

# L'herméneutique faillite de la dogmatique?

Autor(en): **Widmer, Gabriel-P.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **21 (1971)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380964>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'HERMÉNEUTIQUE, FAILLITE DE LA DOGMATIQUE? \*

Certains l'espèrent et s'en réjouissent déjà ; d'autres la redoutent et s'en plaignent. Pour les uns et les autres, la dogmatique ne va plus de soi ; on lui conteste son droit d'être la discipline faîtière de la théologie chrétienne. En s'affrontant depuis plus de vingt ans, champions de l'herméneutique et défenseurs de la dogmatique s'engagent dans la lutte pour la survie de la théologie avec leurs présupposés <sup>1</sup>. Je tenterai de situer historiquement et systématiquement ces présupposés, puis d'en dégager les problèmes qu'ils recouvrent et enfin de les soumettre à un examen critique pour justifier la question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? » et les essais de solution qu'on pourrait lui donner.

\* \* \*

La place de la dogmatique dans l'édifice théologique lui fut disputée, sous l'*Aufklärung*, par les exégètes et les historiens rationalistes. Les idéologies naissantes, dont les prétentions et les pouvoirs se substituèrent aux siens, occupèrent de plus en plus cette place. La conscience occidentale prenait le virage de la liberté effective ; elle s'assimilait les succès de la raison s'émancipant de la tutelle de la foi. A la suite des bouleversements provoqués par la Révolution française et des changements qui l'avaient précédée, les théologiens se sentent rejetés à la périphérie.

Malgré les efforts de Schleiermacher pour adapter le projet dogmatique à l'esprit de son époque, les affirmations encore signifiantes de la théologie tendent à être récupérées, une fois mises au goût du jour, par la philosophie critique, puis idéaliste. Mais déjà Kierkegaard, Feuerbach, puis Marx, Nietzsche condamnent cette récupéra-

\* Texte profondément remanié d'une conférence prononcée le 4 mars 1970 à la Société vaudoise de théologie.

<sup>1</sup> A titre indicatif, je signale, du point de vue catholique, *Questions théologiques aujourd'hui*. Paris, Desclée de Brouwer, 1964, I et *Exégèse et Dogmatique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1966 dus à divers auteurs (RAHNER, SCHELKLE, FRIES, SCHNAKENBURG, SCHLIER, KARRER, etc.) du point de vue protestant, HERMANN DIEM : *Dogmatik*. München, Chr. Kaiser, 1955.

tion comme une pièce maîtresse de l'idéologie qui devait légitimer idéellement la suprématie de la classe bourgeoise, de manière tout à fait caractéristique dans le cadre de l'Université.

Cette critique radicale de tout idéalisme, de sa mainmise sur certains thèmes d'origine théologique, de son intention idéologique s'étend aussi à la théologie ecclésiastique qui avait cherché refuge derrière le bouclier des philosophies de la religion de Kant, de Hegel ou de Schelling. Cette critique généralisée veut partir, et en fait part de l'homme concret, de son savoir positif en voie de constitution, de son insertion dans l'histoire, de son environnement mondain. Après le virage de la liberté, la conscience occidentale amorce celui du savoir positif et technique dans son extension à l'homme et ses sociétés (psychologie, biologie, linguistique, paléontologie, sociologie, économie, etc.) ; elle se distance des courants idéalistes et spiritualistes qui la constituèrent et l'orientèrent auparavant.

Si les philosophes entreprirent la critique du savoir positif, en déterminèrent les domaines et les limites, les théologiens libéraux tentèrent de fonder leurs affirmations sur les résultats de l'histoire et de la psychologie. Ils se plaçaient sur le terrain de la culture moderne à la suite de l'abandon des positions orthodoxes et traditionnelles. Seuls les croyants de la classe bourgeoise et universitaire purent en fait adopter ce nouveau point de vue.

Après la première guerre mondiale et la Révolution d'octobre, qui marquèrent le crépuscule de l'idéalisme philosophique, du libéralisme chrétien et du scientisme, les théologiens revinrent sur leur propre terrain et ce fut le développement des théologies de la Parole de Dieu ou « kérygmatiques », celles de Gogarten, de Bultmann, de Barth et de leurs disciples respectifs. Ces hommes critiquent l'historicisme, le psychologisme comme les mauvais génies du libéralisme ; ils respectent l'écart entre l'Évangile et la culture pour mieux les confronter ; ils considèrent l'Église (non pas à la périphérie, mais au centre du monde) comme le seul lieu où se fait la théologie fidèle à la Révélation. Cet effort de recentrement s'est traduit par un détachement d'avec l'idéologie bourgeoise et par un refus des fascismes.

Les changements consécutifs à la seconde guerre mondiale, à la décolonisation, à l'expansion des techniques et de la production, obligeaient les théologiens à redéfinir leurs relations au monde non plus dans un contexte souvent théorique et polémique, mais dans celui d'une « praxis » et d'une ouverture. Tant de blessures, tant de déceptions, tant de défis, tant d'espoirs, tant de projets, tant d'initiatives aussi, rendent les croyants solidaires des incroyants dans leurs efforts pour surmonter la faillite des idéologies bourgeoises et socialistes. On assiste à des ébauches de théologie de la culture, de la révolution, de la libération.

Le problème de l'interprétation des sources de la théologie (Ecriture, décisions conciliaires, etc.), de ses systèmes (sommés médiévaux et modernes, traités spéculatifs, etc.), de ses objectifs et de ses méthodes, s'est imposé avec d'autant plus de force que les théologiens étaient sommés de défendre leur discipline. Le problème des principes mis en œuvre pour dégager la signification d'un texte, celle d'un événement, d'une figure, d'une valeur... s'est présenté avec d'autant plus d'insistance que les philosophes du soupçon, selon l'expression de P. Ricœur, flairaient derrière la signification noble, désintéressée et idéalisée, un sens terre-à-terre, vulgaire, égoïste. A propos de Freud, lui aussi philosophe du soupçon, Ricœur écrit : « L'interprétation se réfère à une structure intentionnelle de second degré qui suppose qu'un premier sens est constitué où quelque chose est visé à titre premier, mais où ce quelque chose renvoie à autre chose qui n'est visé que par lui »<sup>1</sup>.

En plus de ces raisons apologétiques et culturelles, il y a une raison proprement théologique qui suscite la recherche herméneutique : la nécessité d'un déchiffrement sans cesse renouvelé de l'Ecriture sainte. Sur ce point, Bultmann a vu juste : « Dans tous les cas où l'intelligence de l'Ecriture a été discutée et combattue, où le message s'est fait équivoque et même incompréhensible, où la répétition des formules dogmatiques a été prise pour le langage même de la foi, il est devenu nécessaire de réfléchir et de penser à la conceptualité propre de l'exégèse, au message et à la profession de foi. C'est là la tâche de la théologie et spécialement de l'herméneutique d'accomplir cette réflexion »<sup>2</sup>. Et il ajoute, pour bien montrer qu'une masse informe de connaissances devient inutilisable et qu'il faut y substituer une science, c'est-à-dire la mise en œuvre de concepts opératoires éprouvés et de principes régulateurs adéquats à l'objet étudié : « C'est donc une tâche scientifique (que celle de l'herméneutique). Il faut une science qui ne soit que le développement clair et méthodique de la compréhension de l'existence donnée avec l'existence elle-même »<sup>3</sup>. Tout le problème est là : l'herméneutique parviendra-t-elle à un statut scientifique ? Son objet est-il la compréhension de l'existence ?

Ces quelques remarques introductives suffisent à définir sommairement le climat où l'herméneutique moderne a pris son essor et s'est trouvée vis-à-vis de la dogmatique ; elles débouchent sur la question

<sup>1</sup> P. RICŒUR : *De l'Interprétation, essai sur Freud*. Paris, Le Seuil, 1965, p. 27.

<sup>2</sup> R. BULTMANN : « Le problème de la démythologisation » in *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière. Paris, Aubier, 1955, p. 194-195. Sur ce problème comparer l'article « Hermeneutik » de G. HEINRICI in *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 7. Leipzig, 1899, p. 718-750 et celui de G. EBELING in *RGK* 3 Aufl., Bd. III, p. 242-262.

<sup>3</sup> R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 195.

de son statut scientifique. Là où Bultmann, en 1941, défend ce statut, Ricœur, plus fidèle à Heidegger, place ailleurs que dans le champ épistémologique le centre de gravité de l'entreprise herméneutique et cela en 1965 : « ... pour s'interroger sur l'être en général (— et la compréhension de soi conçu comme objet de l'herméneutique par Bultmann, répond au questionnement sur l'être —), il faut d'abord s'interroger sur cet être qui est le « là » de tout être, sur le *Dasein*, c'est-à-dire sur cet être qui existe, sur le mode de comprendre l'être. *Comprendre n'est plus alors un mode de connaissance, mais un mode d'être*, le mode de cet être qui existe en comprenant. »<sup>1</sup> Ce mode d'être est signifiant : décrypter un document, par exemple, c'est mettre au jour son ou ses sens, c'est aussi s'engager, en actualisant telle ou telle signification, à la mettre au service de tel ou tel projet de rénovation, de transformation<sup>2</sup>.

L'herméneutique annonce-t-elle la faillite de la dogmatique ? La question est posée ; il convient cependant de demeurer prudent sur le statut de l'herméneutique, d'être au clair sur la double acception de l'acte de « comprendre », mode de connaissance ou mode d'être, et par conséquent sur l'ambiguïté actuelle de toute démarche herméneutique. D'où les quelques remarques suivantes :

*Premièrement* : Fidèle à la tradition des Pères, des docteurs et des réformateurs, la dogmatique ecclésiale se doit de préciser ses objectifs et ses méthodes à la suite des modifications de la conscience occidentale ; elle le fera non seulement par rapport aux hérésies anciennes et modernes, mais aussi au regard des modifications culturelles en cours, par exemple l'éclipse — assurément provisoire — de l'humanisme gréco-latin. En effet, quel sens peuvent revêtir, aujourd'hui, les énoncés traditionnels relatifs à la Trinité, à la double nature du Christ, à la grâce justificatrice et sanctificatrice, à la prédestination, aux fins dernières, qui constituent les thèmes classiques du discours dogmatique ? Peuvent-ils encore recevoir une sorte de « vérification » biblique, quand la Bible est soumise à la critique textuelle, philologique, linguistique, structurale si différente du discernement théologique ? Peuvent-ils encore prétendre exprimer la Parole « qui ne

<sup>1</sup> P. RICŒUR : « Existence et herméneutique » in *Le conflit des interprétations*. Paris, Le Seuil, 1970, p. 11, à rapprocher de cette définition : « Herméneutique, toute discipline qui procède par interprétation, le discernement d'un sens caché dans un sens apparent » dans « La question du sujet », id. op. p. 260.

<sup>2</sup> Cf. W. DILTHEY : « Origines et développement de l'herméneutique » in *Le Monde de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1947, tome I, p. 320 : « Nous appelons *compréhension* le processus par lequel nous connaissons un « intérieur » à l'aide de *signes* perçus de l'extérieur par nos sens... par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation... Nous appelons *exégèse* ou *interprétation* un tel art de comprendre les manifestations vitales fixées d'une façon durable. »

« passe pas » dans un univers mental plongé dans son historicité et œuvrant d'après l'hypothèse de l'évolution ?

*Secondement* : la dogmatique ecclésiastique doit s'interroger sur sa responsabilité dans le processus de désacralisation à l'intérieur même des Eglises, et dans celui de sécularisation poursuivi dans le monde occidental. Si les Eglises se sont exposées au premier de ces processus, le second s'amplifie à la suite d'une rupture et surtout d'un refus volontaire du christianisme. Peut-on concevoir une manière de comprendre dogmatiquement le message chrétien et de le pratiquer en dehors de toute référence à une distinction entre le sacré (quelle que soit la forme retenue de ce sacré par un christianisme critiquant les religions) et le profane dans la mouvance de ses caractéristiques ? Peut-on parler d'une dogmatique sécularisée sans contradiction dans les termes ?

*Troisièmement* : La dogmatique doit enfin examiner son statut de discipline « scientifique » face à l'extrême diversité de ses expressions : dogmatique de type scolastique aussi bien que catholique, protestante qu'orthodoxe grecque, avec ses concepts opératoires éprouvés, ses principes régulateurs déterminés ; dogmatique de type kérygmaticque herméneutique, soucieuse de tenir compte des résultats des sciences bibliques et historiques et des analyses philosophiques<sup>1</sup> ; dogmatique de type radical, se limitant à des sondages, à des investigations dans les profondeurs d'une mentalité riche d'apports d'origines très diverses<sup>2</sup>. Peut-on encore parler de la dogmatique comme d'une science dans ces conditions de pluralité ? La notion de dogme qui revêt, selon les systèmes, une multiplicité de sens, est-elle encore opératoire pour un discours scolastique qui se veut cohérent ? Et celle de kérygme, fondamentale pour une théologie herméneutique, n'est-elle pas exposée aux mêmes avatars ? N'en va-t-il pas de même pour les concepts mis en œuvre par les analyses marxistes et freudiennes qui, selon les partisans de la théologie radicale, devraient permettre d'actualiser le kérygme tout en le débarrassant du corset des dogmes ?

<sup>1</sup> Si Barth hésite méthodologiquement entre ces divers types de dogmatique, ce qui confère à son œuvre une registration très large, Bultmann opte pour une théologie de type herméneutique : « L'intelligence du texte ne peut s'accomplir qu'au moyen d'une interprétation méthodique. Les concepts qui la dirigent ne peuvent être donnés que dans une réflexion profane, qui est affaire de l'analyse philosophique de l'existence... Et c'est pourquoi, en fait, le travail exégétique en arrive ainsi à dépendre du travail philosophique », *op. cit.* p. 199.

<sup>2</sup> Cf. LESLIE DEWART : *L'avenir de la foi*. Paris, Aubier, 1968, p. 93 ss. THOMAS W. OGLETREE : *La controverse sur la « mort de Dieu »*. Paris, Casterman, 1968, p. 13 ss. J. SPERNA WEILAND : *La nouvelle théologie*. Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 117 ss. p. 197 ss. ; mon article « Nouvelle théologie et théologie renouvelée » in *Bulletin du Centre protestant d'Etudes*. Genève, mai 1970, N° 2, p. 5 ss.

Ainsi l'herméneutique et la dogmatique ont partie liée. Rien de moins gratuit, de moins neutre que leur confrontation. Elle s'inscrit dans une histoire ; elle prend une tournure dramatique : elle met en cause non seulement l'avenir de la dogmatique, de l'herméneutique, mais celui de l'homme (et de ses communautés) qui vit, pense et dit sa foi et son espérance. La question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? », en revêtant ses dimensions historiques et actuelles, exige une reprise critique.

\* \* \*

Cette question est d'abord celle de l'*identité* ou de la spécificité de la théologie, telle que les théologiens ont tenté de la définir, puis de la préserver, à travers les vicissitudes de l'acculturation du message chrétien, dans l'élaboration d'une dogmatique. Peut-elle être sauvegardée en pleine sécularisation ? Théologiens scolastiques, kérygmaticques, radicaux savent fort bien l'enjeu de cette question pour l'avenir de la théologie, des églises, de l'œcuménisme.

Elle est ensuite celle de la *différence* entre la dogmatique et l'herméneutique, de leur altérité, qui se cherche au sein même de l'identité de leur origine et peut-être de leur finalité. Car, il y a, par exemple, différence entre les principes d'une interprétation dogmatique de l'Écriture et ceux d'une interprétation existentielle<sup>1</sup> ; pourtant le texte est leur commune référence. A la limite, on pourrait soutenir que le dogmaticien est toujours herméneute, mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai.

Elle est enfin celle de la *conceptualité* propre à la dogmatique et à l'herméneutique. Pour le dogmaticien, cette conceptualité demeure tributaire de celle de l'Écriture et des décisions conciliaires ; pour l'herméneute, elle peut résulter d'emprunts à des systèmes de catégories, de schèmes étrangers à l'Écriture et aux décisions des conciles<sup>2</sup>.

A la lumière de cette triple détermination de la question, si j'y répons par l'affirmative : « oui, l'herméneutique sanctionne la faillite de la dogmatique », je reconnais ou bien la disparition de la dogmatique ou bien son remplacement par l'herméneutique. Dans l'un et l'autre cas, j'admets que, ou bien la compréhension de l'œuvre de Dieu en

<sup>1</sup> « Une interprétation existentielle ne fabrique pas le rapport existentiel de l'Écriture au lecteur ; elle ne fait que le découvrir. Elle ne fonde pas la vérité de l'Écriture, mais elle la montre et elle enseigne à la comprendre. L'interprétation existentielle ne fonde pas davantage le Message, elle lui confère seulement une conceptualité adéquate ». R. BULTMANN, *op. cit.* p. 195.

<sup>2</sup> K. BARTH a bien noté cette difficulté dans son analyse de la « crèche du langage, des concepts... » ; cf. « Un essai pour comprendre Bultmann » in *Comprendre Bultmann, un dossier*. Paris, Le Seuil, 1970, p. 133 ss. — Les limites de cet article m'empêchent de reprendre en détail le problème de l'identité, de la différence et de la conceptualité en dogmatique et en herméneutique, qui font partie de ce que l'on pourrait désigner comme l'analytique de la théologie.

sa source est impossible, ou bien cette compréhension n'est possible qu'à travers celle de soi-même. Je mets donc en question l'autorité des articles de foi, puisque mon interprétation ne s'y réfère pas ; ils n'ont plus force de loi. Par voie de conséquences, je lie la dogmatique à certaines formes d'ecclésiologie (constantiniennes, médiévales, réformées, etc.), qui, devenues caduques, entraîneraient dans leur disparition la dogmatique qui les justifiait idéologiquement. Je ratifie du même coup et le relativisme des articles de foi et l'échec de leur prétention à l'universalité.

Dans le cas où l'herméneutique chercherait à se substituer à la dogmatique, elle s'exposerait à toutes sortes de confusions. Elle risquerait d'ériger en postulats ses principes méthodologiques toujours revisables en fait, de leur conférer une autorité usurpée et de leur faire jouer le rôle de principes structurant la prédication, la catéchèse et la liturgie de l'Eglise. Elle procéderait indûment à une sorte de « metabasis eis allo genos », à des extrapolations qui lui seraient préjudiciables. On ne voit pas comment l'herméneute consentirait à œuvrer dans des limites que lui fixerait une Eglise au nom de son droit à privilégier telle herméneutique plutôt que telle autre ; on ne voit pas davantage comment une Eglise, une fois privée de ses dogmes, abandonnerait encore ses prérogatives herméneutiques.

Si, par contre, je réponds : « non, l'herméneutique n'est pas le signe de la faillite de la dogmatique », je suppose ou bien que ces deux disciplines conservent leur domaine propre sans confusion, ou bien qu'elles interfèrent sous certains aspects. Les deux points de vue ne sont pas inconciliables, si on prend soin de définir leurs domaines respectifs, leurs limites : les dogmes se présentent comme des principes d'interprétation de l'Écriture, ils ont donc, parmi d'autres, une fonction herméneutique ; ils visent aussi à universaliser le message et à le rendre communicable et accessible. Vus sous cet angle, ils entretiennent une certaine parenté avec l'herméneutique en tant que système des principes d'interprétation ; eux aussi sont des *structures signifiantes* qui s'emboîtent ou s'excluent, non en vertu du principe de causalité, comme c'est le cas pour les structures objectivantes, mais en vertu du principe de signification <sup>1</sup>.

Ainsi dans la première hypothèse, j'use d'un modèle « hégélien » : l'herméneutique « achèverait » (*aufheben*) la dogmatique, d'une part

<sup>1</sup> J'examinerai ailleurs ce que je nomme ici « principe de signification » par distinction d'avec le principe de causalité ou tout autre principe mis en œuvre dans le savoir (*kennen*) de type scientifique fondé sur l'explication. En herméneutique, c'est le « comprendre » (*verstehen*) qui détermine le type de savoir (*erkennen*) : une figure composée de schèmes et de catégories en appelle une autre ou l'exclut selon des procédés rhétoriques. En dogmatique, c'est le croire (*Für wahr halten, glauben*) qui caractérise une *docta ignorantia*.



en supprimant ses éléments devenus caducs, d'autre part en élevant à un niveau supérieur d'intelligibilité ses thèmes universalisables et par conséquent s'y substituerait. Dans la seconde hypothèse, je mets en œuvre un modèle « kantien » : l'herméneutique, comme acte de reconnaissance (*erkennen*) et de compréhension (*verstehen*), implique des ressemblances et des différences (structures « identité-différence ») avec le savoir de type scientifique mis en œuvre dans les sciences humaines (*kennen*), qui lui sont indispensables, et avec le savoir de type théologique (*glauben*), qui lui sert d'étoile polaire. On voit combien, dans cette seconde hypothèse, il est urgent de définir critiquement le statut de ces différents types de savoir pour éviter toute confusion dans la manière de poser les problèmes relatifs à leurs ressemblances et à leurs différences.

Pour se limiter au statut épistémologique de l'herméneutique, on constate combien chez Bultmann la notion d'objectivité fait problème, chez Ricoeur celles de distance et d'appropriation. Ainsi, après avoir examiné le processus qui va de l'intérêt pour une « chose » au questionnement sur elle en passant par sa précompréhension, Bultmann définit le statut de la connaissance historique de la manière suivante : « Si la notion de connaissance objective est prise des sciences de la nature (pour lesquelles au demeurant elle est également devenue, aujourd'hui, problématique dans son sens traditionnel), elle ne s'applique pas à la compréhension des phénomènes historiques, car ils sont d'une autre sorte que ceux de la nature. Ils n'existent pas comme phénomènes historiques sans le sujet historique qui les comprend. Les faits du passé ne deviennent des phénomènes historiques que s'ils ont un sens pour un sujet qui se trouve lui-même dans l'histoire et qui y participe, que s'ils parlent, et ils ne parlent qu'au sujet qui les comprend. »<sup>1</sup> Constatant que « toute interprétation se propose de vaincre un éloignement »<sup>2</sup>, Ricoeur examine quelles peuvent être les relations entre le niveau du réfléchi, celui du *cogito* et son idéal d'évidence et celui du préréfléchi, celui de l'inconscient et sa fonction symbolisatrice ; il attribue un rôle décisif au sujet parlant lors de l'apparition de l'indubitable dans la sphère de l'activité symbolisatrice. Il souligne l'importance de l'acte de recul dans ce processus : « Cette scission entre l'apodicticité du « je pense » et l'adéquation de la conscience prend une signification moins abstraite si on la rattache à la notion de sujet parlant ; le noyau d'apodicticité

<sup>1</sup> BULTMANN : « Le problème de l'herméneutique » in *Foi et compréhension* \*, traduit par A. Malet. Paris, Le Seuil, 1970, p. 618.

<sup>2</sup> RICŒUR : « Existence et herméneutique » in *Le conflit des interprétations*, p. 20, cf. aussi p. 8 ; la notion de distance est aussi opératoire chez Bultmann, cf. « Réponse à Ernst Käsemann » in *Foi et compréhension* \*\*, traduit par André Malet. Paris, Le Seuil, 1969, p. 401.

du « je pense » est aussi le transcendantal de la fonction symbolique ; autrement dit : ce qui est invincible à tout doute, c'est l'acte de recul et de distance qui crée l'écart par lequel le signe est possible et c'est la possibilité d'être relié de façon signifiante, et non pas seulement causale, à toutes choses. »<sup>1</sup> L'appropriation du sens est consécutive à l'intelligence du texte ; elle dépend donc du symbole qui « donne à penser » et qui est l'objet de la foi et de la décision<sup>2</sup>.

Ces exemples suffisent à montrer le genre de problèmes soulevés par l'entreprise herméneutique au niveau épistémologique. La dogmatique en pose d'autres dans son attachement à la proclamation de l'Évangile par Jésus, à la prédication apostolique qui confesse le crucifié et le ressuscité comme le Christ : problèmes de l'illumination et du témoignage intérieur du Saint-Esprit, de la nécessité de la grâce, de l'économie de la foi... En ce sens, on peut dire que le savoir de type dogmatique « consacre » au service de la prédication les schèmes et les catégories qu'il emprunte à toutes sortes de registres et dont il use pour élaborer son discours ; il procède à une sursignification des images et des notions en les plaçant sous le rayonnement de l'Évangile pour les faire servir à son interprétation et à sa communication.

Ce bref examen de deux types de problématiques sous-jacents à la question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? » me conduit à énoncer deux thèses d'allure aporistique, qui baliseront l'accès à une solution.

\* \* \*

*Première thèse* : « Si la dogmatique se fige dans des principes d'interprétation et d'action intangibles, l'herméneutique tend à l'évacuer, en s'en émancipant. »

Dans son effort d'une intelligence de la foi, d'une coïncidence entre la *lex credendi* et la *lex orandi*, dans sa lutte contre l'hétérodoxie pour l'orthodoxie, la dogmatique constitue un système des articles de foi cohérent et organique, en vue d'assurer leur efficacité dans la compréhension de l'Écriture, dans son application pratique<sup>3</sup>. La norme de ce système pourrait bien être celle de la *conformité* d'une

<sup>1</sup> RICŒUR : « La question du sujet » in *op. cit.* p. 258.

<sup>2</sup> « Il faut... distinguer deux seuils de la compréhension : le seuil du « sens » (moment objectif, idéal... en ceci que le sens n'a pas de place dans la réalité, même pas dans la réalité psychique) et celui de la « signification » qui est le moment de la reprise du sens par le lecteur, de son effectuation dans l'existence. » « Préface à Bultmann » in *op. cit.* p. 389.

<sup>3</sup> Ce système peut être envisagé comme un ensemble (une structure totalisante) de structures signifiantes (ni essentielles ni opératoires en elles-mêmes), c'est-à-dire renvoyant à une autre réalité qu'elles-mêmes tout en les maintenant à leur rang, ou de structures objectivantes et réifiantes (le langage du dogme est celui de Dieu, une participation à son être), là est le danger.

part à l'Écriture, dont il permet l'interprétation correcte du point de vue ecclésiastique, et d'autre part à l'enseignement et la pratique actuelle de l'Église qu'il justifie doctrinalement. Nous serions alors en présence d'un cercle, la dogmatique se référant à l'Écriture et à l'enseignement de l'Église, ces derniers renvoyant à la dogmatique. Mais l'usage intempestif et exclusif de la norme de conformité menace la dogmatique de fixité ; il favorise ce que je désignerais comme un « académisme » pris dans un formalisme immobiliste. Les théologies de controverse, qui s'épanouissent, par exemple à la Contre-Réforme, sont significatives à cet égard <sup>1</sup>.

Ce conformisme est mortel pour l'essor de la dogmatique. Il bloque toute adoption de nouveaux principes d'interprétation. Il ouvre la porte à un processus à l'infini de commentaire des commentaires, mais à l'intérieur d'une sorte de fermeture herméneutique. L'herméneutique moderne en se plaçant au-dehors, sur un autre terrain <sup>2</sup> — et cela déjà chez Spinoza — brise ce processus, provoque une brèche dans cette fermeture. Elle oblige le dogmaticien à tenir compte d'autres principes d'interprétation que ceux de la théologie ecclésiastique, ceux de la critique historique, philologique, linguistique, psychologique, etc. Désormais, le conflit des interprétations, si nécessaire pour une meilleure compréhension des textes et de l'homme, est ouvert ; la crise des absolus et des fondements éclate. Ils seront d'autant plus violents que la dogmatique s'est sclérosée pour mieux légitimer un régime de « terrorisme » intellectuel et d'autoritarisme spirituel, l'établissement de la chrétienté <sup>3</sup>.

L'herméneutique moderne met au défi la dogmatique de bien comprendre l'Écriture : « Toute exégèse inspirée par des préjugés dogmatiques n'écoute pas ce que dit le texte, mais lui fait dire ce qu'elle veut entendre » <sup>4</sup>. Tel est le signe de son émancipation de la tutelle de la dogmatique ecclésiastique. Même si un théologien comme Schleiermacher a encouragé cette émancipation <sup>5</sup>, ce furent des philo-

<sup>1</sup> Une illustration : le « dogme » de l'inspiration littérale (1675).

<sup>2</sup> Cf. P. BLANQUART : « Athéisme et structuralisme » in *Des chrétiens interrogent l'athéisme*. Paris, Desclée, 1970, tome 2, vol. 1, p. 697 ss., « un autre terrain » c'est-à-dire un terrain hors de l'homme pour l'étudier de l'extérieur. Voir aussi, FRANÇOIS BOVON : « Problèmes de méthode en sciences bibliques » in Université de Genève : *Séance d'ouverture de l'année 1970-71*. Genève, Georg, 1970, p. 25 ss.

<sup>3</sup> Kierkegaard et Nietzsche dénoncent chacun à leur manière cet établissement, en dépistant sa genèse au sein d'un décalage entre la théorie et la praxis de la chrétienté ; ils sont fomenteurs de crise, parce qu'ils sont herméneutes, généalogistes et axiologues.

<sup>4</sup> BULTMANN : « L'homme et son monde d'après la Bible » in *Foi et compréhension* \*\*, p. 168.

<sup>5</sup> Cf. H. KIMMERLE : « Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher » in *Archives de philosophie*, tome 32, I, 1969, p. 113 ss.

sophes comme Dilthey<sup>1</sup> son biographe, ou Husserl par sa critique de l'historisme et du psychologisme d'allure positiviste et son disciple Heidegger<sup>2</sup> qui en tirèrent les conséquences les plus fécondes.

L'herméneutique destructure le système dogmatique ; elle le démonte pièce par pièce en mettant à jour ses éléments successifs et les intentions qui avaient régi leur choix, leur constitution et leurs transformations. Elle se permet de dire en clair ce que le système tenait caché, de penser tout haut ce qu'il pensait tout bas ou ne voulait pas penser. Mais ce faisant, l'herméneutique atteint-elle le cœur du projet dogmatique ou seulement certaines de ses réalisations plus ou moins déformantes ? Démolit-elle autre chose qu'un certain modèle de dogmatique auto-suffisante, autarcique, s'empêtrant dans sa problématique et sa conceptualité rigides et durcies ? Cette question critique me suggère une *seconde thèse* :

« Si l'herméneutique moderne oblige la dogmatique à une révision de ses présupposés et de sa conceptualité, alors la dogmatique se renouvelle par la réinterprétation de ses principes. »

La dogmatique assemble, sans parvenir à les unifier pleinement, des structures venant de modèles cosmologico-esthétiques empruntés à la philosophie hellénique et des structures dues à des modèles anthropologico-éthiques reçus de l'Écriture. Preuve en soient par exemple ses enseignements sur Dieu, son immutabilité et ses interventions dans l'histoire. Devant les difficultés d'une synthèse peut-être impossible étant donné la provenance des composantes, le dogmaticien est tenté de les résoudre en recourant au concordisme ; il invente de fausses symétries, des combinaisons factices, des arrangements en trompe-l'œil. On connaît les mauvais tours joués par les abus de la méthode allégorique : les thèmes, les schèmes, les catégories théologiques, cosmologiques, anthropologiques se répondent et l'allégoriste croit les voir se refléter dans l'épaisseur du texte. Mais la recherche des sens cachés requiert plus de discernement. Ricœur l'a démontré dans son examen de la clôture et de l'ouverture du monde des signes : « ... une expression... en signifiant une chose, signifie en

<sup>1</sup> « La fin de l'herméneutique est de mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même, proposition qui est la conséquence nécessaire de la théorie de la création inconsciente ». DILTHEY, *op. cit.* p. 319.

<sup>2</sup> « Pour autant ... que l'être-là possède une primauté ontologique sur tout autre étant — parce qu'il est l'étant qui est selon la possibilité de l'existence — l'herméneutique, en tant qu'elle est une explicitation de l'être de l'être-là, acquiert un sens spécifique : elle est une analytique de l'existentialité de l'existence. Cette herméneutique explicite ontologiquement l'historicité de l'être-là comme condition ontique de la possibilité de l'histoire. C'est dans l'herméneutique ainsi comprise que s'enracine ce qu'il faut nommer « herméneutique » en un sens dérivé : « la méthodologie des sciences historiques ». HEIDEGGER : *L'Être et le Temps*. Trad. van Biemel-de Waelels. Paris, Gallimard, 1964, p. 55 s.

même temps une autre chose, sans cesser de signifier la première »<sup>1</sup>. A la différence de l'allégoriste, l'herméneute moderne discerne le sens caché non pas derrière, mais dans le sens manifeste. Ici les structures signifiantes ne se juxtaposent pas, ni ne se superposent, elles s'emboîtent pour constituer une architecture signifiante dont l'herméneute découvrira les lois de construction : « Ainsi, à l'opposé des signes techniques, parfaitement transparents qui ne disent que ce qu'ils veulent en posant le signifié, les signes symboliques sont opaques parce que le sens premier, littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second, qui n'est pas donné autrement qu'en lui... A la différence d'une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement même du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé, sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude »<sup>2</sup>.

Pour une dogmatique en revision, les articles de foi n'expriment plus des essences idéelles perçues intuitivement par une raison illuminée par la foi qui la rend participante du Verbe divin ; ils essayent de rendre compte, en les montrant, des significations des événements révélateurs de l'action de Dieu dans l'histoire. Ils ne suppriment pas l'écart qui sépare leurs formulations de la prédication originaire et de l'accomplissement des promesses. Le maintien de cet écart conserve à la démarche dogmatique sa souplesse et sa mobilité, la possibilité de réaménager l'économie des dogmes, de la rééquilibrer<sup>3</sup> ; il garantit au système une ouverture à de nouvelles thématiques.

Renouveler le projet dogmatique consiste donc à dénoncer dans une phase critique, l'artifice, la ruse de la raison théologique qui fait croire à l'identité entre les énoncés et ce dont ils sont les énoncés, à reconnaître dans une phase constructive, la fonction *auto-fondatrice* de la Parole de Dieu. Car la suppression de la distance entre le Dire de Dieu, sa proclamation et son interprétation, résulte d'une sorte de myopie d'une raison qui veut penser la révélation sans prendre le recul nécessaire ; et l'oubli de la Parole, qui seule donne à la dogmatique son contenu, aboutit à majorer indûment ou les concepts théologiques, ou l'expérience et le sentiment religieux<sup>4</sup>. Au contraire,

<sup>1</sup> RICŒUR : « Le problème du double sens... » in *op. cit.*, p. 67.

<sup>2</sup> RICŒUR : « Herméneutique des symboles... » id. *op.* 286. Pour l'herméneute moderne, le rapport du sens second au sens premier, du sens initiatique au sens manifeste est l'objet de ses investigations, et non pas le rapport du sens à la chose. Cf. HENRY DUMÉRY : « Philosophie et religion » in *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome 59, n° 2. Paris, 1965, p. 43 ss. *La foi n'est pas un cri*. Paris, Le Seuil, 2<sup>e</sup> éd., 1959, p. 196 ss., 330 ss., 369 ss. et *passim*. Sur l'expression « architecture du sens », cf. P. RICŒUR : *De l'interprétation*, p. 27.

<sup>3</sup> On assiste aujourd'hui à un tel rééquilibrage avec la théologie de l'espérance, par exemple, celle de J. Moltmann.

<sup>4</sup> Dans sa controverse avec Bultmann, Barth a rappelé la primauté de la Parole auto-fondatrice : « Si Bultmann doit taire, voire nier, que dans la Croix

l'insistance de l'herméneute à souligner l'importance de la distance pour la compréhension des significations, celle du dogmaticien à découvrir dans la Parole l'acte fondateur de sa discipline apparaissent comme les conditions de toute relance du projet dogmatique.

La comparaison de ces deux thèses est instructive : une dogmatique figée dans ses formules tend à perdre de sa substance au profit de son cadre formel ; elle vire à la spéculation, à la gnose, à une sorte d'ontologie du surnaturel objectivé et réifié et se nie elle-même comme intelligence de la foi, de l'espérance et de l'amour. Par contre, une herméneutique critique se donne à elle-même ses objectifs à partir des limites qu'elle s'est fixées et qui lui sont imposées par ce qui est à interpréter ; en se constituant, elle se charge d'un contenu toujours plus riche. Il y aurait donc un mouvement de va-et-vient, de la *positivité* à la *négativité*, de la *négativité* à la *positivité* entre dogmatique et herméneutique en tant qu'elles procèdent par analyse. Ces deux disciplines, qui ne sont pas sur le même plan, entretiendraient entre elles des relations de type « dialectique » tant au niveau formel qu'à celui de l'histoire. Voilà ce que pourraient suggérer ces deux thèses dans leur distinction et leur complémentarité, qui montrent le passage de la clôture à l'ouverture (et *vice versa*) de la dogmatique et de l'herméneutique.

Dans cette perspective, on s'aperçoit que toute tradition peut devenir l'occasion d'un *freinage* de l'acte de communiquer et de l'acte d'interpréter le message, qu'elle peut y introduire une force d'inertie et de négation dans son dessein de totaliser et de synthétiser les composantes de la foi. Réciproquement, la volonté de communiquer et le désir de comprendre le message peuvent insérer dans la tradition une force de mouvement et d'affirmation ; ils peuvent provoquer le *démarrage* d'une révision de la dogmatique.

La confrontation des principes d'interprétation mis en œuvre par le dogmaticien et l'herméneute et celle des instances qui arbitrent le conflit des exégèses renforcent ces considérations générales. D'un côté, l'Écriture est considérée comme le témoignage de la seigneurie de Dieu sur sa création, de sa présence au cœur de l'histoire dans la personne de son Christ, de son action dans l'Église, sa mission et son édification<sup>1</sup> ; soit le Magistère, soit la confession de foi ou le témoignage de l'Esprit départagent les interprétations concurrentes. De l'autre, la Bible est interprétée comme n'importe quel texte ou document du

et la résurrection de Jésus-Christ, donc dans l'événement du Christ tout entier, il s'agit de l'événement du salut ayant d'abord sens et valeur *en lui-même* et à son endroit, puis ensuite seulement aussi pour nous maintenant et ici, fondant d'abord la foi et le kérygme et devenant ensuite seulement présent et efficace dans la foi et le kérygme, alors Bultmann s'expose au docétisme » *op. cit.* p. 167.

<sup>1</sup> Cf. H. HAAG : « De la Parole de Dieu au livre de l'Écriture sainte » in *Mysterium salutis* I, 2. Paris, Le Cerf, 1969, p. 193 ss.

passé selon la méthode historico-critique, elle requiert une compréhension scientifique, qui se double, en s'en distinguant, chez le croyant, d'une obéissance au kérygme<sup>1</sup> ; ici, les critères scientifiques sont seuls juges de la valeur des exégèses.

Cette confrontation est possible, parce que dogmatique et herméneutique s'occupent des événements, de leurs signes et de leurs significations passées et présentes. Le dogmaticien (Barth) se soucie de l'événement *du Christ* ; l'herméneute (Bultmann) de l'événement du Christ<sup>2</sup>. Mais l'un et l'autre reconnaissent que le sens est déjà dans l'événement et ses signes, et ne s'y surajoute pas de l'extérieur une fois la combinaison de ses composantes mise à jour : « Si la vie n'est pas originellement signifiante, la compréhension est à jamais impossible. »<sup>3</sup> Là où le dogmaticien déchiffre les événements sous l'éclairage du Saint-Esprit, l'herméneute les décrypte avec des moyens seulement humains.

On peut parler, par analogie, du *cercle* dogmatique comme on parle du cercle herméneutique : il faut croire pour comprendre et comprendre pour croire. Dans un cas, le Saint-Esprit donne la foi et l'intelligence du texte dont il est l'inspirateur ; il est l'auteur des événements-signes et de la raison illuminée qui les lit. Dans l'autre cas, « nous ne pouvons croire qu'en interprétant (— avec des clefs humaines —) ... l'herméneutique procède de la précompréhension de cela même qu'en interprétant elle tâche de comprendre »<sup>4</sup>. Seulement, ces cercles se coupent, mais ne se recouvrent pas.

<sup>1</sup> Cf. BULTMANN : « Le problème herméneutique » in *Foi et compréhension* \*, p. 601 (en note).

<sup>2</sup> « Le message du N.T. parlant de la Croix ne désigne pas seulement un événement historique, mais bien un événement qui, chronologiquement unique et concret, embrasse de sa signification tous les temps. Mais je ne vois pas qu'il lui faille pour ainsi dire acquérir cette signification par son entrée dans le kérygme. J'estime bien plutôt voir qu'il est décrit et désigné dans le N.T., comme un événement qui possède en lui-même sa signification et son importance, et c'est comme tel et en fonction de cela qu'il peut aussi devenir porteur de signification dans le kérygme et pour la foi des auditeurs. Le renversement de cet ordre tel que je le rencontre chez Bultmann m'inquiète » (BARTH *op. cit.* p. 157).

<sup>3</sup> RICŒUR : « Existence et herméneutique » in *op. cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> RICŒUR : « Herméneutique des symboles », *op. cit.*, p. 294, le cercle résulte de ce que « l'herméneutique philosophique doit montrer comment l'interprétation elle-même advient à l'être au monde. Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire » (p. 261) ; pour l'exégète, « la tâche de comprendre est réglée par ce dont il s'agit dans le texte lui-même » (p. 382) ; est-ce que la parole est « un miroir » indispensable pour se comprendre ? Toute la question est là (p. 371). Est-ce que le schème du cercle (« croire, c'est écouter l'interpellation, mais pour écouter l'interpellation il faut interpréter le message » in *De l'Interprétation*, p. 505) résoud le problème « dire — se comprendre » ? — Pour Bultmann, « le phénomène individuel n'est compréhensible que par son temps et son entourage ; mais l'un et l'autre ne sont compréhensibles que par lui ». (« Le problème de l'herméneutique » in *op. cit.*, p. 612).

De même, ni le dogmaticien ni l'herméneute modernes ne peuvent prétendre à une communion immédiate avec l'objet de leurs démarches. Au premier, l'union mystique est refusée, tant qu'il fait œuvre de dogmaticien ; au second, l'intuition du sens est interdite, tant qu'il poursuit son investigation. L'un et l'autre travaillent sur du « médiatisé », la parole humaine médiatisant la Parole divine, le symbole médiatisant le sens. Ils ne peuvent franchir les *limites* de l'historicité, même lorsqu'ils visent à l'universel ; ils doivent emprunter le détour des langages, même quand ils sont en quête du sens. L'*immédiateté*, l'illimité sont pour eux des pièges et des tentations ; c'est pourquoi les concepts de médiation, de limite devraient être opératoires et seulement cela (et pas la réplique idéale de réalités objectives). C'est comme tels qu'ils entrent dans la composition des deux thèses examinées : la fixité de la dogmatique entraînant son élimination par l'herméneutique (négativité), son renouvellement par réinterprétation de ses principes suscité par l'interpellation de l'herméneutique (positivité).

\* \* \*

« L'herméneutique, faillite de la dogmatique ? » Ni le « oui », ni le « non » ne conviennent. Dogmatique, herméneutique, comme toute discipline humaine, ont leur avenir entre leurs mains, même si l'avenir de l'une est lié à celui de l'autre. Il ne faudrait pas cependant, en s'appuyant sur les illusions d'une dialectique qui relève plus du jeu de l'esprit que de la connaissance de l'histoire, croire et faire comme si la crise de la dogmatique ouverte par le questionnement herméneutique pouvait être surmontée, et l'était en fait, par une relance et une reprise du projet dogmatique sur des bases conceptuelles nouvelles, kantiennes, hégéliennes, marxistes ou celles offertes par les sciences humaines. Trop d'esprits enthousiastes, mais peu critiques, s'y essayent.

Les avatars de la dogmatique dans le passé ne signifient pas nécessairement la possibilité pour elle de survivre à la crise actuelle. Ici, toute prévision faite à partir de l'histoire, me semble sujette à caution, d'une part, parce que la *critique radicale de la religion* (celle de Marx, de Nietzsche, de Freud et de leurs épigones) est un phénomène moderne, ignoré des dogmaticiens classiques, d'autre part, parce que la critique contemporaine des présupposés « dialectiques » de cette critique de la religion est faite au nom d'une *épistémologie scientifique*, elle aussi ignorée par ceux qui demeurent, dans le passé, les maîtres en théologie.

Toute prévision nous est interdite en ce qui concerne l'avenir de la dogmatique et celui de l'herméneutique, tant que la critique à la fois scientifique et philosophique n'a pas démontré les faiblesses de



la critique radicale de la religion (du christianisme en particulier). Or, cette critique de la critique est en cours ; elle s'impose dans une société qui veut se constituer selon les modèles d'un univers construit scientifiquement et techniquement.

Cela revient à dire que la dogmatique et l'herméneutique, l'une avec l'autre, l'une sans l'autre — qui sait ? — sont peut-être à la veille d'un renouveau, ou au contraire à la veille de leur disparition, à leur aurore ou à leur crépuscule. La critique radicale tranche par un coup de force : l'objet de la foi est illusoire, le dire du symbole mensonge ; le dogmaticien se dupe, l'herméneute se leurre ; le discours théologique, la lecture herméneutique cachent seulement un vide. La critique scientifique et philosophique de cette critique à coups de marteau voudrait expliquer ce « vide », rendre compte de l'imposture, de la croyance en des illusions et des mensonges. Y parviendra-t-elle ? Réussira-t-elle là où la critique radicale de la religion a échoué pour avoir mis en marche la machinerie clinquante mais inefficace de la dialectique au lieu d'user du scalpel de l'analyse ? Aboutira-t-elle, en réquisitionnant les résultats éprouvés des sciences de la nature et des sciences de l'homme, à prouver l'inanité du projet dogmatique et la vanité de l'entreprise herméneutique ?

On connaît les fragments de réponse à cette nouvelle situation de celui qui apparaît aujourd'hui comme l'un des chefs de file de l'herméneutique, P. Ricœur : « il faut que la religion meure pour que la foi naisse » ... « nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les idoles et qui commencent à peine d'entendre les symboles » ... « que meure l'idole, afin que vive le symbole »<sup>1</sup>. Ce ne sont pas seulement des « éclats » brillants et sonores d'un discours qui reste à faire, c'est d'abord des rappels à se rendre sur le seul terrain où la question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? » pourrait recevoir une ébauche de réponse toute provisoire, toute précaire ; ce terrain, c'est celui de la *praxis* qui peut être aussi méditation contemplative, réfléchie, pensée, celui d'une action interprétée et interprétante, d'un témoignage cru et croyant, avec leur logique particulière.

J'ai essayé de montrer la nécessité de gagner ce terrain, cet « en-dehors » de l'intériorité idéaliste et cet « au-dedans » de l'extériorité matérialiste. La situation nouvelle pour le dogmaticien, créée par la

<sup>1</sup> RICŒUR : « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine » in *op. cit.* p. 145 ; *De l'Interprétation*, p. 36, p. 510. On sait que le projet de Ricœur est de montrer les jointures entre les sciences humaines, la réflexion philosophique, les tâches de l'herméneutique et d'y placer des charnières pour leur permettre de s'articuler les unes par rapport aux autres. C'est à dessein que je me suis surtout référé à lui (comme à Bultmann) pour illustrer une recherche qui certes leur doit beaucoup, mais qui est celle d'un « dogmaticien critique » ; si cela est possible, cette recherche devrait être un indice en faveur de cette possibilité.

critique radicale de la religion et par la critique scientifique et philosophique de cette critique, l'oblige à se méfier des phantasmes de la dialectique, celle de l'idéalisme (l'univers extérieur est le reflet de l'univers intérieur, celui de la pensée), celle du matérialisme (l'univers intérieur est le produit de l'univers extérieur).

Le dogmaticien, alerté sur les dangers de la dialectique, flaire dans tout idéal d'*identité*, du genre « Savoir Absolu » à la Hegel, ou celui « Société sans classe » à la Marx-Engels, la caricature la plus dangereuse de l'illusion à laquelle lui-même succombe quand il prend sa dogmatique pour la science que Dieu a de lui-même.

Mis en garde contre les mirages de l'identité trompeuse, le dogmaticien ne pourra maintenir l'*altérité* fécondante qu'en passant du terrain de la spéculation sur celui de l'action transformatrice des relations interpersonnelles et des rapports avec la nature et la culture : l'Évangile suscite un nouveau mode de vivre, une nouvelle manière d'exister en vertu de la nouvelle manière d'être et de se révéler de Dieu lui-même en Jésus, son Christ, et en son Église.

C'est en se rendant sur ce terrain que le dogmaticien rencontre l'herméneute, qui cherche à comprendre les implications de cette nouvelle conception de l'existence instaurée par l'Évangile. C'est dans cette rencontre que la *praxis*, l'action, le témoignage apparaissent comme la pierre de touche de l'illusoire et du réel, du mensonge et du véridique, l'épreuve de toute dialectique, la raison d'être de l'altérité. Car le dogmaticien et l'herméneute visent par des approches différentes les conditions qui rendent possible une *transformation* des relations entre l'homme et la communauté, entre l'humanité et le monde, l'histoire et Dieu. Ils s'ouvrent une porte sur cet autre qui leur paraît l'unique nécessaire, par l'action médiatrice d'un changement, d'un devenir, d'un renouvellement ; contre toute philosophie, contre toute idéologie de l'identité, c'est-à-dire de la clôture, de la répétition, du retour, ils se rencontrent pour opérer des percées vers l'autre, vers le nouveau, vers le futur...

Le passage sur le terrain de l'action suppose que le langage des dogmes et celui des symboles sont parlants, qu'ils interpellent et appellent à la décision ; il admet aussi que l'action (la méditation contemplative aussi) est transformatrice une fois ses présupposés empiriques et idéels confessés et interprétés. Mais ici encore, la décision et sa mise en œuvre ne résolvent pas de manière exhaustive la question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? » ; elles laissent la réponse en *suspens* en la relançant constamment.

En effet, le type de certitude dont vit la dogmatique repose sur l'acte de la Parole auto-fondatrice. Il échappe à tout essai de vérification formelle ou de réfutation logique, puisqu'il est transrationnel et transphénoménal, le Saint-Esprit étant sa source. Kierkegaard en

parlait comme du *paradoxe* et du scandale de la foi. Le modèle de questionnement requis par l'herméneutique s'appuie, d'après Heidegger, sur la précompréhension de l'être-là. Il ne peut être « vérifié » que dans et par le travail d'interprétation de l'existence ; or, l'existence est le lieu d'échange du nouménal et du phénoménal, de l'intelligible et du rationnel, de la raison et de l'entendement, de la liberté et de la nature ; ce lieu est celui de la question. La pensée herméneutique ne peut être qu'*interrogative*.

Paradoxe, interrogation... c'est sur ce fond que se découpe la question « l'herméneutique, faillite de la dogmatique ? », c'est vers l'action transformatrice de l'existence qu'elle oriente. C'est pour cette raison, qui résume celles rappelées tout au cours de cette recherche, qu'elle doit demeurer en suspens pour rester une question polémique et inquiétante. Les formes de la question changent comme passent les images du monde et se transforment ses langages, mais la Parole qui y retentit pour être crue et obéie, interprétée et comprise, pourrait bien être le droit fil invisible de l'histoire, la trame des ruptures et des réconciliations, des crises et des dénouements.

GABRIEL-PH. WIDMER.