

HENRI-JÉRÔME GAGEY

POUR DÉPASSER LE CONFLIT ENTRE THÉOLOGIE ET SCIENCES HUMAINES

UN DÉFI POUR LA THÉOLOGIE FRANÇAISE AUJOURD'HUI

Pour présenter le thème qu'il m'a été demandé de traiter et qui portait sur les défis de la théologie française aujourd'hui, je voudrais aborder la question des rapports entre théologie et sciences humaines. Elle représenta l'un des défis les plus importants face pour la théologie française au 20^e siècle qui fut d'abord confrontée aux questions historiques, qui se posèrent dramatiquement lors de la fameuse crise moderniste et qui, pendant près de 60 ans, interdit aux théologiens français de s'avancer très avant dans les études exégétiques¹ Pour contourner cet obstacle il engagèrent un puissant mouvement de «retour aux sources» de la foi en ecclésiologie, patristique et liturgie notamment, auquel les grands noms de la théologie française dans les années 50 et 60 restent attaché (De Lubac, Congar, Daniélou, Chenu pour ne parler que des plus grands.) Mais, du fait de la sécularisation croissante de la société, ces théologiens ont développé dans le même mouvement un intérêt croissant pour les questions pastorales. Cet intérêt conduira à la fondation de divers Instituts, en particulier à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris², au sein desquels le travail théologique s'appliquera non pas seulement

Prof. HENRI-JÉRÔME GAGEY – dziekan Wydziału Teologii i Nauk Religioznawczych w Instytucie Katolickim w Paryżu.

¹ Voir J. B r i e n d. *L'enseignement de l'Écriture Sainte à l'Institut Catholique de Paris (1890-1990)* [in:] *Les cent ans de la Faculté de théologie*. Éd. J. Doré Beauchesne. Paris 1992 p. 159-181.

² En particulier, l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, fondé en 1950 à la demande de la conférences des Cardinaux et archevêques de France, et l'Institut Supérieur de Liturgie, fondé en 1956 et dont les professeurs apporteront une contribution importante à la réforme liturgie entreprise dans la suite du Concile Vatican II.

à des corpus de textes mais aux pratiques de l'Église étudiées à l'aide des moyens que fournissent la discipline historique et les diverses sciences humaines, non sans risque d'un certain positivisme³ Cela entraîna bien des débats sur lesquels je voudrais revenir ici afin de désigner le déplacement qui est en train de se produire aujourd'hui. Je procéderai de la manière suivante:

- 1) Revenant tout d'abord sur la vieille question «exégèse et dogmatique», j'examinerai comment, au terme d'un long travail, la théologie française a intégré positivement la fonction critique exercée par les sciences humaines comme «savoir» autonomes à l'endroit de la théologie. Ici je ferai la part belle aux discussions qui se sont déroulées «outre-Rhin»⁴
- 2) Dans un deuxième temps, je reprendrai les termes du débat récemment mené à propos de la théologie des sacrements dans l'ère francophone.
- 3) Cela me conduira à montrer comment s'opère aujourd'hui un mouvement de «re-théologisation» qui conduit à poser à nouveau frais la question de la puissance illuminative de la foi.

I. EXEGESE ET DOGMATIQUE

La chose a souvent été dénoncée Le recours aux sciences humaines a produit parmi les théologiens français, dans la dernière moitié du XX^e s., une sorte de fascination. Mais on ne peut ignorer qu'elles promettaient, avec bien des excès d'ailleurs, une approche véritablement scientifique du phénomène humain. Cette promesse une théologie responsable ne pouvait se dispen-

³ Voir H.-J. G a g e y. *La théologie à l'Institut Catholique de Paris, un style*. [in:] *La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph Doré*. Éd. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Souletie. Desclée, Paris 2002 p. 357-366.

⁴ L'influence durable de la théologie allemande sur la théologie française, souvent surprenante pour nos visiteurs étrangers qui y voyaient un déni de notre propre tradition, s'explique assez bien dans ce pays la crise moderniste n'avait guère interrompu – et pour cause! – le développement de l'exégèse critique dans les Facultés protestantes. De ce fait, la théologie catholique systématique, qui de plus se trouvait là bas moins dominée que chez nous par la néoscholastique (Voir sur ce point K. Neufeld *Les Facultés de Théologie dans l'espace allemand: un style théologique?* [in:] *La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph Doré* p. 323-334) ne pouvait échapper aux questions posées par l'exégèse critique, tant dans le domaine strictement historique que dans le domaine de l'herméneutique théologique. Il était donc naturel pour les théologiens français de se tourner vers leurs collègues germanophones, catholiques et protestants tous ensemble: H.-U. Balthasar et C. Rahner, R. Bultmann et C. Barth tout d'abord, J. Moltmann et W. Pannenberg, J.-B. Metz et W. Kasper par la suite, quand vint pour elle le moment d'affronter ces questions qu'ils ne pouvaient plus éviter.

ser de la soumettre à son discernement. Mais pour cela il fallait l'éprouver effectivement ce qui supposait l'engagement dans une aventure intellectuelle risquée.

1. Une critique de la raison critique

Dans la conduite de ce discernement, le recours à l'herméneutique⁵ a été décisif pour permettre d'opérer ce que Joseph Ratzinger a appelé, en d'autres termes, une critique de la raison critique⁶. L'argument essentiel en est une dénonciation résolue de la prétendue «innocence dogmatique» des sciences humaines. Je précise: loin de procéder, ainsi que le prétend une épistémologie étroitement rationaliste, de principes purement «scientifiques», les sciences humaines sont en fait tributaires d'un ensemble de présupposés qui ne sont pas moins «dogmatiques» que ceux de la tradition ecclésiale. Dogmatique doit s'entendre ici au sens large. D'ordinaire ce terme désigne l'ensemble des propositions qu'une tradition confessionnelle affirme comme vraies tout en demandant de les «croire» sans prétendre pouvoir les prouver. Mais je préférerai suivre P. Ricoeur quand, d'une manière plus large, il utilise le terme pour caractériser l'attitude de réception confiante par laquelle, je le cite, «nous répondons, dans un premier mouvement précédant toute critique, à toute proposition de sens, à toute prétention de vérité, pour la raison que nous ne sommes jamais au commencement du procès de vérité et que nous appartenons, avant tout geste critique, à un règne de vérité présumée⁷». Ce point de vue est aujourd'hui bien connu, même s'il n'est pas sûr que tous les praticiens l'ont réellement intégré. Il correspond à ce que développait le célèbre ouvrage de Habermas *Connaissance et intérêt* dont il ressort que toute activité «scientifique» est portée par un projet et une pré-compréhension qui en guident les procédures d'investigation et en préforment les résultats.

La réflexion méthodologique ainsi menée sur la question des présupposés mis en œuvre par toute démarche scientifique a certainement contribué à

⁵ On se doit d'évoquer ici le nom de Claude Geffré, longtemps professeur de théologie fondamentale à l'Institut Catholique de Paris où il tira parti en particulier de la pensée de Paul Ricoeur et Hans-Georg Gadamer.

⁶ *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute* (Quaestiones disputatae 117). Herder, Freiburg, Basel, Wien 1989, traduit dans *l'Exégèse chrétienne aujourd'hui*. Éd. C. Barth Fayard, Paris 2000 p. 65-110.

⁷ *Temps et récit*. III. Seuil, Paris 1985 p. 329.

déplacer le problème du «conflit d'interprétation» qui oppose la théologie aux sciences humaines. La conclusion en est que ce conflit n'oppose pas des sciences neutres et objectives à des croyances religieuses dogmatiques dépourvues de tout sens critique. Dans les débats qu'ils engagent, les praticiens des sciences humaines impliquent tout autant que les théologiens des visions du monde lestées de préjugés, de valeurs et d'intérêts contradictoires⁸. Ces théories impliquent en effet, mais sans l'avouer, une prise de position sur la signification de la réalité prise comme un tout, c'est dire une «foi», selon la définition donnée par Joseph Ratzinger dans *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*: «la foi est la forme, irréductible au savoir et sans commune mesure avec lui, d'une prise de position de l'homme à l'égard de l'ensemble de la réalité⁹».

Pourtant, une telle critique de la raison critique doit être interrogée et sans doute nuancée. En effet, il est certainement juste de dénoncer une épistémologie scientiste qui oppose le soi-disant obscurantisme chrétien au libre esprit critique. Mais pour autant, peut-on identifier, sans plus, les pratiques scientifiques et leurs présupposés idéologiques? Est-ce que les pratiques scientifiques ne comportent pas, **aussi**, une part de rationalité **irréductible** que l'on ne saurait tenir pour rien? C'est l'un des enjeux du débat qui porte sur les rapports de l'exégèse historico-critique et de la théologie dogmatique.

2. La théologie face à la critique exégétique

Sans doute, à son départ, un sévère conflit d'interprétations opposait-il frontalement la tradition dogmatique de l'Église et les premiers pas de l'exégèse critique. Mais si dans son approche des écrits bibliques cette dernière se réclamait de la seule raison, il n'est pas difficile de montrer qu'elle mettait bien davantage en œuvre les «canons» de l'humanisme moral que les exigences d'une science pure¹⁰. C'est ce que met en valeur Joseph Ratzinger dans l'article déjà cité qui fait, à juste titre, la part belle au bilan dressé par A. Schweitzer des recherches sur la vie de Jésus menées par les

⁸ C'est ce que John Milbank a formulé en cette formule particulièrement provocante: «Les théories sociales „scientifiques” sont en elles-mêmes des théologies ou des anti-théologies déguisées», *Theology and Social Theories, beyond Secular Reason*, Basil Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1990.

⁹ Mame, Paris 1969 p. 31-32.

¹⁰ Voir R a t z i n g e r. *Schriftanslegung im widerstreit* p. 65-110.

exégètes historiens du 19^e siècle¹¹ Il en conclut que ces recherches, loin d'atteindre une vérité définitive concernant la vie de Jésus et le sens de son message, firent défiler une série quelque peu hétéroclite de figures de Jésus (moraliste de type kantien, mystique et spiritualiste selon les idéaux du romantisme etc.) Et selon lui le principal point commun à toutes ces «images de Jésus» était que chacune correspondait aux aspirations de l'exégète qui l'avait produite.

Pourtant on peut sans doute tirer de l'histoire des recherches sur la vie de Jésus une conclusion plus positive que celle de Schweitzer¹². Dans leur confrontations avec les présentations de la vie de Jésus issue des divers courants de l'humanisme agnostique, les exégètes chrétiens, tant protestants que catholiques, ont fait plus et mieux que de céder du terrain en s'appropriant naïvement les présupposés théologiques et philosophiques de leurs partenaires. Ils ont peu à peu mis ces présupposés à l'épreuve d'un examen, aussi rigoureux que possible, des sources. Ainsi, les «jésulogues» qui s'étaient multipliées au cours du 19^e siècle en «projetant» sur la figure de Jésus les idéaux les plus hauts de l'époque ont fini par buter sur les résistances que le témoignage apostolique oppose à de telles projections. Bref: **du sein même du conflit** dont la figure de Jésus faisait alors l'objet, l'exégèse historico-critique a progressivement émergé comme une authentique discipline intellectuelle. Du même coup, il est peu à peu devenu impossible de dire «**absolument n'importe quoi**» sur Jésus. Sans doute chaque exégète aborde-t-il Jésus en vertu de ses présupposés mais il finit quand même par buter sur la résistance que le texte néotestamentaires oppose à ses projections idéalisantes. Un espace académique réglé s'est ainsi progressivement constitué qui a fait se rencontrer, sans souci, en principe du moins, de leurs appartenances religieuses et confessionnelles, l'ensemble des chercheurs occupés à une investigation «critique» de la littérature biblique et parmi eux ceux qu'on peut appeler les exégètes-théologiens¹³

¹¹ *Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1906.

¹² J'ai davantage développé ce point dans «Encore une fois, Exégèse et Dogmatique», en collaboration avec Jean-Louis Souletie in Joseph Doré (éd.) *La théologie dans l'histoire* (Col. Sciences Théologiques et Religieuses). Beauchesne, Paris 1997 p. 20-57, puis dans «Il est ressuscité, il n'est pas ici», *Le cas Jesus Christ*. Éd. Pierre Gibert et Ch. Theobald. Bayard, Paris 2002 p. 323-352, reprise de l'article publié sous le même titre in «Recherches de Science Religieuse» 2000 t. 88/4 (Octobre-Décembre) p. 523-545.

¹³ Cette formule contournée veut seulement indiquer que prennent part au débat des exégètes professionnels un corps d'exégètes enseignants en Facultés de théologie au titre d'un

3. Bilan de l'opération critique

Les résultats obtenus dans ce débat académique ne furent pas négligeables pour la théologie dogmatique, en ce qui concerne, par exemple, la quête du Jésus de l'histoire: Tandis que la figure abstraite du prétendu «Jésus de l'histoire» des rationalistes du XIXe s. perdait en crédibilité, le prédicateur galiléen du Royaume retrouvait son **étrangeté**, d'homme situé et daté, de prophète et de thaumaturge juif. Mais ce n'est pas tout. Le fossé dont on a dit qu'il séparait de manière infranchissable le Jésus de l'histoire et le Christ de foi finit par s'amenuiser quelque peu. En effet, il apparut de plus en plus clairement que la confession de foi christologique des premières communautés pascales, loin d'avoir falsifié le limpide Évangile du Nazaréen, déployait ce qui était déjà impliqué dans la prédication que Jésus adressait au jour de sa vie mortelle. En le confessant après Pâques comme le Seigneur et le Juge qui devait venir, les premières communautés reconnaissaient donc en lui, au delà de sa mort, celui qui avait adressé aux disciples «les paroles de la vie éternelle» ce que confirmait désormais l'entièreté de son destin, du baptême à Gethsémani, de l'Annonciation à Pâques¹⁴

Ainsi, dans sa longue et difficile confrontation à l'effort critique exigé d'elle par l'humanisme rationaliste, la tradition théologique s'est trouvée

doctorat (obtenu ou préparé) de Théologie faisant suite à l'obtention d'une licence en théologie. Ceci n'est pas qu'une question de réglementation académique. En effet un tel cursus, s'il les qualifie en principe pour pratiquer «une exégèse de soi „neutre”» (comme l'écrit Ch. Perrot *La quête historique de Jésus du XVIIIe siècle au début du 20^e siècle*. «Recherches de Science Religieuse» (87) p. 371, qui ajoute «de soi „neutre” mais toujours à christianiser, par le croyant du moins») les charge en même temps d'un sens et d'un souci de la chose chrétienne qui déterminent nécessairement l'orientation de leurs travaux, sans pour autant en menacer la rigueur méthodologique.

¹⁴ C'est sûrement le tournant opéré par la «deuxième quête» d'avoir montré que Jésus n'annonçait pas une doctrine à laquelle sa personne serait restée comme extérieure, mais qu'il appartenait à son message d'appeler son auditeur à prendre position à l'endroit de sa propre personne en raison de l'autorité et de la liberté qui étaient siennes dans son interprétation de la volonté de Dieu, à quoi correspond son identification énigmatique avec le Fils de l'Homme dont il annonçait la venue. Voir P e r r o t. *Jésus et l'histoire* p. 241-273. Pour reprendre ici l'expression à laquelle l'exégèse bultmannienne nous a accoutumés, les communautés postpascales expliciteront, diversement selon leurs sites, la «christologie impliquée dans la prédication de Jésus». Cette idée que la prédication de Jésus implique une christologie apparaît pour la première fois, sauf erreur, dans le texte de Bultmann intitulé «Église et Enseignement dans le Nouveau Testament», daté de 1929, *Foi et Compréhension* I p. 173-210, en particulier p. 193. Voir aussi *Foi et Compréhension* I p. 229, *Theologie des neuen Testaments*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1980⁸ p. 44.

conduite à assumer sa propre historicité¹⁵ Par la grâce de cette sortie du «positivisme dogmatique» dans lequel elle risquait de s'enfermer par une sorte de mimétisme avec le «positivisme rationaliste», le Verbe incarné pouvait retrouver une humanité qui, dans la théologie scolastique, tendait à n'être plus qu'un théologoumène¹⁶. Ainsi d'ouvraient les perspectives d'une réconciliation possible entre les résultats de la recherche historico-critique et le dogme traditionnel, à quoi se consacreront toute une série d'ouvrages christologiques de grande ampleur de Edward Schillebeeckx à K. Rahner et Walter Kasper, de W. Pannenberg à E. Jüngel, sans oublier en terrain français Ch. Ducoq et Joseph Moingt.

L'opération intellectuelle de longue durée que je viens de décrire a eu pour conséquence de renvoyer la foi à elle-même en la distinguant de tout «savoir» objectif appuyé sur de prétendues preuves historiques. Mais précisons ce point. Il n'appartient pas à l'historien de se prononcer pour (ou contre) l'Évangile du Seigneur-crucifié. La vérité du destin de Jésus, seul l'ange assis sur la pierre qui scellait le tombeau peut la délivrer. Alors, demandera-t-on, la parole de l'ange appartient-elle à la vérité ou au mensonge? Comme on le devine, l'exégèse critique ne saurait en décider. Personne ne songerait d'ailleurs à lui demander de trancher sur la vérité de la béatitude sur les pauvres de cœurs» (Mt 5, 3) ou de toute autre chose du même genre. Toutes les ressources de la philologie et de la critique des traditions peuvent nous faire comprendre, avec autant d'exactitude que possible le sens cette maxime en écartant des contresens dangereux pour la foi elle-même, mais **exactitude n'est pas vérité**.

A partir de là il devient possible d'élucider à la question de la contribution «positive» des sciences humaines à la constitution d'un discours

¹⁵ L'enjeu du conflit c'était le passage entre l'intellectualisme caractéristique des déclarations de Vatican I sur la Révélation (particulièrement *Dei Filius*) et la position, disons plus existentielle, pour laquelle opte Vatican II, sous l'influence, entre autres, de Henri de Lubac dont on connaît le rôle dans la rédaction de *Dei Verbum*. Comme l'écrit Yves Lacoste «La faiblesse de la théorie conciliaire [de Vatican I] tient dans la mise à l'arrière-plan de toute dimension personnelle; la révélation est pensée comme un «cela», comme un ensemble de *revelata* plus que comme acte divin». Cela conduit à refouler le «Révélateur» au profit du révélé et à traiter le révélé dans les catégories, d'une raison réifiante». (*Dictionnaire critique de théologie*. Éd. J.-Y. Lacoste. PUF, Paris 1998 p. 1018, 1020).

¹⁶ Pour ne prendre qu'un exemple, on voit mal comment un essai théologiquement aussi vigoureux que *La foi du Christ* de H.-U. von Balthasar aurait pu voir le jour en dehors du contexte de l'exégèse historico-critique qui imposait à la tradition dogmatique de prendre réellement au sérieux l'humanité de Jésus.

proprement théologique. Sans doute cette question n'a-t-elle pas de réponse immédiate dans l'ordre de la définition de l'objet ou des méthodes. Quant au fond en effet, son métier «scientifique», l'exégète chrétien ne l'exerce pas très différemment que ses confrères agnostiques, incroyants ou confessant une autre foi que la sienne. Mais il l'accomplit, si l'on peut dire «en souci de cette foi», par la vérité de laquelle il a déjà été atteint. C'est en vertu de cette appartenance reconnue au règne de la vérité évangélique qu'il se risque dans le procès exégétique d'objectivation dans l'espoir qu'il permettra à l'Église d'entendre de façon plus aiguë la Parole qui la fonde mais qui toujours se trouve en risque d'être falsifiée, émoussée. C'est ce qui s'est produit par exemple avec les exégèses historiques des récits d'apparition. Négativement, elles nous ont frustré du rêve de posséder une «preuve» objective de la Résurrection. Positivement, elles ont permis aux christologies du XX^e s. de redécouvrir Pâques comme l'événement de la fin des temps survenant de manière anticipée dans notre présent pour y attester la puissance de la vie nouvelle qui renverse notre trop humaine échelle de valeur.

Si cette description des rapports de la théologie à l'exégèse critique naissante a quelque vérité, on peut en tirer une première conclusion quant à la nature de sa responsabilité qui apparaît moins comme une responsabilité de «fondation» que de «rectification». Je m'explique: sa fondation, la théologie ne l'invente pas et elle n'a pas à l'inventer. Elle la trouve en effet là où elle lui est tout bonnement donnée: dans la tradition chrétienne comme tradition de vie communautaire au sein de laquelle le croyant est rapporté dans l'action de grâce à son Créateur selon l'incarnation et le mystère pascal. En revanche, il revient bien aux théologiens de «rectifier» sans cesse la manière dont les croyants se rapportent à cette fondation pour protéger leur fidélité à la dynamique de la foi qui les précède. Parler de «rectification» et de protection ce n'est pas faire le lit du fidéisme en privant la théologie de toute dimension critique, mais c'est désigner un processus complexe et de longue durée qui croise nécessairement la rationalité des sciences humaines contemporaines et la rationalité proprement théologique.

Un bon exemple d'une telle opération nous est donnée par le travail qui s'accomplit dans le domaine des sacrements dans la théologie francophone. Et j'aborde ici le deuxième chapitre de mon exposé intitulé «la théologie des sacrements entre réalisme et symbolisme».

II. LA THEOLOGIE DES SACREMENTS ENTRE REALISME ET SYMBOLISME

À lui seul, ce titre évoque le travail bien connu de Louis-Marie Chauvet¹⁷; travail qu'il a accompli en héritier créatif de la longue tradition de recherche en théologie liturgique et sacramentaire qui s'est déroulée, entre autres, à l'Institut Supérieur de Liturgie de l'Institut Catholique de Paris, tant dans le domaine historique qu'en anthropologie. Cette rencontre avec l'histoire et les autres sciences humaines le conduit à tirer parti des lumières qu'elles lui offrent pour sortir la théologie systématique des sacrements tout autant que la pratique pastorale de l'Église de notre pays de «l'antiritualisme» qui était largement dominant à l'époque où il débutait dans la profession. Dans la ligne de l'humanisme rationaliste, la tendance de beaucoup parmi les pasteurs et les théologiens était de réduire la foi chrétienne à une sorte d'éthique humaniste¹⁸ Contre cela, l'urgence était alors de poser, pour le défendre **théologiquement**, le caractère nécessairement rituel de la foi chrétienne¹⁹ C'est à cette défense que devait amplement contribuer la rencontre avec les sciences humaines qui s'occupent de la ritualité; le fruit en fut de poser de manière résolue que le symbolique est le bon analogue pour penser l'efficacité des sacrements²⁰; le symbolique et non la magie bien sûr, mais

¹⁷ *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne.* Le Cerf, Paris 1987.

¹⁸ C'est contre cette réduction que le philosophe de Louvain Antoine Vergote écrivait de manière forte: «Le rite est en fait la seule véritable expression de la foi. Par l'engagement éthique, elle réalise une sùvre séparée d'elle, mais dans laquelle elle reconnaît son espérance en marche. La prière est, pour une grande part, la vie sauvage que la foi mène en nous. Elle tisse entre l'Homme et Dieu le réseau multiforme des rapports quotidiens et se fait cri primaire ou bénédiction émerveillée, attention flottante ou rumeur humaine ponctuée de quelques mots révélateurs. Seul le rite donne à la foi la forme médiatrice interne où elle pose pour elle-même sa figure charnelle, culturelle et communautaire». A. V e r g o t e. *L'interprétation du langage religieux.* Seuil, Paris 1974 p. 211.

¹⁹ En protestantisme, cet effort a trouvé des échos significatifs par exemple chez Pierre Gisel et Jean-Jacques Von Allmen. Voir en particulier: P. G i s e l. *Pourquoi porter un regard plus positif sur les rites et les gestes? Quelques éléments d'une évolution récente en protestantisme.* «Les cahiers protestants» 1995/96 p. 5-13; J.-J. v o n A l l m e n. *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien.* (Col. Rites et symboles). Labor et Fides / Cerf, Paris 1984.

²⁰ «Si l'objet du discours sacramentaire est celui, pratique, du langage rituel au sein duquel est donnée par Dieu et reçue, moyennant la foi, la grâce du salut, si donc, en d'autres termes, la res sacramenti n'advient pas autrement que dans la médiation du sacramentum et selon le mode d'expression propre à ce type de langage particulier qu'est la ritualité, comment les discours de «l'intellectus fidei» aurait-il pu éviter d'accueillir les ressources nouvelles que

plus décisivement le symbolique et non le processus de production selon une chaîne mécanique de causes et d'effets. Ce qui apparaissait alors, c'était la possibilité de penser l'opération proprement sacramentelle à même le terrain de l'effectuation concrète du rite chrétien, sans avoir besoin d'imaginer une action divine doublant pour ainsi dire l'action humaine rituelle. C'est au contraire, souligne-t-on alors, dans l'effectuation réelle, charnelle, matérielle, de l'action liturgique que se communique la grâce.

L'opération intellectuelle conduite ici, n'est pas sans rappeler celle qui fut conduite pendant le Moyen-Âge, lors du renversement épistémologique que constitua l'apparition de nouveaux modes de pensée substantialistes; apparition qui devait aboutir à l'adoption de la métaphysique aristotélicienne par la théologie médiévale. Le résultat en est que le langage «symbolique» des Pères ne peut plus être reçu dans les nouvelles conditions d'intelligibilité qui se sont progressivement imposées. Du coup, ce langage symbolique, jusqu'alors reçu et faisant loi, apparaît, de manière surprenante, comme «non-réaliste». C'est ce que manifeste au 11^e siècle la crise béringarienne. Elle fait éclater publiquement une crise de l'intelligence chrétienne des sacrements que les débats du 9^e siècle avaient lointainement préparée. La réaction «réaliste» se fait tout d'abord brutale et sans nuance²¹, elle est suivie par l'élaboration d'une théologie réellement critique, celle de Thomas d'Aquin, dont la pointe n'était pas tant de combattre «le symbolisme» que de juguler les tendances «sensualistes» du réalisme substantialiste²².

C'est un renversement de même style, quoique dans le sens opposé, qui semble s'être produit de nos jours comme l'exposait Mgr Coffy lors de l'assemblée des évêques de France à Lourdes en 1971: «Malgré tous les efforts accomplis (notamment au plan de la catéchèse), les sacrements

lui offraient l'anthropologie et la philosophie du langage, même si certaines demeurent encore problématiques?», L.-M. Chauvet. *Ritualité et théologie*. «Recherches de Science Religieuse» 1990 t. 78 p. 141.

²¹ Comme le montrent les excès pratiquement sensualistes des textes du synode romain qui condamna Béringier « Les formules imposées à Béringier en 1059, sinon celles de 1079, comme profession de foi sont à nos yeux terriblement abruptes, étranges, maladroites peut-on même les dire en tout point correctes? [...] Une formulation aussi massive et tranchons le mot aussi choquante ne voulait que garantir le véritable réalisme de la présence eucharistique du Christ; mais c'était au risque de tomber dans un «sensualisme» qui défie la raison», J.-Ch. Didier. *Histoire de la présence Réelle*. C. L. D. 1978 p. 72.

²² Ainsi c'est directement à la première profession de foi imposée à Béringier par le synode romain que s'en prend quand il écrit: «on ne peut pas dire que le vrai corps du Christ soit lui-même rompu» (Qu. 77, a. 7).

demeurent des êtres physiques, des entités en soi qui contiennent la grâce et la donnent dès lors qu'ils sont correctement constitués. Il faut le reconnaître, nous sommes conditionnés par les définitions du sacrement qui sont d'une grande concision mais qui, en raison de leur concision même, enferment dans des limites étroites les richesses du mystère sacramentel. Elles tendent à présenter la grâce comme une chose produite par les sacrements. Elles ne montrent ni les rapports sacrements Christ (sinon les liens de l'institution), ni les rapports sacrements/Église (sinon des précisions pour la validité), ni les rapports sacrements/histoire». À cette sorte de rétrécissement, Mgr Coffy opposait la large conception des sacrements en cours dans l'Église primitive. Alors dit-il, on «appelait sacrements les événements historiques, les paroles de l'Écriture, les éléments du culte religieux qui laissent transparaître l'action de salut réalisé par le Christ et qui permettent à l'Éternel de se manifester dans le temps et même de s'y rendre présent comme constituant sa véritable réalité intérieure²³».

Autrement dit, parce que les théologiens médiévaux ne pouvaient plus entendre sans le suspecter de non-réalisme un discours exposant la réalité des sacrements sur le registre du symbolique et du mystère, il leur fallait en souligner la réalité sur le registre de la substance. Inversement, au XX^e s. il devient de plus en plus difficile de reprendre sans plus de débat les catégories de la théologie sacramentaire héritée de la scolastique. En ce siècle du développement des sciences et des techniques, rien ne peut leur éviter le soupçon de se tenir sur le registre d'une objectivation induite, voire de la magie. D'où le recours moderne à l'analogie du symbole, dont Henri de Lubac et avant lui Dom Casel avaient jeté les premières bases. Ce fut, dans un premier temps, une source de malentendus que reflète bien la question souvent posée par les auditoires d'étudiants par exemple à propos de l'eucharistie: «est-ce réel ou **seulement** symbolique?» Mais une fois surmonté ce soupçon, l'analogie du symbole montrera sa fécondité. Elle permettra, entre autres, à la théologie dogmatique des sacrements de se découvrir essentiellement comme une théologie mystérique de l'action liturgique ce qui conduira à remettre en valeur l'élément par lequel les sacrements sont fondateurs de l'ecclésialité²⁴

²³ Conférence des évêques de France. *Église, signe de salut au milieu des hommes*. Centurion, Paris 1972 p. 31-32.

²⁴ A. H o u s s i a u. *La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire*. «La Maison Dieu» 149(1982) p. 27-55.

Mais, malgré sa fécondité, cette entreprise va toucher sa limite, qui est de ne pas parvenir suffisamment à penser ce qui appartient **en propre** à la pratique sacramentelle comme telle²⁵ On voit le problème:

- ou bien l'efficacité propre aux sacrements doit vraiment peu de chose à la dite efficacité rituelle, alors il faut sans tarder en revenir à la position de la scolastique qui tendait à découpler efficacité symbolique et efficacité sacramentelle;
- ou bien l'efficacité proprement sacramentelle est dans une connexion interne avec l'efficacité symbolique; mais alors comment les articuler sans séparation ni confusion?

La limite proprement théologique de l'entreprise symbolique tient au risque de dissoudre la théologie en anthropologie dans la mesure où elle ne souligne pas assez ce point capital: si le sacramentel ressortit effectivement au registre du symbolique, tout le symbolique n'est cependant pas sacramentel, d'où l'importance de partir de la positivité des sacrements comme sacrements du Christ²⁶ afin de penser la valeur «illuminative» de l'action rituelle proprement chrétienne.

III. PENSER LA VALEUR «ILLUMINATIVE» DE LA FOI

1. *Un processus de «re-théologisation»*

Ainsi, la prise en compte des sciences humaines a permis une première opération de «rectification» de la conscience chrétienne aux prises avec un changement d'épistémè. Mais dans un deuxième temps, il faut amorcer un processus de «re-théologisation». Je m'explique sur ce néologisme fâcheux. Sans revenir sur la rupture avec la scolastique, et sans cesser de faire fond sur l'analogie du symbolique élaborée à l'aide des catégories fournies par les

²⁵ Voir ici la remarque de Joseph Moingt demandant, lors d'un colloque fameux des «Recherches de Science Religieuse», «est-ce en vertu de la Croix, pour reprendre une antique formule, que les sacrements chrétiens, et eux seuls, tirent une efficacité qui leur est propre, ou bien bénéficient-ils, comme n'importe quels autres rites, de la vertu performative commune à tous les symbolismes religieux? *Récit et Rite*. «Recherches de Science Religieuse» 1987 n. 75/3 p. 338.

²⁶ P. G i s e l. *Du symbole au symbolique*. «Recherches de Science Religieuse» 1987 n. 75/3 p. 357-369.

sciences humaines, il faut faire un pas de plus et penser la valeur «illuminative» de l'action rituelle proprement chrétienne²⁷

Cette exigence de penser la valeur «illuminative» de la foi chrétienne correspond à une nouvelle compréhension de la situation critique de la foi dans l'histoire et dans la société. On a fini par découvrir que la fameuse « crise » à laquelle l'Église est confrontée ne menace pas d'abord ni seulement l'Église et ses propres structures prétendument inadaptées à la modernité, mais la culture moderne elle-même, prise comme un tout. Autrement dit, la crise qui traverse l'Église est essentiellement la répercussion au sein de l'Église elle-même d'une crise globale, d'échelle planétaire. Au fur

²⁷ Va dans ce sens le travail de Catherine Pickstock et William T. Cavanaugh, deux proches de John Milbank. Dans une audacieuse confrontation de la théologie thomasiennne de l'eucharistie et de la déconstruction déridienne, la première manifeste comment dans le sacrement se dramatise le paradoxe de l'existence humaine en proie au doute qui la saisit quand elle considère son incertitude foncière du fait qu'il n'existe aucune réalité physique ou naturelle à laquelle nous puissions donner notre totale confiance. Seule cette dramatisation eucharistique radicale permet de surmonter ce paradoxe caractéristique de la postmodernité, en confrontant le sujet à cette contradiction ultime de la dérédiction et de la gloire du crucifié (voir C. P i c k s t o c k. *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, éditions ad solem Genève 1999 p. 73.) Dans un essai de théologie politique au titre évocateur, *Torture and Eucharist*, William T. Cavanaugh tire pour sa part les conséquences théologiques de la lutte de l'Église catholique contre la dictature du Général Pinochet dont il a été le témoin. Il y récuse la distinction héritée de Maritain entre le spirituel et le temporel parce qu'elle conduit l'Église à se penser comme «l'âme du monde», en la condamnant alors à l'impuissance (voir *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ (Challenges in Contemporary Theology)*. Blackwell Publishers 1998, livre témoignages écrit après un long séjour au Chili sous le régime militaire du Général Pinochet et *Eucharistie et Mondialisation*, Ad Solem, Genève 2001, édition en français d'une série d'articles publiés dans *Modern Theology*). Dire l'Église «âme du monde» c'est en effet la priver d'intervenir «en tant que corps ni dans l'espace ni dans le temps», et donc la priver de toute prise sur le domaine politique (*Eucharistie et Mondialisation* p. 16.) Cette prise, dit-il, l'Église ne la trouve que si elle entreprend de se déployer dans le monde sous la forme proprement corporelle que lui confère la pratique de l'eucharistie. Le sacrement apparaît alors comme un acte éminemment politique «impliquant une autre représentation de l'espace et du temps, où s'édifie un corps de résistance, le corps du Christ». C'est ce corps immolé et ressuscité, poursuit-il, qui assure l'irruption du Royaume de Dieu dans le temps historique, c'est-à-dire dans la politique du monde (*Eucharistie et Mondialisation* p. 18.) Comme illustration de l'efficace directement «politique» de la pratique du sacrement il renvoie à la décision longtemps différée des évêques du Chili d'excommunier les tortionnaires ou inversement à la décision de Mgr Oscar Romero décrétant une messe de requiem unique dans tout son diocèse après l'assassinat de l'un de ses prêtres par les escadrons de la mort, ce qui signifiait que tous les fidèles auraient ce jour là à poser matériellement le signe public de leur communion, manifestant ainsi la catholicité de l'Église en un certain lieu, en un certain temps.

et à mesure que cette conscience s'approfondit c'est un nouveau défi qui s'impose à la théologie.

Il devient clair en effet qu'elle ne peut se limiter à tenter de regagner le terrain perdu sur une culture moderne qui s'est développée en dehors de l'Église. Bref il ne suffit plus d'établir la «convenance» entre le discours de la foi et la culture contemporaine, en attendant de cette dernière qu'elle permette à la foi de se purifier.

Dans son dialogue avec la première modernité, la théologie entendait montrer que, sur la base d'un large consensus sur les valeurs fondamentales de l'humanisme moderne, il restait encore de la place pour la transcendance. Dans ce contexte d'un dialogue avec la deuxième ou postmodernité, la question cruciale pour le dialogue de la foi n'est plus «d'ouvrir l'autre à la transcendance», en faisant bruire «la rumeur des anges» de manière à concourir à la renaissance d'attitudes religieuses dans un monde athée. Dans ce contexte, le problème théologique numéro un n'est pas de montrer qu'il est possible de croire en Dieu, mais que, grâce à Dieu, il est possible de vivre! Il nous faut alors passer d'une apologétique théorique à une apologétique pratique. En effet, la simple foi en l'homme présumée par la philosophie et la théologie modernes se montre fragile, pervertissable. Voilà pourquoi il nous faut, au titre même de notre foi au Christ, l'instituer, la soutenir, et la protéger en engageant le combat avec des formes «perverses de religion», ou encore avec des «formes perverses d'humanisme évangélique». L'Évangile n'a pas de sens s'il n'est démarcation de la vérité et du mensonge. La théologie qui se pose de telles questions ne peut alors éviter de reprendre à nouveau frais la question de l'ontologie.

2. Reprendre à nouveau frais la question de l'ontologie

Je m'explique. En principe, il ne s'agit pas ici pour la théologie de nourrir le rêve de quelque construction «pré-théologique» d'une métaphysique qui lui servirait de point d'appuis. Il s'agit bien plutôt pour elle d'assumer dans toute son extension **la portée ontologique** de la confession de foi pascale et donc trinitaire en tant qu'elle engage une prise de position d'ensemble par rapport à la réalité prise comme un tout: cosmique, historique et personnellement habité. Faute de cela elle ne tarde pas à se réduire à «un travail de

pure gestion rationnelle du croire» comme l'écrit Vincent Holzer²⁸, je le cite: si en la personne du Fils c'est l'Absolu qui se donne, alors la Révélation doit être accueillie comme ce qui «délivre le sens ultime de l'être». Christ doit véritablement être accueilli comme Celui qui «non seulement achève le mouvement de l'histoire polarisé par la communion des libertés, mais aussi la nature comme telle, c'est-à-dire tous les niveaux d'être». Bref, la théologie ne peut renoncer à l'ontologie «à moins de sombrer au rang d'une science positive des faits de Révélation et donc de rendre toute christologie impensable, à moins qu'il ne s'agisse d'une Jésulogie²⁹».

C'est un dossier énorme que je peux à peine évoquer. Je le ferai ici en me référant, par exemple, au travail de J. Milbank. Dans un livre manifeste qu'il a publié avec quelques amis et élèves sous le titre de «*Radical Orthodoxy*» il expose la portée de la décision de Dun Scot de penser l'être de Dieu dans le cadre d'une ontologie générale *sub ratione entis communis* et la rupture qu'elle introduit selon lui au sein de l'ontologie médiévale. Or la théologie explique-t-il se doit de prendre position face à cette rupture, non pas naturellement dans un simple souci historiographique, mais parce qu'il en va de sa responsabilité proprement politique à l'égard du monde. Je précise ce point.

Comme l'écrivait H.-U. von Balthasar en se référant à cette période, dans l'ontologie de St. Thomas l'être était pensé comme, je cite, «la plénitude illimitée et insaisissable de la réalité telle que jaillissant de Dieu elle acquiert subsistance et possession de soi dans les existences finies». Ainsi le rapport de la création et des créatures au créateur se trouvait posé, conformément à la tradition antérieure, comme un rapport participé à la générosité insondable du Père qui est en lui-même pur acte de se donner³⁰. Avec cela était posé le cadre de ce qu'on peut appeler avec John Milbank une «ontologie chrétienne de l'agapè». Or, avec la décision ontologique de Dun Scot, c'est ce cadre qui se trouve principiellement brisé. Dieu n'est plus alors pensé comme *l'actus purus* auquel participe tous les étants, mais il est lui-même pensé «sur fond de l'être». La conséquence en est, je cite à nouveau H.-U. von Balthasar, que

²⁸ *Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner.* (Col. Cogitatio fidei 190). Éditions du Cerf, Paris 1995 p. 49.

²⁹ *Ibidem*, p. 99, 218.

³⁰ H.-U. von B a l t h a s a r. *Credo*. Nouvelle Cité, Paris p. 47.

«l'être devient alors la catégorie la plus haute et la plus vide»³¹ La figure d'un Dieu Père s'efface progressivement derrière celle d'un Dieu impersonnel souverain dont le lien avec les individus se manifeste dans un rapport de puissance fondamentalement juridique. Cette transformation produira ses conséquences dans le domaine de la philosophie politique. C'est ainsi que Hobbes et Machiavel décriront un monde où tous sont en guerre les uns contre les autres parce que, considérés individuellement à «l'état de nature», les hommes, tous supposés égaux, sont par le fait même éternellement rivaux. Dès lors, le vivre ensemble se trouve principiellement placé sous le signe d'une insurmontable conflictualité originaire que l'action vertueuse du politique peut tempérer, mais jamais éteindre, On renoue ici avec une ontologie en son principe païenne en opposition frontale à l'ontologie chrétienne de l'agapè dans laquelle la paix et la réconciliation priment logiquement sur le conflit, ce qui seul permet d'espérer activement une réconciliation³².

Entre ces deux ontologies qui impliquent deux propositions globales d'existence incompatibles, un choix est donc à faire. Dans notre culture, moderne avancée ou postmoderne comme on voudra, ce choix semble se présenter essentiellement comme une «affaire de goût», mais son enjeu réel consiste dans une prise de position sur la vérité du monde et sur la question de savoir si, oui ou non, *l'amour seul est digne de foi*. Poser ainsi la question conduit à définir autrement le défi qui s'impose à la théologie et donc la responsabilité qui lui incombe. Ce sera ma conclusion.

IV. CONCLUSION

Cette responsabilité est au premier plan celle d'un discernement attentif à la «santé», à la droiture des attitudes spirituelles et des pratiques du corps ecclésial. Il s'agit pour elle de discerner, pour le prévenir, le risque spécifiquement encouru par notre temps d'une référence idolâtrique aux médiations objectives de la foi (l'annonce de la croix et de la résurrection, la liturgie et les Écritures, la vie communautaire et la vie spirituelle personnelle, etc.), afin de dégager la voie pour un attachement renouvelé à la tradition reçue. Ici le recours aux savoirs qui, avec toutes leurs limites, font loi en un

³¹ *La gloire et la Croix*, 4. *Le domaine de la métaphysique* **, les constructions p. 84.

³² *Theology and Social Theories...* p. 9-26.

temps donné doit s'effectuer dans un dialogue critique constant avec la Tradition vivante. La cohérence interne, instrasystémique, de cette dernière joue en effet comme le critère décisif qui balise les réinterprétations ou les refontes requises par le moment présent.

Il appartient ainsi à la théologie de mobiliser l'ensemble des outils intellectuels nécessaires à la protection du mystère de la foi. Mais il faut alors préciser que le mot «foi» ne saurait s'entendre exclusivement de la foi catholique reçue des apôtres. Plus largement il désigne aussi ce mouvement incoercible qui pousse l'humanité à ne pas désespérer de la vie, le fameux «courage d'être» de Tillich. De cela, en effet, la théologie ne peut pas ne pas se sentir solidaire et donc responsable. Voilà pourquoi la théologie, loin de se restreindre à une défense et illustration des sùvres de la foi chrétienne, doit se faire dialogue avec la culture; avec toutes les cultures du monde sous toutes leurs formes, des plus savantes (notamment la philosophie) aux plus populaires, ce qui passe d'abord par leur découverte et leur connaissance.

Mais cela n'est possible que dans le cadre d'une théologie de la beauté qui fait miroiter la beauté de la proposition chrétienne, seule capable de constituer l'évidence «objective» de la foi qui n'est rien d'autre que l'éclat de la beauté intime de la vérité qui émane avec puissance de la folie de l'amour divin³³ Cette théologie n'a pas à se substituer à la liturgie, à la *lectio divina* et au témoignage des sùvres de la charité, mais elle a, dans un seul et même mouvement, à en montrer la puissance illuminative pour la raison dans son dialogue avec la philosophie et à en dégager les voies de mise en sùvre pratique dans son dialogue avec toutes les formes de la culture, c'est ainsi qu'elle se fera « théologie fondamentale pratique » soit, selon les mots de Joseph Doré, une théologie qui ne se fait «pas d'abord ni même principalement dans les livres mais dans *les actes même* de sa communication et de sa *transmission* à d'autres [...] Plus soucieuse, ainsi, de coller aux données de l'expérience, aux situations concrètes [...] elle pourra n'être *ni moins scientifique ni moins critique, ni moins spéculative, ni moins systématique* que d'autres formes de théologie»³⁴

Assurer les bases d'une telle théologie fondamentale pratique, en en soulignant alors l'élément «fondamental», constitue sans doute l'un des défis

³³ Voir W. K a s p e r. *Dogme et Évangile*. Casterman, Tournai 1967 p. 42.

³⁴ *Les courants de la théologie française* [in:] *Hommage amical à Claude Geffré*. Éd. J. P. Jossua et N. J. Sed. Cerf, Paris 1992 p. 251-252.

de la théologie française si elle veut être à la hauteur de sa vocation ecclésiale pour faire face à la situation de crise que traverse l'Église chez nous.

BIBLIOGRAPHIE

- A l l m e n J.-J. von: Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien (Col. Rites et symboles). Labor et Fides / Cerf, Paris 1984.
- B r i e n d J.: L'enseignement de l'Écriture Sainte à l'Institut Catholique de Paris (1890-1990) [in:] Les cent ans de la Faculté de théologie. Éd. J. Doré, Beauchesne, Paris 1992 p. 159-181.
- C a v a n a u g h W. T.: Eucharistie et Mondialisation. Ad Solem, Genève 2001.
- C a v a n a u g h W. T.: Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ (Challenges in Contemporary Theology). Blackwell Publishers, 1998.
- C h a u v e t L.-M.: Ritualité et théologie, «*Recherches de Science Religieuse*» 1990 t. 78 p. 138-156.
- C h a u v e t L.-M.: Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. Le Cerf, Paris 1987.
- D i d i e r J.-Ch.: Histoire de la présence Réelle. C. L. D. 1978.
- G a g e y H.-J.: Encore une fois, Exégèse et Dogmatique, en collaboration avec Jean-Louis Souletie [in:] La théologie dans l'histoire (Col. Sciences Théologiques et Religieuses). Éd. J. Doré. Beauchesne, Paris 1997 p. 20-57.
- G a g e y H.-J.: La théologie à l'Institut Catholique de Paris, un style [in:] La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph Doré. Éd. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Souletie. Desclée, Paris 2002 p. 357-366.
- G a g e y H.-J.: Le cas Jesus Christ. «*Recherches de Science Religieuse*» 2000 (Octobre-Décembre), t. 88/4 p. 523-545.
- G i s e l P.: Du symbole au symbolique. «*Recherches de Science Religieuse*». 1987 nr 75/3 p. 357-369.
- G i s e l P.: «Pourquoi porter un regard plus positif sur les rites et les gestes? Quelques éléments d'une évolution récente en protestantisme. «*Les cahiers protestants*» 1995/96 p. 5-13.
- H o u s s i a u A.: La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire. «*La Maison Dieu*» 149(1982) p. 27-55.
- M i l b a n k J.: Les théories sociales „scientifiques” sont en elles-mêmes des théologies ou des anti-théologies déguisées [in:] *Theology and Social Theories, beyond Secular Reason*. Basil Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1990.
- N e u f e l d K.: Les Facultés de Théologie dans l'espace allemand: un style théologique? [in:] La responsabilité des théologiens, Mélanges offerts à Joseph

Doré. Éd. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Souletie. Desclée, Paris p. 323-334.

P i c k s t o c k C.: Thomas d'Aquin et la quête eucharistique. Genève 1999.

R a t z i n g e r J.: Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute (Quaestiones disputatae 117). Herder, Freiburg, Basel, Wien 1989, traduit dans l'Exégèse chrétienne aujourd'hui, Cl. Barth. Fayard, Paris 2000 p. 65-110.

S c h w e i t z e r A.: Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. J. C. B. Mohr, Tübingen 1906.

V e r g o t e A.: L'interprétation du langage religieux. Seuil, Paris 1974.

KU PRZEZWYCIĘŻENIU KONFLIKTU
MIĘDZY TEOLOGIĄ A NAUKAMI HUMANISTYCZNYMI
WYZWANIE DLA WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII FRANCUSKIEJ

S t r e s z c z e n i e

Autor uważa, że problem rozwiązania konfliktu między naukami humanistycznymi i teologią należał do najbardziej palących zagadnień XX wieku. Wiązał się on ze słynnym kryzysem związanym z modernizmem, który nie pozwalał w latach 60. XX w. podejmować odpowiednich studiów egzegetycznych. Hasło powrotu do źródeł w eklezjologii, patrystyce, liturgii, związane z nazwiskami takich teologów, jak: de Lubac, Congar, Daniélou, Chenu i wielu innych, powołanie licznych zakładów naukowych na Wydziale Teologii Instytutu Katolickiego w Paryżu miały zaradzić sekularyzmowi oraz pomóc pastoralistom stawić czoła pozostałościom pozytywizmu. W artykule autor powraca do starej kwestii „egzegeza krytyczna a dogmatyka” i pokazuje, jak ten problem rozwiązywano, szczególnie w krajach niemieckojęzycznych, gdzie podejmowano go w kontekście egzegezy protestanckiej przez teologów tej miary, co Balthasar, Rahner, Bultmann, Barth, Moltmann, Pannenberg, Metz, Kasper i in. Dalsza część artykułu jest poświęcona ukazaniu praktycznej strony dyskusji z egzegezą krytyczną, przeniesionej na teren sakramentologii, gdzie podejmuje się tematy realizmu i symbolizmu. Końcowa część artykułu przenosi tę dyskusję na teren teologii wiary i ontologii, z próbą rozwiązania pojawiających się problemów iluminizmu, poznania teologicznego i wiary eklezjalnej.

Słowa kluczowe: konflikt między teologią a nauką, teologia a nauki humanistyczne, teologia a egzegeza krytyczna, teologizacja.

Mots clefs: le conflit entre théologie et sciences humaines, la théologie et sciences humaines, la théologie et exégèse critique, théologisation.

Key words: conflict between theology and science, theology and humanistics, theology and critical exegesis, theologization.