

Laval théologique et philosophique



La portée théologique d'un principe herméneutique

Jean-Claude Petit

Volume 50, Number 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400840ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400840ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petit, J.-C. (1994). La portée théologique d'un principe herméneutique. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 305–316. <https://doi.org/10.7202/400840ar>

LA PORTÉE THÉOLOGIQUE D'UN PRINCIPE HERMÉNEUTIQUE

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ : La théologie de Schillebeeckx est marquée par le primat herméneutique reconnu à l'expérience que les humains font d'eux-mêmes dans leur monde. On le montre ici en rappelant les présupposés tout différents de la théologie antimoderniste jusqu'au seuil de Vatican II. C'est dans la foulée du dernier Concile, en 1967, que Schillebeeckx formule lui-même sa conception herméneutique du primat de l'expérience en théologie. Il la mettra d'abord en œuvre dans ses ouvrages de christologie. Dans ce dernier volume, il en dégage les conséquences pour l'articulation d'un discours sur Dieu.

« Parler de façon sensée de Dieu n'est possible que sur la base d'expériences humaines. » (E. Schillebeeckx)

L'axe autour duquel me paraît s'articuler la théologie d'Edward Schillebeeckx réside dans le primat herméneutique reconnu à l'expérience que les humains font d'eux-mêmes dans leur monde. Le rapport à ce que nous appelons l'expérience a toujours été présent dans son œuvre. Je crois qu'on pourrait montrer facilement la place qu'il tient dès les premiers écrits alors que sa pensée se déploie pourtant dans un univers théologique encore largement marqué par les catégories et les problématiques héritées d'une théologie scolastique. Mais c'est au cours des années 60 et particulièrement dans la foulée du formidable déplacement qui a accompagné le concile Vatican II qu'il a thématiqué cette question pour elle-même. Il est apparu de plus en plus clairement à cette époque que le rapport à l'expérience devait être un élément constitutif du travail théologique et le projet théologique de Schillebeeckx en tirait les conséquences.

Mon propos n'est pas ici de faire la genèse de cette question dans cette œuvre théologique monumentale que constitue celle d'Edward Schillebeeckx. En m'appuyant sur quelques textes significatifs, je voudrais plutôt montrer en quoi la reconnaissance du primat herméneutique de ce que nous appelons l'expérience humaine marque une rupture radicale à l'égard d'une problématique théologique dominante depuis le XVIII^e

siècle — et dont des indices nombreux nous permettent de penser que les intérêts qui la sous-tendaient sont encore aujourd'hui bien vivants — et ce qu'elle signifie quant à ce qu'en théologie nous pouvons articuler comme discours sur Dieu.

Que le rapport à l'expérience tienne une place majeure dans la théologie de Schillebeeckx, on peut le voir déjà à la thématization dont il fait l'objet à des moments décisifs dans son œuvre. Parmi ceux-ci, on doit certainement compter l'importante première partie du deuxième volume de ce qu'on appelle sa trilogie et dans lequel il se propose de déployer la portée théologique, pour notre propre interprétation croyante, de l'interprétation que les premières communautés chrétiennes ont faite de leur expérience de Jésus ressuscité¹. Dans ces pages, dans lesquelles nous retrouvons les éléments essentiels de ce que nous pouvons appeler un traité théologique de l'expérience, Schillebeeckx indique clairement que son projet consiste uniquement à dégager la « base expérientielle de la révélation² ». Les points fondamentaux de cette question ont été repris tout aussi résolument dans un autre ouvrage important qui se voulait une mise au point à la suite des critiques dont les deux premiers volumes de la trilogie avaient fait l'objet³. Le lecteur français a pu prendre connaissance des grandes lignes de la problématique de Schillebeeckx dans deux textes particulièrement explicites à cet égard. Tout d'abord l'article intitulé « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant », paru en 1977 dans la revue *Lumière et Vie*⁴, dans lequel Schillebeeckx rappelle clairement pourquoi « ce qu'on nomme "la grâce" doit être exprimée en termes de "rencontre" et "d'expérience" » et pourquoi « on ne peut jamais la définir indépendamment de l'événement libérateur de la rencontre »⁵. L'autre texte est le recueil intitulé *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*⁶, paru en 1981, qui reprend pour l'essentiel ce que l'auteur avait déjà formulé en 1978 dans ses réponses à ses critiques. La question du rapport à l'expérience a été reprise plus récemment dans le troisième volume de la trilogie dont le titre français est *L'histoire des hommes, récit de Dieu*⁷.

1. Cf. *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977, 895 p. [p. 24-71]. Traduction anglaise: *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, New York, The Seabury Press, 1977, 925 p.
2. « Es geht mir allein darum, die Erfahrungsbasis der Offenbarung blosszulegen: keine Offenbarung ohne Erfahrung » (*Christus*, p. 38).
3. *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie* (« Quaestiones Disputatae », 78), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1979 (1978), 150 p.
4. *Lumière et Vie*, 134 (1977), p. 5-45.
5. *Ibid.*, p. 15.
6. *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, édition française conçue et présentée par J. Doré, Paris, Cerf, 1981, 145 p.
7. *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (« Cogitatio Fidei », 166), Paris, Cerf, 1992 (1989), 381 p. On sera très attentif à cette traduction qui comporte un certain nombre d'erreurs et de passages approximatifs. D'autres textes de Schillebeeckx témoignent de la place et de la portée qui reviennent dans sa problématique théologique, et d'une manière particulière dans la question du discours sur Dieu, au rapport à l'expérience. Voir par exemple les recueils *Gott — die Zukunft des Menschen* [Dieu - l'avenir de l'homme], Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1969, 174 p. et *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* [Interprétations de la foi. Contributions à une théologie herméneutique et critique], Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1971. Les Conférences Abraham Kuyper, que Schillebeeckx a tenues en mai 1986 à l'Université Libre d'Amsterdam, abordent aussi clairement la question du rapport à l'expérience dans notre discours sur Dieu : *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1987, 116 p. Traduction française : *La politique n'est pas tout*, Paris, Cerf, 1988, 98 p. Le contenu de ces conférences sera pour l'essentiel repris dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu*.

En des pages déterminantes pour la défense de la thèse fondamentale de l'ouvrage, qu'il exprime, en écho à une formule célèbre, dans la phrase « Hors du monde, pas de salut », Schillebeeckx s'applique à nouveau à décrire « la structure complexe de l'expérience humaine » et à en dégager la dimension interprétative. Nous ne retrouvons dans ces pages rien de particulièrement nouveau par rapport à ce qu'avaient apporté les ouvrages antérieurs que nous venons de rappeler. Peut-être y voit-on cependant plus clairement que dans les précédents ouvrages, explicitement consacrés à la question christologique, que ce n'est pas uniquement notre intelligence de l'événement Jésus-Christ qui est dépendante de notre prise en compte de l'expérience que font d'eux-mêmes dans leur monde les hommes et les femmes aujourd'hui, mais que c'est toute notre connaissance de Dieu et la manière même dont nous pouvons en parler qui y trouvent pour ainsi dire leur condition de possibilité.

Une prise en compte aussi importante et soutenue du rapport à l'expérience ne trouve pas beaucoup d'autres représentants aussi autorisés en théologie, sauf à certains égards dans le courant de la théologie de la libération. Elle correspond toutefois apparemment si bien à la sensibilité dominante de l'homme contemporain qu'elle peut sembler aller de soi alors qu'elle suppose pourtant une rupture radicale avec une manière de théologiser qui a eu cours pendant de longs siècles et avec les intérêts qui ont alors été à l'œuvre. Il peut être utile d'entrevoir cet horizon historique, à la vérité très complexe, sur lequel se détache la prise en compte contemporaine du rapport à l'expérience en théologie, pour en mesurer les enjeux et en comprendre la portée.

LE REFUS DU RECOURS À L'EXPÉRIENCE DANS LA THÉOLOGIE ANTIMODERNISTE

Rappelons-en quelques expressions typiques. La position, par exemple, que défend Bernhard Poschmann en 1931 traduit fort bien la conviction qui anime la théologie qui a dominé la scène catholique jusqu'au deuxième concile du Vatican. Dans une intervention qui porte précisément sur « le caractère scientifique de la théologie catholique », le célèbre historien du dogme écrit, en effet, que « la source de la théologie ce n'est ni la raison ni l'expérience » mais « la foi qui repose sur la révélation et qui est produite par l'agir immédiat de la grâce divine »⁸. Une quinzaine d'années plus tard, le Père Labourdette déploiera beaucoup d'efforts pour barrer la route à un recours à l'expérience en théologie qui lui paraît se faire au détriment de « l'importance de ce qui est construction conceptuelle⁹ » et aller à l'encontre de « la finalité spéculative du savoir comme tel¹⁰ ». Un extrait d'un autre texte du P. Labourdette, dans lequel il s'applique à discréditer la conception de la théologie qu'il voit poindre chez quelques

8. B. POSCHMANN, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie* (« Breslauer Universitätsreden », 8), Breslau, Ferdinand Hirt, 1932, p. 5. J'ai déjà abordé cette question dans une intervention à la Société Canadienne de Théologie : « Théologie et expérience », dans *L'expérience comme lieu théologique* (« Héritage et projet », 26), Montréal, Fides, 1983, p. 13-30.

9. M. LABOURDETTE, « De la critique en théologie. Réplique (inédite) à la Réponse des théologiens jésuites », dans *Dialogue théologique*, Saint-Maximin, Les Arcades, 1947, p. 99-138 (p. 123).

10. *Ibid.*, p. 129.

théologiens jésuites, souligne très clairement l'enjeu que la théologie traditionnelle perçoit dans le recours à l'expérience. Labourdette écrit ceci :

La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le « relativisme », au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes. L'idée même que notre esprit puisse arriver à saisir et à cerner [...] une vérité intemporelle, devient proprement impensable. L'idée que cette vérité puisse être pour l'intelligence humaine un gain définitif que l'enseignement pourrait transmettre aux hommes les plus éloignés par le temps et par les différences de culture paraît absurde¹¹.

J'évoque un autre témoin de cette résistance au recours à l'expérience en théologie. Ce témoignage me paraît intéressant non pas tant à cause de ce qu'il affirme, qui reproduit une position traditionnelle, mais parce qu'il est encore plus proche de nous dans le temps, qu'il s'exprime même après que Schillebeeckx eut clairement formulé son projet d'une théologie qui prenne en compte l'expérience des hommes et des femmes dans leur monde. Il s'agit cette fois d'une intervention de M^{gr} C. Colombo, alors qu'il était président de la Faculté théologique internationale de Milan, faite au colloque du Secrétariat de Pax Romana pour les questions scientifiques qui s'est tenu à Rome en 1968. M^{gr} Colombo avait alors clairement rappelé que :

la théologie procède d'une double exigence : l'une d'ordre surtout intellectuel : le besoin d'atteindre dans le contenu de la foi une vérité rationnelle ; une autre plus vitale : le souci de dégager les conséquences qu'impliquent concrètement les vérités crues (le besoin de saisir le rapport entre le monde de la foi et le monde de l'expérience humaine intégrale). Ce double objectif, la théologie tend à l'atteindre, non par le moyen de l'expérience, mais *par la voie de la cohérence intellectuelle* et avec les instruments qui lui sont propres¹².

Ces quelques témoignages peuvent suffire pour illustrer la suspicion dans laquelle on a tenu, et qu'en certains milieux on continue de tenir, le rapport à l'expérience en théologie¹³. Mais ce qui se profile à l'horizon de ces diverses positions, c'est en fait une position qu'on pourrait qualifier d'institutionnelle et qui avait trouvé son expression la plus claire dans le rejet par Pie X en 1907, dans l'encyclique *Pascendi*, de l'expérience qu'il considérait comme du « pseudo-mysticisme¹⁴ ». Dans le refus explicite de l'expérience et de l'affirmation du sujet qui en constitue le corollaire, ce sont les fantômes

11. ID., « La théologie et ses sources », dans *Dialogue Théologique*, p. 43. Pour l'arrière-fond immédiat de ces interventions du P. Labourdette, cf. J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la "nouvelle théologie" », *Laval théologique et philosophique*, 48 (1992), p. 415-431.

12. C. COLOMBO, « Nature de la foi et méthode de la théologie », dans *Science et théologie. Méthode et langage* (« Recherches et Débats », 67), Paris, DDB, 1969, p. 22-23 (souligné dans le texte).

13. On pourrait évidemment en ajouter beaucoup d'autres. Le débat qui a accompagné la parution des premiers écrits de Maurice Blondel, de même que les ouvrages d'Ambroise Gardeil et de M.-B. Schwalm en fourniraient amplement. Cf. J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité : l'exemple d'Ambroise Gardeil », *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), p. 379-391.

14. Cf. DS, 3084.

non exorcisés de la crise moderniste qui étendent leur ombre sur la théologie du ^{xx}e siècle. Il faudrait être naïf pour penser que ceux-ci se sont maintenant pétrifiés au musée des horreurs d'une époque révolue. Les réactions autoritaires et le grand jeu d'esquive qui accompagnent actuellement la publication et les traductions des œuvres d'Eugen Drewermann ont la même origine que la condamnation de Pie X et la théologie qui l'avait inspirée¹⁵.

Schillebeeckx n'est évidemment pas le seul à vouloir articuler sa théologie en rapport avec l'expérience des hommes et des femmes de son époque¹⁶. Si l'on veut cependant prendre bonne mesure de la portée de son œuvre, il nous faut l'interpréter sur l'horizon de l'histoire de la théologie moderne qui demeure encore lourdement lestée de conflits mal résolus et de questions mal posées. Si je propose de la comprendre dans la foulée des questions non résolues de la crise moderniste ce n'est évidemment pas pour laisser entendre que son intérêt ne serait finalement que d'ordre historique. Bien au contraire !

Ce qu'on a appelé la crise moderniste ne fut que le point d'aboutissement brutal d'un long processus historique où sont finalement apparues au grand jour les impasses dans lesquelles la théologie s'était progressivement engagée depuis l'*Aufklärung*. Du point de vue de l'histoire de la théologie, les décennies qui ont suivi ont été rythmées par des tentatives répétées pour reposer et tenter de résoudre les questions alors étouffées d'une manière autoritaire, mais tentatives aussitôt suivies d'autres interventions autoritaires qui ont simplement eu pour effet non seulement de briser de manière dramatique des projets théologiques individuels mais surtout de creuser encore davantage l'écart entre la théologie et la modernité. Lorsqu'un théologien comme Schillebeeckx, à la suite de plusieurs autres d'ailleurs, s'efforce d'assumer en travail théologique la portée herméneutique de l'expérience que les hommes et les femmes font d'eux-mêmes dans leur monde, il ne fait pas qu'introduire un thème de plus parmi tous ceux qui sollicitent le théologien et il ne fait pas que répondre à une sensibilité contemporaine. Il s'attelle à une tâche historique qui met depuis deux siècles la théologie au défi d'assumer les déplacements qui se sont opérés dans la conscience de l'homme moderne quant à la manière de se comprendre dans son monde.

Lorsque Pie X condamne en 1907 le recours à l'expérience sous prétexte qu'il s'agirait là de pseudo-mysticisme, ce n'est pas surtout à de possibles débordements de religiosité qu'il pense. Ce qu'il voit poindre à l'horizon, c'est l'affirmation d'un sujet dont l'inscription historique affecte d'un irrémédiable facteur de relativité tout son univers de connaissance et dont l'autonomie, même relative, est une constante protestation à l'égard de toute autorité dogmatique. C'est la conscience même que la théologie d'alors et l'institution qui la supportait avaient d'elles-mêmes qui se trouve remise en question par le rapport à l'expérience et leurs farouches oppositions montrent

15. Cf. J.-C. PETIT, « La réception de l'œuvre d'Eugen Drewermann. Quelques observations sur une esquive », *Théologiques*, 1/2 (octobre 1993), p. 101-120.

16. Cf. par exemple une brève analyse des positions de Tillich, Rahner, Pannenberg et Peukert dans H. DÖRING, « Theologie ein Medium der Erfahrung », dans *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und ökumenik. Für Heinrich Fries*, P. Neuner et H. Wagner, éd., Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992, p. 47-65.

clairement qu'elles en avaient très bien vu l'enjeu. Ce qui se trouve ultimement en cause dans ce processus historique, c'est l'intelligibilité et la pertinence du message religieux dont l'Église se prétend la dépositaire.

NOUVEL HORIZON DE COMPRÉHENSION ET NOUVELLE INTERPRÉTATION DE LA FOI

Schillebeeckx a bien mis en évidence la complexité et l'ampleur du déplacement qui s'est opéré dans la conscience moderne ainsi que l'urgence de la tâche théologique qui en découle dans un texte important pour notre propos. Il s'agit de son intervention au congrès international de Toronto en août 1967, où il s'est appliqué à montrer pourquoi la situation actuelle « exige que l'on parle de Dieu *autrement* que par le passé » et à suggérer comment cet autre discours sur Dieu devrait s'articuler pour que « notre témoignage sur Dieu et ce que nous dirions à son propos [ne risque pas] d'être accueilli avec des hochements de tête par la grande majorité de nos contemporains comme s'il s'agissait là d'un abracadabra inintelligible pour eux »¹⁷.

Le facteur déterminant à l'horizon de cette exigence d'un discours différent sur Dieu c'est le déploiement dans le champ de la conscience occidentale de ce que Schillebeeckx appelle un nouvel « horizon de compréhension rationnel ». Il s'agit évidemment du résultat d'un long processus historique, dont il reconnaît un des premiers moments dans le développement du pouvoir technique de l'homme au XII^e siècle et qui s'est affermi dans la conquête progressive d'une liberté très concrète à l'égard du monde environnant et dans la possibilité renouvelée, « avec autrui dans le monde », « de se déterminer soi-même tout en faisant surgir des sens nouveaux au sein du monde humanisable »¹⁸. Ce qui se produit alors ce n'est pas surtout l'enrichissement quantitatif du champ de la conscience mais bien sa transformation, qui amène l'être humain à se comprendre, et à comprendre son monde, autrement. La transformation du monde humain, qui est apparu toujours davantage comme le monde de l'homme, au fur et à mesure que celui-ci y a déployé ses initiatives transformatrices, n'a pas eu pour seule conséquence « une diminution dans la recherche d'une protection *religieuse* contre les insécurités de ce monde, dont on pensait jadis qu'il était immuable dans ses structures ». Ce qui s'est mis progressivement en place c'est précisément un nouvel horizon de compréhension qui en « soustrayant petit à petit des secteurs à la foi et à la théologie », « n'a pas seulement conduit à une rupture entre la nouvelle compréhension de l'homme par lui-même, d'une part, et d'autre part, les représentations, la pratique et le comportement de foi chrétiens traditionnels, mais également au problème fondamental de la relation entre l'auto-compréhension humaine et la compréhension

17. E. SCHILLEBEECKX, « La théologie du renouveau parle de Dieu », dans *La théologie du renouveau*, t. 1, L.K. Shook et G.M. Bertrand, éd., Montréal, Fides ; Paris, Cerf, 1968, p. 91-109 (91-92). Un autre texte important est la conférence prononcée à Chicago en 1966 et dont une traduction française est parue sous le titre « Intelligence de la foi et interprétation de soi », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (« Cogitatio Fidei », 23) Paris, Cerf, 1967, p. 121-137. Schillebeeckx y présente ses analyses explicitement en relation avec les questions non résolues de la crise moderniste.

18. E. SCHILLEBEECKX, « La théologie du renouveau parle de Dieu », p. 93-94.

de la foi »¹⁹. Le trait dominant de cette nouvelle autocompréhension réside dans ceci qu'on « veut accepter le fait d'être homme dans toute l'étendue de sa pleine valeur intramondaine²⁰ ». Pour Schillebeeckx, même la théorie théologique de la « nature pure », telle qu'elle apparaît au XVI^e siècle chez Bellarmin, est une interprétation de cette nouvelle auto-compréhension. « Le fait que cette nouvelle prise de conscience de l'homme et du monde diffèrait *essentiellement* des conceptions bibliques, patristiques ou médiévales, apparaît de la façon la plus caractéristique dans l'idée théologique nouvelle, absolument inconnue auparavant, de la "nature pure", c'est-à-dire de l'affirmation moderne que l'humanité a un sens en soi autonome et, en tant que telle, pleinement intelligible en dehors de toute destinée surnaturelle²¹. » Le processus de sécularisation inscrit dans cette idée de la « nature pure » se trouvera encore renforcé par l'*Aufklärung*, au point où, comme le note Schillebeeckx, « l'horizon de compréhension rationnel devient englobant : la rationalité a le dernier mot, même dans la question de la croyance²² ».

Tout ceci a évidemment eu des conséquences décisives pour l'Église et la théologie. « Un monde nouveau surgissait, indépendant, à côté de l'Église qui, elle, de surcroît, continua de vivre dans son monde démodé jusqu'au moment où elle dut découvrir que ce dernier était étranger à celui dans lequel vivait une grande partie de l'humanité²³. »

L'EXPÉRIENCE HUMAINE CONTEMPORAINE : L'HISTOIRE DES SOUFFRANCES ET DE L'OPPRESSION

À ma connaissance, Schillebeeckx n'est plus jamais revenu d'une manière aussi élaborée qu'il l'avait fait en 1967 sur cet horizon de l'expérience humaine contemporaine en regard de la tâche de la théologie. Les travaux ultérieurs, qui thématiseront le rapport à l'expérience, assumeront largement les conclusions des analyses de 1967. Si je vois bien, il y a cependant un élément qui s'est trouvé repris mais en même temps sensiblement modifié dans les derniers écrits, sans pour autant, toutefois, conduire à des conclusions différentes de celles que nous venons de rappeler. Depuis la fin de ces années 60, l'homme ne fait plus l'expérience de la liberté apportée par les sciences et la technique mais, au contraire, il se sent de plus en plus menacé par les effets de la rationalité instrumentale propre aux sciences, il éprouve les limites de ses propres interventions et doit chaque jour davantage vivre sous l'ombre d'une menace qui paraît concerner la totalité de son monde²⁴. À une certaine assurance à l'égard des possibilités des sciences et de la technique, qu'on peut reconnaître dans le texte de 1967²⁵, fait suite désormais un constat beaucoup plus négatif et à certains égards plus critique de la situation. Cette reconnaissance des limites de l'intervention

19. *Ibid.*, p. 94.

20. *Ibid.*, p. 95.

21. *Ibid.*, p. 95-96.

22. *Ibid.*, p. 97.

23. *Ibid.*

24. Voir *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, en particulier les pages 28 à 34.

25. Voir « La théologie du renouveau parle de Dieu », p. 97.

humaine, voire de sa portée dévastatrice, dans la misère, l'exploitation, la violence qu'elle engendre souvent et dont la problématique de *L'histoire des hommes, récit de Dieu* veut clairement tenir compte, ne conduit pas Schillebeeckx à y lire le retour à une nouvelle disposition au discours théologique traditionnel. Au contraire, elle rend encore plus impertinente tout discours religieux qui prétendrait trouver sa source dans un autre monde et n'atteindre celui-ci que de l'extérieur, en annonçant un salut qui se déploierait comme en parallèle à l'histoire des souffrances et de l'oppression qui est celle de la majorité des hommes et des femmes de notre temps.

Le livre *L'histoire des hommes, récit de Dieu* peut être considéré comme une reprise synthétique des grandes questions que son auteur avait abordées au cours des décennies précédentes. Ce qui est nouveau, par rapport aux ouvrages précédents, c'est la prise en compte d'une situation profondément détériorée au plan humain, qui garde et même enfonce chaque jour davantage des populations entières dans une souffrance et une détresse scandaleuses, et, en contrepartie, la reconnaissance explicite de la futilité des débats d'Église et des interventions ecclésiastiques qui ne font que creuser l'écart entre la détresse des hommes et des femmes dans leur monde et une parole de salut originellement inscrite dans ce monde des hommes mais progressivement travestie en parole de pouvoir et d'oppression. Mais la conviction qui traverse ce livre est la même que celle qui avait trouvé vingt-cinq ans plus tôt à Toronto une expression claire. Schillebeeckx disait alors :

Celui qui se pose la question de l'inspiration évangélique en dehors du contenu concret de notre propre expérience de l'existence, pose en fin de compte une question sans contenu, à laquelle on peut seulement attendre une réponse inadaptée, sans impact existentiel²⁶.

Et comme en écho à ce texte de 1967, on lira dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu* : « Parler de façon sensée de Dieu n'est possible que sur la base d'expériences humaines²⁷. »

Le rapport à l'expérience traduit donc clairement chez Schillebeeckx la décision de rompre avec une problématique théologique jusqu'à tout récemment encore largement dominante, pour tenter de retrouver le chemin du questionnement qui travaille l'expérience occidentale depuis près de huit cents ans et que cette théologie avait plutôt tenté d'obstruer. Il reste maintenant à mieux voir le sens précis de ce rapport à l'expérience pour l'articulation d'un discours théologique sur Dieu.

Il est manifeste que le rapport à l'expérience ne pourra pas réaliser le projet d'une réinscription de la théologie dans la modernité s'il est pensé par le théologien comme une simple possibilité d'adapter à une sensibilité nouvelle un message ou une vérité qu'il posséderait déjà toute constituée par ailleurs. Pour être en mesure de relever réellement le défi auquel il est confronté, le rapport à l'expérience doit devenir un rapport pleinement herméneutique.

Ceci signifie tout d'abord que ce que nous appelons l'expérience humaine ne doit pas être considéré comme un lieu de vérification de quelque chose qui aurait été

26. *Ibid.*, p. 102.

27. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 144.

élaboré ailleurs. Il s'agit au contraire de reconnaître que « le monde des expériences humaines est l'*unique* entrée qui permette de déboucher sur quelque vérité que ce soit » et qu'il « n'existe pas de source mystérieuse de connaissance en dehors de l'expérience humaine »²⁸. L'expérience est « autre chose et davantage qu'une perception²⁹ ». Elle comporte une structure cognitive qui lui est propre. Toute expérience, certes, suppose la présence d'un quelque chose d'expérimenté mais ce « quelque chose » ne peut être reconnu et advenir ainsi à la présence que sur l'horizon de ce que Schillebeeckx appelle un « champ d'interprétation » que l'expérience suppose et qui codétermine son objet³⁰. Ce qui se montre dans l'expérience ne vient pas occuper un espace vide de sens ni s'imposer à la conscience totalement à partir de lui-même, un peu comme un obstacle qui viendrait brutalement mettre fin à la course du véhicule engagé dans sa direction. Ce qui est expérimenté ne s'impose, au contraire, qu'à la mesure de l'interprétation qui en est faite et dans laquelle il *peut* être reconnu pour ce qu'il est. C'est pourquoi l'expérience comporte comme un élément essentiel, sans lequel il n'y a pas à proprement parler expérience, un moment de reprise, de mise-en-relation de ce qui est expérimenté avec, pour le dire avec Schillebeeckx, « ce que la mémoire a enregistré d'expériences et de connaissances antérieures³¹ ». Il n'y a expérience que lorsque s'établit ce mouvement de « va-et-vient entre cet acquis des expériences passées et les expériences neuves³² » dans lequel chacun des éléments ne cesse d'apparaître sous un éclairage plus ou moins différent.

Le « champ d'interprétation » sur l'horizon duquel a commencé d'apparaître une réalité éventuellement nouvelle ne s'est pas constitué par la simple accumulation de réalités différentes mais bien par une intégration plus ou moins profonde et réussie des données ou des événements qui se sont présentés aux divers moments de la vie. C'est pourquoi non seulement tout n'est pas possible n'importe quand mais ce qui se présente à moi trouve sa possibilité dans un mouvement jamais achevé d'intégration et de reprise, constitué d'accueils et de rejets, d'où je sors à chaque fois plus ou moins transformé.

Ce processus de réorganisation constante de notre champ d'interprétation par et dans la rencontre avec une réalité nouvelle est un facteur positif que Schillebeeckx a bien souligné, car, comme il l'écrit, « ce n'est qu'ainsi qu'une expérience particulière neuve peut devenir compréhensible³³ ». Mais il possède aussi un aspect négatif : en lui notre compréhension se trouve limitée, il « donne à l'interprétation des expériences neuves un caractère sélectif et oriente *a priori* l'interprétation des expériences neuves qui surgissent. Ces deux expériences marquent notre *condition humaine* : sans une

28. « La théologie du renouveau parle de Dieu », p. 105. Voir aussi « Intelligence de la foi et interprétation de soi », p. 124 : « Il est impossible à l'homme de connaître ou d'avoir conscience de réalités dont il ne fait pas l'expérience d'une façon ou d'une autre » ; *ibid.*, p. 126 : « [...] la médiation du monde de l'expérience humaine, qui est pour nous la seule porte donnant accès à la réalité ».

29. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 53.

30. Cf. *Ibid.*, p. 45-46.

31. *Ibid.*, p. 46.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 47.

telle mise en perspective, toute tentative de saisir le sens de notre existence n'est que mégalomanie, absurdité³⁴. »

Une expérience est donc toujours une expérience située, interprétée. Elle s'inscrit toujours sur un horizon préalable de sens. Or cet horizon préalable comme cette inscription de l'expérience sont de part en part de facture langagière. Déjà dans le deuxième tome de sa trilogie, Schillebeeckx avait très bien mis cet aspect en évidence. Dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, l'accent est mis cette fois davantage sur les « implications idéologiques qu'entraîne tout emploi courant de la langue » : « Entre *réalité*, *expérience* et *langage* il y a des distances, difficiles à apprécier mais réelles. Toute expérience qui s'exprime, non sans aliénation, dans l'expression langagière doit donc être analysée de façon critique si l'on veut conserver à l'expérience son autorité propre et éviter de lui conférer une autorité imaginaire, un pouvoir illusoire³⁵. » La conclusion à mon sens la plus importante qui se dégage des analyses que propose alors Schillebeeckx, et qui apparaîtra décisive pour l'articulation d'un discours sur Dieu, c'est que nos expériences sont de part en part toujours médiatisées. Elles se constituent « au cours d'un processus dialectique, au point de rencontre d'une observation (elle-même située dans un cadre d'interprétation ou de lecture) et d'un acte d'idéation. Elles n'acquièrent de l'autorité qu'à partir d'une réflexion sur l'expérience empirique. L'expérience est par conséquent autre chose et davantage qu'une perception. Même si la raison n'est pas présente à l'origine de l'expérience, l'expérience n'est compétente que parce qu'elle comporte un acte de raison, qu'elle implique l'exercice d'une rationalité critique. [...] L'autorité que possède l'expérience n'est finalement qu'une compétence *fondée sur des expériences antérieures, en vue d'expériences futures*³⁶. »

CONSÉQUENCES POUR UN DISCOURS SUR DIEU

À partir de ce qui précède il me paraît possible, en conclusion, de dégager quelques conséquences de la prise en compte de l'expérience ainsi comprise pour l'articulation d'un discours sur Dieu. Au risque d'une simplification certaine, je voudrais en nommer deux qui me paraissent non seulement être bien assumées par Schillebeeckx mais qui indiquent aussi clairement les points de rupture avec la problématique théologique antérieure.

La première concerne la manière dont nous pouvons concevoir ce que nous appelons « Dieu » et dont nous pouvons en parler. Elle tient au caractère fondamentalement médiatisé de toute expérience. Dans l'expérience peut se manifester quelque chose de nouveau, un « *novum* » éventuellement radical, jamais pressenti et dont la rencontre peut nous laisser profondément transformés. Ce « nouveau » ne peut être cependant un nouveau pour nous, c'est-à-dire, « d'une nouveauté où nous découvrons quelque chose qui concerne le plus profond de nous-mêmes », que s'il fait en même

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 48-49.

36. *Ibid.*, p. 53-54.

temps partie du « familier », sinon, comme le dit Schillebeeckx, « de telles expériences ne nous révéleraient pas à nous-mêmes »³⁷. Ou, pour le dire dans les termes de Tillich, ce qui se manifesterait nous apparaîtrait alors comme une pierre tombée dans notre jardin on ne saurait d'où³⁸. Ainsi tout discours sur Dieu comme le *tout-autre* est susceptible de parler de quelque chose qui n'a pas de sens pour nous.

La deuxième conséquence nous renvoie au lieu même d'élaboration du sens. La prise en compte de l'expérience nous renvoie en effet finalement à la pratique humaine et à la connaissance qui lui est propre. Ce que nous appelons l'éthique acquiert ainsi une priorité herméneutique qui invalide dès l'abord toute prétention de connaissance qui se déploierait en savoir également accessible et contraignant pour tout homme, partout.

La priorité herméneutique de l'expérience humaine, dont la structure langagière manifeste bien qu'elle est toujours une expérience emmaillée à celle d'autres hommes et d'autres femmes, nous renvoie à ce que nous sommes habitués de thématiser sous les termes de « relations humaines » ou « relations sociales ». Il est, de plus, devenu clair à notre époque que la relation des humains entre eux ne peut être réduite à une question de décision individuelle ou de proximité physique mais que nous sommes déjà toujours inscrits dans une structure sociale qui marque nos rapports aux autres et qui étend nos relations bien au-delà des choix conscients que nous pouvons opérer dans notre vie quotidienne. Schillebeeckx a longuement analysé cette question dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu*³⁹. Dans un contexte où la majorité de la population mondiale vit dans des conditions de pauvreté, d'exploitation et d'oppression telles que c'est la dignité même de l'être humain qui s'en trouve atteinte, il est devenu « impossible, en Occident, de parler de Dieu sans mettre notre pensée au sujet de Dieu en rapport avec les souffrances accumulées qui frappent tant d'hommes et de femmes "ailleurs", mais aussi les "anonymes" parmi nous⁴⁰ ». Ce n'est pas n'importe lequel discours ni n'importe laquelle pratique humaine qui est alors susceptible de devenir révélatrice de sens. C'est dans la mesure où une conduite humaine apparaîtra libératrice de l'oppression sous laquelle vivent les exploités et les pauvres et qu'elle prendra la forme d'une véritable solidarité, qu'elle pourra annoncer d'une manière crédible la présence libératrice de Dieu parmi nous. La théologie de la libération a posé dans cette voie des jalons désormais incontournables pour toute théologie chrétienne soucieuse d'authenticité.

L'ouvrage *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, comporte un long chapitre dont le titre est : « En Jésus-Christ, Dieu se révèle par excellence aux chrétiens ». On y retrouve aisément les grandes intuitions autour desquelles les précédents travaux christologiques de l'auteur s'étaient articulés. Or elles prennent ici un nouveau relief, précisément à cause de la référence fondamentale à l'expérience que les hommes et les femmes font d'eux-mêmes dans leur monde que l'ouvrage veut assumer. C'est

37. *Ibid.*, p. 55.

38. Cf. *Systematic Theology*, I, Welwyn, Nisbet, 1968, p. 7.

39. Voir par exemple *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 89-101.

40. *Ibid.*, p. 100.

dans la praxis libératrice de l'homme Jésus que des hommes et des femmes apprennent à reconnaître la présence active de celui qu'il appelle son père et son parti pris à leur égard. C'est dans l'expérience d'une véritable libération qu'ils découvrent Dieu comme un Dieu-avec-eux⁴¹.

C'est peut-être dans ce point nodal christologique, tel que le noue Schillebeeckx, que le rapport à l'expérience se découvre chez lui comme un véritable rapport herméneutique. Mais c'est aussi, sans doute, pour cette raison qu'il devient également une référence profondément critique à l'égard de tout ce qui se réclame de Jésus de Nazareth et de son œuvre. La portée critique de la problématique de Schillebeeckx ne doit en aucun cas être diminuée. Lorsqu'il écrit : « plutôt renoncer à toute foi en une vie éternelle qu'adorer un Dieu qui humilie les gens dans leur vie d'aujourd'hui, les maintient dans une condition méprisable, politiquement servile⁴² », ou encore lorsqu'il parle du « souci d'une amélioration sociale pour tous, mais surtout pour les exclus et les marginalisés, pour les blessés de la vie⁴³ », il ne formule pas des applications possibles mais finalement négociables d'une interprétation théologique assurée par ailleurs. Il nous parle du lieu où il est seulement possible de parler de Dieu.

41. Cf. *Ibid.*, p. 200.

42. *Ibid.*, p. 206.

43. *Ibid.*, p. 210.