [...] Positivement, il s'agit pour la théologie politique d'élaborer et d'assumer un nouveau rapport entre théorie et praxis. [...] Loin

de 'politiser' la théologie, la théologie politique suscite donc une parole socialement efficiente; à ce titre, elle se présente en effet comme le contraire d'une pensée idéaliste centrée sur la conscience de soi» (p. 204, 205). La prise de position est claire: plutôt que de «palabrer» (p. 213), de s'adonner à un pur «jeu intellectuel» (p. 294), ou encore, de se replier sur son intériorité, la théologie doit s'engager dans le concret et le public, afin de se faire l'instance critique du pouvoir en place. La théologie politique se démarque ainsi de la théologie du XIX^e siècle qui valorisait le sentiment religieux (cf. le Schleiermacher des *Discours sur la religion*), la conscience morale (Kant), ou encore le dogme de l'histoire (Harnack); elle rejoint par contre la théologie du Royaume et de la responsabilité sociale pour laquelle «Dieu, dans sa vivante réalité, est là seulement où la justice règne, et l'humanité, la liberté, la charité. Partout où elles sont, il est. Car elles viennent de lui-même en l'absence de toute religion. Dieu est dans son royaume, et non pas nécessairement dans sa religion» (p. 35).

La théologie politique a été influencée par la théologie de l'espérance de Moltmann qui conçoit le salut non pas comme une délivrance individuelle, mais comme la réalisation d'une promesse de justice, d'humanisation et de paix dans la création tout entière. La délivrance eschatologique est ainsi impliquée dans la libération qui a lieu dans l'histoire; l'horizon de la théologie n'est donc plus celui de l'individu et de son âme, mais celui de l'histoire universelle. Un autre élément important pour l'élaboration de la théologie politique fut le *Dieu crucifié*; dans cet ouvrage, Moltmann souligne l'engagement auquel doit pousser la croix en faveur des meurtris. Les opprimés sont en effet le visage du Crucifié que Dieu élève comme emblème d'espérance en le ressuscitant. En politique, la solidarité avec le Crucifié se concrétise par la libération du cercle infernal de la faim, de l'oppression, de l'aliénation culturelle et de la destruction de la nature (cf. p. 209).

L'enjeu sous-jacent à la théologie politique, et même, de manière plus générale, au christianisme actuel, est celui du rapport entre l'engagement dans le concret et l'identité spécifique de la foi chrétienne. Cet enjeu est bien esquissé aux pages 212 et suivantes; une citation de Moltmann permet de le situer clairement: «Plus la théologie et l'Eglise cherchent à avoir une signification dans les problèmes actuels, plus elles sont entraînées dans une crise portant sur leur propre identité chrétienne. Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité.»³ Autrement dit, les risques sont, de part et d'autre, les suivants: soit la théologie se cantonne dans le maintien de son profil traditionnel et s'isole dans une tour d'ivoire qui ne fait plus sens pour la société dans laquelle elle vit, soit elle se livre corps et âme

³ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 13, cité par K. Blaser, p. 212.

dans l'engagement social et politique et risque ainsi de perdre sa spécificité chrétienne en se dissolvant dans un humanisme général. Ainsi certaines critiques visant la théologie politique lui ont reproché de prêcher la justification par les œuvres, la moralisation de la foi ou encore la construction utopique du Royaume sur terre. Pour la théologie politique, l'enjeu est dépassé par la volonté d'unifier le côté doctrinal et le côté pratique de la foi, et c'est ainsi qu'elle conçoit la théologie comme un savoir pratique qui fait l'expérience du sens au milieu de la vie historique (cf. p. 213). La confrontation avec le monde sécularisé et pluriculturel de la modernité ne peut se résoudre, selon la voie de la théologie politique, que par une valorisation de la praxis, et non pas, par «la clé transcendantale», à la manière de Rahner, ou encore, par «la clé de l'histoire universelle au sens pannenbergien». Signalons au passage qu'on est en droit de regretter le manque d'informations explicites quant à ce type d'affirmation; en effet, comment l'étudiant qui lira l'ouvrage comme une introduction aux grands courants de la théologie de ce siècle pourra-t-il évaluer et comprendre l'allusion à la clé transcendantale, alors qu'il n'en a jamais été question auparavant et que les quelques compléments susceptibles de l'éclairer ne viennent que 150 pages plus loin?

Historiquement, pour ce qu'il en est du XX^e siècle, la théologie politique concerne le combat de l'Eglise confessante contre l'idéologie du nazisme, le dialogue entre chrétiens et marxistes, les diverses théologies de libération (théologies du Tiers Monde, théologie noire, théologie féministe, théologie du «minjung» en Corée du Sud – théologie du peuple qui défend les opprimés) et les combats contre le racisme du Centre œcuménique des Eglises. Toutefois, il ne faudrait pas considérer les théologies de la libération comme une simple reproduction de la théologie politique née sur le sol européen. C'est pour cette raison qu'il est plus juste, à propos de ces mouvements, de parler du primat de la praxis. En effet, «il est possible que les théologies politiques au sens large aient fourni au Tiers Monde en général et à la théologie latino-américaine en particulier, une certaine conceptualité, un certain cadre: théologie en tant que réflexion sur une praxis dans l'histoire, matérialisation de la foi et de l'espérance, critique de l'idéologie en place. Mais il faudrait se garder de traiter les théologies de la libération comme une excroissance de la pensée européenne. Le rapport entre théorie et praxis y est davantage développé» (p. 224). Loin de n'être qu'une reprise arrangée de la théologie politique européenne, la théologie d'Amérique latine, notamment, se considère comme une nouvelle manière de faire de la théologie, et celle-ci va donner un sens nouveau à la doctrine sotériologique; désormais celle-ci n'est plus articulée autour de la question de la gratuité de la grâce ou du mérite des œuvres, mais est enracinée dans un contexte social donné; le salut individuel opéré, dans la théologie traditionnelle, en la personne de Jésus-Christ est remplacé par des catégories collectives qui valorisent l'expérience comme lieu de salut. Celui-ci est dès lors médiatisé dans la lutte politique, la révolution sociale, ainsi que dans une distribution équitable du pouvoir.

Alors que le défi de la théologie politique dans le contexte européen se situait dans la bonne articulation entre identité et pertinence, le défi des théologies de la libération se situe, lui, dans le juste rapport entre théologie et culture. La question qui se pose est la suivante: jusqu'où peut aller l'identification ou du moins la ressemblance entre certains aspects du christianisme et ceux d'une autre culture? D'un côté, pour pouvoir être assimilé, le christianisme doit, dans une certaine mesure, s'enraciner dans les mœurs socio-culturelles d'un contexte donné, mais d'un autre côté, cette assimilation risque de conduire à un syncrétisme contestable. Quelles sont donc les limites de l'acculturation? Telle fut la question qui se posa à l'assemblée plénière du Conseil œcuménique des Eglises en 1991 lorsque Mme Chung, professeur à Séoul, fit un rapprochement étroit entre le Saint-Esprit et la déesse coréenne Kwang-Inn, déesse de la compassion et de la sagesse. De manière plus générale, on peut formuler le défi qui s'impose aux théologies du Nord et du Sud de la manière suivante: «Comment concilier la particularité, et donc la relativité des contextes, et l'insistance sur l'identité chrétienne? Comment penser la tension entre l'universalité et la particularité, entre relativité et exigence de vérité?» (p. 297) Ces questions sont prises en compte par la théologie œcuménique qui, d'une part, accepte la relativisation des affirmations théologiques, mais qui d'autre part, en contrepartie, souligne l'importance de l'unité comme communauté solidaire avec le monde.

2. *Théologie œcuménique et présence missionnaire*

Historiquement, selon l'analyse de K. Blaser, la naissance du mouvement œcuménique n'aurait pas été possible sans l'initiative et la sensibilité missionnaires du XIX^e siècle. «Les grandes questions de notre siècle, quête de l'unité, de justice et paix, de formation du peuple de Dieu et quête de contextualité remontent à ce mobile du XIX^e siècle souvent oublié et méconnu» (p. 40). Face à la diversité des cultures et des contextes socio-politiques par rapport à laquelle le message chrétien s'affirme, surgissent les interrogations suivantes: comment maintenir les particularités des Eglises avec l'universalité de la foi chrétienne et éviter à la fois l'écueil du totalitarisme et celui du relativisme? Dès lors, comment comprendre l'unité à laquelle sont appelées les Eglises et quelle forme ecclésiologique lui donner? Au cours de la trajectoire du Conseil œcuménique des Eglises, plusieurs conceptions de l'unité ont été privilégiées à tour de rôle. Tout d'abord, l'unité comme alliance, c'est-à-dire comme coopération des Eglises sur le plan pratique: cette conception de l'unité met entre parenthèse les conflits d'ordre doctrinal et institutionnel au profit d'un engagement commun dans diverses tâches sur le terrain. Il y a ensuite l'unité comme communion eucharistique et finalement l'unité sous forme organique; cette dernière entend pousser l'unité des Eglises en la constitution d'un seul corps ecclésiastique sur la base des décisions des sept premiers conciles

œcuméniques. Or face à la pluralité des contextes culturels, ethniques et politiques dans lesquels s'implantent les Eglises, la quête d'une unité visible sous forme de consensus théologique, doctrinal et structurel s'avère inaccessible et contestable, dans la mesure où «l'unité visible serait un concept théocratique et politique, aboutissant à la monocratie d'une hiérarchie» (citation de la 5^e conférence mondiale de Foi et Constitution en 1993, p. 338). Face à ces compréhensions insatisfaisantes de l'unité, le Cœ élabora alors un nouveau sens de cette notion, axé simultanément sur l'unité de l'Eglise et sur l'unité de l'humanité. En effet, l'unité ecclésiastique ne peut être une fin en soi: elle ne prend de sens que dans son articulation à un monde lui-même en proie à des divisions raciales, idéologiques et économiques. Le nouveau terme retenu déjà lors de la 7^e Assemblée plénière du Cœ à Canberra en 1991 pour parler de l'unité est le terme grec de *koinonia*. Ce terme comprend à la fois une confession commune de la foi apostolique, une vie sacramentelle commune et une mission au service de la création tout entière. Selon cette conception de l'unité, la diversité enracinée dans des traditions théologiques et des contextes divers appartient à la nature même de la communion. Cette compréhension de la *koinonia* permet de maintenir unité et diversité dans une tension dialectique qui évite et les divisions et l'uniformité; les diversités sont donc incluses, par la force du Saint-Esprit, à l'unité qui est ainsi enrichie. Là aussi, le primat de la praxis l'emporte: en ce moment de l'histoire du mouvement œcuménique, les divergences confessionnelles importent moins que la prise au sérieux de l'unité de l'humanité qui implique un engagement solidaire en faveur de la paix, de la justice et de la sauvegarde de la création. «L'unité à bon marché – en dépit de leurs difficultés, les dialogues interconfessionnels apparaissent un peu sous cette lumière – sera donc à remplacer par une 'unité qui coûte'» (p. 339). Signalons encore deux chapitres élargissant la question de l'œcuménisme, l'un concernant le dialogue interreligieux et la théologie des religions, et l'autre traitant des tensions et discussions entre les évangéliques et les tenants de l'œcuménisme.

3. Bilan

Dans son dernier chapitre, K. Blaser se propose de faire le point sur l'état de la question dans la situation actuelle et offre une synthèse des principaux accents de la théologie de ce siècle. Le premier porte sur la théologie de la Parole; alors que celle-ci a eu un large écho avec la théologie dialectique, durant la première moitié du siècle, on a assisté, avec l'émergence d'une pluralité de méthodes de compréhension, à la remise en question de son statut. «Certes, la Parole continue à être la référence pour l'Eglise, mais elle n'a pas de réponse à tout: en tant que référence elle traverse une crise de légitimité» (p. 471). Du moment que l'on considère que les textes sont inscrits dans des traditions, la Parole ne représente plus qu'une réponse possible parmi d'autres.

Cette nouvelle appréciation de la Parole conduit à un déplacement dans l'approche de la vérité; à ce propos, l'A. distingue trois approches différentes. La première se fait par le langage; elle suit une méthode déductive et réflexive et se base sur un certain nombre de présupposés et de postulats. La seconde approche se fait par la pratique: la vérité n'est pas à dire, elle est à faire. «Le critère de la vérité ne réside plus dans l'adéquation du discours à l'objet, mais le discours est jugé par rapport à sa pertinence, sa *relevance* comme disent les anglo-saxons, pour et dans la vie réelle» (p. 474). Quant à la troisième approche, elle comprend la vérité comme herméneutique; selon cette perspective, la vérité n'est pas une réalité objective, mais l'interprétation d'une tradition donnée. Toujours dans le cadre de ce premier axe qui concerne la crise du paradigme de la Réforme, une autre question a été largement débattue durant ce siècle: celle du phénomène religieux et, par conséquence, celle du statut de la révélation chrétienne. L'A. voit dans la situation actuelle l'abandon de «l'exclusivisme absolutiste chrétien» et une ouverture qui concilie la multitude des messages de salut avec la vocation du christianisme. Le phénomène religieux comme fait culturel et spirituel a repris de l'essor; en contraste avec les thèses de la sécularisation, on observe un retour du sacré, ce qui suscite certaines craintes face au statut de la révélation: celle-ci ne serait-elle qu'un cas particulier d'un phénomène anthropologique et universel? Pour l'A., la seule manière de préserver la foi chrétienne de la relativisation et de sa déperdition est de soustraire la révélation à la catégorie du religieux.

Le deuxième déplacement que l'on observe concerne le passage de la préoccupation du christologique au réel, autrement dit: le passage d'une théologie de la croix à une théologie de la création. Plusieurs critiques reprochent en effet à Barth d'avoir privilégié la doctrine christologique au détriment des questions du monde, de l'univers et du réel; en contrepartie, confrontées aux graves problèmes, notamment, de l'écologie, les théologies actuelles cherchent à établir un lien positif entre le Dieu créateur et le créé. Le risque qu'encourent les théologies de la création est de concevoir le Créateur et le réel de manière dualiste en réinstallant la scission entre sujet et objet; d'autre part, ces théologies négligent la rupture introduite par le péché et tendent à une conception triomphaliste du réel. Pour éviter ces dérives théologiques, l'A. conçoit la création comme une réalité qui précède et dépasse l'homme; ainsi la création n'est pas à la merci de l'humain.

Le troisième et dernier accent porte sur le nouveau champ de la théologie académique ou professionnelle, pour reprendre les termes de l'A. Au cours de ce siècle, l'enseignement théologique s'est énormément diversifié, d'une part par l'introduction de nouvelles disciplines et de nouvelles méthodes scientifiques, et d'autre part par la démocratisation et la vulgarisation du savoir théologique. De plus on assiste, selon l'auteur, à une séparation malsaine entre théorie et praxis, ce qui a pour conséquence une inefficacité de la théologie dans l'Eglise et la société, d'où, pour conclure, la formulation de la thèse suivante: «Il n'est pas d'emblée évident que la théologie soit nécessairement

une science et que l'effort scientifique soit indispensable. Ce n'est que dans la mesure où elle se rend utile dans le processus social, ecclésial et démocratique que son statut scientifique pourra être défendu. La théologie de l'avenir devra donc encore mieux travailler pour et dans le public, redevenir discours public» (p. 487). Cette thèse, qui souligne une fois de plus le primat de la praxis, nous conduit à la partie critique de notre étude.

II. Remarques critiques

Si l'ouvrage de K. Blaser a le mérite de poser un certain nombre de questions fondamentales concernant les enjeux de la théologie du XX^e siècle, et d'offrir une bonne introduction à des chapitres de la théologie généralement méconnus des étudiants, on peut cependant lui adresser quelques critiques. En ce qui nous concerne, celles-ci sont au nombre de trois. Tout d'abord, nous regrettons l'appréciation toute négative du domaine intellectuel, et plus généralement de la réflexion, au profit de l'efficacité et de l'utilité de la pratique. Ensuite nous remettons en question l'analyse de la société telle qu'elle nous apparaît dans ce livre: comme si le mal était réduit aux injustices sociales et économiques, alors que de notre point de vue notre société souffre aussi, et peut-être même avant tout, d'un mal-être psychologique et affectif; à cet égard, un chapitre sur l'apport de la psychanalyse et, pourquoi pas, de Drewermann, manque cruellement. En outre, nous déplorons l'absence d'un chapitre consacré à la théologie de la culture dont il n'est nulle part fait mention.

1. *La réduction de la valeur de la théologie à son utilité*

Comme le formule la thèse que nous avons citée ci-dessus, la théologie n'a de valeur, pour K. Blaser, que dans la mesure où elle est motivée par un engagement pratique; du coup, K. Blaser dénigre ce qu'il appelle les vérités abstraites, la théorie. Or il nous semble plus judicieux de poser le problème de manière dialectique en distinguant davantage ce qui ressort, d'une part, de la responsabilité des Eglises et, d'autre part, de la tâche du théologien. En effet, si l'Eglise manifeste sa crédibilité en apportant son soutien aux plus faibles, il n'en va pas de même, à nos yeux, du théologien. Dans la mesure où celui-ci travaille dans un milieu universitaire, on attend de lui un regard critique et le plus objectif possible sur son objet, c'est-à-dire un regard qui fasse preuve d'un certain recul vis-à-vis des partis pris. De par leur rigueur et leur lucidité, les intellectuels se montrent souvent plus aptes que les praticiens à une analyse approfondie des causes et raisons d'être d'une situation donnée; ils servent ainsi de garde-fous à un engagement qui peut s'avérer aveugle. De plus, si l'on maintient que la théologie n'a de pertinence que si elle prouve son efficacité dans le concret, alors autant transformer les facultés en séminaires

de formation pratique, mais le risque qui pointe alors est de voir la théologie sombrer dans une militance idéologique fort dangereuse.

2. *L'apport de la psychanalyse*

Bien que l'A. reconnaisse son silence sur ce chapitre, il n'en est pas pour autant excusé. Ce qui dérange au fond, c'est l'analyse de la société actuelle et de ses maux; que l'abri, la nourriture et un minimum vital constituent la base matérielle du salut (cf. p. 250) dans les pays pauvres, soit; mais qu'en est-il dans notre société riche et, pour le moment, préservée des catastrophes naturelles? Le mal auquel nous avons affaire n'est pas nécessairement et primordialement d'ordre matériel, politique ou ethnique: il est plus insidieux, parce que moins flagrant, et par conséquent, les moyens d'y remédier sont moins évidents. En effet le mal dont souffrent les individus de notre société n'est-il pas avant tout un mal-être spirituel? Ce n'est pas de nourriture que nous manquons, le plus souvent, mais de sens et le sens ne relève pas de l'action; la théologie doit donc s'ouvrir sur une autre dimension et la psychanalyse constitue à cet égard un apport précieux. Nous ne voulons pas ici prolonger les nombreuses polémiques au sujet de Drewermann, mais signaler simplement que son travail ne se laisse pas réduire à une «exégèse psychologisante» (p. 471). En effet, si Drewermann est contestable par certains aspects de sa théologie, il n'en demeure pas moins qu'il a au moins le mérite d'être profondément perspicace par rapport aux besoins et aux maux de notre société et de tenir un discours réfléchi qui fait sens. Précisons bien que ce discours n'est pas une théorie abstraite et stérile, mais qu'il concerne aussi, d'une certaine manière, la pratique de la foi, puisqu'il permet à nos sociétés individualistes de redonner une portée à la dimension spirituelle qu'elles ont refoulée.

3. *La théologie de la culture*

Sur les 500 pages du livre de K. Blaser, pas une ne parle de la théologie de la culture; Tillich fait bel et bien une apparition, mais seule sa théologie systématique est mentionnée, alors que Tillich déclare lui-même: «Bien que j'aie enseigné pendant la majeure partie de ma vie adulte la théologie systématique, j'ai toujours placé le problème de la religion et de la culture au centre de mes préoccupations.»⁴ La théologie de la culture et ses réflexions sur le rôle du symbole constituent une perspective intéressante et originale dans le

⁴ P. TILlich, *Théologie de la culture*, Paris, Denoël/Gonthier, 1968, p. 7.

contexte de la théologie contemporaine. La démarche de Tillich qui tend à redéfinir le langage conventionnel de la foi chrétienne, de telle sorte qu'il devienne porteur de sens pour et dans notre culture séculière, conduit en effet à développer la notion du symbole; celui-ci, défini comme une forme finie participant à une réalité infinie, est considéré comme le lieu dans lequel l'homme peut exprimer sa préoccupation religieuse; dès lors l'art et l'esthétique constituent une expression possible de la théologie; or cette voie-là, certes marginale par rapport aux préoccupations des Eglises, mérite à nos yeux une attention, et ce d'autant plus qu'à l'heure actuelle beaucoup d'artistes, notamment des compositeurs (O. Messiaen, K. Penderecki, A. Pärt, etc.) expriment leur spiritualité par le biais de l'art. Peut-être y a-t-il là aussi un lieu d'ancrage possible pour la théologie. Certes, ce souci de l'art n'entre-t-il pas dans le projet de l'A., et nous ne saurions lui reprocher de ne pas parler de tout, mais nous nous permettons de signaler qu'à notre avis l'esthétique, tout comme le symbole, peuvent être une manière d'incarner la théologie et de sauver celle-ci de la sérieuse remise en question qu'elle subit en cette fin de siècle dans nos sociétés occidentales.

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

Séance annuelle

L'UTILISATION PHILOSOPHIQUE DE LA MÉTAPHORE
EN GRÈCE ET EN CHINE

Conférence de M. Jean-Paul Reding
Docteur ès lettres de l'Université de Neuchâtel

Samedi 8 juin 1996
14 h 30

Château de Rolle, salle du tribunal

Le président: D. Schulthess