

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 4

Artikel: À l'épreuve du doute - condition fondamentale du travail théologique
Autor: Bühler, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381841>

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: 31.12.2025

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

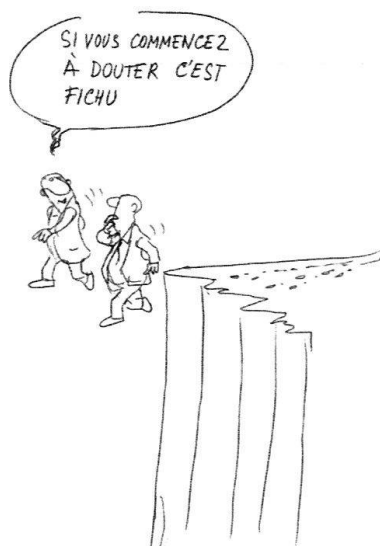
À L'ÉPREUVE DU DOUTE – CONDITION FONDAMENTALE DU TRAVAIL THÉOLOGIQUE

PIERRE BÜHLER

Résumé

L'épreuve du doute est condition fondamentale du travail du théologien. Mais elle est également condition fondamentale de l'existence des croyantes et croyants. Partant de cette double hypothèse, l'article se donne pour but d'explorer la fécondité du doute, en travaillant pour ce faire sur les deux plans de la théologie et de la foi dont la théologie entreprend de rendre compte. S'inspirant de quelques modèles issus d'époques diverses de l'histoire des idées, l'auteur tente de mettre en lumière la contribution fertile du doute dans le travail théologique en tant que tâche actuelle.

L'épreuve du doute est condition fondamentale du travail du théologien. Cette affirmation ne va pas de soi : trop souvent, en effet, on associe à la théologie le registre d'une assurance ultime qui vise à se mettre à l'abri des interrogations du doute, estimant que si l'on commence à douter, «c'est fichu», comme dans ce dessin de Piem¹ :



¹ Dessin tiré de : PIEM, *Dieu et vous*, Paris, Le Cherche Midi, 1996. – L'article qui suit constitue une version revue et augmentée du texte d'une conférence donnée à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, dans le cadre de journées d'études consacrées à «la fécondité du doute» (23-24 mai 2005).

Introduction

Puisque la fécondité du doute en théologie ne va pas de soi, il faut commencer par poser le problème. Nous le ferons à l'aide de quelques remarques introductives qui me permettront de situer mon propos et d'en préciser les intentions et les limites.

Il convient tout d'abord de distinguer deux plans, celui de la *théologie* et celui de la *foi* dont traite cette dernière². En tant que discipline universitaire, la théologie doit répondre aux mêmes exigences critiques et auto-critiques d'honnêteté intellectuelle et de rectitude morale que les autres. Dans ce cadre, elle s'attache à effectuer un libre examen des convictions mises en jeu dans la foi, pour mettre à l'épreuve leur cohérence, leur teneur et leur pertinence. Par conséquent, il est légitime de réserver dans cet effort une part au doute, un doute qui peut même prendre l'allure d'un doute méthodique pour une théologie ouverte à la critique et au débat.

Cela ne reste pas sans répercussions sur le plan de la foi. En effet, en tant que système de convictions, la foi vise à une certitude susceptible de porter, d'orienter la vie, de lui donner une teneur, un sens. Mais la qualité de cette certitude de vie se trouvera mise à l'épreuve par l'interrogation critique et auto-critique que constitue l'effort théologique. Ainsi, les convictions de la foi sont exposées au défi de s'ouvrir au doute, de se confronter à lui de manière ouverte.

Ainsi, nous aurons donc à faire un constant va-et-vient entre le plan de la théologie et celui de la foi : ces deux plans sont différents, mais non pas disjoints.

De manière parallèle, on peut dire que le doute auquel la démarche intellectuelle de la théologie en tant que discipline universitaire se trouve confrontée n'est pas le même que celui avec lequel lutte la foi au plan de l'expérience vécue. Nous aurons donc également à distinguer différents plans du doute, si bien que la fécondité sera à mesurer sur ces différents plans, qu'il n'est pas possible de séparer les uns des autres, mais qu'il faut bien plutôt articuler l'un à l'autre.

Tant la théologie que la foi s'inscrivent donc dans une tension constitutive et fondamentale : quête de *certitude* et confrontation au *doute* entrent en interaction l'une avec l'autre de manière plus ou moins dynamique. Cette interaction pourra connaître des issues diverses. Pour anticiper un peu, nous pouvons dire ici qu'il y aura fécondité si l'une peut alimenter, favoriser, stimuler, aiguïser l'autre. Cela peut s'effectuer à des degrés divers, mais peut

² Je prends ces deux termes de manière très globale. Comme il faudrait probablement nuancer les choses selon les différentes disciplines au sein de la théologie, il faudrait également distinguer plus précisément entre la foi en tant qu'attitude existentielle des croyantes et croyants et les convictions ou croyances qu'elle met en jeu en s'explicitant, en rendant compte d'elle-même. Le doute peut alors adopter des connotations différentes suivant les registres dans lesquels on en parle. Sans ignorer ces nuances possibles, qui surgiront parfois, j'adopte consciemment une perspective plus globale.

aussi ne pas s'effectuer du tout, comme cela se manifeste aux deux extrêmes de l'interaction, qu'il faut préciser ici à titre préliminaire.

Il y a, d'un côté, l'exclusion du doute, que l'on pourra appeler le dogmatisme. Une certitude peut, par crainte de se perdre, se constituer en une *hypercertitude* qui ne peut plus faire place à l'épreuve du doute et doit donc exclure ce dernier. On aboutit alors à un durcissement de la certitude, connu aujourd'hui sous diverses formes, le biblicisme, radicalisant la référence à l'Écriture sainte, le fondamentalisme, bétonnant les fondements inébranlables de la conviction, l'intégrisme, absolutisant l'appartenance à une institution comme à la seule valable. Le scepticisme antique revendiquait à l'égard des *dogmata*, des assertions absolues des dogmatistes, le droit à la suspension du jugement ; le dogmatisme rejette cette dernière et doit donc annuler le doute.

De l'autre côté, nous trouvons l'exclusion de la certitude, que l'on qualifiera de relativisme, depuis quelque temps l'ennemi privilégié du Vatican... On pourrait parler d'une sorte d'*hyperdoute* visant à évacuer la certitude. Dans le relativisme, plus aucune conviction ne tient et les différences s'annulent, toutes choses se valant dans l'uniformité d'un gris d'indifférence.

Il y a, entre ces deux extrêmes, une sorte de reflet réciproque dans leurs excès, et c'est pourquoi il est intéressant d'observer qu'ils peuvent s'alimenter l'un l'autre en une spirale peu féconde, piégée par les accentuations unilatérales de part et d'autre : la lutte contre le relativisme renforce le dogmatisme, ce qui, à son tour, alimente le relativisme, s'attachant à démanteler les certitudes trop fortes du dogmatisme. Cette observation relance notre question : à quelles conditions la relation entre foi et doute peut-elle devenir féconde ?

Avant de continuer ma réflexion sur cette question, j'aimerais préciser l'enracinement confessionnel de ma démarche. Je travaille dans le registre de la théologie protestante, et cela doit être pris en considération. Comme nous le verrons au fil de nos réflexions, suivant les appartenances confessionnelles, on posera d'autres accents, on fera intervenir d'autres régulateurs, on fera jouer d'autres instances. Je ne peux pas mettre cet ancrage entre parenthèses, mais suis appelé à en rendre compte de manière critique et auto-critique. Dans la mesure où la théologie est l'explicitation articulée de la foi, elle reflète aussi cette foi dans la manière dont elle relève le défi de la confrontation au doute, et Luther a légué à la foi protestante l'héritage d'une foi appelée à s'ouvrir à la tribulation.

Quelques racines anciennes

Partons, pour engager notre réflexion, de quelques racines anciennes qui permettent de donner un cadre herméneutique rudimentaire à la problématique du doute. Certes, il ne s'agit pas de faire de manière linéaire et exhaustive l'histoire des relations entre foi et doute. Il en va plutôt de jalons appelés à baliser notre réflexion. Je n'ignore pas que, sous un angle historique plus strict, chacune de ces étapes devrait être analysée de manière plus précise dans son contexte. Ce que vit un individu antique dans sa foi vécue ne peut pas

être identifié de manière directe avec les défis auxquels est exposé le croyant moderne. Le théologien médiéval qui rend compte des énoncés de la tradition est dans une tout autre situation que l'exégète historico-critique des Temps modernes. Je me permets d'adopter ici un point de vue de systématicien, prenant quelque peu mes libertés à l'égard des différenciations historiques, tout en restant soucieux de ne pas schématiser les choses de manière indue.

La première balise sera néotestamentaire, conformément au principe scripturaire de la Réforme : «Soyez toujours prêts à rendre compte de l'espérance qui est en vous devant ceux qui vous en demandent raison.» (1 Pierre 3, 15) Cette injonction adressée aux croyants d'une communauté de la fin du premier siècle marque quelque chose comme la cellule première de toute théologie, non seulement réservée à des spécialistes, mais confiée à tous les croyants. Il faut savoir rendre compte de son espérance, de sa foi, de sa confiance en Dieu, même si cela ne s'opère que de manière rudimentaire. Autrement dit : il faut être en mesure d'attester sa foi de manière intelligible, crédible. Le terme grec utilisé pour caractériser cet effort est *apologia*, qui conduira à développer en théologie une discipline appelée apologétique. De nos jours, on associe spontanément une connotation péjorative à ces termes. Dans la première épître de Pierre, ils sont pris dans un sens éminemment positif : il en va de la capacité élémentaire du témoin, prêt à attester sa foi, à s'engager pour elle devant les instances qui le prennent à partie, le sollicitent. Et pour l'*attester* ainsi, il faut être prêt aussi à la *tester*. On signalera en passant que ces deux verbes ont leur origine étymologique dans le *testum*, terme latin désignant le pot de terre servant de creuset pour l'épreuve que l'on fait subir aux métaux précieux³. La formule «devant ceux qui vous en demandent raison» signale probablement pour la communauté en question une situation de persécution. Les persécuteurs sont ici l'instance devant laquelle se situent ces témoins appelés à témoigner avec courage de leur espérance : tel est pour eux le creuset du test !

Cette injonction biblique trouve un relais dans la tradition de l'Église : tant pour Augustin que pour Anselme, la théologie tout entière s'inscrit dans la démarche de la *fides quaerens intellectum*, d'une foi en quête d'intelligence. Il ne s'agit pas ici de parvenir à la foi par l'effort de l'intelligence. Il en va plutôt d'un mouvement après coup, par lequel la foi s'attache à rendre compte de ses tenants et aboutissants, de ses présupposés et de ses implications, pour se comprendre elle-même, et donc aussi s'assumer elle-même. Précisons de plus que cette démarche n'est pas comprise comme un exercice obligé, comme un effort imposé. Le «quaerens» souligne que l'effort est souhaité, recherché : la foi est prête à s'exposer à l'intelligence, parce qu'elle est ouverte à l'interrogation critique et auto-critique. Autrement dit : elle est prête à se laisser tester, à se laisser mettre à l'épreuve.

Pour concrétiser cette formule augustinienne et anselmienne, on peut évoquer brièvement une troisième figure de l'épreuve, issue de la scolastique

³ Cf. le mot français «têt», utilisé notamment pour désigner des récipients de laboratoire chimique.

médiévale : celle de la dialectique des idées. Dans la possibilité d'envisager le «sic» et le «non» est contenue, du moins de manière implicite, la dimension du doute. «Oui ou non» : la vérité est exposée à son contraire et ainsi mise à l'épreuve par cette confrontation. Mais évidemment cet exercice dialectique est «cadre» de manière stricte par la doctrine fixée par l'autorité magistérielle. D'ailleurs, cette dernière ne va pas manquer de condamner Abélard, l'inventeur de la méthode. Une même ambivalence transparait dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. La structure des articles peut donner l'impression d'un jeu ouvert de confrontation. En effet, chaque article commence par énumérer toutes les objections possibles. C'est donc les avis contraires qui constituent l'entrée en matière de la démarche intellectuelle, et la réflexion développée dans la *responsio* est portée par le souci d'y répondre de manière satisfaisante. Dans ce sens, l'aboutissement de l'article sera la formulation des *solutiones*, à l'aide desquelles les *obiectiones* du début se trouvent une à une réfutées. Cette façon de faire, même s'il s'avère un peu mécanique à la longue, pourrait s'avérer parlant pour notre propos : l'assertion théologique n'a de poids que si elle parvient à subir l'épreuve de la discussion dialectique. Mais ici aussi le jeu est clairement réglé : la *responsio* se tient à l'abri de l'argument d'autorité du *sed contra*, et ainsi la démarche apparaît soudain comme une procédure relativement rigide de justification des vérités de la foi fixées par le magistère.

Épreuves du doute dans la théologie moderne

Ce qui peut s'annoncer timidement dans certaines traces anciennes prend toute son ampleur à l'époque moderne. C'est ce que nous voulons esquisser dans ce deuxième temps de réflexion. Sans prétendre à l'exhaustivité et sans procéder à une analyse historique détaillée, nous retiendrons quatre défis lancés à la théologie par les Temps modernes.

Au début des Temps modernes, la théologie se trouve tout d'abord confrontée à un conflit *cosmologique*. En effet, les hypothèses nouvelles des sciences naturelles modifient profondément la perception du monde. Cela s'illustre le mieux par la révolution copernicienne, imposant à la conception du monde un changement de paradigme radical : ce n'est plus le soleil qui tourne autour de la terre, centre du monde, mais la terre qui tourne autour du soleil, comme une planète parmi d'autres. La théologie et l'Église auront beaucoup de peine à accueillir ce changement de perspective. On le sait, Galilée est contraint à se rétracter par le Vatican et ne sera réhabilité que très tardivement, au terme du XX^e siècle. Mais les Réformateurs aussi ont leurs difficultés avec les hypothèses nouvelles. Ainsi, dans un propos de table, Luther évoque Josué arrêtant le cours de l'astre solaire pour contester le bien-fondé des hypothèses de Copernic⁴ : il ne pourrait pas l'arrêter s'il n'était pas en mouvement ! Au XIX^e siècle, une

⁴ Cf. H. BORNKAMM, «Kopernikus im Urteil der Reformatoren», in : Id., *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Francfort/Main, Insel, 1983, p. 230-241.

deuxième contestation résultera de la théorie darwinienne de l'évolution, sous l'angle de la conception de l'être humain et de ses origines. Au lieu d'engager le dialogue avec cette approche, on lui opposera le créationnisme, revendiquant les récits bibliques de la création comme théorie rivale des origines de l'être humain. Ce débat, nous le savons, dure encore, notamment dans certains États du Sud des USA, où l'enseignement de l'évolutionnisme constitue un enjeu institutionnel âprement discuté⁵.

Le deuxième défi moderne qui ébranlera profondément la théologie est celui de la *méthode historico-critique*, méthode que l'on applique aux textes bibliques et aux documents de l'histoire du christianisme, ce qui provoque une crise profonde dans la manière dont la foi chrétienne redécouvre sa propre histoire, ses aléas, ses détours. Comme les Réformateurs avaient déjà fait preuve d'ouverture à l'égard des travaux philologiques de la Renaissance, cela facilita probablement la réception de la méthode historico-critique dans les facultés de théologie protestantes. À la différence de la scolastique médiévale, contrôlant toutes les procédures de pensée, on laisse ici le doute historique faire irruption au cœur même de la pratique théologique. Mais ce changement ne se fit pas sans conflits violents entre les tenants de la théologie historique et les adeptes de la théologie dogmatique. Tandis que les facultés catholiques restaient fermées pendant très longtemps, la démarche historique fit son entrée progressive dans les facultés protestantes dès le XVIII^e siècle. La possibilité de lire la Bible comme tout autre texte de la civilisation humaine, selon les normes d'une herméneutique profane, modifia profondément la conception de l'autorité accordée à l'Écriture, de son statut d'infailibilité. Il en résulta un long processus de révision de l'herméneutique biblique dont les implications pour l'ensemble de la théologie ne seront pleinement assumées qu'au XX^e siècle. Mais il suscite aussi de multiples retours en arrière, sous diverses formes de fondamentalisme traversant le protestantisme moderne et contemporain⁶.

Le troisième défi est celui de la critique de la *métaphysique*. Dans une première phase des Temps modernes, on peut partir d'une harmonie entre philosophie et théologie, permettant une articulation relativement paisible entre la raison et la foi (c'est le cas notamment chez Leibniz, pour citer un exemple protestant). À la fin du XVIII^e siècle, Kant marquera un tournant radical : sa critique du discours métaphysique, et en particulier des preuves de l'existence de Dieu, constitue une contestation radicale, qui contraint la théologie à articuler de manière nouvelle les fondements philosophiques de son discours sur Dieu. Pendant très longtemps, la théologie protestante tentera de s'en sortir, sur des bases kantiennes, par le biais d'une articulation de la théologie et de la

⁵ Pour plus de détails concernant les interactions entre les approches scientifiques et la démarche de la foi, cf. P. BÜHLER, C. KARAKASH (éds), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992.

⁶ Pour ce paragraphe, cf. G. EBELING, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», in: Id., *Wort und Glaube*, Tübingen, Mohr, (1960) 1967³, p. 1-49.

morale. Au début du XIX^e siècle, Schleiermacher privilégiera, quant à lui, une solution permettant de revendiquer le moment de la religion comme un tiers constitutif en interaction avec la métaphysique et la morale⁷. Quoi qu'il en soit, la nécessité de repenser les rapports entre la philosophie et la théologie du point de vue de la connaissance de Dieu s'avère être une tâche inévitable, qui sèmera le doute pendant plusieurs générations.

Finalement, au cœur du XIX^e siècle, il faut mentionner la confrontation de la théologie à ceux que Paul Ricœur a désignés, dans le contexte de son herméneutique du soupçon, comme les «maîtres du soupçon»⁸, les *critiques de la religion*, s'attachant à dévoiler cette dernière comme une illusion aliénante. Même s'il est, chez eux, question de la religion en général, il ne fait pas l'ombre d'un doute que c'est tout particulièrement le christianisme qui est visé. Dans les interpellations massives des critiques de la religion, la foi est mise en crise de manière radicale, et le défi d'un dialogue, d'un vrai dialogue, ouvert et franc, ne sera vraiment relevé qu'au XX^e siècle, et encore⁹.

Les quatre défis esquissés brièvement marquent bien combien la théologie s'est vue interpellée à travers les Temps modernes. Cette mise en doute systématique a conduit à un ébranlement de l'édifice théologique auquel il n'est pas possible de se fermer, sous peine d'être infidèle à l'exigence d'honnêteté, de probité, de sens critique. Mais il suscite évidemment un profond sentiment d'insécurité. À cet égard, on cite souvent une conférence d'Ernst Troeltsch qu'il aurait commencée par la formule suivante : «Meine Damen und Herren, alles wackelt.» («Mesdames et Messieurs, tout branle.»)¹⁰

En même temps, il faut souligner que ce sentiment d'insécurité n'est pas étranger à la foi elle-même dont il est question en théologie. Une théologie fermée à l'ébranlement, au doute, attesterait d'une foi refermée sur elle-même, peureuse, craintive. Or, dès le début, la force dominante me semble être à l'inverse celle d'une ouverture au doute. C'est ce qu'il nous faut expliciter dans notre troisième point.

Foi et doute : une polarité fondamentale

Comme nous l'avons déjà souligné dans nos remarques introductives, il y a un enjeu de certitude dans la foi, et cela non pas au sens d'une certitude simplement intellectuelle, mais bien plutôt d'une certitude de vie, en rapport étroit avec l'aspect de confiance lié à la foi. *Fides*, foi, et *fiducia*, confiance,

⁷ Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, Paris, Van Dieren, 2004.

⁸ Cf. notamment *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 40-44.

⁹ À titre d'exemple, on citera : G. THEISSEN, *Argumente für einen kritischen Glauben, oder : Was hält der Religionskritik stand ?*, Munich, Kaiser, 1978.

¹⁰ Étrangement, cette citation confirme elle-même le constat qu'elle énonce : il ne m'a pas été possible d'identifier cette conférence et d'en indiquer les références. Notre connaissance au sujet de cette citation est donc elle aussi «branlante» !

ont la même racine, un lien que les Réformateurs marqueront constamment (chez Calvin, il s'agit de la «fiance», en vieux français). Or, la question qui se pose constamment est celle du degré de cette certitude, et pour répondre à cette question, il faut l'exposer à la polarité fondamentale qui l'habite et donc la confronter au doute. Signalons ici aussi quelques étapes importantes.

Je commence par un ancrage biblique. Dans le Nouveau Testament, le fait que la certitude de la foi n'est pas une hypercertitude, fermée au doute, s'exprime le mieux dans une prière, parce que la prière peut être un lieu privilégié pour dire la tension qui habite le croyant. Un père vient auprès de Jésus avec son fils épileptique, afin qu'il le guérisse, s'il le peut. À cette proposition conditionnelle, Jésus répond : «Tout est possible à celui qui croit.» La réponse du père vient promptement : «Je crois ! Viens au secours de mon incroyance !» (Marc 9, 24) La foi qui s'exprime dans cette prière se sait sans garantie, sans protection, sans abri. Elle se sait confrontée à son contraire, à l'incroyance, qui sans cesse l'habite.

Cette tension du père en Marc 9 se confirme également ailleurs dans le Nouveau Testament, par exemple chez l'apôtre Paul quand il est question du *peirasmós* ou de la *thlipsis*, concepts grecs caractérisant l'épreuve, la tentation. Mais on précisera d'emblée : non pas la tentation au sens moral du terme, la tentation de mal faire. Il s'agit bien plutôt de la tentation de l'incroyance, de l'épreuve du doute. Cette épreuve est inscrite au cœur de la foi, parce que la puissance de Dieu ne vient pas transformer l'être humain en un être puissant, mais vient s'accomplir dans sa faiblesse (2 Corinthiens 12, 9-10).

Cet accent néotestamentaire trouve son relais dans la théologie des Réformateurs. En effet, au départ de la Réforme, dans le conflit des indulgences, un débat s'engage sur le statut de la certitude de la foi. Luther interprète les indulgences comme une sorte de sécurité, de garantie tous risques, ici-bas et dans l'au-delà, pour moi-même ainsi que pour mes proches défunts. Pour Luther, il s'agit là d'une fausse sécurité, d'une fausse paix, comme il le souligne à la fin de ses quatre-vingt-quinze thèses sur les indulgences. «Qu'ils s'en aillent donc, ces prophètes qui disent au peuple du Christ : 'Paix, paix', et il n'y a pas de paix.»¹¹ À ces faux prophètes, Luther oppose la perspective de la croix : «Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre leur chef, le Christ, à travers les peines, les morts et les enfers, Et à espérer entrer au ciel par de nombreuses tribulations plutôt que par la [fausse] assurance que donne la paix.»¹² Ainsi, la foi en le Christ crucifié ne procure pas une sécurité, mais bien une certitude, non pas une sécurité à l'abri de tout doute, mais une certitude constamment tourmentée par le doute.

¹¹ «Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences [Les Quatre-vingt-quinze Thèses]», in : M. LUTHER, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1999 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 142 (thèse 93).

¹² *Op. cit.*, p. 143 (thèses 94-95). Pour plus de détails, cf. P. BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences. Un plaidoyer pour la justification par la foi*, Genève, Labor et Fides, (2000) 2003², surtout p. 53-86.

Ce que nous venons de souligner dans le conflit des indulgences conduira Luther à accentuer de plus en plus le caractère non sécurisé de la foi. À côté du concept de *tentatio*, qui comporte parfois le travers de la moralisation, Luther utilise souvent celui de la *tribulatio*, à proximité du concept paulinien de la *thlipsis*. En allemand, le concept privilégié est celui de l'*Anfechtung*, avec sa connotation de lutte, de combat. Ainsi, on pourra dire que la foi est constamment «assaillie», «assiégée», et donc éprouvée, contestée. C'est pourquoi elle n'a jamais fini de réapproprier encore et encore sa certitude, dans une lutte incessante avec ses tribulations¹³.

La réalité de cette *Anfechtung* est liée à la *simultanéité du péché et de la justice*: le péché n'est pas supprimé une fois pour toutes par la justification qu'opère la foi; l'être humain demeure pécheur, mais il est sans cesse délivré du règne que le péché lui impose. Cette simultanéité n'est pas une simple stagnation, mais bien plutôt un processus existentiel sur la durée, déjà et pas encore accompli, demeurant comme une tâche à accomplir jusque dans la mort, sous le signe d'une promesse éternelle.

Environ trois siècles plus tard, le même concept, ou plutôt son équivalent danois, *anfægtelse*, jouera un rôle-clé chez Søren Kierkegaard (1813-1855). Dans son *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Kierkegaard définit la religiosité comme le *pathétique* ou le *pathos existentiel*¹⁴. Il entend par là la tension passionnée qui consiste à rapporter la vie à tout instant à une instance dernière, à vivre la vie sous tous ses aspects dans un rapport absolu à l'absolu. Pour le dire en termes plus luthériens: il s'agit de vivre devant Dieu chaque instant de sa vie quotidienne dans le monde, porté par la conviction que la vie n'a de teneur, de consistance, de sens que dans cette relation constitutive.

Cette passion, au sens du pathos existentiel, est habitée par l'*anfægtelse*, que l'on traduit habituellement par «doute religieux» dans les traductions françaises¹⁵. Elle est ce qui peut à tout moment me détourner de ma passion, la relativiser, la suspendre, la détruire. Dans ce sens, confronté au doute religieux, le pathos est toujours aussi souffrance, épreuve, dans son expression essentielle. Mais si cette épreuve est intégrée, elle fait mûrir, croître la passion. Pour le dire dans les termes de Kierkegaard: dans l'épreuve, le pathos se trouve intensifié, et c'est pourquoi le chrétien *n'est* jamais chrétien, mais le *devient* constamment. C'est là une manière originale de reprendre le *simul iustus et peccator* de Luther, en lui donnant la connotation d'un processus existentiel inscrit dans la temporalité.

¹³ Pour plus de détails chez Luther, cf. P. BÜHLER, *Die Anfechtung bei Luther*, Zurich, Zwingli Verlag, 1942; pour une reprise systématique: C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh, Bertelsmann, 1957.

¹⁴ *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), in: *Œuvres complètes*, Paris, Orante, t. 10 et 11, 1977; la section consacrée à la religiosité occupe toute la seconde moitié de l'œuvre, t. 11, p. 81-266.

¹⁵ *Op. cit.*, t. 11, p. 149 sq.

C'est à partir de cette polarité fondamentale de la foi et du doute qu'il nous faut maintenant aborder la question de la fécondité du doute du point de vue de la démarche théologique.

Fécondité théologique du doute

Le pari qui sous-tend mon exposé est que le doute est fécond dans le travail théologique. Il ne faudrait donc pas punir celui qui doute comme on le fait dans ce deuxième dessin de Piem¹⁶:



Dans ce jeu de l'oie monacal, celui qui doute reçoit l'injonction : «Repulez de trois cases», alors qu'il faudrait peut-être plutôt lui dire : «Avancez de trois cases».

Mais, nous l'avons vu, cette fécondité ne vaut pas à n'importe quelle condition. Il nous faut donc, en quelque sorte, formuler les «conditions de fécondité théologique du doute». C'est ce qui constituera le fil conducteur des réflexions qui suivent.

Pour commencer, il nous faut reprendre la distinction des *différents plans* du doute, tout en soulignant d'emblée qu'ils ne sont ni nécessairement liés

¹⁶ Tiré de : PIEM, *Dieu et vous*, op. cit. (cf. note 1).

entre eux, ni totalement dissociables l'un de l'autre. Dans ce sens, on pourra dire que dans le meilleur des cas, leur articulation permettra d'envisager un approfondissement progressif, sans exclure bien sûr qu'on peut aussi en rester à un seul plan, sans poursuivre l'effort sur les autres.

Sur le plan de la connaissance, le doute *intellectuel* renforce la certitude de nos savoirs. Ainsi, par exemple, l'approche historico-critique des textes du Nouveau Testament nous permet d'avoir une connaissance plus précise de ce que fut le christianisme primitif. Mais ce premier plan se trouve approfondi par le doute *existentiel*, car celui-ci nous permet d'affronter la question de la teneur, de la consistance et du sens de la vie à titre de défi existentiel. À cet égard, on pourrait dire que la lecture des critiques de la religion m'aidera à dépister des illusions qui peuvent m'aliéner et par là même à assumer de manière plus lucide la tâche d'exister. Enfin, à un troisième niveau, on peut parler du doute *religieux*, effectuant la mise à l'épreuve du rapport entre la foi vécue et l'instance divine devant laquelle elle se situe constamment. Sur ce plan, la critique des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu m'apprend à vivre devant Dieu sans la fondation dernière de son existence, dans l'incertitude objective quant à cette dernière.

L'approfondissement qui vient d'être suggéré permet également de mesurer le degré de fécondité : en effet, cette dernière est plus forte si l'épreuve du doute peut être poussée jusqu'au plan de la foi elle-même. Certes, les acquis théologiques sur le plan de la connaissance ne sont pas négligeables. Mais dans la mesure où la théologie s'attache à expliciter de manière critique l'intelligence de la foi, ses doutes doivent aussi devenir ceux de la foi. La mise à l'épreuve intellectuelle des savoirs théologiques doit aussi assumer ses enjeux dans la mise à l'épreuve existentielle et religieuse du croire et de sa certitude. C'est ce qui a conduit Rudolf Bultmann à prolonger la méthode historico-critique par l'interprétation existentielle, assumant les effets perturbateurs de son programme de démythologisation pour la certitude assaillie des croyants¹⁷.

Une telle perspective nous invite à revoir les relations entre la foi et le doute de manière plus dynamique. En effet, si la foi et le doute restaient dans un face-à-face statique, se regardant comme des ennemis à combattre, la relation ne serait assurément pas féconde. Conçue comme une simple disjonction, la relation entre foi et doute serait stérile. Pour envisager une relation plus dynamique, j'aimerais reprendre un passage de Paul Ricœur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Les termes ne sont pas exactement les mêmes, mais ils sont aisément transposables : « L'attestation [...] a pour contraire le soupçon. [...] Mais, si le soupçon appartient bien au même plan aléthique que l'attestation [...], il se rapporte à l'attestation d'une façon tout à fait originale. Il n'est pas simplement son contraire, en un sens purement disjonctif, comme l'être-faux l'est par rapport à l'être-vrai. Le soupçon est aussi le chemin *vers* et

¹⁷ Cf. P.-L. DUBIED, « Imprévisible et réel commun », in : P. BÜHLER, C. KARAKASH (éds), *op. cit.* (note 4), p. 95-132, surtout 108-118.

la traversée *dans* l'attestation. Il hante l'attestation, comme le faux témoignage hante le témoignage vrai. [...] Une sorte inquiétante d'équilibre entre attestation et soupçon s'est ainsi imposée [...] ¹⁸»

La foi est du registre de l'attestation, et le doute à proximité du soupçon. Dans ce sens, nous pouvons aussi dire d'eux qu'ils ne s'opposent pas simplement de manière disjonctive, comme de purs contraires, et parler à cet égard d'une «sorte inquiétante d'équilibre» entre eux. L'image du chemin et de la traversée pourrait être reprise, si bien que nous pourrions dire, en la transposant, que le doute est le chemin *vers* et la traversée *dans* la foi.

De manière parallèle, Gerhard Ebeling a tenté de caractériser, à l'aube des Temps modernes, le contraste entre Descartes et Luther du point de vue des rapports entre la certitude et le doute : tandis que chez Descartes, la certitude parvient à dépasser le doute dans une fondation ultime de type métaphysique, la certitude de Luther, en revanche, est appelée à demeurer sans fondation ultime, et donc à cheminer dans l'épreuve constante du doute, qui ne cesse de l'accompagner ¹⁹.

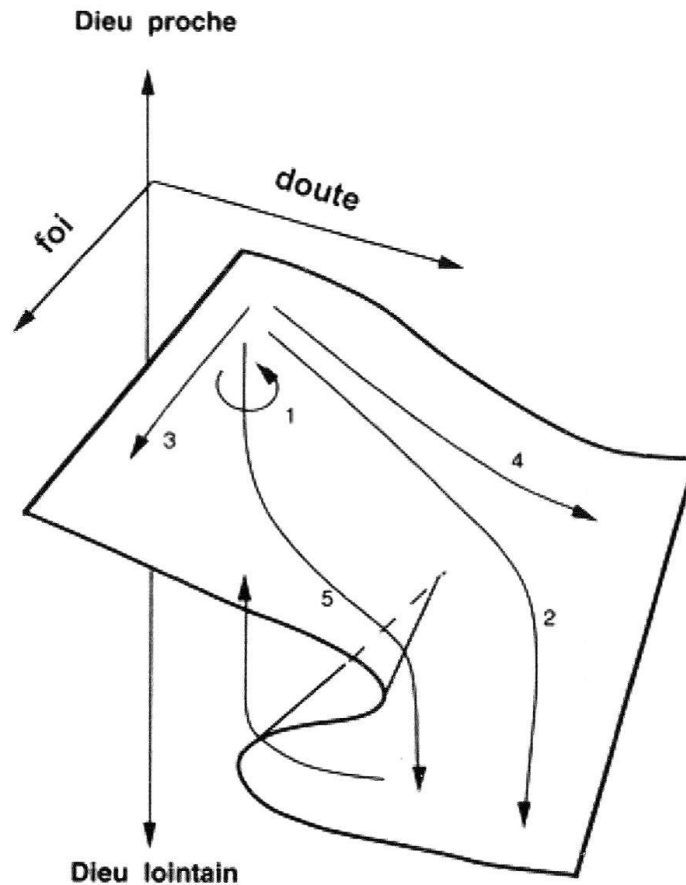
Dans les deux cas, la métaphore dominante est celle du cheminement en tant que tel. Autrement dit : la foi n'est pas simplement un but à atteindre, elle est aussi une itinérance qui permet de cheminer, de traverser, de vivre le doute sur les chemins parfois accidentés de la vie.

L'idée de cheminement, qui vient d'être évoquée à partir de Ricœur et d'Ebeling, m'inspire une illustration issue d'une théorie mathématique. Dans sa théorie dite des catastrophes ²⁰, le mathématicien René Thom entreprend de comprendre certains mouvements brusques et inattendus, qu'il désigne précisément comme des catastrophes, la soudaine ébullition de l'eau, par exemple. Pour ce faire, il développe des représentations topologiques permettant d'observer des mouvements sur des terrains plus ou moins accidentés. Ainsi, dans le schéma ci-dessous, représentant ce que René Thom désigne comme la catastrophe de la fronce, déterminée par deux facteurs de contrôle, les mouvements seront plus ou moins continus ou discontinus selon qu'ils se développent dans les différents secteurs de ce terrain, numérotés dans le schéma de (1) à (5). Le mouvement devient véritablement catastrophique, au sens de Thom, dans la fronce (mouvement 5), dans laquelle deux positions sur l'axe vertical sont possibles pour le même point sur l'axe horizontal, si bien que l'on peut «tomber» ou «remonter» d'une position à l'autre de manière discontinue.

¹⁸ *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 350-351.

¹⁹ G. EBELING, «Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes», in: ID., *Wort und Glaube*, t. II, Tübingen, Mohr, 1969, p. 138-183.

²⁰ Cf. R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, Chr. Bourgeois, 1980 ; R. THOM, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, réalisés par G. Giorello et S. Morini, Paris, Flammarion, 1983.



Pour appliquer ce graphe à notre thématique, j'aimerais reprendre un petit texte d'Alexandre Zinoviev, qui explicite assez bien les rapports de la foi et du doute comme un mouvement de catastrophe dans la fronce :

«Dieu est et n'est pas à la fois. On croit en lui et on n'y croit pas – en même temps, d'ailleurs ! Ayant atteint les hauteurs de la foi, nous retombons dans le doute. Au fond de l'incrédulité, nous commençons à le soupçonner d'exister. Je me débats entre ces deux extrêmes : la foi absolue et l'absolue incrédulité. M'étant élevé dans les cieux, je me retrouve dans la fange. Plongeant au fond des poubelles de la vie, je plane au sommet de la pureté. Où est la solution ? Dans l'homme ? Mais les hommes passent devant et à travers moi, ne laissant que plaies en mon âme. Et je me dis : Dieu est l'espoir poussé jusqu'au désespoir, et le désespoir poussé jusqu'au point où il ne reste que l'espoir.»²¹

²¹ A. ZINOVIEV, *Va au Golgotha*, Paris/Lausanne, Julliard/L'Âge d'Homme, 1986, p. 89-90.

Ainsi, les divers mouvements dans la relation entre la foi et le doute peuvent être interprétés à l'aide du graphe. Le mouvement (1) caractérise une attitude de relative indifférence : on ne se risque ni dans le sens de la foi, ni dans celui du doute, mais on reste prudemment à courte distance, pour ne pas trop s'aventurer dans un terrain qui pourrait s'avérer dangereux. Cette attitude caractérise beaucoup de nos contemporains actuellement. Par contre, à des degrés divers, les mouvements (2) et (4) esquissent des possibilités plus ou moins fortes d'incrédulité, suivant une pente qui conduit au Dieu lointain sur l'axe vertical. Si le mouvement (4) reste relativement prudent, dans le mouvement (2), en revanche, l'incrédulité se radicalise, comportant également une part de foi, d'engagement passionné, mais pour ainsi dire de l'autre côté de la fronce. Sur le côté opposé du terrain, le mouvement (3) caractérise une foi en Dieu qui refuse de s'aventurer plus avant dans la dimension du doute. Elle s'attache donc à rester sous l'influence du vecteur de la foi, restant le plus possible à proximité du Dieu proche, ce qui lui permet également d'éviter la fronce. Le petit texte de Zinoviev, en revanche, décrit exactement ce qui se passe dans le mouvement (5), où l'on s'expose aussi bien à la foi qu'au doute. La paradoxalité du texte souligne la simultanéité de deux états en tension l'un avec l'autre : «Ayant atteint les hauteurs de la foi, nous retombons dans le doute. Au fond de l'incrédulité, nous commençons à le soupçonner d'exister.» Ce double mouvement de «descente» et de «montée» s'appelle chez René Thom une «hystérésis» et traduit assez bien ce que Paul Ricœur désigne comme «une sorte inquiétante d'équilibre». Au terme du texte de Zinoviev, cette hystérésis se radicalise en un mouvement de l'espoir au désespoir et vice versa.

Ce petit texte de Zinoviev formule à sa manière une autre condition de fertilité : l'épreuve du doute est à vivre comme une confrontation à Dieu. Dieu a quelque chose à voir avec ce qui s'effectue dans la relation dynamique entre la foi et le doute. Ou autrement dit : la relation à Dieu est en jeu dans ce cheminement, dans cette traversée. Ce cheminement, cette traversée peuvent donc être confiés à Dieu, dans la certitude qu'il en sait aussi l'issue, même si celle-ci se fait attendre, même si l'aube est parfois lente à venir, comme pour Jacob au terme d'une longue nuit de lutte (*cf.* Genèse 32, 22-32).

J'aimerais illustrer ce point par deux textes. Le premier est tiré du commentaire de Luther au livre de Jonas. Comme pour le père de Marc 9, il en va d'une situation de prière : dans le grand poisson qui l'a avalé, Jonas prie son Dieu, et cette prière devient pour Luther l'issue de la situation de crise. Si Jonas peut aller contre Dieu vers Dieu, il a déjà gagné. La prière est alors victoire. «Si tu es en mesure d'appeler et de crier, il n'existe plus, crois-moi, aucune détresse. L'enfer lui-même ne serait pas l'enfer et ne resterait pas l'enfer si l'on y lançait ses appels et ses cris vers Dieu. [...] La nature ne peut ni agir ni se disposer autrement que selon ce qu'elle sent. Et quand elle sent la colère de Dieu et son châtement, elle ne considère pas Dieu autrement que comme un tyran irrité ; elle ne peut pas bondir par-dessus cette colère ou sauter par-dessus ce qu'elle sent et, à travers ces obstacles, aller contre Dieu vers Dieu, contre

Dieu appeler Dieu. Aussi, Jonas étant allé jusqu'à lancer un appel, il avait déjà gagné. Ainsi, pense et agis toi aussi de même, ne baisse pas la tête ou ne fuis pas ; au contraire, apaise-toi et élève-toi au-dessus de toi-même.²² Toutes proportions gardées, dans son langage propre, lié à son contexte historique, l'apôtre Paul peut, lui aussi, parler de l'épreuve du doute, de la tribulation, de manière sereine, comme une expérience donnée en cadeau au croyant par Dieu, ce dernier garantissant aussi qu'elle puisse être endurée, parce qu'elle ne sera pas au-delà de nos forces et parce qu'il en sait l'issue : «Ainsi donc, que celui qui pense être debout prenne garde de tomber. Aucune épreuve ne vous a été infligée qui ne soit à mesure humaine. Dieu est fidèle. Il ne permettra pas que vous soyez mis à l'épreuve au-delà de vos forces. Avec l'épreuve, il vous en donnera aussi l'issue, afin que vous puissiez l'endurer.» (1 Corinthiens 10,12-13)

Par ces deux textes, le lieu que la théologie doit occuper est clairement énoncé. Par son travail critique, elle est *travail d'accompagnement* : elle accompagne le chemin vers et la traversée dans la foi qu'est le doute, elle s'inscrit dans la fronce, pour aider le croyant à assumer son hystérésis, y dégageant sans cesse le face-à-face avec Dieu.

Pour préciser un dernier élément : il a été fait ici et là usage de l'humour, notamment par le biais des dessins de Piem. Cela n'est pas indifférent : selon Kierkegaard, l'humour veille aux confins du pathos religieux, marquant avec la distance du rire, ou du sourire, où commence et où s'arrête le sérieux religieux. Il est ainsi l'incognito de la tension existentielle de la foi. Nous pourrions donc dire aussi qu'il est l'incognito de l'épreuve du doute : il dit avec légèreté les possibles abîmes du sérieux existentiel. Dans ce sens, il devrait donc faire partie de toute démarche théologique²³.

Envoi : «Vous êtes encore libre de douter»

Conformément à ce que nous venons de dire, mon texte tout entier peut se condenser en un troisième et dernier dessin humoristique²⁴. Le petit dialogue dans les airs entre l'homme et Dieu résume parfaitement mon propos (cf. p. 370).

²² M. LUTHER, *Explication du prophète Jonas* (1526), in : ID., *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, tome 14, 1993, p. 48-49.

²³ Cf. sur ce point S. KIERKEGAARD, *op. cit.* (note 13), t. 11, p. 123-243 (à différents endroits de son développement, Kierkegaard thématise la dimension de l'humour). Cf. aussi : P. BÜHLER, «Foi et humour. Une petite dramaturgie de la foi chrétienne, d'après Dürrenmatt», *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, 1976, N° 3, p. 5-39 ; P. BÜHLER, «Warum braucht das Pathetische den Humor ? Humor und Religiosität bei Johannes Climacus», *Kierkegaard Studies – Yearbook 2005*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005, p. 153-174.

²⁴ Tiré de : PIEM, *Dieu et vous*, *op. cit.* (cf. note 1).

