Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 3

Artikel: Silence et promesses de la théologie catholique française
Autor: Geffré, Claude
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381222

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 114 (1982), P. 227-245

SILENCE ET PROMESSES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE FRANÇAISE

CLAUDE GEFFRÉ

Il est difficile de porter un jugement sur la situation de la théologie en France. Et je suis sans doute moi-même trop engagé dans les tâches quotidiennes de la théologie — soit comme enseignant, soit comme directeur d'une collection de théologie dans une maison d'édition — pour avoir le recul nécessaire.

En tout cas, dès que l'on sort de France et que l'on participe à des réunions internationales, on recueille une opinion largement partagée: depuis la fin du Concile de Vatican II, la théologie française n'a plus la même audience internationale qu'auparavant. Certains n'hésitent pas à déplorer le silence ou le désert de la théologie française. Je me souviens toujours de cette lettre ouverte adressée au Père Congar par Hans Küng en 1970: « Entre la seconde guerre mondiale et Vatican II, c'est surtout la théologie française qui n'a cessé d'élever la voix pour un renouveau de l'Eglise et de la théologie. Pourquoi, depuis le Concile, un si profond silence?... »[1] Et je n'oublie pas que, lorsque la revue internationale *Concilium* fut créée en 1965, la seule section confiée à des Français (il s'agissait du P. Duquoc et de moi-même) fut celle de *Spiritualité*. Comme éditeur, je dois d'ailleurs constater combien nos ouvrages de dogmatique ou d'exégèse sont peu traduits à l'étranger — en particulier en Allemagne et aux Etats-Unis — alors qu'il y a toujours une demande importante d'ouvrages de spiritualité française.

Cependant, ce premier jugement négatif demande à être nuancé. Certains observateurs plus attentifs, qui ne mesurent pas la valeur d'une théologie au nombre de ses best-sellers, sont prêts à reconnaître la richesse des courants théologiques français, parfois souterrains et discrets, qui laissent espérer un nouveau printemps[2].

Dans une première partie, je voudrais m'efforcer de rendre compte de ce double phénomène, à la fois la vitalité de la théologie française d'hier et son

[1] La Croix, 7 août 1970, citée par Y. CONGAR, « Regards sur la théologie française d'aujourd'hui », dans *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Facultés Univ. St-Louis, Bruxelles , 1976, t. 2, p. 697.

[2] On peut se reporter par exemple au jugement nuancé de F. REFOULÉ « Orientations nouvelles de la théologie en France », *Le Supplément*, n° 105, Mai 1973, p. 119-147.

apparente stérilité d'aujourd'hui. Ensuite, dans une seconde partie, je voudrais vous introduire aux orientations actuelles les plus prometteuses de la théologie française.

I. La théologie française hier et aujourd'hui

1. *La vitalité de la théologie française avant le Concile*

Ceux qui écriront l'histoire du deuxième Concile du Vatican diront sans doute combien celui-ci doit aux théologiens de langue française. A bien des égards, le Concile fut un point d'arrivée, c'est-à-dire la consécration de tout un renouveau théologique qui commença après la deuxième guerre mondiale et dont les théologiens français furent le meilleurs artisans.

Mais le «succès» de la théologie française s'inscrit dans un contexte plus large, celui de l'effervescence du catholicisme français dans l'immédiat après-guerre. Et alors que la France républicaine héritait d'une longue tradition anticléricale inséparable de la sacro-sainte séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce réveil religieux est dû, pour une bonne part, à des laïcs.

a) Il faut d'abord saluer comme une nouveauté en France une certaine réconciliation de la religion et de la culture grâce à des très grands écrivains comme Péguy, Bernanos, Claudel, Mauriac. De même, sur le plan philosophique, on ne peut oublier l'influence d'auteurs comme Jacques Maritain et Etienne Gilson qui débordait largement le cadre relativement étroit des néo-thomistes. Enfin, pour beaucoup d'intellectuels appartenant au monde scientifique, le nom de Teilhard de Chardin fut le symbole d'une réconciliation de la science et de la foi et d'une attitude positive de l'Eglise à l'égard du monde moderne et du progrès.

b) En second lieu, on ne comprend rien à la théologie française d'avant le Concile si on sous-estime l'importance d'une nouvelle militance chrétienne en plein monde, encouragée par des mouvements d'Action Catholique comme la J.O.C., la J.A.C., la J.E.C. La prise de conscience de la fin d'une Eglise de chrétienté coïncidait avec un élan missionnaire magnifique surtout à l'égard du monde ouvrier. Le petit livre des abbés Godin et Daniel, *France, pays de mission*, fut le symbole de cette ère nouvelle. La création de la Mission de France par le Cardinal Suhard et l'expérience des prêtres-ouvriers sont les événements marquants d'une ère nouvelle où l'Eglise n'est plus repliée sur elle-même, mais cherche le dialogue avec le monde de l'incroyance et de la sécularisation. C'est aussi l'époque où un laïc chrétien comme Emmanuel Mounier se faisait — avec son équipe de la revue *Esprit* — le théoricien et le prophète pour l'ensemble de l'Eglise de ce que le Père Chenu appelait «la fin de l'ère constantinienne».

c) Enfin, ce contexte plus large de la théologie française serait incomplet si on passait sous silence ces grandes figures de la spiritualité qu'on peut désigner comme une «spiritualité missionnaire» que sont Thérèse de Lisieux et Charles de Foucauld. Leur «esprit» a suscité des milliers de vocations missionnaires et a mis la France au premier rang des missions extérieures catholiques.

Ce cadre plus vaste étant posé, il faut chercher maintenant à caractériser ce qui a fait l'originalité et le renom de la théologie française de l'après-guerre. Il me semble que l'on peut retenir trois traits essentiels: le retour aux sources, l'intérêt pour la recherche ecclésiologique, et une orientation pastorale et œcuménique. Ces orientations se retrouveront dans les grands textes doctrinaux de Vatican II.

a) *Le retour aux sources*

La théologie de l'après-guerre a été marquée par le *ressourcement.* On cherchait à rompre avec une théologie scolaire, celle de la Contre-Réforme, pour retrouver un certain nombre de richesses traditionnelles qui étaient tombées dans l'oubli. On ne dira jamais assez l'importance du renouveau biblique, patristique, liturgique entre 1946 et 1962. Durant cette période, les traductions de la Bible se sont multipliées: qu'il suffise de citer la traduction de la Bible de Jérusalem aux Editions du Cerf! De même, on sait l'influence pour le mouvement liturgique d'une revue comme la *Maison-Dieu* ou d'une collection comme *Lex orandi* dont un des livres les plus célèbres fut le *Mystère Pascal* de Louis Bouyer. Dans le domaine du renouveau patristique, on doit faire une mention spéciale de la fameuse collection «Sources Chrétiennes» (lancée aux Editions du Cerf en 1942) et qui mettait à la disposition d'un large public les trésors de la tradition patristique. De son côté, la collection *Unam Sanctam*, animée par le Père Congar, permettait de redécouvrir les richesses d'une ecclésiologie qui ne soit pas uniquement celle de l'Ecole romaine et qui témoigne d'une large ouverture œcuménique.

C'est précisement ce retour aux sources qui fut l'occasion d'un conflit entre les théologiens français les plus réputés et l'autorité romaine sous le pontificat de Pie XII. Ce qu'on a appelé alors «la théologie nouvelle» était le fait des deux Ecoles de Théologie les plus marquantes de l'après-guerre: celle des Pères jésuites de Fourvière et celle des Pères dominicains du Saulchoir. On leur reprochait, en gros, d'introduire le raisonnement historique en Dogmatique et d'aboutir au relativisme historique non seulement des systèmes théologiques mais des formules dogmatiques elles-mêmes. Un élève du Père de Lubac, le Père Bouillard, dans son livre *Conversion et grâce* (1942), posait la question de la relativité historique du thomisme comme théologie. A l'encontre des grands commentateurs, le Père Chenu réinterprétait saint Thomas à l'intérieur d'une histoire globale restituée dans ses

médiations économiques, sociales, idéologiques et il réhabilitait la théologie symbolique face à une théologie scolastique abstraite.

De son côté, le Père de Lubac exhumait l'exégèse symbolique des Pères et du Moyen Age et mettait en valeur le caractère profondément sacramentel de l'Eglise. Et le Père Congar, grâce à un travail historique acharné, prenait ses distances à l'égard de l'ecclésiologie hiérarchique de la Contre-Réforme pour retrouver une tradition plus ancienne nourrie de l'Ecriture, des Pères et de saint Thomas.

Paradoxalement, ce sont les mêmes hommes qui furent en conflit avec Rome parce qu'ils faisaient appel d'une tradition plus récente à une tradition plus ancienne qui furent aussi les meilleurs artisans de l'œuvre doctrinale de Vatican II. C'est cette théologie-là, plus sensible à l'économie du salut qu'à l'étude abstraite de l'en-soi des mystères, qui a trouvé son aboutissement dans les deux grandes constitutions dogmatiques de Vatican II, *Lumen Gentium* et *Dei Verbum*. On a pu écrire que ce dernier texte, en particulier, marquait la fin de la Contre-Réforme. C'était la fin d'une théologie scolaire purement analytique et déductive. Le Concile consacrait un nouveau mode de « théologiser » qui se cherchait depuis plus de trente ans, en France surtout, et qui voulait prendre au sérieux toutes les conséquences d'une conception de la révélation chrétienne comprise comme histoire du salut et non comme catalogue de propositions révélées[3].

b) *L'intérêt pour l'ecclésiologie*

C'est surtout dans le domaine de l'ecclésiologie que la théologie française a acquis une réputation internationale. Je viens déjà de le mentionner à propos du retour aux sources. Cet intérêt ecclésiologique était inséparable de la vitalité du catholicisme français et des problèmes posés par la naissance d'un laïcat responsable, la remise en question de certaines formes du ministère sacerdotal, le dialogue œcuménique. A la différence de théologiens allemands aussi bien protestants que catholiques, les théologiens français d'avant le Concile n'ont pas développé de théologie fondamentale ou dogmatique systématique. On ne trouve pas en France l'équivalent des Barth — Bultmann — Rahner ou, aujourd'hui, Ebeling, Moltmann, Pannenberg, Jüngel. Ce sont plutôt des philosophes comme La Berthonnière et Blondel qui ont posé des questions de théologie fondamentale.

Avec *Lumen Gentium*, on passait d'une ecclésiologie de type sociétaire qui privilégie trop uniquement la structure hiérarchique de l'Eglise à une conception plus sacramentelle de l'Eglise comme *communio*, comme Peuple de Dieu tout entier sacerdotal, comme devenir historique du Peuple de

[3] C'est ce qui ressort du Commentaire que le P. De Lubac a consacré au Préambule et au Chapitre I de la Constitution *Dei Verbum*: *La Révélation Divine*, Cerf, 1968, t. I, pp. 159-302.

Dieu sous l'action de l'Esprit-Saint. Le texte du Concile a suscité en France et en Belgique de très nombreux commentaires. Aujourd'hui, une plus grande attention à la tradition orientale nous inclinerait à déceler un manque de pneumatologie: l'ecclésiologie de Vatican II est encore trop christo-moniste. Mais on ne dira jamais assez combien cette fin de la théologie baroque post-tridentine doit à l'influence d'hommes comme le Père de Lubac (*Corpus Mysticum*), le P. Congar (*Vraie et Fausse Réforme, La Théologie du Laïcat...*) et à Mgr Philipps de Louvain.

c) *L'orientation pastorale*

Il y avait parmi les théologiens français d'authentiques chercheurs de réputation internationale. Mais ils n'étaient jamais coupés de la base et des problèmes pastoraux les plus immédiats de l'Eglise de France. A cet égard, il ne faut jamais oublier le statut particulier des théologiens français qui ne sont pas comme leurs collègues allemands ou hollandais des professeurs d'université payés par l'Etat. Cela donne à leur théologie une orientation plus pastorale et moins académique.

Ce sont les mêmes qui, comme les Pères Chenu et Congar, étaient les représentants de la théologie universitaire qui furent très engagés à la base dans certains mouvements d'Action Catholique ou dans de nouvelles initiatives d'ordre apostolique comme, par exemple, l'expérience des prêtres-ouvriers.

Il faut rappeler aussi que la théologie française d'avant le Concile était profondément conditionnée par le dialogue avec l'athéisme. Les théologiens français n'étaient pas uniquement des hommes de cabinet cherchant à perfectionner un système théologique à l'usage purement interne de l'Eglise. Ils étaient en dialogue avec des représentants de la pensée incroyante, marxistes ou existentialistes (pensons à Garaudy, Sartre et Camus), et avec des laïcs qui étaient plongés dans le monde de l'incroyance. L'Eglise sortait du ghetto et découvrait qu'elle avait beaucoup à recevoir d'autres mondes spirituels que le sien, fussent-ils athées. A cet égard, on ne saurait sous-estimer l'influence considérable de Teilhard de Chardin sur la théologie française. La reconnaissance du monde dans son autonomie, un certain optimisme à l'égard des valeurs d'une culture séculière, un jugement plus nuancé sur la portée morale de certaines formes de l'athéisme moderne trouvèrent d'ailleurs leur écho dans le fameux Schéma XIII, la Constitution *Gaudium et Spes* du Concile.

2. *L'apparente stérilité de la théologie française d'après le Concile*

Avec d'autres en Belgique et en Allemagne, les théologiens français furent donc les pionniers du renouveau biblique, liturgique, ecclésiologique et œcuménique. Ce travail théologique intense trouva sa consécration à

Vatican II. Il est incontestable que l'œuvre dogmatique du Concile fut surtout ecclésiologique. Elle fut à la fois le point d'arrivée et le point de départ de recherches ecclésiologiques fondamentales concernant la Collégialité, les Eglises locales, les ministères, la place des laïcs dans l'Eglise, l'unité des chrétiens...

Mais il est permis de penser que c'est le succès même de la théologie française d'avant le Concile qui explique son éclipse actuelle. Cette théologie avant tout ecclésiologique, actualisée aux sources de la tradition s'est développée à l'intérieur de la foi et au service de l'Institution-Eglise. Elle répondait à l'attente d'une Eglise menacée de dysfonctionnement à l'intérieur d'elle-même. Or l'après-Concile inaugure un tout autre climat. La théologie d'après le Concile ne pouvait pas se contenter d'être un commentaire des textes de Vatican II. Alors que les textes conciliaires étaient novateurs au nom de la continuité et de l'unanimité dans l'Eglise, c'est l'évidence des *ruptures* qui va s'imposer après le Concile. Il ne va pas de soi, en effet, de passer d'une « hiérarchologie » à une Eglise Peuple de Dieu découvrant une liberté nouvelle.

Depuis plus de vingt ans, la théologie chrétienne est donc affrontée à des tâches urgentes qui n'ont pas été directement abordées par le Concile: la rencontre du christianisme et de la culture moderne, la possibilité du langage sur Dieu, le sens de l'existence chrétienne dans un monde sécularisé, le renouvellement du langage de la foi et des rites chrétiens en fonction des cultures non-occidentales, le rapport entre les mouvements historiques de libération et le salut eschatologique.

Ce n'est pas diminuer leur mérite de reconnaître que les théologiens français qui ont tellement fait pour la grandeur de Vatican II étaient encore, à bien des égards, philosophiquement et culturellement, des hommes du XIXe siècle. Ils ont développé une théologie conforme aux intuitions-maîtresses de Vatican II et portant surtout sur des questions intra-ecclésiales. Ils ont été presque entièrement pris par ce travail institutionnel de très longue haleine. Et ils se sentent beaucoup plus démunis quand il s'agit de confronter la foi avec la *modernité* et de renouveler la crédibilité du christianisme en fonction du régime moderne de l'intelligence.

Mais s'il est vrai que le climat a beaucoup changé dans l'Eglise post-conciliaire, s'il est vrai que la foi est soumise à des questions radicales qui lui viennent d'une culture que l'on a qualifiée de « post-chrétienne », pourquoi les théologiens qui ont joué un rôle si actif à Vatican II ont-ils si peu de successeurs, pourquoi la production française est-elle si modeste sur le marché international de la théologie?

Il est difficile de donner des réponses satisfaisantes. Il est tout de même possible de faire état de quelques données incontestables. Certaines sont d'ordre sociologique. D'autres relèvent plutôt du statut épistémologique de la théologie.

a) Il faut, tout d'abord, rappeler la pauvreté en hommes de la théologie française. La chute dramatique des vocations sacerdotales et religieuses depuis environ 1965 a contraint beaucoup de séminaires et de scolasticats à fermer leurs portes ou à se regrouper. Il y avait encore environ un séminaire par diocèse avant Vatican II[4]. Ils sont moins de la moitié aujourd'hui et ils ont rarement un cycle complet de philosophie et de théologie. Cela a libéré de nombreux professeurs pour le ministère et la formation permanente des clercs et des laïcs. Mais ils sont souvent perdus pour une recherche théologique aboutissant à des publications.

On sait par ailleurs que, par suite de la loi de séparation entre Eglise et Etat (1905), il n'y a pas de Faculté de théologie dans les universités françaises à l'exception de Strasbourg et d'un institut à Metz puisque l'Alsace-Lorraine demeure sous régime concordataire. Paris, Strasbourg, Lyon, auxquels il faut ajouter le centre Sèvres des Jésuites à Paris demeurent des centres théologiques très vivants avec de nombreux étudiants clercs et laïcs. Les Facultés de théologie des autres instituts catholiques de Toulouse, Lille et Angers connaissent de grandes difficultés du point de vue du recrutement de leurs professeurs et de leurs étudiants.

Si l'on met à part le cas de Strasbourg, où les Facultés de théologie catholique et protestante sont reconnues par l'Etat, tous les instituts catholiques de France doivent faire face à une situation financière préoccupante. Ils ne subsistent que grâce à une subvention officieuse du gouvernement qui peut toujours être diminuée ou supprimée dans la nouvelle conjoncture politique actuelle. Faute de ressources financières, peu de professeurs de théologie peuvent se consacrer à plein temps à la recherche théologique. Ils sont souvent surchargés de tâches d'enseignement ou de tâches administratives. Et ils ne disposent pas, comme leurs collègues allemands, d'assistants et de secrétaires. Ils doivent parfois accepter une activité annexe pour compléter leurs ressources. Et il n'est pas rare que les théologiens chargés d'un enseignement universitaire soient aussi sollicités pour l'animation de sessions, de groupes de travail, de revues non scientifiques, etc. Cela ne favorise pas la production théologique, même si cela a l'avantage de maintenir l'orientation profondément pastorale de la théologie française.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, l'épiscopat français n'a pas prévu un fonds de recherche qui puisse aider les théologiens isolés et favoriser la publication des thèses ou travaux. On assiste donc parfois à un exode des meilleurs cerveaux théologiques vers les sciences humaines de la religion, à cause de l'insécurité de l'emploi en théologie, de l'absence de bourses, à cause aussi sans doute d'un manque de liberté de recherche dans les structures officielles de l'Eglise.

[4] Cf. A. ROUSSEAU et J.-P. LECONTE, « Les conditions sociales du travail théologique », dans *Concilium*, n° 135, p. 19-27.

J'ajoute enfin que l'absence de leaders incontestés et d'ouvrages marquants de renommée internationale dans le paysage théologique français ne doit pas nous conduire à sous-estimer une intense activité théologique qui ne se situe plus dans les lieux institutionnels classiques comme les Facultés de théologie ou les Séminaires.

Le phénomène le plus intéressant de la théologie française actuelle, c'est la multiplication des centres théologiques non universitaires et l'intérêt croissant des laïcs pour la théologie. Cela remet évidemment en question la prépondérance d'une théologie de style universitaire plus ou moins clérical. Il s'agit d'une théologie plus tâtonnante qui veut être l'expression du vécu de telle ou telle communauté de base ou de tel groupe de travail. Cette théologie a déjà ses organes d'expression comme la collection « Dossiers libres » des Editions du Cerf et de nombreuses publications sous forme de polycopiés[5].

b) *Le déplacement de la théologie d'après le Concile*

Pour rendre compte d'un certain silence de la théologie française, il ne suffit pas d'invoquer son infrastructure sociologique et démographique. Il faut parler aussi, plus de quinze ans après le Concile, d'un déplacement de la théologie sous le choc de la critique de plus en plus radicale du langage religieux et du succès des sciences humaines.

On peut dire que les quinze années qui ont suivi le Concile sont caractérisées par la *déconstruction* du système de pensée catholique, déconstruction qui correspondait à une certaine désarticulation du corps ecclésial lui-même. La théologie dogmatique, comme discours ecclésial, s'est donc trouvée remise en cause parce qu'elle n'assurait plus la cohésion du corps ecclésial dont les membres prenaient leur autonomie. Ce phénomène est sans doute général dans l'Eglise depuis le Concile. Mais il a pris une plus grande acuité en France à cause du succès de la linguistique et d'une idéologie comme le *structuralisme* qui aboutissait à une critique radicale du langage comme langage du sens, à cause aussi du succès grandissant des sciences humaines, de la sociologie tout particulièrement.

D'une part, le théologien est devenu beaucoup plus critique à l'égard de son propre discours: il s'interroge nécessairement sur ses conditions de production (socio-économiques, psychologiques, linguistiques). D'autre part, par suite de l'absence d'un discours idéologique cohérent, l'attention des théologiens s'est portée de plus en plus sur les *pratiques.* Et là ils entraient en conflit ou en collaboration avec les divers experts des sciences humaines.

[5] Mais pour être tout à fait juste, il faut préciser que ce sont aussi des laïcs qui sont les animateurs et pour une bonne part les rédacteurs de revues théologiques universitaires comme *Les quatre Fleuves* et *Communio.*

Je pense que c'est ce nouveau dialogue avec les sciences humaines — en particulier les sciences humaines de la religion — qui caractérise la nouveauté du climat théologique en France et qui explique en partie la relative pauvreté de la production théologique française[6].

En France, beaucoup plus qu'en Allemagne, la visée totalisatrice du discours dogmatique a été remise en question *par les théologiens eux-mêmes.* L'ancien discours théologique éclate en discours parcellaires. Beaucoup de questions cruciales, d'ordre dogmatique ou moral, sont abordées, mais elles le seront sous forme d'articles ou d'essais, sans grande bibliographie théologique classique, mais en se basant sur des pratiques ou des analyses scientifiques profanes.

Les théologiens sérieux ne manquent pas en France. Mais ils sont devenus plus modestes, plus silencieux que leurs grands aînés d'avant le Concile car ils savent mieux que quiconque que le langage de la foi est soumis à un questionnement radical et que les pratiques chrétiennes relèvent d'une autre analyse que le seul jugement théologique. On ne compte plus le nombre de congrès, de sessions ou de séminaires où le théologien se voit dans l'obligation de multiplier les réserves prudentes quand il intervient à la suite d'experts historiens, sociologues, psychologues, linguistes. Il sait très bien qu'il lui est impossible de se contenter de « récupérer » les sciences humaines pour renouveler le langage de la foi. Le dogmaticien a donc perdu son rôle privilégié. Et souvent, c'est l'exégète qui joue un rôle médiateur en sauvegardant le principe d'une orthodoxie par le recours régulateur à un texte normatif.

En conclusion, je dirais qu'on peut sans doute déplorer l'absence de créativité des théologiens français. Mais on aurait tort d'interpréter cette relative éclipse de la théologie française d'un point de vue purement négatif. Il faut plutôt parler d'un silence provisoire qui est le signe d'une plus grande lucidité. Malgré le caractère tâtonnant et même balbutiant des recherches actuelles, on peut espérer que la théologie française n'a pas dit son dernier mot. Elle se prépare, de manière encore souterraine, à relever le défi de la contestation radicale du langage religieux qui fait suite à la rupture de l'ancien ordre épistémologique.

II. Les orientations actuelles de la théologie française

Il n'y a plus en France de théologiens-vedettes ou d'Ecoles de théologie caractérisées. Malgré l'éclatement du discours théologique dont j'ai parlé plus haut, on peut repérer cependant des tendances générales qui donnent

[6] Voir à cet égard le jugement de l'actuel secrétaire de l'Episcopat français, G. Defois: « Le pari chrétien dans l'intelligence? Une tâche pour les Instituts catholiques? » dans *Etudes*, Janvier 1976, p. 101-115.

son visage propre à la théologie française. Je me contenterai de mentionner trois grandes tendances. Et à chaque fois, on verra que le discours dogmatique est nécessairement dépendant de l'évolution de la culture française — surtout philosophique — au cours des vingt dernières années.

1. *La nomination de Dieu au-delà de l'athéisme et du théisme*

Comme dans d'autres pays, la théologie française a vécu longtemps sous le signe de la *concentration christologique* et on ne saurait sous-estimer à cet égard l'influence de K. Barth. Mais on sait que durant l'après-Concile — sous la pression des milieux chrétiens les plus engagés dans des luttes politiques — la théologie a été tentée de disjoindre le lien entre Jésus et le Christ. La christologie risquait de devenir une simple « jésuologie » ou même une christologie athéiste comme dans les théologies de la mort de Dieu.

La dogmatique française redécouvre « le droit de Dieu »[7]. Il faut même parler d'un retour sauvage de Dieu hors des milieux théologiques. Ce retour de Dieu est presque un phénomène de culture. Qu'il suffise de penser à des essais comme ceux de Maurice Clavel *Dieu est Dieu, nom de Dieu!*[8], d'André Frossard *Dieu existe, je l'ai rencontré*[9], René Girard *Des choses cachées depuis la fondation du monde*[10], et même à l'ouvrage d'un « nouveau philosophe » comme Bernard-Henri Lévy qui, dans son *Testament de Dieu*, fait de l'idée vétéro-testamentaire de Dieu l'unique rempart contre l'absolutisation de l'Etat totalitaire[11].

La dogmatique française — aussi bien protestante que catholique — fait donc preuve d'un certain radicalisme dans sa recherche d'un langage sur Dieu au-delà du théisme et de l'athéisme compris comme nihilisme et non comme humanisme athée existentialiste ou marxiste. En ce sens, la pensée théologique française est plus proche d'un ouvrage comme celui d'E. Jüngel *Gott als Geheimmis der Welt*[12] que de l'ouvrage encore trop apologétique d'H. Küng *Existiert Gott?*[13]. Mais pour comprendre cet effort théologique, il faut tenir compte d'un certain nombre de données propres au paysage culturel français.

[7] C'est le titre de l'ouvrage de CL. BRUAIRE, Paris, Aubier, 1974.

[8] M. CLAVEL, *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* Paris, Grasset, 1976.

[9] A. FROSSARD, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, Fayard, 1975.

[10] R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

[11] B. H. LÉVY, *Le Testament de Dieu*, Paris, Grasset, 1979.

[12] E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1977.

[13] H. KÜNG, *Existiert Gott?*, München, Piper, 1978.

a) *La crise du théisme métaphysique*

La pensée théologique française a reçu de plein fouet la critique heideggérienne de l'onto-théologie[14]. Le néo-thomisme qui fut si florissant en France entre les deux guerres n'existe plus que dans des milieux isolés. Il n'y a pas eu comme en Allemagne sous l'influence de K. Rahner de tentative pour donner une postérité à l'œuvre du P. Maréchal dans le sens d'une réconciliation entre la métaphysique thomiste et la philosophie de l'esprit de l'idéalisme allemand. Si on excepte des philosophes isolés comme Claude Bruaire, il n'y a pas eu non plus en France de renouvellement de la théologie systématique à partir de la dialectique hégélienne comme c'est le cas dans l'œuvre de Pannenberg.

On est donc en présence d'essais théologiques qui s'efforcent de souligner la différence entre le «théologique» de nature proprement ontologique et le «théologique» qui vient proprement de Dieu, de même que la différence entre le Dieu subsistant du théisme métaphysique et le Dieu de Jésus-Christ (cf. l'ouvrage de Ch. Duquoc *Dieu différent*[15] ou l'ouvrage collectif sous la direction de J. Moingt *Dire ou Taire Dieu*)[16]. Dans le sens d'une critique de la théologie conceptuelle qui en reste au niveau de la *représentation* au sens péjoratif de Heidegger, les théologiens ont beaucoup reçu d'ouvrages philosophiques comme celui de Stanislas Breton *Du principe*[17] et celui de J.-Luc Marion *L'idole et la distance*[18]. Ce jeune philosophe montre que le Dieu conceptuel de l'onto-théologie pourrait bien n'être qu'une «idole», c'est-à-dire la mise à la disposition de l'homme du divin dans la méconnaissance de sa distance absolue.

b) *La critique marxiste de l'idéologie*

De plus en plus, le théologien doit répondre à la question «D'où parlez-vous?» Les théologiens français sont devenus très sensibles à la fonction idéologique que peut exercer la théologie à un moment historique donné. Ils savent qu'il n'y a pas de discours théologique innocent. Il n'est pas

[14] Je me permets de renvoyer à mon étude, «La crise actuelle du théisme», *Le Supplément*, n° 122 (1977), p. 357-379.

[15] CH. DUQUOC, *Dieu différent*, Paris, Cerf, 1977. On peut déceler la même orientation dans plusieurs ouvrages de la collection «Jésus — Jésus-Christ» dirigée par J. Doré et publiée chez Desclée et Cie.

[16] «Dire ou taire Dieu. Le procès de Dieu entre paroles et silences», *Recherches de sciences religieuses*, Paris, 1979, avec en particulier les contributions de J. MOINGT, S. BRETON, M. DE CERTEAU, J. GREISCH.

[17] S. BRETON, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable* (Bibliothèque des Sciences religieuses), Paris, Aubier, Cerf, 1971.

[18] J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

nécessaire d'être marxiste pour prendre au sérieux l'idée que l'histoire des images sur Dieu a un lien avec l'histoire économique des sociétés. Il s'agit donc de savoir quand la théologie dégénère en idéologie au service des diverses formes de pouvoir, qu'il s'agisse du pouvoir à l'intérieur de l'Eglise ou du pouvoir politique dans la société environnante. Comment nier, par exemple, qu'un certain discours sur Dieu puisse fonctionner comme justification d'un ordre social injuste? Les théologies de la libération ont pratiqué un tel discernement. On trouve aussi en France des travaux dans le même sens: *Christianisme sans idéologie* de Ch. Wackenheim[19] et *Pouvoir et vérité*[20], ouvrage collectif de la Faculté de théologie de Strasbourg.

c) *La déconstruction du langage*

La théologie dogmatique française cherche encore sa voie dans la mesure où elle connaît un ébranlement de ses présupposés philosophiques qui correspond à la crise profonde de la philosophie française. J'ai déjà évoqué la critique de l'onto-théologie. Jean-Paul Sartre qui cherchait à réconcilier phénoménologie, existentialisme et matérialisme historique a dominé la philosophie française des années 40 et 50. Les tentatives de renouvellement de la dogmatique à partir de l'existentialisme et du personnalisme ont été sans lendemain. La philosophie sartrienne était encore une philosophie du sujet et de la liberté créatrice. Or une telle philosophie a été remise radicalement en cause par le structuralisme français des années 60 (M. Foucault, L. Althusser, J. Lacan, Cl. Lévi-Strauss).

Ce qui caractérise la révolution culturelle opérée par le structuralisme, c'est la mise à mort de l'homme comme *sujet* au sens classique de la tradition philosophique. On ne retient de l'homme que ce qui est formalisable. L'homme, comme sujet concret se faisant dans l'histoire, comme intentionnalité signifiante, disparaît. En combattant l'idéologie de l'homme sujet de l'histoire, le structuralisme s'attaque aussi bien à l'humanisme théologique qu'aux humanismes tels que l'existentialisme et le marxisme, qui malgré leur athéisme apparaissent comme des théologies masquées qui divinisent secrètement l'homme. Avec J. Derrida (*De la Grammatologie*), ce mouvement de pensée trouvera son expression radicale. Il veut pousser jusqu'à ses ultimes conséquences la déconstruction de la métaphysique comme onto-théologie opérée par Heidegger. En remettant en cause la relation signifiant-signifié qui est au principe de toute herméneutique, il fait finalement le procès de toute philosophie du sens, qu'elle soit classique, c'est-à-dire métaphysique, ou moderne, c'est-à-dire husserlienne ou même heideggérienne.

[19] CH. WACKENHEIM, *Christianisme sans idéologie*, Paris, Gallimard, 1974.

[20] Travaux du C.E.R.I.T. dirigés par M. MICHEL, *Pouvoir et vérité*, Paris, Cerf, 1981.

Le radicalisme de Derrida remet en cause toute possibilité de discours théologique. Certains théologiens français cherchent cependant à relever le défi. Il faut signaler ici la tentative d'A. Delzant. Dans son ouvrage *La communication de Dieu*[21], il rompt délibérément avec les présupposés onto-théologiques de la théologie et de l'herméneutique traditionnelle auxquelles il reproche leur anthropocentrisme secret, et, à partir de la catégorie d'*alliance* comme ordre symbolique, il ouvre les voies d'un discours neuf sur Dieu qui soit sous le signe de la gratuité et non de l'utilitarisme.

Après avoir brièvement rappelé les conditionnements culturels majeurs de la pensée théologique française, que conclure sur les tendances générales de la théologie dogmatique qui se cherche en France sous forme d'articles ou d'essais?

1. C'est une théologie qui prend acte du déclin de la métaphysique et qui s'efforce de laisser Dieu être le Dieu de la révélation, plutôt que de le reconstruire conceptuellement. Plutôt que de penser Dieu dans le discours de la représentation, elle cherche à penser Dieu à partir de la catégorie d'avènement (cf. A. Dumas, *Nommer Dieu*)[22]. Il s'agit de méditer l'avènement d'un Dieu qui se manifeste dans les événements de l'histoire et du monde, qui se manifeste plus dans l'altérité que dans l'identité; dans l'écart, la gratuité et l'excès plus que dans l'immédiateté de sa présence (cf. M. Corbin, *L'inouï de Dieu*)[23]. A cet égard, on ne doit pas négliger l'influence croissante de l'œuvre d'E. Levinas sur les théologiens français.

2. C'est une théologie qui cherche à repenser la transcendance de Dieu comme transcendance de l'Amour et non comme transcendance de l'Etre absolu. Dans cette perspective, à la suite de Rahner et de Moltmann, elle cherche à dépasser l'opposition classique entre l'immutabilité de Dieu et le devenir. Il s'agit de repenser l'événement de l'incarnation comme universel concret et au-delà de la conceptualisation classique de renouveler notre intelligence des attributs concrets de Dieu (son amour, sa passibilité, sa vulnérabilité). L'événement historique ne se réduit pas à sa factualité contingente. Comme l'a pressenti Hegel, il appartient à l'émergence même de la vérité.

3. C'est une théologie qui, au-delà du nihilisme et du théisme, cherche une réponse à l'injustifiable du monde actuel dans le Dieu crucifié. Dans ce nom blasphématoire de *Dieu crucifié*, avant toute théologie de la rédemption, ce qui nous a été révélé c'est la solidarité de Dieu avec l'injustifiable

[21] A. Delzant, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Cerf, 1978.

[22] A. Dumas, *Nommer Dieu*, Paris, Cerf, 1980

[23] M. Corbin, *L'inouï de Dieu*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1980.

[24] Sur cette recherche du nom propre du Dieu chrétien au-delà du nihilisme et du théisme, voir notre étude: « Père comme Nom propre de Dieu », *Concilium*, n° 163 (1981), pp. 67-77.

par excellence, à savoir l'innocent qui souffre. La théologie française a cherché à exploiter les intuitions-maîtresses de Bonhoeffer quand il affirme que c'est la religion en général qui renvoie l'homme à la Toute-Puissance de Dieu. La Bible, elle, renvoie l'homme à la faiblesse et à la souffrance de Dieu. On peut citer en particulier les ouvrages de Fr. Varillon, *L'humilité de Dieu* et *La souffrance de Dieu*[25]. Et *Le Dieu crucifié* de J. Moltmann a trouvé une grande audience en France.

4. Je signale enfin l'influence de la théologie orientale sur certains milieux théologiques français très attentifs au Retour de l'Esprit et à la signification ecclésiale du Mouvement charismatique. Il y a eu l'âge de la « concentration christologique ». Il y a encore l'âge de « la nomination de Dieu ». Il y a déjà l'âge de « la célébration pneumatologique ». Est-ce un hasard si la dernière grande œuvre du P. Congar est consacrée au troisième article: *Je crois en l'Esprit-Saint?*[26]

2. *La théologie fondamentale comme herméneutique*

La situation culturelle propre à la France, caractérisée en particulier par une crise des fondements métaphysiques et une crise du langage du sens, conduit nécessairement à des recherches multiples qui relèvent de ce qu'on appelle la théologie fondamentale. Il s'agit d'assurer la crédibilité du christianisme et les conditions de validité du discours sur Dieu.

Il va de soi que l'on ne peut plus se contenter d'une apologétique qui fournirait une crédibilité extrinsèque du christianisme. Il s'agit de montrer à partir de la logique même de la foi que le christianisme est plein de sens pour l'existence humaine.

Dans cette perspective, la théologie fondamentale en France tend à se comprendre comme une herméneutique de la Parole de Dieu. Qui dit herméneutique dit interprétation des textes et primauté de la recherche du *sens* sur le seul souci de la vérité objective. Sans doute, cette promotion du sens ne peut aboutir à faire l'économie de la vérité. La grande mutation dans le travail théologique c'est que le théologien travaille moins sur des énoncés objectifs intemporels dont il cherche l'intelligence spéculative que sur des textes (Ecritures saintes — écritures dogmatiques — écritures théologiques) pris dans leur épaisseur textuelle et dont il cherche à actualiser les multiples sens.

En France, la situation de la théologie fondamentale est commandée par la contestation d'une métaphysique fondée sur l'ordre de la nature et d'une philosophie centrée sur la subjectivité existentielle. On prend ses distances non seulement par rapport à une théologie classique qui pensait pouvoir

[25] Fr. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris, Centurion, 1974; *La souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975.

[26] Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 3 vol., Paris, Cerf, 1979-80.

fournir une justification rationnelle de la foi à partir d'une élucidation des facultés d'accueil de l'homme considéré comme nature spirituelle, mais aussi de la philosophie transcendantale au sens de Rahner ou du personnalisme théologique qui sont sous le signe du primat de la subjectivité humaine.

Il semble que le lieu privilégié d'une précompréhension de la foi serait le langage symbolique, qu'il s'agisse de l'archéologie humaine révélée dans le langage mythique ou des latences humaines enfouies dans le langage de l'inconscient mis à jour par la psychanalyse. A cet égard, beaucoup d'essais théologiques français ont reçu une impulsion décisive des travaux en herméneutique de Paul Ricœur[27] et des recherches sur le langage analytique d'Antoine Vergote[28]. La tâche d'une théologie fondamentale est de déchiffrer les significations cachées dans le langage symbolique et de manifester à la fois les continuités et les ruptures avec les grands symboles du langage biblique. Qu'il suffise de penser à des thèmes comme ceux de la loi, de la transgression, de l'innocence, du Père, du désir d'une Patrie, du paradis perdu. Et un auteur comme René Girard veut nous persuader de cette richesse inépuisable des grands mythes bibliques, alors que depuis Freud nous sommes tentés d'interpréter notre inconscient collectif uniquement à partir des mythes des tragiques grecs.

Je sais bien la difficulté de cette identification de la théologie fondamentale et de l'herméneutique alors que cette dernière est l'objet d'un soupçon radical de la part du structuralisme. Mais il est trop facile de faire le procès de l'herméneutique sous prétexte que son destin est lié de manière inéluctable à celui de la métaphysique. En face du langage symbolique de la révélation, on ne peut se contenter d'une approche linguistique. Il relève aussi d'une étude sémantique. Par ailleurs, tout langage relève d'une phénoménologie par laquelle on tâche de ressaisir l'intentionnalité signifiante qui préside au discours. Il faut même ajouter que l'on ne peut faire l'économie d'une philosophie du langage où l'on considère le langage comme modalité d'être. Avant d'être une parole adressée à quelqu'un, le langage est un *dire*: il est une parole comme manifestation d'être. Le niveau ontologique du *dire* comme manifestation universelle de l'être est le présupposé nécessaire d'une théologie de la Parole de Dieu.

Enfin, les analyses structurales du langage conduisent à un déplacement de l'herméneutique qui peut être d'un grand bénéfice pour le travail théologique[29]. L'herméneutique moderne réagit contre le romantisme de Schleier-

[27] Parmi les nombreux travaux de P. RICŒUR, voir en particulier: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1979 et *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

[28] A. VERGOTE, *L'interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.

[29] Nous avons essayé de montrer les conséquences de ce déplacement de l'herméneutique contemporaine dans notre article « La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie », *Revue des sciences religieuses*, 52 (1978), pp. 268-296.

macher et de Dilthey. Elle cherche à privilégier l'objectivité du texte, non pas au sens où il y aurait déjà là un sens donné, objectivité, qu'il suffirait de déchiffrer, mais au sens où, comme dit Paul Ricœur, il y a un *monde du texte* qui renvoie à une représentation originale du monde et de l'homme[30]. Dans le cas du texte biblique, c'est cet être-nouveau du texte qui est créateur de quelque chose de nouveau dans l'homme, de son « être nouveau ». Le discours théologique compris comme herméneutique ne cherche pas à expliquer les grandes catégories de la révélation à partir de concepts qui lui sont extrinsèques. Elle s'efforce de parvenir à une « monstration » de la vérité originaire des symboles-clés de l'univers biblique.

3. *La pratique comme lieu théologique*

Dans mon effort pour restituer le paysage intellectuel de la théologie française, je ne puis passer sous silence l'attention accrue des théologiens français pour les pratiques, qu'il s'agisse de la pratique historique des hommes en général ou des pratiques individuelles ou sociales des chrétiens. Comme je l'ai dit plus haut, c'est le lieu par excellence d'un dialogue fécond entre les sciences humaines et la théologie. Nous disposons déjà d'un certain nombre de travaux significatifs où des théologiens renouvellent notre intelligence du mystère chrétien en mettant en œuvre les pratiques et les résultats d'une science humaine. Je pense à Gérard Defois[31] et Jacques Audinet[32] pour la sociologie, à Jacques Pohier[33], Denis Vasse[34], Xavier Thévenot[35] pour la psychanalyse, à Guy Lafon[36] et Antoine Delzant[37] pour la linguistique, à Louis-Marie Chauvet[38] et Michel de Certeau[39] pour l'anthropologie culturelle. Il est intéressant par exemple de noter que, dans une maison d'éditions comme le Cerf, on a vu la naissance, en 1972, d'une collection « Sciences humaines et religions » à dominante sociologique; en

[30] Cf. P. Ricœur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 216-228.

[31] G. Defois, « Révélation et société. La constitution *Dei Verbum* et les fonctions sociales de l'Ecriture », *Recherche de Sciences Religieuses* (1975), p. 457-504.

[32] J. Audinet, « Théologie pratique et pratique théologique », dans *Le déplacement de la théologie*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 91-107.

[33] J. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris, Cerf, 1972; *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977.

[34] D. Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, 1969.

[35] X. Thévenot, « Les célibats, risques et chances », *Etudes*, Mai 1980, p. 659-677; *Sexualité et vie chrétienne, point de vue catholique*, Paris, Centurion, 1981.

[36] G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Cerf, 1979.

[37] A. Delzant, *op. cit.* (n° 21).

[38] L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, 1979.

[39] M. de Certeau et J. M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.

1974, la collection liturgique bien connue *Lex Orandi* s'est transformée et a pris le titre « Rites et Symboles »; et en 1976, la collection « Cogitatio Fidei », dont j'ai la responsabilité, a pris comme sous-titre: « Théologie et sciences religieuses ».

La théologie française a toujours eu une orientation pastorale. Elle est moins académique que la théologie allemande. Aujourd'hui encore, elle a la hantise de surmonter le fossé entre le dire théorique de l'Eglise et le faire concret dont témoigne la pratique de chrétiens. On trouvera un exemple particulièrement significatif de cette théologie française non-académique et attentive à l'expérience concrète dans l'œuvre théologique de J.-P. Jossua (plusieurs ouvrages publiés aux Editions du Cerf). On parlera justement de théologie pratique (cf. R. Marlé)[40] pour désigner une théologie qui non seulement part de la pratique comme lieu théologique, mais est prête à se laisser mettre en question par la pratique. Il ne s'agit pas de donner un primat à la pratique, ni d'identifier théorie et pratique, mais parler d'une tension entre les deux. Une théorie a constamment besoin d'être vérifiée ou infirmée par la pratique. Et celle-ci doit être de nouveau transcendée par la théorie. A ce prix, on peut parler d'une théorie critique. A ce prix aussi, c'est-à-dire au prix d'une confrontation incessante du croire et du faire, on peut parler d'une théologie critique. Les théologiens français ont le souci de ne pas se contenter d'un discours théologique qui ne déboucherait pas sur une pratique. Mais en même temps, ils sont de plus en plus attentifs aux pratiques historiques des chrétiens. Il s'agit là en effet de pratiques signifiantes qui sont créatrices de sens nouveaux et d'interprétations nouvelles du message chrétien.

Comme l'a montré l'histoire ultérieure du marxisme et comme le soulignent aujourd'hui les représentants de l'Ecole de Francfort, le projet d'une identification de la théorie et de la pratique est un idéal impossible qui risque de nous faire retomber dans un nouveau dogmatisme. Mais nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences d'une nouvelle intelligence des rapports entre théorie et pratique pour la manière de pratiquer la théologie[41].

A moins d'être de plus en plus culturellement marginalisée, la théologie ne peut ignorer qu'il y a d'autres approches de la vérité que celle de la connaissance spéculative au sens classique. Le fameux dialogue avec les sciences humaines peut être sans lendemain s'il s'agit seulement de « récupérer » en théologie les résultats des sciences humaines. Les théologiens français comprennent de mieux en mieux qu'il s'agit d'accepter la remise en

[40] R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1979.

[41] Un ouvrage collectif comme *Le déplacement de la théologie* essaie de réfléchir sur ses conséquences: voir les conclusions par C. GEFFRÉ, J. AUDINET, P. COLIN, *op. cit.* p. 169-184.

question de notre rationalité théologique par les nouvelles rationalités mises en œuvre par les sciences humaines dans leur approche de la réalité, qu'il s'agisse de la société ou de l'homme. Or justement leur approche n'est pas celle d'un savoir totalisant. Il s'agit beaucoup plus d'une entreprise qui est inséparablement vérification et production de rationalité.

Le débat le plus urgent est donc d'ordre épistémologique. Il faudrait acclimater en théologie ce que Michel Foucault appelle « l'aléthurgie », c'est-à-dire cette intrication du vrai et du faire qui s'impose de plus en plus comme un lien de vérification mutuelle. On peut accepter de définir la théologie comme une herméneutique de la Parole de Dieu. Mais il ne peut s'agir d'une interprétation théorique de l'Ecriture qui fasse abstraction de la pratique actuelle des chrétiens. La théologie n'est pas un savoir absolu, antérieur à la praxis chrétienne, celle de la foi et de la charité. C'est celle-ci qui est le lieu adéquat de l'interprétation de l'Ecriture. La pratique concrète des chrétiens est autre chose que le champ d'application d'une théologie dogmatique immuable ou même le simple conditionnement accidentel d'un message chrétien déjà tout constitué. Dans une vision de foi qui fait sa place à l'action permanente de l'Esprit, il faut comprendre la pratique historique des chrétiens et des diverses Eglises comme des pratiques signifiantes qui sont au service d'une réinterprétation créatrice du message chrétien.

Ainsi, l'importance donnée à la pratique comme lieu théologique entraîne un véritable retournement dans la manière de concevoir le travail théologique. La théologie comme théologie de la praxis ne peut se contenter d'une interprétation différente du message chrétien. Elle est créatrice de nouvelles possibilités d'existence[42]. A partir du moment où l'on prend au sérieux la pratique propre à chaque Eglise en tant qu'elle est conditionnée par une culture originale et par des mouvements historiques spécifiques, on doit renoncer à l'idéal illusoire d'une théologie universelle valable pour toute l'Eglise. Nous vivons désormais dans une situation de pluralisme théologique insurmontable. Nous savons déjà l'importance des théologies latino-américaines comme théologies dites de la libération. Mais nous connaissons aussi des essais de théologie africaine, asiatique... A Paris surtout, du fait de la présence de nombreux étudiants venant des Eglises du Tiers Monde, nous sommes très attentifs à ce phénomène nouveau. L'avenir de la théologie chrétienne ne se joue plus uniquement en Occident. Nous sommes donc invités à remettre en cause l'ethnocentrisme occidental de notre théologie et à nous ouvrir aux possibilités nouvelles d'intelligence de la foi que nous proposent d'autres mondes culturels. Les études de doctorat dont j'ai la responsabilité comportent plusieurs séminaires de réflexion sur

[42] Sur cette dimension pratique de l'herméneutique, on se reportera tout spécialement à P. GISEL, *Vérité et histoire. La Théologie dans la modernité: Ernst Käsemann*, Genève-Paris, Labor et Fides-Beauchesne, 1977.

les rapports entre la théologie chrétienne et les cultures non occidentales et plusieurs travaux de thèse s'inscrivent dans ce champ de recherche.

Ainsi au terme de ce rapide tour d'horizon, la théologie française de l'après-Concile peut sembler modeste. Elle compte peu d'ouvrages systématiques de portée internationale. Mais elle se caractérise par une extrême attention aux signes des temps dans l'ordre culturel, social et ecclésial. Par là, elle se veut au service de l'Eglise universelle et elle prépare peut-être des printemps théologiques nouveaux dont l'Europe n'aura pas le monopole.