Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 2

Artikel: Étude critique : la fin de la doctrine
Autor: Chalamet, Christophe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583829

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: 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 191-198

ÉTUDE CRITIQUE

LA FIN DE LA DOCTRINE [1]

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

Où va la doctrine chrétienne? Quelle est sa finalité? Voilà les questions que pose Christine Helmer dans son ouvrage Theology and the End of Doctrine. *Inquiète de ce qu'elle perçoit comme une coupure de plus en plus nette entre la théologie académique et l'expérience humaine, mais aussi entre la théologie et les sciences religieuses, Helmer propose un parcours historique, de Schleiermacher à Barth en passant par Ritschl et Brunner, afin de sortir des impasses actuelles, représentées selon elle par les travaux de Bruce D. Marshall, avec qui la théologie devient une fin en soi, sans lien avec la réalité (de Dieu et du monde), ce qui pourrait signifier la «fin» (la mort) de la théologie.*

Quels sont le statut et le rôle de la doctrine en théologie chrétienne ? À quoi sert-elle ? Ces questions continuent, à juste titre, d'animer la théologie contemporaine. Même celles et ceux que le terme de «doctrine» rebutent participent de fait à la réflexion doctrinale, c'est-à-dire à l'élaboration d'un *enseignement* théologique, que cet enseignement vise les trois publics de la théologie tels que David Tracy les conçoit, à savoir la société, l'académie et l'Église, ou l'un ou l'autre de ces trois publics. Rejeter la doctrine, c'est encore «faire» de la doctrine, simplement c'est proposer une doctrine anti-doctrinale. On remarquera donc ce qu'il y a de naïveté dans cette approche.

La question de la doctrine continue de faire l'objet de vifs débats en théologie de langue anglaise. L'un des ouvrages récents à avoir été promu au rang de quasi «classique» en théologie n'est autre que *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du post-libéralisme* de George A. Lindbeck (Paris, Van Dieren, 2002 ; *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster John Knox Press, 1984). Né en 1923, Lindbeck est un théologien luthérien américain qui fut observateur au concile Vatican II (1962-1965), puis cheville ouvrière du dialogue luthéro-catholique après le concile. Son ouvrage est d'ailleurs à lire dans le contexte de la crise du

[1] À propos de: Christine HELMER, *Theology and the End of Doctrine*, Louisville (KY), Westminster-John Knox Press, 2014.

mouvement œcuménique, une crise devenue perceptible au début des années 1980 au moment de la réception du BEM (*Baptême-eucharistie-ministère*). Dans son ouvrage, petit mais dense, Lindbeck propose de considérer la doctrine chrétienne comme une «grammaire» qui permet de lire la réalité, au-delà du propositionnalisme, qui réduit la doctrine à des énoncés, et du libéralisme théologique qui y voit l'expression seconde d'expériences originelles pures de toute tradition. Ce nouveau modèle, inspiré notamment par Wittgenstein, Lindbeck le nomme «culturel-linguistique». Le livre de Lindbeck est l'ouvrage le plus célèbre de l'école théologique dite de Yale, la «Yale School», où il a longtemps enseigné auprès de collègues comme Hans Frei et David Kelsey qui, comme lui, enseignaient à la Yale Divinity School et concevaient la théologie dans le prolongement (jamais acritique) de Barth. Les post-libéraux furent vite perçus comme des «barthiens» par une autre école théologique dominante dans les années 1970 et 1980, celle de Chicago, la «Chicago School», qui se décrit elle-même comme «révisionniste», conduite par le théologien catholique David Tracy (né en 1939), collègue de Mircea Éliade et de Paul Ricœur à Chicago, auteur d'ouvrages très remarqués dès le milieu des années 1970 en rapport avec la «culture du pluralisme» (principalement : *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York, Seabury, 1975 ; *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981). D'un côté, Lindbeck prône *l'absorption* du monde par le texte biblique interprété par la «grammaire» qu'est la doctrine. De l'autre, Tracy défend l'idée d'une «corrélation critique» *réciproque* entre l'expérience humaine du monde et ce qui relève de la foi chrétienne.

C'est seulement à partir de ce contexte qu'il devient possible d'aborder l'ouvrage de Christine Helmer sur «la fin de la doctrine». L'auteur, «Professor of Religion» à la Northwestern University (Evanston, Illinois), spécialiste de Luther et de la théologie moderne au XIX^e^ siècle, clarifie dès les premières lignes le sens délibérément ambigu du titre de son ouvrage, qui a certes à voir avec la fin (au sens de cessation) ou la mort de la doctrine, mais aussi et peut-être surtout avec le sens et la *finalité* de la doctrine en théologie chrétienne, et donc avec «la vie de la doctrine» (p. 21). L'auteur voit bien à quel point la «doctrine» se porte mal aujourd'hui. Elle n'élude pas le «problème» que pose tout travail doctrinal dans les séminaires théologiques et autres institutions théologiques du monde occidental, au sein d'universités comme ailleurs : la théologie suscite ici ou là une certaine méfiance, mais ce qui cause en fait le plus de soucis auprès de certains n'est autre que la dimension *doctrinale* de la théologie. Penser la doctrine permet ainsi de considérer l'élément par excellence qui fait problème dans les rapports entre la théologie, l'Université et les Églises.

Souvent la doctrine semble être à bout de souffle, en fin de vie, tant elle a perdu tout rapport avec «la réalité vivante de Dieu», quand elle ne dit plus rien de neuf, quand elle ne sert qu'à maintenir une identité ecclésiale sclérosée (p. 7). Il s'agit donc bien, avec ce petit ouvrage, de dénoncer certaines conceptions et pratiques du travail doctrinal pour en imaginer et en recommander

d'autres, la doctrine étant une tâche incontournable de la théologie (p. 24, *passim*). Le travail doctrinal n'est rien d'autre que ceci : «des individus et des communautés se lancent dans la tâche théologique indispensable qui vise à élaborer la doctrine afin de représenter, du mieux qu'ils peuvent, la vérité de Dieu telle qu'ils la connaissent» (p. 152).

Le propos est donc de «revivifier» la doctrine en la mettant en rapport avec son sujet (ce dont elle parle) et l'expérience humaine du divin dans des temps et des lieux précis. «Mon premier objectif, au niveau constructif, vise à susciter un intérêt renouvelé pour la doctrine, après des décennies d'interminables débats qui ont eu pour conséquence l'isolement de la doctrine, limitée au travail d'un cercle restreint de théologien(ne)s, mais aussi l'idée que la doctrine est synonyme d'autorité ecclésiastique qui se désintéresse de l'expérience humaine, voire s'y oppose.» (p. 1)

Le titre de l'ouvrage, comme l'indique l'auteur, est à lire en lien avec l'ouvrage de Lindbeck, cité ci-dessus, sur la «nature de la doctrine». L'auteur commence par définir la doctrine comme «le genre théologique (*the theological genre*) qui apporte (*bears*) le don de la réalité divine dans le langage et l'histoire» (p. xii), une définition qui, en reprenant un terme souvent utilisé en théologie des sacrements («*bears*» au sens de «porter», de «présenter», d'«apporter»), accorde beaucoup – et sans doute trop, aux yeux du présent lecteur – à la doctrine.

Les interlocuteurs principaux de l'auteur sont – celles et ceux qui connaissent ses travaux antérieurs ne seront pas surpris – Luther, Schleiermacher et Ritschl, mais aussi (et là c'est un peu plus surprenant) Brunner et Barth. Dans une longue généalogie où le lecteur perd parfois le fil de la thèse du livre, l'auteur montre comment Brunner ne fait que radicaliser ce que Ritschl reprochait à certains théologiens luthériens de son temps, à savoir d'avoir sombré dans la *métaphysique* et la *mystique* au lieu de suivre les intuitions originales, et véritablement évangéliques, de Luther. Helmer consacre quelques pages très intéressantes à la réception de Ritschl chez Max Reischle et Cajus Fabricius, alors jeunes théologiens aujourd'hui tombés dans l'oubli qui, tout en étant proches de Ritschl, cherchèrent à modifier la position trop simplement «anti-mystique» du grand professeur de l'Université de Göttingen. Mais le véritable propos de Helmer est de montrer comment la dichotomie entre l'esprit et la nature, qui joue un rôle si important chez Ritschl, se transforma en un véritable antagonisme avec le jeune Brunner de 1924 qui, dans sa véhémente critique de ce qu'il appelle le «mysticisme» de Schleiermacher, situe l'esprit du côté de la parole divine, la nature du côté de l'être humain (je regrette le fait que Helmer ne mentionne nulle part l'importante critique, par Barth, de l'ouvrage de Brunner). La question qui se pose est la suivante : qu'est-ce qui «a été perdu lorsqu'on a évacué Schleiermacher» dans les «théologies de la Parole» du 20e siècle ? Ce qui fut perdu, c'est non seulement le lien entre la théologie doctrinale et l'expérience, le lien entre l'esprit et la nature, la question du rapport entre la connaissance théologique et les autres formes de la connais-

sance humaine, mais également la question des «mécanismes, complexes, par lesquels on construit et on articule la réalité dans divers contextes religieux et au moyen du langage» (p. 160).

L'autre développement, lui très récent, sur lequel s'attarde Helmer, concerne la transformation de la «doctrine», d'une œuvre humaine, certes normative mais de manière *relative*, qui renvoie à une réalité transcendante (Barth), en une «norme statique» et sans référent divin (p. 61), identique en son contenu au témoignage biblique (p. 96). Dans cette perspective, qu'Helmer met radicalement en question, la doctrine devient elle-même une réalité transcendante, la théologie n'a pas affaire à Dieu car elle consiste en l'articulation de la foi dans des énoncés normatifs doctrinaux – je note en passant que parler de la doctrine comme de ce qui «apporte» (*bears*) le «don de la réalité de Dieu» risque de faire quelque chose de similaire à ce que Helmer critique, à savoir élever la doctrine à un statut quasi ultime. Helmer a en ligne de mire les travaux de Bruce Marshall, de l'école de Yale, donc proche du postlibéralisme de George A. Lindbeck. Voici ce qui se passe avec Marshall, selon Helmer : «La doctrine endosse la position de la transcendance divine, une normativité épistémique immuable lui est conférée.» (p. 61). Voilà, si le diagnostic est correct, qui a en effet de quoi alarmer ! La modernité ne consiste-t-elle pas, précisément, en la *relativisation* de toute doctrine, à travers son historisation ? Ce qui inquiète Helmer, toutefois, ce n'est pas tant cette absolutisation de la doctrine que la séparation qui y transparaît entre la doctrine et son «sujet» ou son «thème» («subject matter», p. 61), à savoir la réalité de Dieu. De «norme normée», subordonnée à Dieu et à son automanifestation, la doctrine est devenue «norme normante», immuable. Toute approche historique de la doctrine semble dès lors impossible. «La doctrine a perdu sa capacité de témoigner du Dieu qui est susceptible de la mettre en question. Dès lors la doctrine a également perdu son historicité, ayant reçu une normativité parfaitement stable pour l'éternité.» (p. 103) Les «postlibéraux», qui depuis plus de trente ans paraissent (mais seulement paraissent !) figurer parmi les théologiens les plus proches de Barth (Christine Helmer, comme Bruce D. Marshall, a été formée en partie à Yale, le centre historique du postlibéralisme théologique ces dernières décennies), doivent donc être critiqués, et ce à partir de Barth : «[…] j'en suis venue à penser que Barth doit être perçu comme un défi critique vis-à-vis de la théologie contemporaine qui l'invoque – c'est là l'ironie de la chose – comme son allier principal.» (p. 63) En son centre, l'ouvrage de Helmer représente donc une critique très vive de l'école de Lindbeck et de sa conception de la doctrine non pas comme le résultat de la formulation d'une expérience pré-linguistique (*cf.* Schleiermacher, dans la vision de Lindbeck) ou comme la manière dont Dieu se révèle dans l'histoire (c'est-à-dire sous forme de «propositions» doctrinales) mais comme la «grammaire» et le langage normés par la «règle de la foi» (*regula fidei*) produite par l'Église (Helmer remarque comment Lindbeck parle toujours de l'Église au singulier, avec un «É» majuscule) à la lecture de la Bible. Helmer reprend la critique souvent adressée à Lindbeck et ses disciples,

à savoir que le contenu ne compte pas assez pour eux. Elle ajoute qu'à cause de ce problème, «il n'y a pas de place pour la nouveauté dans le développement de la théologie» (p. 105), la doctrine a été «totalisée» (*ibid.*). La théologie doit redécouvrir comment Dieu parle «malgré» et parfois «contre» la doctrine (p. 106). C'est dire, donc, que la doctrine ne «porte» (*bears*) pas simplement la parole de Dieu, vu que cette dernière s'oppose parfois à la doctrine !

On se réjouit déjà de lire la réponse de Marshall à ces critiques. L'un des points faibles, chez Helmer, réside dans le fait qu'elle commence (et finit) par dire que la doctrine, chez Marshall, n'a pas de référent, alors qu'elle admet par ailleurs la présence d'un tel référent (la simplicité de Dieu, ou l'incarnation ; *cf.* p. 98-99 et 103). Elle semble aussi présumer, un peu rapidement, que l'école de Yale domine désormais le paysage théologique, lorsqu'elle écrit : «Au tournant du 21e siècle, le souci théologique de Barth visant à préserver, dans la réflexion doctrinale, la différence entre la réalité divine et la réalité humaine a disparu de l'analyse théologique.» (p. 149). Il me semble, au contraire, qu'il y a encore bon nombre de théologiennes et théologiens (et de mouvements théologiques, de la théologie de la libération aux théologies féministes et contextuelles, mais aussi l'orthodoxie radicale, qu'Helmer passe étrangement sous silence) qui ne perdent pas de vue «la différence entre la réalité divine et humaine» en matière de doctrine. Sur ce point, en effet, le libéralisme théologique comme Barth lui-même sont d'accord : toute confusion des plans (divin et humain) est désastreuse. Pour un excellent exemple du fait que la théologie systématique contemporaine n'a pas du tout perdu de vue son «objet» ou son «référent», que la distinction entre le Créateur et la créature continue d'opérer à plein et que l'expérience humaine continue d'être thématisée, de manière très profonde, on peut mentionner l'ouvrage de Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'On the Trinity'*, Cambridge University Press, 2014.

L'avant-dernière partie de l'ouvrage, intitulée «Language and Reality. A Theological Epistemology with Some Help from Schleiermacher», rouvre la question *historique*, mise à mal par le post-libéralisme (et aussi, dans une certaine mesure, par l'héritage barthien), car il convient de se poser la question de la *production* des énoncés doctrinaux *au fil du temps* (p. 112-113). Helmer fait un pas de plus, pour en venir à la question épistémologique, c'est-à-dire, dans son esprit : «comment des propositions théologiques, des doctrines, voire des systèmes, sont produits en lien avec la réalité» (p. 113). De manière peu surprenante étant donné les travaux antérieurs de l'auteur, on retrouve ici l'approche de Schleiermacher, perçue comme une impasse par Lindbeck : l'approche épistémologie «explique comment certains textes sont produits par des auteurs qui ont fait l'expérience de quelque chose de si puissant qu'ils sont forcés d'en parler.» (p. 113) Voilà bien l'approche «expérientielle-expressiviste» que dénonce Lindbeck non sans raison (au nom de l'idée que l'expérience ne précède jamais simplement le langage et la tradition) au début de *La nature de la doctrine* (1984). Helmer est bien entendu consciente du fait que l'expérience est toujours informée par un contexte linguistique et culturel

donné. Mais cette expérience transcende toujours ce contexte (p. 135). Et donc, malgré tout, Helmer maintient que Schleiermacher peut nous aider à penser le rapport entre l'expérience et le langage, le lien entre la parole et la réalité. Le théologien berlinois avait en effet une vive conscience non seulement du fait que «l'expérience de Jésus-Christ est à l'origine de la doctrine» (p. 130), mais aussi du fait que cette expérience n'est pas sans contexte (y compris un contexte communautaire ou «inter-subjectif», selon l'expression de Helmer). Les premiers disciples ont affirmé ou prédiqué diverses choses concernant Jésus. Comment penser ce rapport non seulement à l'origine et aux commencements du christianisme, mais également au fil du temps ? «La question centrale est celle de savoir comment une élaboration doctrinale préserve un lien intime, tel qu'on le remarque dans la Bible, entre la parole et la réalité à différents moments de l'histoire.» (p. 132).

Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé «Acknowledging Social Construction and Moving beyond Deconstruction», l'auteur propose de passer de l'épistémologie (telle qu'elle la conçoit) au «contenu» (*content*). On peut se demander si ce passage a vraiment lieu, tant ces pages traitent, en fait, excepté quelques mentions ici ou là de la théologie trinitaire en modernité, du rapport entre la théologie et les sciences des religions («Religious Studies»). Christine Helmer, qui est l'épouse de l'un des plus importants spécialistes contemporains de la religion, Robert A. Orsi, et dont la réflexion est, de son propre aveu, profondément marquée par les discussions avec son mari, cherche à rétablir un dialogue entre les deux champs, qui se méprisent encore et toujours. «Ce serait tragique si, au moment où la théologie a tant à offrir aux humanités et aux sciences sociales, elle restait muette. Ce serait non moins tragique si, au moment où la théologie a tant à apprendre de la part des autres disciplines, en entrant en dialogue avec elles, elle n'avait pas les mots pour le faire.» (p. 159) Mais est-il possible d'être plus précis et de dire, spécifiquement, *où* réside la contribution potentielle de la théologie vis-à-vis des sciences de la religion (cette prétention ou cette confiance, en effet, surprendra nombre de lecteurs occidentaux) ? Quelle contribution la théologie peut-il apporter aux humanités, à l'histoire plus précisément ? Selon Helmer, elle peut encourager les historiens «à tenir compte d'un spectre plus large de phénomènes, y compris ceux qui vont à l'encontre des limites posées par l'historiographie moderne» (p. 162). Bref, la théologie et les sciences des religions peuvent entrer dans un «partenariat» (166) fructueux et s'encourager l'une l'autre à retrouver «l'objet» ou le thème de la religion, ainsi que la manière dont la religion «voit» et traite la réalité. On peut souscrire à cet idéal et appeler de nos vœux un tel «partenariat», mais si la doctrine s'intéresse, comme le suggère avec raison Helmer, «au mouvement de Dieu dans l'histoire», si elle «propose de nouvelles manières d'observer la réalité, la réalité de Dieu avant tout, mais aussi ce que l'on tient pour le consensus raisonnable» (p. 166), un tel partenariat ne devient-il pas plus difficile à envisager et à réaliser ? Les spécialistes des sciences des religions sont-ils prêts à s'allier avec des personnes qui s'intéressent «au mouvement de

Dieu dans l'histoire» ? Ne préféreront-ils pas étudier les manières, si diverses, dont les êtres humains *ont perçu* l'agir divin (de Dieu ou des dieux, ou des figures ou réalités sacrées) vis-à-vis d'eux-mêmes ? Parler du mouvement de Dieu et de diverses *représentations* de ce mouvement, ce n'est pas la même chose ! Le statut du discours n'y est pas le même. D'un côté, il y a un discours qui espère dire quelque chose au sujet du mouvement de Dieu lui-même, sans ignorer qu'il s'agit à chaque instant de représentations humaines, de l'autre il y a une ambition beaucoup plus limitée, qui se contente d'analyser la manière dont des êtres humains se représentent la divinité dans son agir. Il y a une dimension interne ou «internaliste», normative ou prescriptive dans la réflexion théologique doctrinale, une dimension difficilement acceptable telle quelle, et parfois insupportable, aux yeux des spécialistes des sciences des religions, et une dimension essentiellement descriptive, parfois de manière très positiviste (comme si cette description n'était pas une *interprétation* !) du côté des sciences des religions. On retrouve cette divergence, exprimée de manière paisible et amicale, dans un récent dialogue entre Danièle Hervieu-Léger et Pierre Gisel : là où Pierre Gisel interprète le croire comme un «se savoir engendré», Danièle Hervieu-Léger remplace le verbe «savoir» par le verbe «vouloir» : «croire, c'est se vouloir engendré», avant d'ajouter : «Savoir/vouloir : la transposition n'est pas secondaire. Pour le théologien, le fait de 'se savoir' engendré relève d'une expérience reçue d'ailleurs que de lui-même : le croyant se 'découvre' être engendré. Du point de vue sociologique, qui tient à distance, par définition, l'auto-affirmation personnelle du sujet, l'accent ne pouvait être mis que sur l'opération mentale qui procède du besoin de l'individu – un besoin dont il faut rendre compte en termes sociaux – d'affirmer, pour lui-même et pour les autres, son appartenance à une communauté croyante particulière.»[2] Pour le discours des sciences des religions, avec sa prétention scientifique affirmée dans l'intitulé même de la discipline, il s'agit alors de tout faire pour que la théologie ne «contamine» pas les sciences des religions. Quel partenariat pouvons-nous envisager, si les fronts se présentent de cette manière ? Heureusement qu'ils ne se présentent pas toujours ainsi, comme l'échange entre Danièle Hervieu-Léger et Pierre Gisel le rappelle.

Au moment de conclure son ouvrage, Helmer cite le récent livre de Francesca Aran Murphy, *God Is Not a Story: Realism Revisited* (New York : Oxford University Press, 2007). Les deux théologiennes sont unies dans le rejet des théologies narratives qui mettent entre parenthèse la réalité (de Dieu, du monde, des relations humaines etc.) (p. 166). La théologie doit renouer avec

[2] D. Hervieu-Léger, «Du religieux et de la tradition. Rencontre avec Pierre Gisel», *in*: J. Ehrenfreud, P. Gisel (éds), *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, Paris, Beauchesne, 2014, p. 14 et 16. C'est D. Hervieu-Léger qui distingue une perspective «internaliste» d'une perspective «externaliste». Elle aussi, comme C. Helmer (et P. Gisel, si je vois bien ; *cf.* p. 25, où il parle d'un glissement d'une perspective vers l'autre plutôt que d'une «différence irréductible»), souhaite dépasser ce clivage.

la réalité et ne pas se contenter de parler de méthode (*ibid.*). On peut s'étonner de cette alternative, à la fin d'un ouvrage qui dit bien par quel chemin (par quelle méthode) la théologie peut retrouver son thème, à savoir par le chemin de l'expérience de la réalité de Dieu, de l'intersubjectivité et du monde. Ce qui est certain, c'est que Christine Helmer dénonce à bon droit toute réflexion doctrinale qui s'auto-absolutise et qui, partant, se coupe de toute possibilité de critique à partir d'une instance qui la surplombe.