Quel avenir pour la théologie ?

Jean-Claude Petit

Volume 14, Number 1-2, Fall 2006

Les lieux de la théologie aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/014307ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/014307ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petit, J.-C. (2006). Quel avenir pour la théologie ? *Théologiques*, 14(1-2), 11–38.
<https://doi.org/10.7202/014307ar>

Article abstract

When addressing the issue of the future of theology, Karl Rahner once observed, «We don't know very much, and in fact, almost nothing at all.» Recent works are reminding us that theology has been in a crisis situation for the past few years; none of its traditional fields have been kept intact, and this crisis causes one to question the very core of theology's identity. In facing this enormous task, the temptation is to retreat to the confines of ecclesiastical security and to retire from the public sphere (be it pluralist or secular) or, at the other extreme, to turn theology into «religious science», which would be apparently more adapted to the contemporary standards of objectivity and scientific rigour. We must vigorously refute either one of these approaches. The future of theology depends on two things: firstly, on whether or not this field will accept to insert its work not into the horizon of ecclesiology, but rather into the horizon of the world. Secondly, whether or not it will have the question of God become its real directional question, meaning it will accept this as being truly a question.

Quel avenir pour la théologie ?

Jean-Claude PETIT
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal

De par sa mission, le théologien
est le gardien de la *docta*
*ignorantia futuri*¹.
(Rahner 1970a, 536)

1. La question récente de l'avenir de la théologie

Lorsqu'on veut regarder l'avenir de la théologie, on ne se trouve pas dans une situation différente de celui qui se propose de dire quelque chose à propos de l'avenir en général. On n'en sait pas grand-chose, presque rien. La seule chose que l'on puisse faire, c'est projeter grossièrement sur l'écran vide de l'avenir certaines particularités du présent. Ces projections correspondent-elles vraiment aux caractéristiques propres de l'avenir ? Au fond, personne ne le sait. C'est la même chose avec l'avenir de la théologie. (Rahner 1970b, 148)

C'est par ces mots que le grand théologien Karl Rahner commença la conférence qu'il donna en décembre 1968 à la Radio bavaroise sur « L'avenir de la théologie ». De tous les théologiens que je connais, Karl Rahner est celui qui s'est interrogé le plus profondément, et le plus souvent, sur l'avenir de la théologie. Il s'agissait pour lui d'une authentique responsabilité théologique. À plusieurs reprises et de bien des manières, il a pris ce risque de projeter sur cet écran vide de l'avenir, comme il disait, ce qui lui paraissait être des traits fondamentaux propres à la théologie telle qu'il la concevait, mais jamais sans avoir rappelé que « nous ne devons pas nous imaginer savoir avec exactitude à quoi rassemblera concrètement l'avenir de la théologie » (1970c, 44).

Karl Rahner est décédé le 30 mars 1984. Il était né le 5 mars 1904 à Fribourg en Brisgau en Allemagne. Nous avons ainsi eu le privilège en 2004

1. Dans cet article, la traduction des citations tirées de sources allemandes est de moi.

de souligner un double anniversaire particulièrement important. Déjà par le choix de ses questions, le présent numéro pourrait être une occasion privilégiée pour nous souvenir de celui qui a sans aucun doute été le plus grand théologien catholique du XX^e siècle.

En tout cas, alors que nous nous proposons de réfléchir à notre tour à l'avenir de la théologie, il faudrait être bien naïf et certainement faire preuve d'une grande témérité pour penser être plus perspicace que Rahner et s'imaginer être en mesure de dire avec quelque certitude de quoi, demain, la théologie sera faite. Pour peu qu'on soit familier avec ce qu'on appelle la théologie, il m'est avis que la seule attitude vraiment crédible est celle que Rahner a toujours adoptée, à savoir reconnaître clairement et avec humilité qu'en cette matière — comme en bien d'autres d'ailleurs — « nous ne savons pas grand-chose, en fait : presque rien ».

Ceci ne signifie pas du tout que nous ne devrions pas risquer à notre tour ces « projections » dont parlait Rahner et encore bien moins que nous devrions nous contenter de reprendre scrupuleusement les siennes, assurés de visionner ainsi un grand film d'un maître incontesté, qui nous aurait laissé le chef-d'œuvre au-delà duquel il serait bien inutile de penser pouvoir aller. Ce serait avoir de notre responsabilité de théologien une bien drôle d'idée, que l'ironie discrète de Rahner, d'ailleurs, aurait eu tôt fait de ridiculiser.

La question de l'avenir de la théologie n'est pas une invitation à un exercice de clairvoyance ni même le premier volet d'une entreprise de planification stratégique. Si tant est qu'elle soit une véritable question, c'est nous-mêmes et notre propre présent vers lesquels elle nous tourne et qu'elle interpelle. S'annonce en elle la tâche incontournable, à tous égards nécessaire bien qu'en même temps la plus difficile, celle justement de comprendre ou, si vous voulez, d'interpréter son propre présent. La question n'a pas vraiment de sens pour qui n'a la garde d'aucun présent. Elle ne se pose dans toute son acuité qu'au veilleur, dans la nuit, alors que les ténèbres exigent le guet le plus vigilant. « Veilleur, qu'en est-il de la nuit ? Qu'en est-il de la nuit, veilleur ? » (Is 21,11)

Karl Rahner est décédé il y a maintenant vingt ans. La théologie a connu de très profondes transformations au cours de cette vingtaine d'années. En fait, il est fort possible que ces transformations aient été plus nombreuses, mais surtout qu'elles aient modifié le visage de la théologie plus profondément que n'ont pu le faire celles qu'elle a connues dans les six ou sept décennies antérieures. Ce n'est pas sans inflation verbale qu'on a pu

récemment parler de *révolutions* pour introduire les principales transformations qui se sont opérées en théologie au cours de ces décennies². Celles-ci ont certainement été fort importantes et gagnent beaucoup en relief lorsqu'on les compare avec ce qui était le plus visible encore au XIX^e siècle. Plus ces décennies reculent à l'horizon, cependant, plus il apparaît que tous ces renouveaux dont elles ont été les témoins, loin d'avoir été des *révolutions*, furent les fruits, il est vrai les meilleurs, d'un processus enclenché depuis déjà bien longtemps.

En revanche, ce qui s'est produit en théologie depuis vingt ou trente ans, en fait depuis la fin de Vatican II, et qui continue de se déployer sous nos yeux, semble bien annoncer de plus en plus clairement la fin d'un monde et l'entrée dans une période de transition dont l'issue, qu'on le veuille ou non, paraît bien incertaine.

C'est en de telles circonstances que la question de l'avenir se pose. Lorsque tout va bien ou que les choses vont à peu près comme on estime qu'elles doivent aller, on ne se demande pas de quoi demain sera fait. C'est lorsque les pneus ne mordent plus dans la neige ou la glace que l'on commence à se demander si l'on arrivera sain et sauf à la maison. C'est dans l'expérience d'un écart entre les attentes perçues et les réponses proposées que naît l'inquiétude au sujet de la pertinence de nos interventions.

On chercherait d'ailleurs en vain dans toute la littérature théologique avant Vatican II des textes significatifs s'interrogeant sur l'avenir de la théologie. Il aura fallu que s'effrite l'assurance — faudrait-il dire l'illusion ? — nourrie par le renouveau éminemment créateur, il faut le reconnaître, qui a caractérisé la théologie européenne des années 1930 à 1960, pour voir

2. Voir Bousquet 2003. En 1972, Bernard Lonergan s'était lui aussi risqué à parler de « révolution » en théologie, mais sans convaincre ses partenaires de dialogue (voir Lonergan 1972 ; Vaughan 1972 ; Murnion 1972). G.T. Miller paraît plus convaincant dans son usage du terme « révolution » pour caractériser certains tournants majeurs dans l'histoire de la théologie en renvoyant à Pierre Abélard et Martin Luther (voir Miller 1992). Sa conclusion n'est d'ailleurs pas sans intérêt :

It is one thing to note our need of a theological revolving; another to conduct one. The neo-orthodox of the 1930s and 1940s proudly proclaimed their own position to be a revolution, only to continue — with little or no modification — the earlier professional model of theological education. What we need today is a new way of thinking, a more adequate model, that will make the transformation of our institutions possible. Anything less may be no more than minding the store while we await the return of its owner. (113-114)

Nous reviendrons plus loin sur cette question.

apparaître, déjà pendant le concile, puis dès les années qui l'ont immédiatement suivi, une interrogation inquiète à propos de l'avenir de la théologie.

Rahner lui-même a bien senti que quelque chose d'important s'était comme affaissé. Dans une conférence qu'il prononçait en 1979 à nouveau à la Radio bavaroise sur « L'état de la théologie catholique aujourd'hui », il disait :

Probablement qu'on ne peut pas contester que la génération des théologiens qui ont accompli la nouvelle percée de la théologie, les von Balthasar, Chenu, Congar, Daniélou, de Lubac, Malmberg, Schillebeeckx, Schoonenberg, que cette génération a maintenant vieilli et — j'espère me tromper — qu'elle n'a pas encore trouvé des successeurs du même calibre, même si évidemment travaillent aujourd'hui en théologie systématique et en théologie fondamentale des théologiens remarquables de la génération suivante, comme G. Greshake, W. Kasper, H. Küng, K. Lehmann, J.B. Metz, H. Vorgrimler et d'autres (pour ne nommer que des théologiens allemands). (1970d, 80-81)

Tout serait devenu plus pâle, plus vague (*blasser geworden*), la théologie aurait perdu de son éclat. Il ajoutait :

On ne peut nier qu'une certaine résignation se soit installée, au point où le danger existe que la vie chrétienne ecclésiale elle-même ne s'exerce plus même dans le domaine propre de la théologie et qu'elle émigre en d'autres lieux, et que la théologie au sens propre, la théologie réflexive scientifique ne devienne plus qu'une branche morte sur l'arbre de l'Église. Évidemment, nous n'en sommes pas encore là et cela n'arrivera pas. Mais il y a tout de même déjà des voix qui se font entendre pour déclarer qu'une théologie travaillant ainsi d'une manière réflexive et rigoureuse est totalement passée de mode et qui la rejettent comme quelque chose qui est sans intérêt. (80)

Avec son humour à peine voilé, Rahner s'est ensuite appliqué à donner l'impression de nuancer son propos. Sa conclusion, cependant, ne laissait pas beaucoup de doute quant à la tâche devant laquelle se trouvait selon lui la théologie : elle devait se demander si « une certaine médiocrité résignée », comme celle qu'il a estimé devoir reconnaître à l'état actuel de la théologie catholique, « était la bonne chose ou si elle ne devait pas plutôt être surmontée » (83).

L'exemple utilisé par Rahner laissera sans doute un peu perplexe la génération actuelle des jeunes théologiens. Qui lit encore et considère les travaux d'Yves Congar comme des œuvres aujourd'hui encore essentielles en ecclésiologie ? Qui lit encore Henri de Lubac ? Connaît-on seulement son nom ? Jean Daniélou est-il encore une référence ? Qui, parmi la jeune

génération, a jamais entendu parler de Piet Schoonenberg ? Il n'y a peut-être plus que Schillebeeckx qui peut compter sur une certaine audience, et encore : ses ouvrages les plus importants n'ont jamais été traduits en français et on ne se souvient sans doute même plus ici que notre Faculté lui décerna un doctorat *honoris causa* lors des fêtes du centenaire de la Faculté en 1978. Karl Rahner lui-même n'est plus vraiment une référence. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les index des travaux consacrés, par exemple, au cours des dernières années en langue française aux questions dans lesquelles il s'était acquis une autorité pratiquement incontestée (voir Petit 2001).

Un tel type d'argumentation a ses limites, même si, comme je le pense, la situation à plusieurs égards identiques en théologie protestante pourrait en confirmer la validité : qui s'inspire encore vraiment des travaux de Gerhard Ebeling ? Wolfhart Pannenberg est-il encore une référence déterminante ? Et Rudolf Bultmann ? Paul Tillich ?

Quoi qu'il en soit, un fait demeure : depuis plus d'une trentaine d'années maintenant, la question de l'avenir de la théologie n'a plus quitté la scène théologique. Il est d'ailleurs assez vite apparu que, si fondé qu'il fut, le diagnostic porté par Rahner était loin de cerner toute l'ampleur de la crise pourtant déjà bien visible.

Dans un éditorial au fameux numéro d'octobre 1967 de la revue *Esprit*, Jean-Marie Domenach écrivait :

... non seulement le mouvement amorcé piétine sur plusieurs fronts, mais d'ores et déjà apparaissent des problèmes plus radicaux que ceux auxquels se consacrèrent les Pères de Vatican II. Il ne s'agit plus tellement de modifier des dogmes et des structures ; un immense malaise, une redoutable interrogation s'emparent de larges secteurs du monde chrétien. Et non seulement en France [...], mais en Hollande, en Angleterre, aux États-Unis, en Amérique latine... Partout une remise en cause qui touche aux profondeurs [...]. Et ce n'est pas seulement le catholicisme qui est concerné : les secousses sont au moins aussi violentes chez les protestants, — preuve supplémentaire qu'une crise plus profonde enveloppe et dépasse celle à laquelle l'Église romaine a commencé de répondre avec Vatican II. (1967, 353-354)

Chez nous, trois années auparavant, donc en plein concile, dans un ouvrage d'un grand courage et d'une remarquable lucidité, Fernand Dumont diagnostiquait la « crise religieuse » du christianisme et plaidait avec insistance pour une profonde « conversion de la pensée chrétienne » (1964).

Il n'a existé et il n'existe toujours aucune unanimité quant à la signification, à l'ampleur et encore bien moins quant aux causes de cette crise. Une chose est certaine cependant : ni le concile et les possibilités qu'il a pourtant ouvertes, ni les initiatives prises un peu partout dans les années qui ont suivi n'ont permis de la résorber. Elle s'est au contraire amplifiée et a gagné en radicalité. Notre première responsabilité consiste à le reconnaître.

Depuis cette deuxième moitié des années 1960 est paru un nombre si considérable d'analyses sur « la situation actuelle » de la théologie et de la foi chrétienne dans notre culture occidentale que déjà leur simple quantité signale à l'évidence qu'une inquiétude réelle et une incertitude non feinte au sujet de son avenir se sont installées et qu'on n'arrive plus à les dissiper. Dans les seules langues que je connais — le français, l'allemand et l'anglais — c'est par centaines que l'on compte désormais les publications — monographies, actes de colloques, articles de revues — qui analysent l'état incertain des lieux.

Toute cette documentation est désormais incontrôlable et fait déjà partie à ce titre de la situation qu'il s'agit de comprendre. Il serait à mon sens ridicule de prétendre pouvoir en donner un compte rendu le moins rigoureux. De toute manière, le temps dont nous disposons ne nous permettrait que d'en esquisser une caricature grossière, qui ne nous donnerait finalement que l'illusion d'être au clair sur une situation qui nous échappe encore largement. Mais ce n'est évidemment pas une raison pour démissionner ou refuser, sous prétexte de prendre au sérieux la complexité de la situation, de prendre soi-même position et de risquer sa propre interprétation de ce qu'on appelait, il n'y a pas si longtemps encore, les « signes des temps ».

Je n'ai pas, pour ma part, l'intention de m'esquiver. La courbe de ces dernières quarante années de l'histoire de la théologie recouvre très exactement celle des années pendant lesquelles j'ai étudié et enseigné la théologie. La crise que je viens d'évoquer et l'exigence de conversion qu'elle a suscitée ont laissé leur marque sur mon propre parcours. Je n'aurai donc pas l'outrecuidance de traiter de ce que j'estime être ici en question d'une manière si objective ou si distanciée que vous pourriez avoir l'impression que cela ne nous concerne finalement pas vraiment et qu'en fin de compte, avec un peu de bonne volonté et de savoir-faire, il sera possible de traverser ce qui ne serait, comme on dit, qu'« une mauvaise passe ».

J'estime, au contraire, que nous y sommes pour un bon bout de temps. J'essaierai de dire pourquoi. Mais j'essaierai aussi de dire en quoi cette

situation, à la vérité difficile et incertaine, recèle une authentique tâche théologique qu'il est, cette fois, en notre pouvoir d'assumer.

2. La situation actuelle de la théologie

2.1 *Inquiétude au regard de l'avenir*³

J'ai rappelé, plus haut, quelques témoignages autorisés à l'origine de la prise de conscience qui a envahi depuis une trentaine d'années le champ de la théologie. J'ai laissé entendre que de tels témoignages se sont depuis beaucoup multipliés. Ceci est devenu particulièrement évident ces toutes dernières années. Il est même très frappant de voir comment l'inquiétude du présent s'est de plus en plus exprimée dans une interrogation explicite à propos de l'avenir. Sans aucun souci d'exhaustivité et même d'une manière un peu arbitraire, signalons-en quelques-uns.

À Vienne en Autriche en novembre 1998, a eu lieu un colloque pour célébrer les 70 ans de Johann Baptist Metz. Les actes de ce colloque sont parus l'année suivante sous le titre *Le destin social de la théologie* (Reikerstorfer 1999). La première intervention pose la question: « Quel destin ? » En 2000, Heinrich Schmidinger, professeur de philosophie à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Salzbourg, faisait paraître un petit livre avec le titre *La théologie a-t-elle un avenir ?* (2000). La même année paraissaient chez Herder à Fribourg les actes d'un symposium international qui s'était tenu à Lucerne en Suisse en 1998 sous le thème: « La théologie comme tâche sociale ». L'ouvrage avait pour titre *Combien de théologie peut supporter l'espace public ?* (Arens et Hoving 2000). L'année suivante, un groupe de théologiens autrichiens faisaient paraître un ouvrage collectif sous le titre *Avenir de la théologie. Théologie de l'avenir* (Huber et al. 2001). L'année dernière, Clemens Sedmak, professeur en sciences des religions à l'Université de Salzbourg, faisait paraître un livre qui a rapidement causé des remous. Son titre: *La théologie à une époque post-théologique* (2003).

Chez nous, la Société canadienne de théologie a tenu son congrès de 1997 sous une thématique analogue à celles que ces titres viennent d'évoquer. Les actes sont parus chez Fides sous le titre *La théologie: Pour quoi ? Pour qui ?* (Nadeau 2000). Les débats suscités par la question qui y avait été vigoureusement posée de savoir si notre théologie ne s'en allait pas « vers une absence d'héritiers autant que d'héritage » (Lapointe et St-Germain

3. Tous les intertitres sont de la rédaction.

2000, 299) en ont confirmé toute l'urgence. Un dernier titre : celui du livre de Christian Duquoc. L'ouvrage s'intitule *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*⁴ (2002).

Nous ne devrions pas nous sentir trop seuls au moment où nous nous posons à notre tour la question de l'avenir de la théologie. Il devrait être également un peu plus évident qu'il s'agit de bien autre chose que d'un bon exercice oratoire, utile à réchauffer l'auditoire avant d'aborder, demain matin, les questions vraiment importantes !

2.2 *Signes multiples d'une crise*

Des signes s'accumulent qui ne trompent pas. À peu près partout le nombre de nouvelles inscriptions dans les facultés de théologie n'a cessé de diminuer depuis une dizaine d'années. La baisse est à ce point dramatique en Allemagne notamment qu'on y a déjà procédé à l'abolition de chaires et que l'avenir de certaines facultés est menacé. Vous connaissez la situation qui prévaut actuellement au Québec. Aucune initiative n'a réussi à enrayer cette chute qui touche toutes les facultés et tous les départements. Et personne n'est en mesure de dire quand ni à quel niveau elle pourra se stabiliser. Or, ceci a déjà, ici comme ailleurs, des conséquences majeures sur les budgets de fonctionnement des facultés de théologie, le renouvellement de leur corps professoral, le budget des bibliothèques, etc. Par-delà tous ces aspects institutionnels, c'est le dynamisme intellectuel de tous ces centres qui se trouve menacé.

Les raisons sont multiples à l'origine de cet état de fait. Nous y reviendrons. On peut cependant déjà noter que par-delà les incertitudes et la confusion qui entourent le marché du travail, les transformations qui affectent le champ du religieux dans notre société, accompagnées d'une énorme perte de pertinence des institutions religieuses traditionnelles, en sont certainement des facteurs déterminants⁵. N'oublions pas que la théologie est

4. On pourrait aussi ajouter le petit livre stimulant édité par J.-P. Wils (1996), dans lequel les réflexions de U. Baumann (« Mit Zungen der Menschen! Theologie aus dem Kontext der Wirklichkeitserfahrung », p. 9-50), sont étonnamment proches de celles que Fernand Dumont exprimait déjà en 1964.

5. Peter Hünermann, qui fut président de la Société européenne de théologie catholique, arrive à la même conclusion pour l'Allemagne : « Pour la théologie, cette situation [c'est-à-dire la perte de pertinence sociale de la part des Églises] signifie une diminution dans le nombre d'étudiants, un plus petit réservoir pour la relève scientifique, éventuellement une diminution du nombre de Facultés de théologie. » (1996, 126)

également le seul champ disciplinaire qui ne peut plus compter au sein de la structure scolaire, du primaire jusqu'au collégial, sur une formation préalable même minimale, comme c'est le cas, par exemple, pour toutes les sciences mathématiques, pour la littérature, même pour la philosophie. Quant à une initiation des écoliers ou des collégiens à la signification religieuse de la tradition chrétienne, son sort dans le curriculum scolaire est plus incertain aujourd'hui que jamais. Nous sommes très loin d'avoir éprouvé toutes les conséquences de cette situation.

La situation de l'édition savante en théologie a partie liée avec ce qui précède. Si quelques maisons d'édition prestigieuses, surtout allemandes, continuent de faire paraître de grandes collections de textes et d'ouvrages savants, à des prix il est vrai faramineux et complètement hors de portée des chercheurs individuels et encore plus des étudiants, d'autres maisons, qui ont nourri la recherche théologique pendant de nombreuses décennies, ont fermé boutique, incapables de faire face aux conditions du marché. Celles qui restent ne sont souvent que des filiales de conglomerats qui ne portent pas un grand intérêt au livre religieux savant ou qui sont portées à bout de bras par des associations ou des communautés religieuses dont le propre avenir est lui-même menacé. Ces maisons hésitent plus que jamais à faire paraître des ouvrages un peu techniques et lorsqu'elles le font, les tirages sont très limités et les réimpressions jamais assurées. Or, ceci a des conséquences directes sur la planification des séminaires et les travaux de recherche des étudiants. Plusieurs projets d'édition ont été interrompus et n'ont pas été menés à bonne fin. D'autres progressent tellement lentement que leur intérêt s'effrite. Alors que les possibilités de réimpression sont facilement accessibles, on réédite des ouvrages essentiels en fragmentant les éditions originales et on revend les « nouveaux » ouvrages à des prix exorbitants. La logique qui préside au choix des traductions en français d'ouvrages de langues autres que l'anglais est impénétrable. Pendant ce temps, les rayons des librairies sont encombrés de livres de pseudo-spiritualité où l'exotisme le dispute à l'ignorance quand ce n'est pas carrément à la bêtise.

Le fractionnement débridé du champ disciplinaire théologique ne peut pas lui non plus être passé sous silence. Pendant la période conciliaire, on avait assisté à une éclosion de ce qu'on a appelé des « théologies du génitif » : théologie du travail, théologie de la paix, théologie de la ville, etc. Ce phénomène traduisait certainement une nouvelle conscience de la théologie qui se voulait plus attentive à de nouveaux enjeux culturels ou sociaux, par-delà les découpages traditionnels. Un vigoureux sursaut critique

a heureusement permis de prendre assez tôt conscience des limites d'une telle manière de faire.

Depuis quelques années, ce n'est plus tant à l'apparition de nouveaux objets que nous assistons qu'à une multiplication des « approches ». Ceci est plus particulièrement visible dans la constellation américaine, mais aucune aire théologique traditionnelle ne me paraît y échapper. Les mêmes sujets ou les mêmes questions sont abordés de manières apparemment différentes et à partir d'un appareil de références lui aussi à chaque fois différent selon les diverses approches. Chacune a ses spécialistes, ses autorités, son canon. Des programmes particuliers, parfois même des départements entiers en assurent la formation. Ce qu'à l'origine on appelait, au singulier, la théologie de la libération ou la théologie féministe s'est depuis fractionnée en de si nombreuses approches que les deux extrémités de l'arc tracé par cette diversité pourraient être surprises d'apprendre qu'elles appartiennent à la même courbe.

Il s'agit là, à n'en pas douter, d'une réalité complexe, dont il n'est pas encore possible de saisir toute la portée. Habituellement, la diversité est synonyme de richesse et traduit une attention au caractère complexe de la réalité. La fragmentation du champ théologique à laquelle on assiste aujourd'hui ne paraît cependant pas toujours correspondre, loin de là, à une exigence théologique, mais plutôt reproduire la situation qui existe dans les sciences dites « humaines » sur lesquelles tout un pan de la théologie a de plus en plus tendance à se modeler. Nous sommes bien loin de la tension, qui a toujours existé en théologie, entre la diversité du « local » et l'unité plurielle de l'« universel ». C'est l'unité même de la visée théologique qui semble désormais être perdue de vue sinon carrément abandonnée. On peut et même on doit disputer de la nécessité et des conditions de possibilité d'une synthèse en théologie, de même que les conditions d'un authentique dialogue théologique devraient redevenir une préoccupation sérieuse des théologiens. Les découpages souvent bancals, les spécialisations artificielles qu'ils engendrent et l'étrange prétention à vouloir « construire » son « objet » comme si celui-ci ne nous précédait pas déjà toujours en théologie, tout cela signale à mon avis bien davantage une crise qu'un enrichissement de la conscience théologique contemporaine.

Les conséquences en tout cas sont déjà nombreuses. Elles ne sont pas sensibles uniquement sur le plan méthodologique ou épistémologique. Elles touchent à mon sens au cœur même de la théologie. Le désarroi dans lequel

se retrouve la théologie contemporaine lorsque vient le temps de dire ce qu'est au juste le « théologique » en est une inquiétante illustration⁶.

La question refait actuellement brutalement surface en théologie alors que les pressions se font de plus en plus sentir pour qu'elle abandonne son statut estimé périmé de discipline « confessante », comme on dit, pour s'inscrire carrément dans le champ des « sciences de la religion ». Le champ de l'exégèse biblique échappe lui aussi moins que jamais à une telle remise en question. Un exemple, parmi tant d'autres : dans un article récent, l'exégète Jean Zumstein attirait l'attention sur le fait que la lecture rigoureuse et méthodologiquement fondée des textes néotestamentaires n'est plus le seul apanage des facultés de théologie de type classique, elle devient de plus en plus un domaine de la science des religions (*religious studies*), voire de la philosophie ou de la philologie classique. Ce déplacement dans l'université n'est pas sans conséquence. Le texte est désormais examiné de l'extérieur. Il devient un objet d'études comparable à tout autre objet religieux. Sa prétention à la vérité n'est plus prise en considération. Le signe le plus perceptible à cet égard est la tendance à renoncer à écrire une théologie du Nouveau Testament au profit d'une présentation de la religion des premiers chrétiens⁷ (Zumstein 2002, 121-122). Et à la fin de l'année dernière, R. von Bendemann posait la même question : « "Theologie des Neuen Testaments" oder "Religionsgeschichte des Frühchristentums"⁸ ? » (von Bendemann 2003)

Il y a déjà quelques décennies qu'un tel déplacement est en cours dans le champ des études patristiques. Il suffirait, pour s'en convaincre, de suivre l'évolution des introductions aux ouvrages de la collection *Sources chrétiennes* depuis les premiers tomes dans les années 1940 jusqu'à aujourd'hui. Un ouvrage aussi théologique que la monumentale étude d'Henri de

-
6. Dans l'article déjà cité à la note précédente, Hünermann a insisté sur « l'inquiétude que soulève le caractère aléatoire des approches dans les différentes disciplines théologiques et l'absence de pertinence qui en résulte pour la théologie prise comme un tout » (1996, 128). Sur la question de l'unité de la théologie voir les études récentes de Körner (2000) et de Weirer (2000). Déjà en 1969, dans un autre ouvrage qui n'a pas été traduit en français, K. Rahner portait un jugement aussi lucide que sévère sur la « désagrégation » (*Zerfall*) de la théologie en ghettos disciplinaires plus ou moins étanches (voir Rahner 1969, *passim*).
 7. Zumstein donne alors comme exemple l'ouvrage de G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, Kaiser / Gütersloher Verlag, 2000. Voir aussi Quesnel 2002.
 8. Pour d'autres pièces de ce débat entre théologie de l'Ancien Testament et histoire des religions, voir Albertz *et al.* 1995.

Lubac sur l'exégèse médiévale est désormais plus souvent cité par les historiens des idées et les philosophes préoccupés par la genèse de la conscience herméneutique en Occident que par les théologiens et les exégètes eux-mêmes.

Il y a déjà un certain temps que la transformation a eu lieu dans le champ de l'histoire de l'Église, même si le débat semble bien loin d'être clos⁹.

Ces faits en apparence anodins sont en réalité de grande portée. En exacte correspondance avec les intérêts dominants de la recherche contemporaine dans les autres disciplines, ils contribuent efficacement à relativiser la pertinence du point de vue théologique, désormais livré au conflit des interprétations. Lorsque chez les intellectuels ou les gens cultivés la théologie est perçue comme une science ésotérique, en aucune façon « objective », caution savante d'un enseignement institutionnel souvent étranger aux sensibilités et défis de la modernité, alors il n'y a même plus de conflit, tout juste une troublante indifférence.

On pourrait rétorquer qu'il arrive encore très souvent que l'avis de théologiens soit sollicité, à l'occasion par exemple de débats sur des questions d'éthique ou à l'occasion de conflits religieux, ou encore lorsqu'il est question de droits humains ou d'enjeux sociaux. C'est vrai. On ne se défait pas facilement de l'impression, cependant, que ce n'est pas le point de vue théologique qu'on sollicite alors, mais celui d'une certaine sagesse dont on sait qu'à ses meilleurs jours elle a su débusquer les intérêts destructeurs d'humanité.

C'est peut-être cela finalement qui entretient le plus l'inquiétude perceptible à notre époque en théologie et qui rend à ses propres yeux son avenir incertain : l'effacement du théologique au profit d'un intérêt d'ordre historique et culturel. Lorsque la théologie retient l'attention, ce n'est plus à cause de la radicalité de l'interpellation qu'elle réfléchit, mais en raison de l'immense trésor culturel qu'elle véhicule. Il y a plus d'une soixantaine d'années maintenant, Étienne Gilson notait que « nous vivons en un temps et dans un milieu saturés d'idées chrétiennes qui ne se souviennent plus de leurs origines » (1943, 9). Hans Jonas le savait également, qui disait dans une conférence en 1969 : « Sans Homère, sans Platon, sans la bible, etc., nous ne serions aucunement les hommes que nous sommes. Homère, Platon ou Isaïe peuvent même nous déterminer sans que nous les ayons lus. »

9. Ici aussi une littérature plus qu'abondante documente bien la profondeur de la crise. Voir en français le numéro 95 de la *Revue d'histoire ecclésiastique* (2000).

(2000, 124) Faut-il alors s'étonner de l'engouement grandissant de nos contemporains pour des lectures de la Bible et pour des cours de théologie dont ils n'attendent pas autre chose qu'ils les aident à comprendre des pans entiers de la musique, de la peinture, de l'architecture, même de traditions et de rites quand ce n'est pas simplement de glossaires qui ont donné à l'Occident sa marque ? La prétention chrétienne, dont la théologie devrait avoir au premier chef la garde, a perdu, quant à elle, pour nos contemporains sa force d'interpellation et ne les intéresse plus que dans ses expressions qui sont devenues objets d'une expérience esthétique¹⁰.

Nulle part, cependant, le désarroi de la théologie n'a paru, me semble-t-il, plus grand que dans l'expérience contemporaine du pluralisme religieux et de son exigence de dialogue. En l'espace de quelques années, l'autre non-chrétien, qui avait toujours été plus ou moins présent dans l'imaginaire théologique depuis les découvertes de « nouveaux mondes » aux XVI^e et XVII^e siècles et avait servi même de point d'appui pour affirmer la supériorité du christianisme, cet autre est devenu une réalité quotidienne massive, irréductible. Surgissant dans un contexte de globalisation et de mobilité pratiquement incontrôlable, dans des sociétés démocratiques où l'égalité des droits est assurée par des constitutions et des chartes qui ne doivent pas grand-chose aux influences des Églises, le pluralisme religieux a rapidement remis en question d'abord ce qui est apparu, et apparaît toujours, dans ces sociétés comme des privilèges accordés aux institutions chrétiennes, puis, d'une manière accélérée, tout l'appareil de légitimation auquel les Églises se réfèrent. L'interprétation traditionnelle de la figure de Jésus avec sa prétention christologique à l'universalité s'est évidemment rapidement retrouvée dans l'œil du cyclone, puis ce fut plus récemment les débats à propos du monothéisme. Ces derniers temps, c'est l'interprétation de l'héritage chrétien de l'Europe qui est devenu objet de controverses.

Il s'agit évidemment d'une question éminemment complexe, qui a déjà suscité un nombre considérable de travaux importants, mais aussi de

10. À l'horizon de cet état de choses se profile un phénomène encore diffus, mais qui gagne presque chaque jour en intensité : celui que C. Sedmak appelle une religion sans théologie. Chez un nombre grandissant de contemporains, la question de Dieu n'est plus articulée à un effort d'intelligence pour rendre compte de leur foi et de leur espérance, mais ne reçoit le plus souvent comme justification que : « Ça me fait du bien ! » « Ça fonctionne pour moi ! » « Pourquoi pas ? » La religion apparaît comme une affaire purement privée, ou encore comme une technique, sans aucun besoin de légitimation rationnelle qui devrait alors avoir lieu dans l'espace public du dialogue. Voir Sedmak 2003, 20-21. Dans un texte important, I.U. Dalfert (1996) avait lui aussi attiré l'attention sur les conséquences de ce phénomène.

nombreuses expériences. L'enjeu est majeur et son issue est incertaine. Il touche au cœur même de la conscience de soi de la foi et de la théologie. D'une manière sans doute risquée et en tout cas provisoire, on peut dire que, pour la première fois de son histoire, la théologie se voit contrainte de décliner sous un mode relatif l'absolu qui a toujours plus ou moins accompagné ses interventions, et la foi, d'apprendre à recevoir dans le doute et la recherche ce qu'elle pensait posséder depuis toujours. La vérité du dialogue qui s'amorce paraît être à ce prix.

Quiconque s'engage sur ce chemin sans valise à double fond sait qu'il s'agit d'une entreprise difficile, risquée, du risque que court toujours celui qui est vraiment en chemin. J'y reviendrai.

Je ne peux pas auparavant m'empêcher d'évoquer un autre ensemble de facteurs qui me paraissent également jouer un rôle décisif dans la situation actuelle. Il s'agit de la question de l'Église ! La question n'est pas nouvelle. Elle est certainement complexe, en tout cas délicate. Elle ne doit pas, cependant, être évitée sous peine de se faire complètement illusion sur une dimension fondamentale de la crise actuelle.

Ici aussi, je ne peux que me résoudre à des formulations risquées et provisoires. La théologie a mal à l'Église. La théologie, du moins celle qui a le moins éprouvé la complexité des situations nouvelles dans lesquelles des hommes et des femmes bataillent sans relâche pour garder ouvert leur avenir, qui a acquis quelque conscience de l'urgence et de l'ampleur des défis que nous posent à tous la crise écologique, les avancées de la technique, la complexification des réalités politiques, une telle théologie n'en peut plus de discours ou d'enseignements qui n'ont aucune prise sur ces réalités, qui paraissent plus inquiets de la conduite sexuelle des contemporains que de la manière dont ils entretiennent des conflits meurtriers ou exploitent de façon éhontée les ressources d'un monde qui est le monde de tous. Elle n'en peut plus des discours et des enseignements qui ont souvent l'audace de rappeler les autres à des conduites ou à des devoirs qu'on est bien en peine de favoriser soi-même dans sa propre maison au nom de soi-disant principes ou enseignements divins.

Les milieux dans lesquels travaille la majorité d'entre nous ne sont pas dupes. La perception qui y domine des rapports entre la théologie et l'institution ecclésiale les conduit facilement à s'interroger sur la crédibilité et la pertinence d'une théologie qui paraît arrimée à une institution en porte-à-faux sur la réalité. Le malaise est palpable et il n'est pas facile à dissiper.

Tout ce que je viens d'évoquer brosse un tableau que certains estimeront bien sombre de la situation de la théologie. Il s'en trouvera même pour dire que ce n'est pas le temps d'insister de la sorte sur ce qui la fragilise alors qu'il importe de préserver les acquis qu'on sait être menacés et de travailler à une véritable relance en misant sur ce qui est susceptible de susciter l'intérêt. Je suis conscient que le tableau que je viens de brosser est grossier, partiel, partial même. Si la question de la théologie, cependant, est devenue une véritable question, c'est précisément parce que son propre présent est devenu de plus en plus difficile à habiter. Le danger qui nous guette ici est celui d'une certaine « *theological correctness* » qui, en bonne tradition ecclésiastique, nous fait souvent pousser sous le tapis les sources de conflits ou les causes de malaises. L'avenir n'en devient alors que plus incertain encore.

3. Projections sur l'avenir de la théologie

Ce qui précède est un peu ce qu'on peut voir lorsqu'on regarde à l'intérieur du champ de la théologie. On y observe les signes d'un malaise qui touche l'identité même de la théologie. Elle semble bien avoir perdu la force d'attraction dont elle jouissait encore il y a une trentaine ou une quarantaine d'années, et les transformations dont elle est encore le théâtre paraissent l'éloigner toujours davantage de ce qui la structurait à cette époque, alors qu'aujourd'hui nos contemporains cherchent manifestement ailleurs des réponses aux questions qu'ils continuent à se poser.

Qu'arrive-t-il lorsqu'on essaie de projeter tout cela sur cet « écran vide de l'avenir » ? La réponse n'est pas simple. Il en va ici comme au cinéma : il ne suffit pas de disposer d'une bonne copie d'un film pour avoir une bonne séance de projection. Il est aussi nécessaire d'avoir un bon projecteur et un bon écran, comme aussi, sans doute, un bon projectionniste... Acceptons de suspendre, au moins provisoirement, la question du projecteur et de son technicien. Regardons du côté de l'écran.

Plusieurs scénarios sont ici possibles. Certains ont d'ailleurs déjà été écrits et on les projette même dans quelques salles. Il y en a deux en particulier qui circulent actuellement sous la bannière de deux grands studios, mais dont les conceptions de fond sont diamétralement opposées. Je les récuse vigoureusement tous les deux. Avant de vous proposer le mien il m'importe de les évoquer et de dire pourquoi il faut les refuser.

3.1 *Scénario 1: le repli*

Devant l'incertitude perceptible dans le champ de la théologie et le malaise qu'elle engendre, le premier scénario envisage nettement une action de repli. Alors que les contours sont devenus flous, que l'enseignement peine à définir un centre qui assure cohérence et homogénéité, alors que la diversité souhaitée éclate en pluralisme relativisateur, le premier scénario prétend qu'il est plus nécessaire et plus urgent que jamais de réaffirmer — certes d'une manière compréhensible, accessible, bien adaptée — les lignes de force de l'enseignement chrétien, de rappeler que sa vérité se fonde dans une révélation bien attestée, dans un texte qui nous a conservé la parole même de Dieu et dans une institution qui a su, depuis deux millénaires, en préserver la fécondité et la juste interprétation.

Plus encore, selon ce même scénario, il importe de revoir la dissémination des centres de théologie dans l'espace public afin de mieux les inscrire dans celui de l'institution ecclésiale et s'assurer d'un meilleur arrimage de la pratique théologique aux exigences de la prédication et de l'orthodoxie de la foi.

Ce scénario n'est pas une fantaisie de l'esprit. Il existe vraiment. On ne peut pas douter du souci qu'il porte à l'égard de la situation actuelle ni du sentiment d'urgence qui l'anime. Mais on doit clairement le récuser. Il se trompe nettement d'écran et il s'illusionne, à mon sens, sur la réalité.

L'écran sur lequel la théologie ne peut que se projeter n'est pas l'Église, mais le monde. C'est proprement l'espace public, dans tout son caractère séculier et profane. Toute attitude de repli irait même à l'encontre de ce qui appartient à l'essence même de la prétention chrétienne, à savoir d'ouvrir une possibilité nouvelle d'existence dans le monde. Cette prétention peut, elle doit même, être réfléchie, argumentée, et elle doit l'être non seulement au vu et au su de tous, comme en témoignent déjà par exemple les Actes des Apôtres, mais elle doit l'être à même les questions, les attentes, les ressources du monde auquel elle prétend s'adresser. S'il est une chose que les dernières décennies devraient nous avoir apprise à cet égard, c'est bien qu'il ne suffit pas d'affirmer « à temps et à contretemps » la vérité d'une interprétation pour que cette vérité soit reconnue. Dans ce qui appartient au registre du sens, la réception appartient à sa vérité.

Le défi ici est de taille, mais on ne peut pas le contourner. Émile Poulat, qu'on peut tout de même considérer comme un observateur averti du christianisme contemporain, posait en 1996 le problème en ces termes :

Nous sommes ramenés au quotidien, à l'élémentaire, à ce que ces besoins primaires peuvent éveiller dans une sensibilité chrétienne: « amour du prochain », « service des pauvres », « dignité de la personne », « sauvegarde de la création ». Ce langage biblique ou théologique est-il de droite ou bien de gauche ? La question dérive de vieux clivages politiques qui ont semé la confusion religieuse. Elle vaut ce qu'ils pèsent encore, mais elle cache le véritable problème, qui est grave: la pertinence d'un discours de facture chrétienne pour une œuvre nécessairement séculière et ouverte à tous.

Pour un croyant convaincu, la réponse est évidente, mais si elle était convaincante, on s'en apercevrait. Et il lui manque de se prononcer sur l'essentiel. Entend-il expliquer sa présence et témoigner sa foi ? Ou bien amorcer un débat cardinal sur les exigences d'un sens et les conséquences d'un non-sens pour la survie de l'humanité ? (1996, 174)

Six ans plus tard, il ne paraissait pas avoir beaucoup changé d'idée:

Il est bien, écrit-il alors, que les théologiens aient retrouvé confiance et dynamisme. Je m'inquiète pourtant que ce soit si vite, si facilement, à trop bon compte. Ils se font leur monde, qui n'est pas le monde. Ils ont leur langue, qui n'est pas celle de tout le monde. Sans doute, pour une part, est-ce dans l'ordre des choses: principe de spécialité oblige. Le danger, le risque est ici, un « enfermement », avec le « renoncement » qu'il entraîne et l'« aveuglement », du moins la basse vision sur ce qui leur reste étranger, un vaste hors-champ.

La théologie confessante doit savoir qu'elle marche à l'heure de la « déconstruction du christianisme ». Il ne lui suffit pas de s'approprier les institutions de la culture nouvelle — moderne ou postmoderne —, si elle reste étrangère à ceux qui la font. (2002, 621)

La théologie appartient à l'espace public. Toute stratégie de repli serait non seulement suicidaire, mais constituerait une trahison à l'égard de la foi chrétienne et de sa prétention. Et dans l'espace public, le lieu le plus approprié, mais également le plus exigeant, demeure l'université.

3.2 Scénario 2: la distanciation

Il y a un autre scénario, qui connaît lui aussi un certain succès. Il se situe cette fois à l'autre extrémité de l'éventail des scénarios possibles. Il prend acte, lui aussi, de la perte d'identité de la théologie et du peu d'intérêt qu'elle représente. Il est même convaincu de son impertinence dans le débat public contemporain et de son inaptitude à s'approprier les critères de rigueur et de scientificité qui confèrent une autorité minimale à tout discours

qui prétend à objectivité. La solution qu'il propose n'est cependant pas une stratégie de repli. La théologie doit plutôt ici se transformer carrément en « sciences religieuses ». Elle doit abandonner ses prétentions à une vérité supérieure et s'exercer comme toute science humaine à analyser avec objectivité les phénomènes religieux qui l'intéressent. Elle n'a d'ailleurs pas le choix : les lieux publics que sont par exemple les universités non seulement n'ont pas à supporter avec les deniers publics une institution intimement liée à une confession religieuse, qui nous renvoie, comme chacun sait, à des réalités privées, mais surtout ne peuvent tolérer une discipline régulée par des critères externes et des règles d'autorité.

Dans ce scénario on prend acte également de l'immense expérience accumulée au fil de la tradition académique plusieurs fois centenaire de la théologie, de tout le bagage d'expertises rassemblées dans l'analyse du religieux et de la religion, à la jointure de la philologie, de l'analyse littéraire, de l'histoire, de la philosophie. Pour peu qu'elle le veuille, la théologie pourrait se fondre dans ce grand champ disciplinaire que constituent les sciences de la religion.

Vaste débat, vieux débat aussi, mais en ces temps où la question du religieux retient plus que jamais l'attention des institutions publiques, et laïques, d'enseignement et de recherche, il prend une nouvelle dimension.

Je dirai à ce propos seulement deux choses. La première : que dans le débat qui oppose les tenants d'une science des religions « religieusement neutre », « objective », à ceux plus favorables à une approche du religieux de l'intérieur, la revendication d'objectivité ou de distanciation critique fait souvent écran à des intérêts disciplinaires ou institutionnels qui profitent de l'autorité dont jouit un modèle de scientificité qui arrive mal à masquer ses limites dans tout ce qui relève du domaine du sens. L'idéal de la « mise à distance », de l'« objectivité », est ici à mon sens une belle illustration du fait que certaines disciplines ou pratiques de recherche sont encore bien loin d'avoir acquis une authentique conscience herméneutique, alors qu'elles se donnent l'air d'en avoir intégré le vocabulaire.

La seconde, c'est qu'à mon avis ce scénario repose finalement sur un profond malentendu, à l'origine duquel la théologie elle-même n'est pas étrangère. Nous rangeons spontanément la théologie, mais aussi la foi chrétienne, du côté de ce qu'on appelle dans notre tradition la « religion ». Nous ne le faisons pas sans raison. La manière dont cette foi a pris figure en Occident, le type d'institutionnalisation qu'elle a *de facto* connu, la manière selon laquelle elle s'est souvent légitimée, tout cela l'a effectivement inscrite

dans le registre du « religieux », à un point tel d'ailleurs que c'est cette figuration même du religieux et de la religion qui a contribué à façonner le concept de religion avec lequel nous nous débattons aujourd'hui.

Ceci ne peut certainement pas être nié. Je suis cependant de plus en plus convaincu que cette évolution nous a fait perdre de vue que la foi chrétienne et la théologie qu'elle appelle ont bien davantage à voir avec toute la vie humaine elle-même, avec la totalité la plus concrète et la plus quotidienne de l'expérience que les hommes et les femmes font d'eux-mêmes dans leur monde qu'avec une activité distincte, en quelque sorte réservée, voire une « dimension » de cette existence, celle où l'on aurait affaire à Dieu ou à une transcendance, et qu'on appellerait la « religion ». Le lieu de la foi et de la théologie, ce n'est pas la religion, ou le religieux, ce n'est pas non plus l'Église comprise comme institution religieuse. Le lieu de la foi et de la théologie, c'est le monde.

Le christianisme est sans aucun doute une religion, mais la foi chrétienne ne peut pas et ne doit pas être complètement identifiée au christianisme. Et la théologie (chrétienne) n'est pas la théologie du christianisme. La théologie n'est pas d'abord déterminée par un intérêt ecclésial, pas plus qu'elle ne serait ordonnée « à un objet qui lui serait propre et dont l'accès serait spécifique », selon une formule de Pierre Gisel. La théologie est bien moins « religieuse » qu'on ne le pense.

Pierre Gisel a très bien vu ce qui se joue ici et l'a exprimé avec toute la clarté souhaitable : « Dans son travail [...] la théologie est [...] ordonnée à des *réalités anthropologiques et sociales qui sont celles de tous* ; ordonnée à ces réalités de tous, la théologie peut et doit rendre compte de son approche dans des termes globalement humains et selon une *argumentation* ou une *rationalité* qui soit de pertinence *publique*. » (Gisel 1999, 278). Et s'il en est ainsi, c'est que « l'horizon du travail et de la réflexion théologiques n'est pas l'Église comme espace propre — réel ou idéal — mais le *monde* de tous ». Il poursuit :

La question directrice du travail et de la réflexion théologiques n'est pas un *message* qu'on pourrait circonscrire comme tel — ni quelque fondement autorisant que ce soit : événement historique, « révélation », confession de foi, etc. — mais la *question de Dieu* (question de Dieu, des dieux, ou de l'absence de dieu) *ou de l'absolu* (de l'ultime, de la transcendance, du sacré, etc.). (*ibid.*)

La question directrice du travail de la théologie est la question de Dieu. Je voudrais à partir d'ici tracer les grandes lignes du scénario qui me paraît

rendre davantage justice à la situation telle que je la comprends. L'accent doit porter clairement et en permanence sur le mot *question*.

3.3 Scénario 3 : l'interrogation

Si vous me permettez une fois de plus d'emprunter quelques raccourcis périlleux, je me risquerai à dire ceci : je reviendrais tout d'abord à nouveau à Fernand Dumont. Dans l'ouvrage que j'ai cité au début, Dumont ne voyait d'issue à la crise de la pensée chrétienne que dans une profonde *conversion*. Elle devait s'engager, écrivait-il, à « penser autrement » (1964, 217). Qu'est-ce à dire ?

Il ne s'agissait pas du tout d'une question de méthode, encore moins d'adapter une ancienne manière de faire, longuement éprouvée, à une situation nouvelle¹¹. Il ne suffisait pas non plus pour lui que la théologie revienne « à ses objets premiers, l'Écriture, la liturgie, les Pères », ni qu'elle ajoute aux questions qu'elle doit continuer de traiter d'autres chapitres ou d'autres cours sur des questions nouvelles ou plus actuelles (voir Dumont 1964, 217, 220). Non ! « Il faut, écrivait-il, une autre manière de penser, une autre intention. » (217) Elle doit refaire « le contact avec l'expérience tout court », car c'est parce qu'elle a mal fait ce contact qu'elle est sans cesse « tentée de résorber le Message dans la doctrine » (219) et de tout systématiser. Mais pour ce faire, elle doit en toute rigueur changer de lieu. Il lui faut « redescendre en deçà des prémisses pour retrouver l'inquiétude » (220).

On aurait mal compris cette exigence si l'on n'y voyait que l'obligation provisoirement nécessaire de s'imposer un détour, d'accepter pour un temps un nouveau lieu, mais en se sachant, au fond, simplement en transit avant de revenir dans son chez-soi familial. Tout au contraire, il s'agit de laisser derrière soi un lieu familial pour aller vraiment habiter ailleurs et d'une autre manière, avec la conscience que c'est à partir de cet autre lieu qu'il faudra désormais réapprendre à penser.

On peut se demander si, pour urgente qu'elle soit, une telle exigence est vraiment à notre portée. Pouvons-nous décider un bon jour de « penser autrement » ? Il y a un versant que j'appellerais négatif à l'exigence de « penser autrement ». Cette exigence fait une croix sur une voie déjà empruntée. Elle surgit de l'expérience d'une impasse. Sans l'épreuve d'une certaine faillite, il n'est point de discours de conversion qui soit crédible. Quand

11. Je reprends en plus bref ici ce que j'ai déjà développé ailleurs (Petit 1995).

on sait à quelle profondeur et combien subtilement nos intérêts sont emmaillés à nos façons de penser et gardent notre regard dans la direction qui nous est la plus favorable, on hésite à affirmer qu'il suffit de le vouloir pour voir dans quelle direction les choses nous font signe. Il faut le plus souvent qu'elles s'introduisent d'abord avec une certaine violence dans le monde que nous nous sommes construit et que celui-ci commence à se lézarder pour que nous commençons à regarder dans une « autre direction ».

Plusieurs années plus tard, Fernand Dumont est encore revenu sur cette même question. Dans la thèse qu'il a soumise pour l'obtention de son doctorat en théologie et qui est parue en 1987 sous le titre *L'institution de la théologie*, il écrivait :

L'individu poursuit l'aventure de la foi selon tout son être, de chair et de préjugés; de même les cultures ne sont habitées par la transcendance qu'à partir de leur configuration tout entière. De sorte que la théologie ne peut chercher la fissure de la transcendance en un endroit circonscrit; elle doit redescendre en deçà des normes de la foi, en deçà même de l'expérience chrétienne, pour rejoindre la genèse indéfiniment recommencée de la culture où elle travaille¹². (1987, 206)

Si elle accepte de « redescendre en deçà des normes de la foi, en deçà même de l'expérience chrétienne, pour rejoindre la genèse indéfiniment recommencée de la culture où elle travaille », la théologie risque fort d'avoir le sentiment, pour reprendre une expression souvent utilisée par Karl Rahner dans les derniers mois de sa vie, d'entrer en hiver (voir Imho et Biallowons 1986, *passim*). Mais ce sera sa nouvelle demeure, et sous peine d'être encore et toujours en porte-à-faux sur l'expérience de son époque et de ne parler aux hommes qu'à partir d'un monde qu'elle sera seule à habiter, elle n'aura pas d'autre choix, du moins pour un temps, que de se taire et d'écouter, afin d'entendre vraiment ce qui dans cette culture cherche à se dire. Alors seulement pourra-t-elle accueillir les questions qui méritent vraiment d'être habitées.

Le plus grand danger qui guette ici la théologie n'est pas qu'elle ait en tant que théologie trop peu à dire à ce sujet, mais qu'elle en dise trop. Le théologien ne dispose d'aucun savoir auquel sans lui ses contemporains n'auraient pas accès. Tout au plus peut-il éventuellement prétendre avoir été introduit par sa tradition dans un type spécifique d'interrogation. Afin de

12. On ne peut s'empêcher de noter la parenté de la position de Dumont avec celle de Paul Tillich.

sortir de la situation inconfortable dans laquelle elle se trouve, la théologie ne peut pas projeter sur l'écran de l'avenir le contenu d'un savoir supérieur qu'elle s'appliquerait à traduire dans la langue de notre modernité. Le drame de la théologie est d'avoir justement fait petit à petit passer dans le registre du savoir ce qui appartient à celui de la foi et d'avoir ainsi acquis la conviction de connaître les réponses aux questions des hommes.

Ce qu'en notre tradition nous appelons Dieu n'est pas une réponse, surtout pas à une « question » que les humains lui auraient posée. Ce que nous appelons la « Révélation » n'est pas une réponse. Comme le dit si justement Rahner : « la révélation n'est absolument pas une victoire gnostique sur le mystère procurée par Dieu lui-même, même dans sa « vision » immédiate, mais c'est l'histoire d'une connaissance de plus en plus radicale de Dieu *en tant qu'il est le mystère* » (1974, 262). La tentation est grande de combler ce « mystère » avec tout ce que nous pensons savoir de Dieu par ailleurs. La théologie n'occupe aucune position en surplomb. Rahner le savait très bien, qui continuait en disant que « dans cette perspective il y aurait sans doute dans le traité de la Révélation bien des choses à dire et à expliquer autrement qu'on ne le fait d'ordinaire » (*ibid.*).

La « Révélation » n'est pas une « réponse ». Pourrions-nous dire qu'elle est comme une histoire de l'homme dans laquelle Dieu est vraiment « en question » ?

Plutôt que d'espérer trouver une issue à son malaise présent dans la recherche d'une nouvelle orthodoxie ou dans une ouverture encore plus décidée aux exigences actuelles de scientificité, ou encore en redoublant d'imagination pour trouver des formulations qui lui paraîtraient mieux adaptées aux sensibilités du jour, continuant sans doute malgré elle de travestir en savoir l'expérience de la foi, la théologie devrait se savoir conviée à « trouver dans le doute, comme le souhaitait Michel de Certeau, le lieu d'un travail ou d'une tâche de la foi » (1967, 459). La dramatique humaine, ce qui constitue le tissu le plus rugueux de cette « *queste* », de cette « *quaestio* » dans laquelle l'être humain va péniblement vers lui-même, devrait constituer les plus authentiques et les plus urgentes « questions » de la théologie. La question de Dieu n'a pas d'autre lieu. Il y a ici, je pense, des choses à apprendre, et peut-être aussi à enseigner.

En acceptant d'être ainsi déplacée du « savoir » maîtrisé et transmissible, qui a porté pendant quelques siècles la conscience qu'elle avait d'elle-même et nourri sa pratique d'enseignement, vers l'« interprétation » d'une expérience humaine, la théologie ne succombe pas au chant des sirènes du

subjectivisme. La posture de l'interrogation ou du questionner n'est pas un simple correctif à l'objectivité du savoir et de ses certitudes. C'est peut-être désormais la seule manière pour elle d'assumer vraiment sa tâche théologique. Comme ce devrait être aussi la seule voie dans laquelle chercher la raison de sa présence dans ce lieu du « questionnement » qu'est ou prétend être l'université.

* * *

Quel avenir pour la théologie ? Je n'en sais pas grand-chose, en fait presque rien. Sans doute un avenir incertain, de cette incertitude permanente qui appartient à toute véritable pratique de l'interrogation, surtout, comme le disait Fernand Dumont, lorsque celle-ci « n'est pas un prolégomène [*sic*] mais ce par quoi dorénavant nous vivons et pensons » (1981, 242).

En ce qui me concerne, en tout cas, je n'éprouve aucune hésitation à dire comme Rahner à la fin de son texte de 1970 :

... nous, théologiens, nous n'arracherons aucun avenir pour la théologie en essayant de deviner avec angoisse si elle en a un. C'est en faisant de la théologie que nous bâtirons cet avenir — contre toute probabilité s'il le faut — en en faisant par amour pour les hommes, pour qui elle est censée être une lumière, et parce que nous voulons servir Dieu, qui nous a envoyés sur ce chemin où se fait la théologie afin que peut-être nous le trouvions. (1970c, 69)

Références

- ALBERTZ, R., J. BARTON et F. CRÜSEMANN (1995), *Jahrbuch für biblische Theologie*, vol. 10: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments* ?, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- ARENS, E. et H. HOPING, dir. (2000), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit* ?, Fribourg / Bâle / Vienne, Herder (Quaestiones Disputatae 183).
- BOUSQUET, F., dir. (2003), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard.
- CERTEAU, M. de (1967), « La parole du croyant dans le langage de l'homme », *Esprit*, octobre, p. 455-473.
- DALFERTH, I.U. (1996), « “Was Gott ist, bestimme ich !” Theologie im Zeitalter der “Cafeteria-Religion” », *Theologische Literaturzeitung*, 121/5, p. 415-430.
- DOMENACH, J.M. (1967), « Nouveau monde et Parole de Dieu », *Esprit*, octobre, p. 353-359.

- DUMONT, F. (1964), *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH (Constantes 6).
- (1981), *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France.
- (1987), *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides.
- DUQUOC, C. (2002), *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris, Bayard.
- GILSON, E. (1943), « Théologie et histoire de la spiritualité », dans *Leçon inaugurale de la chaire d'histoire de la spiritualité prononcée à l'Institut catholique de Paris le 15 novembre 1943*, Paris, Vrin.
- GISEL, P. (1999), *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides (Lieux théologiques 34).
- HUBER, K., G.H. PRÜLLER-JAGENTEUFEL et U. WINKLER, dir. (2001), *Zukunft der Theologie. Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, Thaur / Vienne / Munich, Druck- und Verlagshaus Thaur.
- HÜNERMANN, P. (1996), « Gegenwart und Zukunft der Theologie in Deutschland », *European Society for Catholic Theology. Bulletin*, 7, p. 122-129.
- IMHO, P. et H. BIALLOWONS, dir. (1986), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf, Patmos.
- JONAS, H. (2000) [allemand 1973], « Changement et permanence. Le fondement d'une compréhensibilité de l'historique », dans *Évolution et liberté* / trad. par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages (Bibliothèque Rivages), p. 123-128.
- KÖRNER, B. (2000), « Die eine Theologie — oder keine Theologie. Erste Annäherung an Einheit und Identität der christlichen Theologie », dans W. WEIRER et R. ESTERBAUER, dir., *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz / Vienne / Cologne, Verlag Styria (Theologie im kulturellen Dialog 6), p. 311-332.
- LAPOINTE, G. et C. ST-GERMAIN (2000), « L'effacement institutionnel de la théologie. Éthique de la déshérence », dans J.-G. NADEAU, dir., *La théologie: pour quoi? pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*, Montréal, Fides (Héritage et Projet 63), p. 281-299.

- LONERGAN, B. (1972), « Revolution in Catholic Theology », *Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 27, p. 18-23.
- MILLER, G.T. (1992), « Three Revolutions in Theology and Theological Education », dans J.M. KITAGAWA, dir., *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School*, Atlanta, Scholars Press, p. 95-114.
- MURNION, W.E. (1972), « A Response (II) to Father Lonergan », *Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 27, p. 28-31.
- NADEAU, J.-G., dir. (2000), *La théologie: Pour quoi? Pour qui? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui*, Montréal, Fides (Héritage et Projet 63).
- PETIT, J.-C. (1995), « "Retrouver l'inquiétude." Libres réflexions d'un théologien sur une parole de Fernand Dumont », dans *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 421-433.
- (2001), « La réception de la pensée et de l'œuvre de Karl Rahner dans la théologie d'expression française », *Science et Esprit*, 53, p. 353-373.
- POULAT, E. (1996), *Où va le christianisme ? À l'aube du III^e millénaire*, Paris, Plon / Mame.
- (2002), « La théologie et les théologiens dont je rêve », dans F. BOUSQUET *et al.*, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 617-622.
- QUESNEL, M. (2002), « Le statut proprement théologique de l'exégèse croyante », dans F. BOUSQUET *et al.*, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 369-376.
- RAHNER, K. (1969), *Zur Reform des Theologiestudiums*, Fribourg / Bâle / Vienne, Herder (Quaestiones Disputatae 41).
- (1970a), « Die Frage nach der Zukunft », dans *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln / Zurich / Cologne, Benziger Verlag, p. 519-540.
- (1970b), « Die Zukunft der Theologie », dans *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln / Zurich / Cologne, Benziger Verlag, p. 148-157.
- (1970c), « Über künftige Wege der Theologie », dans *Schriften zur Theologie*, t. X, Einsiedeln / Zurich / Cologne, Benziger Verlag, p. 41-69.

- (1970d), « Zur momentanen Situation der katholischen Theologie », dans *Schriften zur Theologie*, t. XV, Einsiedeln / Zurich / Cologne, Benziger Verlag, p. 76-83.
- (1974), « L'obscurité de Dieu », dans *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*, Paris, Cerf, p. 249-268.
- REIKERSTORFER, J., dir. (1999), *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz*, Munster, LIT.
- SCHMIDINGER, H. (2000), *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck / Vienne, Verlaganstalt Tyrolia.
- SEDMAK, C. (2003), *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mayence, Matthias-Grünewald Verlag.
- VAUGHAN, A.B. (1972), « A Response (I) to Father Lonergan », *Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 27, p. 24-27.
- VON BENDEMANN, R. (2003), « "Theologie des Neuen Testaments" oder « "Religionsgeschichte des Frühchristentums" ? », *Verkündigung und Forschung*, 48/2, p. 3-28.
- WEIRER, W. (2000), « Theologie als praktische Wissenschaft. Die Frage nach der Einheit der Theologie — aus praktisch-theologischer Perspektive », dans W. WEIRER et R. ESTERBAUER, dir., *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz / Vienne / Cologne, Verlag Styria (Theologie im kulturellen Dialog 6), p. 333-348.
- WILS, J.-P., dir. (1996), *Warum denn Theologie? Versuch wider die Resignation*, Tübingen, Attempto Verlag.
- ZUMSTEIN, J. (2002), « La recherche en théologie du Nouveau Testament », dans F. BOUSQUET *et al.*, dir., *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 121-122.

Résumé

Comme le notait Karl Rahner, de l'avenir de la théologie « nous ne savons pas grand'chose, en fait presque rien ». Des indices nombreux, dont témoignent un nombre important d'ouvrages récents, nous rappellent toutefois que depuis quelques années la théologie se trouve en situation de crise qui ne laisse intact aucun de ses champs traditionnels et qui remet en question son identité. Devant l'ampleur de la tâche, la tentation est grande de se replier à

l'intérieur du bastion ecclésial et de se retirer de l'espace public, pluraliste et séculier, ou, à l'autre extrême, de céder aux chantages d'une transformation de la théologie en « science religieuse », apparemment plus adaptée aux exigences contemporaines de l'objectivité et de la rigueur scientifiques. Il faut récuser vigoureusement ces deux scénarios. L'avenir de la théologie ne peut être assuré que si elle accepte d'inscrire clairement et vigoureusement son travail non sur un horizon ecclésial, mais sur l'horizon du monde et de faire vraiment de la question de Dieu sa question directrice, c'est-à-dire de l'accepter vraiment comme question.

Abstract

When addressing the issue of the future of theology, Karl Rahner once observed, « We don't know very much, and in fact, almost nothing at all. » Recent works are reminding us that theology has been in a crisis situation for the past few years; none of its traditional fields have been kept intact, and this crisis causes one to question the very core of theology's identity. In facing this enormous task, the temptation is to retreat to the confines of ecclesiastical security and to retire from the public sphere (be it pluralist or secular) or, at the other extreme, to turn theology into « religious science », which would be apparently more adapted to the contemporary standards of objectivity and scientific rigour. We must vigorously refute either one of these approaches. The future of theology depends on two things: firstly, on whether or not this field will accept to insert its work not into the horizon of ecclesiology, but rather into the horizon of the world. Secondly, whether or not it will have the question of God become its real directional question, meaning it will accept this as being truly a question.