

La réception de l'oeuvre d'Eugen Drewermann

Quelques observations sur une esquive

Jean-Claude Petit

Volume 1, Number 2, octobre 1993

Les textes fondateurs. Entre autorité et liberté

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602393ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602393ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petit, J.-C. (1993). La réception de l'oeuvre d'Eugen Drewermann : quelques observations sur une esquive. *Théologiques*, 1(2), 101–120.
<https://doi.org/10.7202/602393ar>

La réception de l'oeuvre d'Eugen Drewermann.

Quelques observations sur une esquive.

Jean-Claude PETIT
Faculté de théologie
Université de Montréal

«Vous avez toutes sortes de réponses à des questions qui ne sont pas
les nôtres.»

E. DREWERMANN

À certains égards, le nom d'Eugen Drewermann ¹ ne signale qu'un cas de plus sur la liste déjà très longue de ces théologiens et théologiennes qui, depuis la fin du dernier concile, ont été condamnés, suspendus, écartés de leur lieu de travail ou simplement (!) harcelés par une autorité ecclésiastique ou un groupe de pression influent, jusqu'à ce que, de guerre lasse, ils abandonnent leur travail, se réduisent eux-mêmes

¹ Eugen Drewermann est né en 1940. Il est prêtre, théologien et psychothérapeute. Il enseignait l'histoire des religions et la dogmatique à la Faculté de théologie catholique de Paderborn en Allemagne lorsque son évêque lui a retiré en 1991 son droit d'enseigner. Il est l'auteur d'une oeuvre considérable, articulée à la frontière de diverses disciplines comme l'exégèse biblique, la psychanalyse, la philosophie et l'histoire des religions. Quelques-uns de ses ouvrages ont été récemment traduits en français parmi lesquels on peut nommer: *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs.* Paris, Seuil, 1992; *La Parole qui guérit.* Paris, Cerf, 1991; *Psychanalyse et morale.* 3 tomes. Paris, Cerf, 1991; *Fonctionnaires de Dieu.* Paris, Albin Michel, 1993.

plus ou moins au silence, modifient le style de leurs interventions ou réorientent carrément leur carrière.

Depuis octobre 1991, Eugen Drewermann s'est en effet vu retirer par son évêque son droit d'enseigner à la Faculté de théologie de l'Université de Paderborn. En janvier 1992, ce dernier lui retira l'autorisation de prêcher puis la charge de vicaire à la paroisse Sankt-Georg à Paderborn où Drewermann exerçait son ministère. Quelques jours plus tard, l'évêque lui interdit de célébrer la messe et de tenir la conférence qu'il avait ensuite coutume de prononcer dans la salle de l'école où on célébrait l'eucharistie. Trois jours plus tard, vint l'interdiction de faire des célébrations de la Parole pour la communauté qu'il présidait et qui rassemblait plus de mille personnes. On sait également que l'excommunication fut même envisagée.

L'évêque de Paderborn, Mgr Degenhardt, avait enjoint Drewermann, dans une lettre datée du 18 janvier 1992, de répondre avec précision à une série de reproches avant le 30 du même mois. Celui-ci répondit d'une manière on ne peut plus claire et directe le 21. Mais depuis, semble-t-il, aucune nouvelle mesure disciplinaire n'a été prononcée².

Si on s'en tient à cette brève énumération des diverses mesures disciplinaires prises à l'encontre du théologien de Paderborn, on peut vraiment avoir une impression de déjà vu. Si on étudie d'un peu plus près l'histoire de ce procès et de la condamnation à laquelle celui-ci a abouti, cette impression se change peu à peu en solide conviction: ce sont les mêmes forces qui sont à nouveau ici à l'oeuvre, le même pouvoir, le même système, les mêmes intérêts, oui, les mêmes angoisses profondes, parce que finalement ce sont les mêmes types d'intervenants dont on devine le profil dans l'ombre, en coulisses; ce sont même, sans doute, souvent les mêmes personnes que ce que nous avons vu dans les condamnations, les exclusions, les interdictions ou les sommations dont furent tour à tour victimes depuis une vingtaine d'années Leonardo Boff, Charles Curran, Philippe Denis, André Guindon, Bernhard Häring, Herbert Haag, Hans Küng, Johann-Baptist Metz, Paul Hoffmann, Stephan Pfürtnr, Helmut Peukert, Ute Ranke-Heinemann, Jacques Pohier, Edward Schillebeeckx, Johannes Müller, Silvia Schroer, et combien d'autres qui n'ont pas eu la chance de voir leur nom

² Documentation dans: E. DREWERMANN, *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung*. München, Kösel, 1992. Extraits de la réponse de Drewermann du 21 janvier 1992 dans *Der Spiegel* 5 (1992) 61.

apparaître dans les reportages des grandes agences mais dont on sait qu'ils ont été ennuyés par des manoeuvres occultes et qui ont eu à se défendre sans que leur cause ne retienne toujours l'attention des médias. On pense à Claude Geffré, Jean-Pierre Jossua, Gustavo Gutiérrez, Ignace Berten et même Karl Rahner.

La simple évocation de cette liste ³, qui nomme des théologiens ou des théologiennes souvent parmi les plus écoutés et les plus lus de notre époque, dont les ouvrages ont été souvent parmi les "best-sellers" de l'édition théologique, qui ont attiré des milliers d'étudiants et qui, malgré les controverses auxquelles ils ont été mêlés, ont joui et jouissent encore du respect de leurs collègues, que l'on continue de lire et de citer, cette simple liste, pour quiconque s'y connaît un peu dans la théologie des dernières décennies, a de quoi faire frémir. Elle rend manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui a peu à voir avec des "cas particuliers" mais beaucoup à voir avec les problèmes d'un système.

C'est dans ce plus vaste contexte, dont l'horizon est très exactement celui qu'analyse Drewermann dans son ouvrage sur les clercs ⁴, qu'il faudrait arriver à apprécier son oeuvre ainsi que la manière selon laquelle elle est actuellement reçue. La réception de l'oeuvre de Drewermann n'est qu'un chapitre de l'histoire des déplacements qu'a connus et que continue de connaître la théologie occidentale depuis un demi-siècle et des crises que ces changements ont provoquées au sein de l'appareil ecclésial. Drewermann a très bien perçu le véritable enjeu des déplacements actuels, parmi lesquels il situe ses propres interventions, lorsqu'il écrit:

Ce que l'Église catholique craint le plus depuis l'époque de la Réforme, depuis le concile de Trente et le programme de la Contre-Réforme, c'est exactement cela qui, en tout point, apparaît aujourd'hui comme son incontournable thérapie: l'attention au sujet, l'intériorisation de la foi, la destruction des

³ D'autres cas sont rappelés et situés dans les 18 "lettres circulaires" «Christenrechte in der Kirche» du Komitee zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche, Tübingen 1980-1993.

⁴ *Kleriker. Psychogramm eines Ideals.* (DTV Sachbuch), München, DTV, 1991 (1989). Trad. franç.: *Fonctionnaires de Dieu.* Paris, Albin Michel, 1993.

assurances gérées de l'extérieur au profit d'une existence risquée dans la confiance et l'amour ⁵.

L'analyse des interventions qui ont marqué, du côté des autorités ecclésiastiques comme du côté de Drewermann, les étapes du procès qui a finalement conduit à sa condamnation, montrerait en tout cas le retour des mêmes questions, souvent même dans des termes pratiquement identiques, que celles qui ont agité l'Église au moment de la crise moderniste, elle-même aboutissement de l'esprit de la Contre-Réforme. Mais on y retrouverait aussi le retour des mêmes stratégies et des mêmes interventions autoritaires qui ont à chaque fois servi à les étouffer. Par-delà les particularités qui tiennent aux personnes et aux corpus visés, on pourrait montrer l'étonnant air de famille qui se dégage de ce qu'on peut lire dans l'ouvrage de François Leprieur, *Quand Rome condamne* ⁶, qui relate les condamnations dont furent victimes les prêtres ouvriers et les théologiens qui les soutenaient; dans celui de Hans Küng, *Um nichts als die Wahrheit* ⁷, qui rassemble la documentation relative à ses déboires avec les responsables de l'Église d'Allemagne; dans celui de Bernhard Häring, *Quelle morale pour quelle Église?* ⁸, où l'on retrouve des documents concernant le procès que lui a intenté la Congrégation pour la doctrine de la foi, et dans celui de Drewermann,

⁵ *Worum es eigentlich geht*, p. 20. Cf. aussi: «La rationalité pure débouche sur le désert», dans E. DREWERMANN, *La parole qui guérit*, pp. 197-214: «Ce à quoi je réponds, ce sont des problèmes qui étaient brûlants à la fin des Lumières, et on aurait dû les résoudre en 1920, ou en partie en 1840. Mais particulièrement dans l'Église catholique, nous les avons laissés dormir» (p. 213). Rahner n'était pas d'un autre avis: «Vous n'aurez pas à la longue une théologie avec laquelle vous pourrez vivre, si vous n'arrivez pas pour vous-mêmes à maîtriser d'une manière satisfaisante les problèmes qu'au début de notre siècle ce qu'on appelle le modernisme a posés à la théologie catholique et auxquels il a proposé des solutions très insatisfaisantes ("sehr kurzschlüssige Lösungen"). À mon avis, qui n'est pas du tout une référence, ces problèmes n'ont pas encore été suffisamment travaillés et rendus compréhensibles pour le plus large public des chrétiens cultivés» («Eine Theologie, mit der wir leben können», dans K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 15, Zürich-Einsiedeln-Köln, Benziger, 1983, p. 113. Aussi p. 77.)

⁶ F. LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*. (Terre humaine), Paris, Plon-Cerf, 1989, 785 p.

⁷ H. KÜNG, *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng. Eine Dokumentation herausgegeben und eingeleitet von Walter Jens*. München-Zürich, Piper, 1978, 394 p.

⁸ B. HÄRING, *Quelle morale pour l'Église?* Paris, Cerf, 1989, 221 p.

*Worum es eigentlich geht*⁹. À la lecture de ces différents dossiers on a vraiment l'impression d'assister à la même pièce dont on aurait, d'une représentation à l'autre, modifié le décor et changé le nom de certains personnages.

Mais peut-être ne faut-il pas niveler trop vite certains traits particuliers au «cas» Drewermann. S'il est encore trop tôt pour mesurer avec précision la portée réelle de son oeuvre, on doit en revanche prendre bonne note de certains éléments dont l'ampleur ne peut certainement pas passer inaperçue.

Il s'agit tout d'abord d'une oeuvre qui est à plusieurs égards très imposante. Elle totalise actuellement plus de 12 000 pages, qui ont pratiquement toutes été écrites ces dernières quinze années. De la quarantaine de livres qu'elle comporte, un certain nombre sont d'un accès relativement facile. On pense en particulier ici aux nombreuses homélies sur le cycle liturgique, à celles qui composent l'essentiel du commentaire de Marc et de Matthieu, aux interventions sur la guerre du Golfe et sur la crise écologique mais aussi, bien qu'il s'agisse là d'une approche inhabituelle et parfois technique, aux interprétations psychanalytiques des contes de Grimm, du *Petit Prince* et du livre de *Tobit*. Ces diverses publications ont connu de francs succès de librairie et ont dû être rééditées pour la plupart à plusieurs reprises.

Ce qui est plus étonnant et finalement très révélateur des enjeux de cette oeuvre, c'est l'écho qu'ont reçu les ouvrages plus techniques, qu'on destine habituellement à un public spécialisé qui est souvent très restreint. Il s'agit principalement ici de la thèse doctorale sur les onze premiers chapitres du livre de la Genèse¹⁰, de l'étude sur la psychologie des profondeurs et l'exégèse¹¹, du livre sur le profil psychologique des clercs¹² et des études qui composent les trois ouvrages sur la

⁹ E. DREWERMANN, *Worum es eigentlich geht*. Compléter avec: «Dokumente zum Fall Drewermann», *Münchener Theologische Zeitschrift* 43/1 (1992) 75-105.

¹⁰ *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*. München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, 1977- 1978.

¹¹ *Tiefenpsychologie und Exegese. Band I, Die Wahrheit der Formen. Band II, Die Wahrheit der Werke und der Worte*. Olten und Freiburg. Walter-Verlag, 1984, 1985.

¹² *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Olten und Freiburg, Walter-Verlag, 1989.

psychanalyse et la théologie morale ¹³. Dans le premier cas, il s'agit d'une étude en trois tomes qui totalisent plus de 1 900 pages, qui proposent tour à tour une lecture historico-critique, psychanalytique et philosophique des premiers chapitres de la Genèse. Parus d'abord en 1977 et 1978, ces trois tomes ont connu jusqu'à six éditions avant d'être réédités à nouveau en format de poche en 1988. Le deuxième ouvrage est en deux tomes de 576 et 851 pages. Il s'agit d'une étude d'ordre herméneutique et méthodologique sur l'approche psychanalytique que Drewermann propose des textes bibliques, une sorte de «théologie fondamentale anthropologique pour l'exégèse» comme il l'explique dans l'entretien du 6 juillet ¹⁴. Ils avaient été réédités à cinq reprises depuis leur première parution en 1984 lorsqu'on en a fait une édition spéciale à plus grand tirage en 1991, qui en était elle-même à sa troisième édition en 1992. Quant au livre sur les clercs, qui est un gros ouvrage de 900 pages, il connaissait une 8e édition un an à peine après sa parution en octobre 1989. Réédité en «paper-back» en octobre 1991, il a été tiré jusqu'à maintenant en Allemagne à plus de 100 000 exemplaires.

Une telle diffusion pour des ouvrages de cette sorte peut évidemment faire l'objet de diverses interprétations ¹⁵. Le nombre des lecteurs et encore moins le simple nombre d'exemplaires n'a jamais décidé de la valeur intrinsèque d'un ouvrage, bien qu'il y a sans doute lieu de s'interroger sur la qualité et l'importance supposées d'un livre qui ne serait lu et apprécié que par les amis de son auteur. S'il est vrai en tout cas, comme le souhaite Karl Rahner ¹⁶, que la théologie doit bien avoir quelque chose à faire avec la vie concrète des hommes et des femmes dans leur monde, on est alors sans doute légitimé de voir dans l'écho que trouvent les ouvrages de Drewermann au moins un indice possible de la pertinence et de la fécondité de ses analyses. Si l'on veut bien, en plus, prendre en considération le fait qu'un grand nombre de ses lecteurs se recrutent parmi les 200 000 personnes qui quittent chaque année en

¹³ *Psychoanalyse und Moralthologie*. I-III. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, 1983, 1984.

¹⁴ «Eine anthropologische Fundamentaltheologie für die Exegese», dans *Worum...* . p.121.

¹⁵ Le commentaire de J. ANSALDI dans *Réforme*, 10 mai 1993, qui se moque du "psy-show" et fait comme si les "nouveaux théologiens français qui fonctionnent dans ce créneau (i.e. sans doute de la psychanalyse) ont choisi de travailler dans la discrétion", qui oppose "le travail discret et en profondeur d'une part, la conquête d'une place de maître de l'autre", est tellement grossier qu'il suffit de le signaler sans rien y ajouter.

¹⁶ K. RAHNER, «Eine Theologie, mit der wir leben können», dans *Schriften zur Theologie* 15, pp. 104-116, aussi pp. 82-83.

Allemagne l'Église catholique, on aura peut-être une petite idée du problème qui se dissimule à peine derrière cet état de chose.

Tout ceci prend un relief encore plus remarquable si on considère l'accueil extrêmement mitigé que cette oeuvre a reçu jusqu'à maintenant chez les théologiens, accueil qui fut même violemment négatif chez quelques-uns d'entre eux et, en particulier, parmi les exégètes.

Ce qu'il faut d'abord remarquer c'est que, dans ces milieux, la réaction a été lente à s'exprimer. On peut certainement y reconnaître un indice du malaise que cette oeuvre avait suscité dans des milieux pourtant sensibles à des remises en question constantes, mais aussi de l'état d'esprit général qui règne depuis quelques années parmi l'ensemble des théologiens européens et qui rend bien difficile la franche expression d'une solidarité avec les idées qui sortent allègrement des sentiers battus. Il faut comprendre que les harcèlements continuels dont plusieurs théologiens ont été victimes et les interventions intempestives des autorités ecclésiastiques dans plusieurs dossiers concernant les Églises locales ont fini par miner un certain enthousiasme. Et ce n'est un secret pour personne que règne actuellement, dans plusieurs milieux, une subtile auto-censure dont on parvient très mal à masquer les effets. La courte liste de signatures qui accompagnaient la «déclaration de Cologne» en est un signe comme aussi la manière dont évolue depuis quelques années l'édition religieuse.

En fait, les réactions publiques les plus importantes en provenance des milieux théologiques ont été tout d'abord commandées par les instances ecclésiastiques elles-mêmes. Elles ont d'abord porté essentiellement sur le caractère scientifique de l'exégèse pratiquée par Drewermann et ainsi, indirectement, sur l'autorité que pourraient revêtir ses conclusions qui se présentent comme le résultat d'une lecture rigoureuse du texte biblique. Le «leitmotiv» de cette réaction, qui s'est exprimée avec une virulence et une suffisance qu'on n'avait pas vues depuis longtemps dans un débat comme celui-là, se reflète clairement dans le titre du livre de Rudolf Pesch et Gerhard Lohfink qui s'en faisaient les ténors: ce que fait Drewermann c'est de la psychologie des profondeurs mais certainement pas de l'exégèse ¹⁷.

17 R. PESCH et G. LOHFINK, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1987.

Il faut dire que Drewermann avait lui-même contribué à attiser la vive réaction des exégètes par des jugements très durs, parfois même excessifs, portés à plusieurs reprises, dans l'ensemble de son oeuvre, sur les limites de l'exégèse historico-critique en regard de la facture religieuse des textes bibliques. Mais il ne faut surtout pas minimiser le fait qu'aux yeux des autorités ecclésiastiques, c'est précisément cette exégèse «critique» qui avait fini par redonner aux diverses disciplines théologiques une autorité scientifique et qui avait enfin permis à la tradition catholique de reprendre le terrain qu'elle avait perdu à cet égard en regard de la tradition protestante. Plus encore, une certaine exégèse paraissait à leurs yeux assurer aux énoncés doctrinaux de la foi une base scientifique correspondant aux standards de la rationalité historique contemporaine. Contrairement d'ailleurs à ce qu'on avait vu avant le Concile, il y a bien peu d'exégètes qui ont eu maille à partir avec l'autorité ecclésiastique ces dernières décennies. On ne pouvait donc pas attaquer impunément l'exégèse historico-critique, tout en se présentant comme un porte-parole apparemment autorisé de l'institution. Orchestrée, la première réaction fut donc virulente.

Lorsqu'on veut éviter de faire face à certaines questions, il n'y a rien de psychologiquement plus efficace que de saper la crédibilité de celui qui nous les pose. Il n'en va pas autrement parmi les théologiens¹⁸. Une étude un peu attentive de cette controverse à propos de l'interprétation de l'Écriture verrait sans doute se confirmer quelques-

Drewermann a explicitement répondu à cette critique dans son livre: *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen*. Olten-Freiburg, Walter Verlag, 1988.

¹⁸ Une autre façon, non moins subtile, c'est de faire croire que ces questions s'adressent surtout aux autres, et quand on est français, aux allemands, évidemment. Il faut pas mal de culot et presque autant de suffisance pour laisser entendre, comme le fait R. SUBLON, que le mérite de Drewermann est d'avoir introduit "une bouffée d'air dans le dessèchement "positiviste" de certaines exégèses et théologies allemandes"! Comme si "certaines exégèses et théologies" françaises n'en auraient pas tout autant besoin. (*La Lettre ou l'Esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*. Paris, Cerf, 1993, p.21). Ce réflexe de repousser vers les autres ce qui ne plaît pas, sans qu'aucun argument ne vienne un tant soit peu légitimer ce rejet, peut prendre diverses figures. On peut, par exemple, repousser son vis-à-vis dans le voisinage de ce qui est estimé suspect, dépassé, ou même déséquilibré, et cela, évidemment, sans argument à l'appui. Des exemples "classiques" chez VALADIER ("des idées qui nous renvoient au bon vieux temps de Renan!") *A.R.M.* 15 mai (1992) 15 et chez ANATRELLA ("Drewermann est le dernier wagon de la vague soixante-huitarde" ; "Le théologien du new-age, ce qui lui vaut son succès") *Libération* (11 Mars 1993) 36. En fait d'esquive, on aura rarement vu mieux. Dans d'autres milieux, cela s'appelle de la désinformation.

unes des thèses qui sont développées dans *Kleriker* à propos de l'enfermement de la pensée d'un système. L'argument décisif est ici celui de la «Wissenschaftlichkeit», de la rigueur scientifique, ou plutôt de la rigueur d'une certaine science¹⁹, en fait de la seule science qui mérite semble-t-il ce nom, celle qui préserve la valeur historique des récits bibliques et l'objectivité de la vérité qu'ils sont censés véhiculer. Toute autre approche n'est que subjectivisme, ou mieux, intuition stimulante, comme peut l'être l'œuvre d'un artiste mais non celle d'un savant. Qu'on en juge: après une virulente critique de la position de Drewermann, le psychanalyste catholique Albert Görres conclut:

Drewermann appartient à ces hommes intuitifs et artistes qui dans les formes, les tons, les couleurs, perçoivent mais aussi produisent aussi bien les plus fines valeurs que les moindres discordances. De tels hommes ont souvent de grandes difficultés, parfois des difficultés insurmontables, à rassembler leur fine perception intuitive dans le vulgaire filet d'une conceptualité scientifique. Ce à quoi ils veulent arriver peut être important et vrai; ce qu'ils disent trouve difficilement l'expression «correcte». Cela conduit facilement à des erreurs chez le lecteur, qui ne possède pas les expériences et les intuitions de l'auteur²⁰.

Alors pourquoi ne pas écouter plutôt ceux qui maîtrisent bien ce langage de la «science» et qui sont ainsi si bien en mesure d'éviter les «erreurs»?

Que sous le couvert d'une rigoureuse discussion, on assiste en fait ici à un affligeant jeu d'esquive, on peut le voir au succès avec lequel on parvient, en tous ces textes commandés, à éviter finalement la seule

¹⁹ Un autre exemple chez O. KOCH, «Das Markus-Evangelium exegetisch und tiefenpsychologisch gesehen», *Konradsblatt* 76 (10 mai 1992) 12-14 (14). Les psychanalystes ont aussi leur conception de ce qui est ici acceptable et de ce qui ne l'est pas: qu'on prenne son bien tout autant chez Freud que chez Jung paraît à certains suffisant pour que le doute s'installe quant à la crédibilité d'un auteur: ainsi Sublon (loc. cit.), et Ansaldi (loc. cit.). B. LAURET, qui a lu les œuvres, sait apprécier ces filiations: «L'homme en question», *Journal d'informations des Éditions Albin Michel* No.11 (1993). De même C. THEOBALD, dans les *Études* 107-116 (110).

²⁰ A. GÖRRES, «Erneuerung durch Tiefenpsychologie?», dans *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*. (GÖRRES, A. und W. KASPER, hrsg), (Quaestiones Disputatae, 113), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1988, p. 174.

question que pose Drewermann à ses collègues exégètes et qu'il s'adresse clairement à lui-même comme le défi incontournable auquel, selon lui, se trouve ultimement confronté le pasteur, et ainsi le théologien, dans l'Église: comment pouvons-nous aujourd'hui, nous qui venons précisément après les acquis d'une pensée critique, lire la Bible comme un livre religieux, c'est-à-dire comme un livre censé nous parler d'une vérité qui ne s'est pas épuisée dans sa figure historique passée mais qui est une vérité pour nous aujourd'hui?

Il devrait être clair que l'insistance avec laquelle Drewermann revient sur cette question ne résulte pas d'une découverte personnelle de la Bible comme livre «religieux» mais bien plutôt du fait que, selon lui, l'approche aujourd'hui reconnue comment étant la plus appropriée, celle que l'on vise sous le vocable d'historico-critique, n'est en aucune manière de nature à réaliser cette exigence.

En formulant ainsi sa critique, Drewermann ne renvoie pas du tout ses collègues à leur devoir, comme s'ils avaient mal travaillé, manqué de rigueur ou proposé des conclusions erronées peu conformes à leurs prémisses critiques. Il ne s'agit pas de l'exactitude de l'interprétation d'un verset, voire d'un livre, mais d'une question en quelque sorte préalable, qui est bien comprise uniquement lorsqu'elle devient la pierre de touche de toutes les interprétations, y compris de celle de Drewermann. Cette question que l'oeuvre exégétique de Drewermann pose, et à laquelle elle se propose elle-même comme une réponse, c'est d'abord et avant tout la question du **rapport** du texte interprété à la chose dont il parle et celle du rapport de l'interprète au texte et à la chose du texte qu'il se propose d'interpréter. On n'y a donc pas du tout répondu en mesurant la congruence de la réponse de Drewermann aux canons de l'exégèse historico-critique, mais en essayant de montrer en quoi telle ou telle approche réalise le rapport dans lequel se trouve l'interprète à l'égard de la chose interprétée. Or, si l'argumentation d'à peu près tous ses critiques revient à réaffirmer l'objectivité historique des événements de la révélation, on chercherait en vain une élucidation du rapport au texte qui rendrait une telle interprétation possible.

Ce qui est étonnant, c'est que dans la critique que formule Drewermann à l'égard des limites de l'interprétation historico-critique s'expriment exactement les mêmes conclusions que celles auxquelles arrive, par exemple, l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer qui a connu pourtant chez les exégètes un accueil extrêmement positif. Sauf, évidemment, que Gadamer n'en dégageait pas explicitement

les conséquences pour l'interprétation du texte biblique, ce que Drewermann en revanche, prétend réaliser: l'interprétation «historique» fait abstraction de la vie de l'interprète, sauf à la considérer comme lieu d'application de résultats obtenus par ailleurs; l'interprétation «historique» ne peut au mieux répondre qu'à la question qui demande ce que le texte a pu vouloir dire jadis mais ne peut élucider ce qu'il aurait à dire aujourd'hui ²¹. Bref, l'objectivité que vise l'approche historico-critique ne fait que maintenir à distance une parole qui veut pourtant nous interpeller, nous dispensant ainsi de nous mettre nous-mêmes en jeu pour la comprendre ²². Hegel avait déjà très bien perçu l'enjeu d'une approche «historique» des textes religieux:

Lorsque la connaissance de la religion n'est saisie que d'une manière historique, nous devons considérer alors les théologiens, qui ont conduit à une telle manière de voir, comme des commis comptables d'une maison de commerce: ils ne tiennent les livres que d'une fortune qui ne leur appartient pas; ils n'agissent que pour d'autres sans recevoir de fortune propre. Ils touchent certes un salaire mais leur seul bénéfice est de servir et d'enregistrer ce qui constitue la fortune d'un autre. Une telle théologie ne se trouve plus dans le champ de la pensée, elle n'a plus affaire avec la pensée en tant que telle («an und für sich»), mais uniquement en tant que fait fini, opinion, représentation, etc. L'histoire s'occupe de vérités qui furent des vérités, et nommément pour d'autres, elle ne s'occupe pas de vérités qui appartiendraient à ceux qui s'en occuperaient. Ces théologiens n'ont rien à voir avec le véritable contenu, avec la connaissance de Dieu ²³.

On rencontre le même jugement à notre époque, jusque chez des théologiens que les critiques de Drewermann se plaisent pourtant à faire

²¹ Il devrait être clair qu'il n'est nulle part affirmé que les exégètes, dans leurs travaux ou leurs autres interventions, ne réalisent pas, de quelque façon que ce soit, cette tâche herméneutique. Ce qui est dit, c'est que lorsqu'ils le font, ils ne le font pas en vertu des possibilités des méthodes de type historico-critique, ou, à l'inverse, que lorsqu'on s'en tient à la logique de ces méthodes, la tâche proprement herméneutique ne peut être réalisée.

²² Cf. par exemple «Psychanalyse et exégèse» et «Psychanalyse ou exégèse?» dans E. DREWERMANN, *La parole qui guérit*. Paris, Cerf, 1991.

²³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. I. (Werke in zwanzig Bänden, 16) [Theorie Werkausgabe], Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 49. Cf. E. DREWERMANN, *Kleriker*, p. 770, n. 65.

comparaître à la barre comme d'éminents représentants du «renouveau créateur» de la théologie ²⁴. Ainsi, par exemple, chez Karl Rahner qui est revenu là-dessus dans un interview en 1982:

De cette théologie purement exégétique, qui fut commune chez nous pendant ces 25 dernières années, j'estime qu'elle court à sa perte. Elle part d'un positivisme de la foi - c'est ainsi que je le formulerais d'abord - comme celui qui était répandu en théologie protestante depuis les 50 dernières années - peut-être à cause de l'influence de Karl Barth. Dans une telle théologie, on commence avec un «sacrificium intellectus»; on prend la Bible, en sachant très bien que ses propres collègues en exégèse dissolvent le même texte sacré à l'aide d'un criticisme historique, et on la présente tout à coup malgré tout comme parole de Dieu. L'Écriture se trouve ainsi déclarée d'une manière positiviste comme étant l'unique point de départ de chaque discussion théologique. Je considère cela comme un pur non-sens ²⁵.

Dans l'introduction à l'édition française de son ouvrage *L'histoire des hommes, récit de Dieu* ²⁶, Edward Schillebeeckx proteste vivement contre l'objectivation du texte biblique par la critique scientifique et souligne comment la pratique exégétique issue de la méthode historique critique qui s'est constituée au XIX^e siècle, a coupé «le texte de l'approche précritique traditionnelle de la communauté chrétienne, [rompant] ainsi l'unité première entre écriture sainte et communauté croyante, de fait entre texte et lecteur» (p. 10). Ses recherches préparatoires à ses travaux en christologie l'ont amené «à percevoir que l'exégèse académique posait aux textes bibliques d'autres questions que celles qui animent les croyants» et qu'un «gouffre» «séparait l'approche du message biblique par la communauté de foi de celle en

²⁴ W. KASPER, «Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?», dans *Tiefenpsychologische Umdeutung des Glaubens?*, p. 24, qui nomme alors Rahner. A. GÖRRES, *id.*, p. 169, nomme aussi Rahner parmi les théologiens qui contribuèrent à accorder crédit à la théologie au temps du Concile Vatican II, cf. aussi p. 157. Schillebeeckx, il est vrai, ne paraît pas jouir, en ces milieux, de la même autorité; en tout cas, son nom n'est pas explicitement évoqué.

²⁵ K. RAHNER, «Zur Rezeption des Thomas von Aquin», dans K. Rahner, *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf, Patmos, 1986, p. 56.

²⁶ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. (Cogitatio Fidei, 166), Paris, Cerf, 1992.

vigueur dans le milieu académique» (p. 12). C'est bien ce que Drewermann a en vue lorsqu'il écrit dans *Kleriker*:

On peut chercher à la loupe sur la carte des diocèses les clercs qui, ayant réussi depuis peu leurs examens, après quatre à six semestres d'exégèse historico-critique et d'études de langues de toutes sortes, vont ouvrir une Bible en hébreu ou un Nouveau Testament en grec pour préparer une prédication, pour ne rien dire des synopses, des concordances ou des commentaires. Le néant religieux de ce qu'ils ont appris les confirme à bon droit dans leur assurance confiante de ne plus avoir besoin d'une formation comme celle-là pour préparer une prédication spirituelle. Et feraient-ils une fois - par pur désarroi - vraiment référence à un des ouvrages classiques de la collection des commentaires chez Herder, ils auront beau soulever autant qu'ils le voudront la poussière savante sur des centaines de pages, ils auront tôt fait de réaliser qu'il ne leur restera plus rien dans les mains qui aurait encore un peu de valeur religieuse ²⁷.

Lorsque dans une recension du premier tome du commentaire de l'évangile de Matthieu de Drewermann, Gerhard Ludwig Müller conclut qu'après la lecture de «toutes ces erreurs et ce fouillis», le lecteur «reviendra volontiers aux bons vieux commentaires historico-critiques, il voudra éprouver la force salvifique de l'objectivité d'une méthode claire, d'une analyse sans bavure, d'une précision philologique, d'une présentation systématique» ²⁸, il se trouve à illustrer à merveille comment le recours aux canons de la scientificité peut facilement devenir le paravent d'une esquive angoissée. Müller a beau concéder avoir trouvé dans le livre de Drewermann «des questions qu'il faut prendre au sérieux concernant la médiation de la foi dans un monde rationnel et technique», mais en affirmant que ce ne sont là pour lui que «problèmes de médiation pastorale», il fait clairement la démonstration qu'il n'a pas compris et se trouvera à donner raison à celui qu'il voulait discréditer.

La question du rapport de l'interprète à un texte va beaucoup plus loin que celle d'une soi-disant adaptation ou application, à une situation

²⁷ *Kleriker*, p. 124; (*Fonctionnaires...*, p. 127). Voir aussi *An ihren Früchten...*, pp. 26-27.

²⁸ G.L. MÜLLER, «Ein neuer Hut aus altem Filz», *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992) 239-250 [249].

particulière, d'un résultat présument obtenu par ailleurs à l'aide d'une analyse reconnue comme scientifique. En voulant à tout prix maintenir l'intervention pastorale, dans n'importe laquelle de ses formes, liturgique, homilétique etc., dans le domaine de l'«application», sous prétexte de préserver l'objectivité des données en cause dont une démarche rigoureuse, «scientifique», nous permettrait d'assurer la vérité, on ne fait pas que perpétuer la dérive dans laquelle la théologie se trouve engagée depuis les Lumières par rapport à son véritable lieu d'élaboration; on contribue à entretenir l'illusion dans laquelle tout un système s'est emmuré pour éviter d'avoir à faire face aux véritables questions. On participe à la plus subtile esquivance qui consiste à prétendre comprendre en se tenant hors du jeu.

Ce point constitue un des enjeux majeurs de l'herméneutique gadamérienne de laquelle nombre d'exégètes ou théologiens aiment se réclamer. Gadamer est même très explicite sur ce sujet:

Un texte religieux ne demande pas à être considéré comme un simple document historique, il doit être compris de façon à exercer son action salvatrice. Comprendre le texte d'une façon adéquate, c'est-à-dire conformément à son ambition, implique l'obligation de comprendre le texte, qu'il soit loi ou message de salut, de façon nouvelle et différente à chaque instant, c'est-à-dire dans chaque situation concrète. Ici, comprendre c'est déjà toujours appliquer»²⁹.

Mais on ne verra bien ce que ceci exige concrètement que si l'on a compris que

l'application ne consiste pas à relier quelque chose d'universel précédemment donné à la situation particulière. (...) Pour comprendre (ce que dit la tradition) l'interprète ne peut se proposer de faire abstraction de lui-même et de la situation herméneutique concrète dans laquelle il se trouve. Il lui faut établir un rapport entre le texte et cette situation s'il veut accéder à la compréhension³⁰.

²⁹ H.G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Seuil, 1976, p. 150 (traduction ici légèrement remaniée). Aussi: «Un savoir incapable de s'appliquer à la situation concrète reste dénué de sens et menace d'obscurcir les exigences concrètes émanant de la situation» (p. 154).

³⁰ *Id.*, p. 166.

C'est à ce point que se décide tout le sens de l'interprétation que Drewermann propose des textes bibliques, comme c'est d'ici également que l'on peut voir à quoi ses critiques tentent d'échapper. Alors qu'«en exégèse, et dans toute l'histoire de la théologie, on en est de plus en plus venu à adopter le paradigme scientifique selon lequel nous n'avons de connaissance objective qu'en séparant au maximum objet et sujet, (qu') on ne considère une connaissance comme vraie qu'à la condition d'en éliminer toute intrusion subjective»³¹ ; et alors que «l'interprétation historico-critique ne promet d'intelligence de la Bible qu'à celui qui la lit en faisant par méthode abstraction de sa propre vie»³², il importe de faire valoir une lecture du texte qui ne maintienne pas l'interprète «en dehors du processus de connaissance»³³, mais qui «sans subjectivisme, inclut d'une manière à nouveau déterminante [«verbindlich»] le sujet, le lecteur»³⁴.

Il n'est pas nécessaire pour ce faire de renier la méthode historico-critique. Drewermann est très clair là-dessus et il s'en est expliqué à plusieurs reprises. Pour lui, le rapport entre la méthode historico-critique et une approche de type psychanalytique est «dialectique». «Nous ne saurions renoncer aux acquis de la recherche exégétique des XIX^e et XX^e siècles. Impossible de revenir en arrière en ce domaine. Il faut dire au contraire que cette forme de recherche scientifique fait partie intégrante du développement historique qui a permis à la théologie de se libérer des contraintes dogmatiques et des blocages extérieurs»³⁵. Il ne s'agit donc pas de revenir en deçà de cette situation, mais de réaliser que dans la connaissance de ce qui nous concerne nous les humains, il est impossible de comprendre sans nous mettre personnellement en jeu³⁶. Or ce qui, pour Drewermann, peut

³¹ E. DREWERMANN, «Lecture psychanalytique de la Bible», dans *La parole qui guérit*. pp. 149-150.

³² E. DREWERMANN, «Psychanalyse et exégèse», dans *La parole qui guérit*. p. 218.

³³ *Id.*, 219.

³⁴ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*. I. Olten-Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1991 (1984), p. 27. Rappelons que le délit de "subjectivisme" demeure encore quelque chose de très grave en catholicisme. La réaction d'ANATRELLA, p. ex., est ici très symptomatique: dans *Libération* (10 mars 1993).

³⁵ «Psychanalyse ou exégèse?», p. 233. Cf. aussi pp. 215, 216, 235, 319, etc.

³⁶ Cf. p. ex. «Psychanalyse ou exégèse?», p. 238; «La Bible, livre de songes», p. 306.

favoriser une véritable mise en jeu de l'interprète dans sa tâche de compréhension, c'est proprement une approche de type psychanalytique.

Nous sommes donc en face de deux choses bien distinctes bien qu'elles s'appartiennent étroitement chez Drewermann: il y a tout d'abord la **question** herméneutique fondamentale, celle du rapport, Gadamer dirait de «l'appartenance»³⁷, de l'interprète à la chose interprétée. Cette question peut prendre des formes diverses. Chez Drewermann elle revient à ceci: quel type de lecture est la plus apte à satisfaire à l'exigence d'un texte religieux, c'est-à-dire de s'adresser à son lecteur aujourd'hui? Puis il y a la **réponse**: une interprétation qui s'inspire des ressources de la psychologie des profondeurs. Les véritables enjeux de l'œuvre de Drewermann, ce n'est pas dans la réponse qu'il essaie d'articuler que nous les trouvons. Ils sont essentiellement dans la question qui a mis celle-ci en mouvement.

Drewermann a souligné lui-même les limites et le caractère contextuel de sa propre lecture. Les dernières pages du second tome de *Tiefenpsychologie und Exegese* sont à cet égard très éclairantes. Il est revenu explicitement là-dessus lors de l'entretien du 6 juillet 1990 avec son évêque puis dans le chapitre d'introduction à *Worum es eigentlich geht*.

Pour le dire clairement, il se pourrait bien que toutes mes tentatives pour trouver une solution soient insuffisantes ou passent à côté de la cible. Je suis moi-même convaincu que la psychologie des profondeurs se fondera bientôt elle-même dans un outil de connaissance élargi, constitué à partir d'une théorie des systèmes, de la physiologie du cerveau, d'une théorie de la communication, de la recherche sur le comportement, d'anthropologie culturelle, et de bien d'autres choses encore³⁸.

L'approche de type psychanalytique qu'il met en œuvre n'est qu'un moyen pour surmonter l'écart grandissant qu'a creusé l'approche «historique» entre le texte et son lecteur, voire un moyen «qui se transformera très rapidement»³⁹. Mais c'est un moyen qui lui paraît

³⁷ Cf. *Vérité et méthode*, p. 312 ss.

³⁸ *Worum es eigentlich geht*, p. 45.

³⁹ *Worum es eigentlich geht*, p. 102.

aujourd'hui «praticable et utile»⁴⁰, un moyen aujourd'hui «important»⁴¹.

La présence si massive du thème de l'angoisse, avec tout son cortège d'images et de symboles, n'est pas commandée par l'approche psychanalytique elle-même. C'est l'exigence herméneutique de prendre en compte la situation concrète de l'interprète dans tout le processus d'interprétation qui conduit Drewermann à insister comme il le fait sur cette composante de l'existence humaine dans le monde⁴². La psychanalyse intervient parce qu'elle estime être en mesure d'identifier et éventuellement de démonter les mécanismes de l'angoisse, d'élucider le fonctionnement de ses expressions multiformes et d'ouvrir des voies à une possible existence dans le monde où l'angoisse n'aurait plus le dessus.

En 1972, Karl Rahner écrivait ceci:

Ce que nous avons à faire c'est uniquement de faire connaître à l'homme d'aujourd'hui le mystère le plus intime de son être, ce qui est pour lui source de bonheur et de liberté, le mystère qui l'arrache à l'angoisse et à l'aliénation de soi-même et que nous appelons "Dieu". Nous devons montrer à l'homme d'aujourd'hui au moins d'abord le début du chemin qui le conduira concrètement et d'une manière convaincante dans la liberté de Dieu. Là où l'être humain n'a pas fait, ne serait-ce qu'en germe, l'expérience de Dieu et l'expérience de son Esprit qui nous délivre de la culpabilité et de la plus profonde angoisse de la vie, il est inutile de lui prêcher les normes éthiques du christianisme. Il ne pourrait pas les comprendre; elles pourraient même lui apparaître tout au plus que comme des causes de contraintes encore plus radicales et d'angoisses encore plus profondes⁴³.

⁴⁰ *Tiefenpsychologie und Exegese*, t. I, p. 22.

⁴¹ *Worum es eigentlich geht*, p. 102.

⁴² «C'est justement parce que je pars de cela, parce que le problème de l'angoisse est au cœur de l'existence humaine, que j'entends recourir à la psychanalyse» («Images de la Bible, images de la vie», dans *La Parole qui guérit*, p. 158). Cf aussi: «Théologie et psychologie,» *id.*, pp. 87-96; E. DREWERMANN - J. JEZIOROWSKI, *Gespräche über die Angst*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1991.

⁴³ K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1972, p. 72.

Toute l'oeuvre de Drewermann peut être et devrait être lue comme la réalisation de ce programme. Celui-ci paraissait aller de soi en ces années de prise de conscience qui ont suivi la fin du Concile Vatican II, sous la plume d'un des théologiens les plus écoutés de l'époque. Peut-être était-ce parce qu'on n'en percevait pas les implications concrètes. De la même manière qu'on n'avait pas perçu les implications concrètes de la thèse doctorale de Drewermann sur «les structures du mal», thèse dont on avait célébré la rigueur et l'originalité, jusqu'à ce qu'elles deviennent plus visibles dans les analyses des textes du Nouveau Testament, et qu'elles soient étudiées pour elles-mêmes dans les deux tomes de *Tiefenpsychologie und Exegese* et les trois qui composent *Psychoanalyse und Moralthologie*⁴⁴. Mais c'est uniquement lorsque l'ouvrage sur les clercs exposa au grand jour les intérêts à l'oeuvre dans la gestion institutionnelle de l'angoisse individuelle que les réactions officielles commencèrent à s'exprimer.

Il est très révélateur que ce dernier ouvrage n'ait encore fait l'objet d'aucune condamnation directe ou même d'aucune mise en garde officielle de la part des autorités ecclésiastiques alors qu'on a clairement condamné ses ouvrages exégétiques, ne serait-ce que dans la mesure où on a condamné son interprétation de la naissance virginale, des miracles de Jésus, de sa résurrection, etc. La raison en est finalement assez simple et elle nous paraît expliquer la condamnation dont Drewermann a été l'objet ainsi que l'accueil négatif qu'on lui a réservé parmi les exégètes et les théologiens.

⁴⁴ Tout au long de ses principaux ouvrages, et jusque dans les *Fonctionnaires de Dieu*, Drewermann a constamment renvoyé ses lecteurs à son oeuvre majeure que constitue l'ouvrage *Strukturen des Bösen*. On le sait, cette étude, qui fut à l'origine une thèse doctorale, impressionna à ce point le jury d'évaluation qu'elle fut acceptée également comme thèse d'habilitation, avec l'accord du chancelier de la Faculté qui était nul autre que Mgr Johannes Degenhardt. Cette thèse reçut un écho très positif parmi les spécialistes et on ne tarda pas non plus à en reconnaître la signification pour l'ensemble de son oeuvre, si bien que ceux qui s'énervent à la lecture des analyses et des conclusions des ouvrages plus récents de Drewermann devraient peut-être commencer par lire ou relire cet ouvrage tripartite. Voir G.M. MARTIN, «Eugen Drewermann "Strukturen des Bösen" als Ausgangspunkt eines umstrittenen theologischen Denkweges», *Theologische Literaturzeitung* 115 (1990) 321-331; K.W.HÄLBIG dans *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 568-571; S.T. KIMBROUGH, Jr. dans *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 423-427; R. OBERFORCHER dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990) 87-89; L. RUPPERT dans *Biblische Zeitschrift* 23 (1979) 116-120; P. WEIMAR, dans *Theologische Revue* 78 (1982) 282-284.

Pour le comprendre, il suffit de voir que la critique que formule Drewermann à l'égard de la méthode historico-critique ne porte pas du tout sur les résultats auxquels elle arrive, mais bien plutôt sur son incapacité à correspondre à l'interpellation proprement religieuse qu'adresse à son lecteur le texte biblique. Or, on ne peut correspondre à cette interpellation que si l'on intègre dans le geste même d'interprétation la situation concrète de l'interprète. À l'instar de l'herméneutique philosophique de Gadamer, comme nous l'avons suggéré plus haut, l'approche psychanalytique de Drewermann déplace le point d'appui de l'interprétation. L'implication immédiate de ce déplacement consiste en une «désobjectivation» de la chose interprétée qui prend alors les apparences d'une déshistoricisation. Ce déplacement ne s'opère pas cependant au profit d'une désincarnation ou d'une surnaturalisation de l'interprétation, mais d'une affirmation du sujet. Et c'est finalement contre une telle affirmation que bataillent les critiques de Drewermann en voulant à tout prix réaffirmer le primat de l'histoire et de sa vérité estimée objective ou en laissant à la "pastorale" le soin de s'occuper du "sujet" ⁴⁵. À partir du postulat que, dans la distance où on la maintient, la chose en question conserve toute son «objectivité», et que celle-ci est préservée par une approche qui épouse les principes de l'analyse scientifique, on a beau jeu d'accuser Drewermann d'attenter à la vérité des textes et de faire avec eux ce qu'il veut, de les dissoudre dans les symboles et les rêves et de leur enlever ainsi toute leur spécificité ⁴⁶.

On sait que l'institution ecclésiale a vu dans l'affirmation moderne du sujet une des plus inquiétantes atteintes à l'objectivité de la vérité dont elle s'estimait la gérante ⁴⁷. Cette accusation, qui a trouvé une expression privilégiée au moment de la crise moderniste, court à

⁴⁵ C. KARAKASH me paraît aller elle aussi dans ce sens: cf. «La psychanalyse au secours de la Bible», *Revue de théologie et de philosophie* 124 (1992) 177-188 (188).

⁴⁶ Plus largement que la référence psychanalytique c'est peut-être finalement la référence au symbolique qui fait peur dans les analyses de Drewermann. Pour plusieurs, ce qui est un symbole n'est qu'un symbole et n'a qu'une teneur réduite en "réalité" alors que la réalité vraiment réelle, le "genuine real" réside "au-delà des symboles", dans une espèce de densité ontologique palpable, dont le mérite serait de résister à toute interprétation. Ce qui se joue finalement ici - et qui en théologie est déjà apparu clairement à propos des sacrements - est une autre lutte qui marque la difficile sortie de la théologie de l'emprise d'une pensée métaphysique. En rapport avec Drewermann, un exemple parmi d'autres: l'interview avec G. MARTELET dans *Panorama - Le mensuel chrétien* mai 1992, ou encore T. ANATRELLA, *loc. cit.*

⁴⁷ Cf. J.C. PETIT, «Théologie et expérience», dans *L'expérience comme lieu théologique*. (Héritage et Projet, 26), Montréal, Fides, pp. 13-30.

travers plusieurs critiques de l'œuvre de Drewermann. Elle vient spontanément aux lèvres de Mgr Degenhardt lors de l'entretien du 6 juillet: le sens propre des évangiles réside dans les gestes visibles de Jésus qui ne doivent pas être compris seulement d'une manière symbolique, spirituelle, psychique, «mais aussi réelle»⁴⁸. Lors du même entretien, son conseiller théologique exprime la même inquiétude:

À l'égard de votre (sc. Drewermann) position, j'ai toujours eu le soupçon, qu'à l'instar de Karl Jaspers, vous transformez tout en symboles et que ce faisant, vous ne prenez plus au sérieux l'historicité précisément du mystère de l'incarnation, à savoir que Dieu s'est fait homme dans l'espace et dans le temps. Ceci constitue [pour Jaspers], philosophe juif, un épouvantable scandale. Il peut pratiquement tout mettre sur le même pied, les contes, les légendes, les mythes et l'Écriture Sainte, comme étant tous porteurs de sens, comme vérités qui possèdent un caractère sur-temporel et qui conservent une validité pour chaque génération, pour toutes les races, pour tous les peuples. L'exclusivité de Jésus-Christ et surtout la prétention absolue du christianisme sont, naturellement, ruinées⁴⁹.

On comprend qu'une fois engagé de cette manière, le débat n'a pu conduire à autre chose qu'aux condamnations que l'on sait. Mais lorsqu'on s'avise qu'une telle manière de poser les questions est précisément celle qui a pour fonction d'échapper à l'affirmation du sujet, comme le montrent à souhait les analyses de *Kleriker*, et que l'affirmation du sujet est la pire menace au pouvoir d'un système, on comprend mieux quels sont les intérêts, conscients ou inconscients, qui sont au travail dans ces critiques. Il devient alors plus manifeste que ce qui a l'apparence d'un vaste débat scientifique n'est en fait qu'une esquivé et que la réaction spontanée à ce livre majeur n'a pas été de se mesurer à la question qu'il soulève, mais à tenter de réduire son auteur au silence.

Devient ainsi un peu plus clair ce qui relie cette condamnation à toutes celles qui l'ont précédée depuis vingt ans.

⁴⁸ *Worum es eigentlich geht*, p. 118.

⁴⁹ *Id.*, p. 120-121. Cf aussi p. 176: