

La théologie est-elle une science? À propos d'un débat actuel de théologie fondamentale

Autor(en): **Kraege, Jean-Denis**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **26 (1976)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381071>

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.

LA THÉOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE ?

A propos d'un débat actuel de théologie fondamentale

Vu son historicité intrinsèque, la foi chrétienne est toujours déjà réfléchie à un niveau que l'on peut qualifier de théologique. Si ce n'est pas le cas, elle est une foi morte parce qu'elle n'est plus conforme à l'historicité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Or établir que la foi chrétienne doit se réfléchir théologiquement, c'est aussitôt se demander de quel mode va être cette réflexion théologique. Une alternative est actuellement posée dans les faits. Outre de nombreuses solutions médianes et boiteuses, la théologie se comprend, en effet, soit comme science, soit comme ne correspondant pas à des critères scientifiques, mais relevant d'une ou de quelques assertions fondamentales¹. Nous ne pourrions toutefois pas empêcher certains esprits non respectueux du principe de non-contradiction de prétendre que la théologie est toute entière à la fois scientifique et assertorique !

En faisant de la théologie une science, on la fait tendre vers un idéal d'objectivité ; on la dote d'une instance critique capable de fonder son jugement sur l'évidence et d'être autocritique, aussi bien au plan méthodologique qu'à celui du contenu du discours émis. On peut très bien imaginer ce que serait une telle théologie si l'on conçoit, tout à fait hypothétiquement, qu'elle ne soit formée que des sciences bibliques. Une telle science n'ose plus affirmer que quelque chose est vrai en dehors de ce que lui livrent ses méthodes. Or les méthodes scientifiques impliquent un cheminement extrêmement

¹ Une alternative quelque peu différente, mais également intéressante et actuelle, est posée par G. EBELING dans son ouvrage *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (UTB 446, Tübingen, 1975), où il oppose les théologiens qui affirment que l'on détruit les vérités révélées en les soumettant au jugement de la raison et ceux qui accusent la théologie de contredire l'essence de la science en s'immunisant dogmatiquement. Pour tout ce qui concerne l'histoire du problème de la scientificité de la théologie, nous renvoyons à l'introduction de W. JOEST à la théologie fondamentale (*Fundamentaltheologie*, coll. « Theologische Wissenschaft », Stuttgart, Kohlhammer, 1974).

long ; leurs résultats restent longtemps au stade d'hypothèses et elles apportent des informations vraies, mais qui sont contradictoires entre elles et qu'une science est incapable de trier. Une telle théologie scientifique doit alors jouer le jeu de la totale tolérance. Par là même, elle discrédite toute forme de « vie spirituelle » et d'autonomie de réflexion et fait le jeu de l'incroyance en perdant totalement la dimension assertorique.

La réaction toute trouvée à ce type de théologie consiste à ne plus considérer la théologie que comme une réflexion, rigoureuse certes, mais non scientifique, fondée sur une ou des assertions fondamentales. Une telle théologie non scientifique devient automatiquement, par un processus réductionniste, idéologique parce que doctrinaire et dogmatiste. Elle fait alors correspondre à son assertion fondamentale une décision qui est la source de tout le système échafaudé. On décidera, par exemple, que la succession de Pierre assure l'infaillibilité ou que les Ecritures sont tout entières inspirées à la lettre. On n'a dès lors plus à rendre de comptes à personne, si ce n'est — et encore — à Dieu. On s'immunise ainsi contre les attaques des sciences et de toute autre doctrine. Sans être atteinte par les assauts de l'esprit critique, une telle théologie s'échafaude à l'intérieur de sa gangue immunisatrice. Elle peut se lancer à l'assaut de la planète en se propulsant sans complexe dans des situations où elle est totalement déplacée. Une telle théologie fait alors preuve de la plus intolérable intolérance qui soit.

De cette esquisse, il est possible de déduire que sur tous leurs points décisifs ces deux types de théologie s'excluent radicalement. Il n'en reste pas moins que chacune d'elles part de prémisses respectables et nécessaires à une théologie bien formée. Il y a donc autant de raisons de faire de la théologie une science qu'une réflexion doctrinale. C'est à ce niveau que pour nous se pose la question de la scientificité de la théologie. Cependant, avant d'en venir au débat lui-même, il est bon de prendre conscience de quelques conséquences directes du problème ainsi posé. Une théologie qui se veut scientifique se trouve, par exemple, devant deux possibilités lorsqu'elle entre en discussion avec les autres sciences : soit elle modifie les normes généralement admises de la scientificité pour les faire correspondre à son objet, soit elle adapte son objet en fonction de critères scientifiques qui lui sont extérieurs. Par contre une théologie qui ne se voudrait que doctrinale se verrait bientôt rejetée de l'Université parce qu'elle ne répond pas aux normes de la scientificité soit-disant requises d'une branche enseignée dans le cadre d'une alma mater. Malgré le risque certain qu'il y a à rejeter les facultés de théologie hors de l'Université, il serait pourtant faux de croire que l'on peut réduire la question de la scientificité de la théologie à des questions

d'intendance et d'organisation universitaire, car il y va dans cette question de l'objet même de la théologie. La décision de faire de la théologie une science ou une doctrine repose sur une certaine compréhension de l'objet et de la tâche de la théologie et, au travers de la théologie, sur une certaine compréhension de la foi chrétienne.

Si le débat au sujet de la scientificité de la théologie remonte en fait à la scolastique médiévale ¹ et s'il est reparu à plusieurs reprises au cours de l'histoire de la théologie, c'est assez récemment qu'il a refait surface à la suite de discussions philosophiques au sujet des normes de la scientificité (de la part du néo-positivisme, de la théorie critique de l'école de Francfort et du rationalisme critique). Ce sont surtout les virulentes attaques faites à la théologie par le chef de file en Allemagne du *rationalisme critique*, H. Albert, qui ont remis dans toute son acuité le problème sur le tapis ².

1. *L'aventure du rationalisme critique*

Le rationalisme critique ³ conteste aux définitions traditionnelles de la scientificité leur honnêteté intellectuelle. Elles tentent toutes, en effet, de s'immuniser en cherchant à trouver un *fondement*. Dès lors elles sont automatiquement catalogables dans l'une des trois catégories du célèbre *Trilemme de Münchhausen* ⁴. Si toute science est dogmatiste, il faut opposer à l'établissement d'un fondement unique et suffisant une méthodologie basée sur l'*alternative* (d'où un pluralisme théorique de base). Toute proposition présentée à titre d'*hypothèse*, donc toujours susceptible de falsification, doit être l'objet d'un examen *critique* pratiqué à l'aide d'arguments uniquement *rationnels* (d'où la dénomination de « rationalisme critique »). La science consiste dès lors à trouver des contradictions dans une synthèse préétablie ainsi qu'à falsifier les hypothèses nouvelles et non plus à trouver un fondement et à bâtir sur ce fondement un échafaudage logique structurant du système.

La critique centrale portée à partir de là à la théologie consiste à montrer qu'elle est un savoir qui se fonde sur la foi, laquelle est un

¹ Nous faisons allusion ici aux débats entre l'école aristotélico-thomiste défendant une théologie scientifique et spéculative et la tendance franciscaine et occamiste qui, à la suite de Duns Scot, fait de la théologie une « *scientia practica* ».

² Cf. H. ALBERT : *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen. 1968.

³ Pour plus de précisions : H. LAUENER : *Le rationalisme critique*, in RTP 1971, p. 414-427.

⁴ Le Trilemme de Münchhausen comprend les trois possibilités suivantes dans la quête d'un fondement : une régression à l'infini ; une procédure par cercle logique (ou herméneutique) ; une décision arbitraire d'arrêter le déroulement de l'une des deux possibilités précédentes sur un des pôles ou en un point : c'est le seul cas acceptable dans la théorie habituelle des sciences.

axiome qui n'est pas soumis à la critique rationnelle. Albert part donc, non pas de la juste distinction, mais de la pure et simple séparation de la raison et de la foi, ce qui mène obligatoirement à un anéantissement de la foi¹. — Cette critique s'adresse en particulier à la *démythologisation bultmannienne*² qui refuse de pousser jusqu'au bout la critique et s'arrête devant la mise en question du kérygme. Une telle théologie est immunisatrice : elle s'arrête apologétiquement en chemin et se soumet à ce Satan philosophique qu'est pour Albert la philosophie de l'existence. — C'est également le cas pour toute théologie qui ne laisse plus aucune place à la *théologie naturelle*³ et qui esquive par là même la question de la critique rationnelle de l'existence de Dieu. La théologie s'immunise ici encore en refusant de rendre compte de son point d'Archimède. — C'est encore le cas des *facultés de théologie* universitaires qui sont fondées sur une apologétique conciliatrice de la critique universitaire et du dogmatisme clérical.

En fait, Albert met en question le droit à réfléchir à la foi chrétienne. La foi devrait se laisser falsifier puisque, par essence, elle ne peut répondre aux exigences d'une pensée à la fois critique et rationnelle. Il va de soi que les théologiens n'ont pas été et ne sont toujours pas sans réagir violemment à cette critique fondamentale dont est l'objet non seulement la théologie, mais aussi la foi chrétienne. La réaction peut aller dans deux sens opposés : soit on tente de battre Albert sur son propre terrain et de montrer le caractère *irrelevant* de ses attaques à l'égard de la théologie que l'on défend, soit on essaie de constituer une théologie fondée sur des bases méthodologiques nouvelles qui n'entre plus en contradiction avec les principes albertiens.

Cette dernière voie est empruntée par *W. Pannenberg* dont nous analyserons plus bas les grands traits de la somme « *Wissenschaftstheorie und Theologie* »⁴. Pour notre part, nous tenterons d'explorer la première de ces voies, suivant en cela *G. Ebeling*⁵ et dans une certaine mesure *G. Sauter*⁶ et *F. Mildenerger*⁷. Dès 1934, *K. Popper*,

¹ *Traktat*, p. 104 ss.

² *Traktat*, p. 108 ss.

³ *Traktat*, p. 115 ss.

⁴ W. PANNENBERG : *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt, 1973.

⁵ G. EBELING : *Kritischer Rationalismus ? Zu H. ALBERT : Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1973 (Beiheft 3 de la ZThK). Nous nous référons à ce travail en citant le numéro des thèses, suivi de celui des pages où celles-ci sont développées.

⁶ G. SAUTER en collaboration avec six auteurs : *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien — Analysen — Entwürfe*. München 1973.

⁷ F. MILDENBERG : *Theorie der Theologie*, Enzyklopädie als Methodenlehre, Calwer Verlag, 1972.

le fondateur du rationalisme critique, a été attaqué par divers philosophes, en particulier sur la question du fondement : Carnap¹ lui a fait remarquer qu'une hypothèse falsifiable est nécessairement fondée sur une certaine *appréhension* de la réalité. On peut en déduire qu'elle repose sur une théorie de la connaissance qui aurait, par exemple, l'intuition comme fondement. Von Weizsäcker² va dans ce sens en mettant en évidence que toute « proposition de base » en « il y a... », fondée sur l'accord des esprits (exemple : il y a des corbeaux noirs), utilise des concepts qui exigent eux-mêmes une définition (le noir est une couleur). Les propositions de base, qui devraient, selon Popper en réponse à Carnap, permettre de fonder les hypothèses à falsifier, sont relativisées par le problème de la définition des concepts utilisés. Un seul contre-exemple ne peut dès lors annihiler une hypothèse et les sciences doivent être fondées sur une analytique de l'intuition. Enfin Kuhn³ a montré qu'une hypothèse ne peut être conçue et étudiée que dans un *système d'hypothèses* : les cas particuliers peuvent entrer en ligne de compte comme nouvelles hypothèses ou comme éléments appartenant au champ de 2 ou « n » hypothèses.

On peut, toujours au plan philosophique, jouer Albert contre Albert, le soumettre à sa propre critique. C'est la méthode de G. Ebeling. On montrera ainsi que le rationalisme critique pêche par manque d'autocritique⁴, par les présupposés qu'il ne se donne pas la peine d'analyser⁵, enfin par un aveuglement à l'égard de l'histoire et du respect de l'humanité de l'homme⁶. Sur ce dernier point en particulier, le rationalisme critique ne se préoccupe pas de distinguer entre nature et histoire. Il réduit l'histoire aux mêmes mécanismes que ceux qui régissent la nature. S'impose dès lors le primat de la réalité réalisable et le sacrifice de toute la région de la liberté et de la responsabilité. Il réduit l'homme à son rôle d'*homo faber* et élimine par là même toute problématique de la certitude. Lui qui se prétend pourtant capable de rendre compte de la totalité du réel fait fi de

¹ R. CARNAP : *Logische Syntax der Sprache* (1934) 1968².

² C. F. V. WEIZSÄCKER : *Die Einheit der Natur*, 1971.

³ T. S. KUHN : *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 1967 (angl. 1962).

⁴ Il oublie, par exemple, que la raison critique peut être chargée émotionnellement et peut par là même transformer son objet (oubli d'un de ses aspects, présupposé péjoratif, non-mise en relation à son contexte) ; cf. Thèses 6-16, p. 14-21.

⁵ Il refuse toute problématique du fondement et pourtant se *fonde* sur « la *volonté* de rechercher la vérité » ; il prend pour idéal la technologie et réduit ainsi toutes choses aux critères de l'utilité, du profit, et de la praticité technique ; sa philosophie débouche sur un « progressus in infinitum » de la critique alors qu'il met en cause tout « regressus in infinitum » (Thèses 17-43 ; p. 21-56).

⁶ Thèses 44-70 ; p. 56-114.

l'humanité de l'homme et de l'insertion de celui-ci dans cette totalité. Il réduit le réel à un seul règne et n'autorise pas — même à titre d'hypothèse — la « *distinction* » proposée par les réformateurs entre Dieu et le monde, entre la relation de l'homme à Dieu et celle qu'il entretient avec le monde, entre foi et raison, parce qu'il sacrifie le règne de la liberté sur l'autel de la technologie et procède à des réductions qui tombent sous le coup de ses propres principes : il est dogmatiste et immunisateur !¹

Le fait que nous reprenions l'ensemble de ces critiques montre bien que nous ne saurions garder quoi que ce soit du rationalisme critique — ou presque² — et que nous ne pouvons tomber d'accord avec une théologie qui veut fonder sa scientificité sinon sur le rationalisme critique lui-même, du moins sur une compatibilité avec ses exigences. Pour avancer dans le fourré des problèmes de la scientificité de la théologie, il nous semble toutefois intéressant d'analyser plus avant une telle théologie, qui a la prétention d'être scientifique — et qui, dans le cas précis, représente certainement l'un des meilleurs modèles du genre. Nous nous proposons donc maintenant de présenter succinctement la position de Pannenberg, puis d'en montrer les apories, ce qui devrait nous permettre de définir négativement notre conception globale de la théologie.

2. *La théologie comme science de la religion chez W. Pannenberg*

L'ouvrage de Pannenberg « *Wissenschaftstheorie und Theologie* » est composé de deux parties, la première définissant la place de la théologie dans le champ de tensions qui s'établissent entre l'unité et la pluralité des sciences, la seconde définissant la théologie dans sa scientificité.

I. *Unité et pluralité des sciences* : Pannenberg part de fait des exigences du rationalisme critique. Il commence toutefois par lui reprocher de chercher une logique unitaire régissant toutes les sciences. Par conséquent le rationalisme critique ne se préoccupe pas suffisamment des différences entre nature et histoire pour pouvoir les

¹ Remarquons qu'une réponse d'Albert aux réflexions d'Ebeling ne s'est pas faite attendre : nous n'en rendrons pas compte ici parce qu'elle n'apporte rien au débat théologique qui nous intéresse et qu'elle se caractérise plus par sa méchanceté que par son respect des règles du jeu intellectuel. (H. ALBERT : *Theologische Holzwege, G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*. Tübingen, 1973.)

² A notre sens l'idée de la falsification d'une proposition présentée comme hypothèse doit être reprise au plan de la méthodologie générale. Elle est, en effet, beaucoup trop laissée en marge par les théories et habitudes classiques. Il s'agit pourtant d'en user dans des limites raisonnables et d'en faire un principe pragmatique en lui refusant tout caractère fondamental ou place centrale en philosophie comme ailleurs.

surmonter en une synthèse, seul moment vraiment unitaire. Par exemple, le principe de falsification n'est pas directement applicable à ce qui est historique : il s'agirait de considérer l'Univers entier pour falsifier une hypothèse. Pannenberg garde pourtant les notions de falsification et d'hypothèse et prétend surmonter les difficultés mentionnées ci-dessus en considérant les hypothèses émises par une instance scientifique comme la convergence de faits individuels qui anticipe la totalité de l'Être. Il part donc d'un rationalisme critique amélioré et sur cette base définit la science comme l'élaboration d'hypothèses qui anticipent la totalité de sens qui se manifestera à la fin de l'Histoire : elle opère le passage entre les parties et la totalité.

On distingue traditionnellement deux groupes au sein des sciences : les *sciences morales* et les *sciences de la nature* (Geistes- und Naturwissenschaften). Pannenberg montre que cette différenciation est fallacieuse, car ces deux domaines sont interdépendants du fait qu'ils ont en partie un même lieu d'application. A partir de la définition qu'il a donné globalement de la science, Pannenberg utilise comme élément commun aux sciences morales et naturelles la notion diltheyenne de « compréhension du sens » — le sens étant ce qui lie les parties à la totalité. Toutes les sciences dites morales sont alors coiffées par la sociologie qui pose que l'activité est la seule intentionnalité de l'homme qui soit digne d'être retenue parce qu'elle englobe toutes les autres formes d'intentionnalité (M. Weber) et parce qu'elle est ainsi la mieux armée pour comprendre le sens du réel. L'activité humaine représentant également une partie importante des sciences de la nature, du moins lorsqu'on les contemple du point de vue de l'idéalisme et sous l'angle de leur seule méthodologie, on aura tôt fait de glisser à l'affirmation que ce sont les *sciences historiques* (et avant tout la sociologie et la philosophie de l'histoire) qui synthétisent la quintessence de la science, qu'elles sont seules à pouvoir poser les hypothèses ultimes anticipatrices de la totalité de sens à venir.

Une fois disparue la distinction entre sciences morales et naturelles, une fois abolie la différence entre comprendre et expliquer, la science aura à être une « *herméneutique* », le sens de la totalité qu'elle a à comprendre étant cristallisé dans un certain langage. Cette définition de l'herméneutique reste cependant imprécise aussi longtemps que l'on n'a pas inféodé le langage à la notion plus globale d'activité, laquelle est seule à prendre au sérieux l'historicité de l'homme. Contrairement à l'herméneutique traditionnelle, celle-ci tient compte, non seulement du langage passé et présent, mais encore du « non-encore-dit » et de « ce-que-l'on-ne-peut-pas-dire ». Ce n'est qu'ainsi que peut être appréhendée la totalité de sens qui n'a plus rien de subjectif, mais qui devient une *totalité objective* significative du sens

contextuel des parties. La *vérité*, qui est l'objet de toute science est alors définie herméneutiquement comme la cohérence — respectivement : la mise en relation cohérente — de tel objet individuel et de la totalité de sens. Cette définition a l'avantage de regrouper toutes les sciences, historiques, morales et naturelles, ainsi que la philosophie et la théologie. La théologie a, en effet, affaire à une totalité de sens : celle que vise l'expérience religieuse et qui est la totalité de sens par excellence ou Dieu.

II. *La théologie en tant que science* : Sa définition de la théologie comme science, Pannenberg la fonde dans la conception troeltschienne de la théologie comme science morale qui a le psychique pour objet. L'individuel-psychique n'étant pleinement concret que situé dans l'Histoire, il doit avoir une fin qui ne peut être autre, selon les Ecritures, que le Royaume de Dieu. Pour Pannenberg, la théologie doit donc être définie comme « *science de Dieu* », Dieu étant cette totalité de sens qui se donnera pleinement à connaître au Grand Jour. Pourtant, est-ce que poser ainsi Dieu, ce n'est pas retomber dans une de ces théologies « positives » ou « pratiques », honnies parce qu'elles ont une décision pour point de départ ? Pannenberg répond par la négative, car Dieu ne peut être pour la théologie qu'une hypothèse qui doit se vérifier ou se falsifier dans la réalité, mais ne sera pleinement vérifiée qu'à la fin de l'Histoire. Comme hypothèse qui repose sur les éléments du réel qui sont tous une trace de Dieu¹, l'idée de Dieu anticipe cette totalité de sens absolue qu'est Dieu lui-même. Le lieu par excellence où Dieu se révèle, c'est l'Histoire dont il est la fin. Il se donne en particulier à connaître dans l'histoire d'Israël, de Jésus-Christ et du Christianisme, car la religion permet de faire l'expérience anticipatrice de la réalité dans sa totalité, tout en constituant elle-même une histoire qui est l'incarnation de ces expériences.

En tant que science de Dieu, la théologie est obligatoirement une *science de la religion*. Elle doit être science de la religion avant d'être science des religions, ou même science du seul judéo-christianisme. En tant que telle, elle est à la fois systématique et historique, ce qui fera qu'il faudra la définir plus précisément comme *théologie de la religion*, qui seule peut pleinement traiter de la totalité de sens révélée dans la religion. Par souci de diviser le travail, il faut cependant subdiviser cette théologie de la religion — qui reste à faire et qui doit conserver son intégrité comme couronnement de la théologie — en diverses branches.

¹ Ainsi est évitée la critique d'Albert à la théologie actuelle de ne plus prendre en considération la théologie naturelle et de cloisonner la raison et la foi.

Comme Pannenberg évolue au sein de la théologie chrétienne, il se devra d'abord d'étudier les modalités de l'apparition historique de cette religion. Son intérêt se portera donc en premier lieu sur l'étude de *l'histoire du judéo-christianisme* qui englobe l'exégèse vétéro- et néo-testamentaire et une théologie biblique unitaire ainsi que l'histoire de l'Eglise et des dogmes. L'histoire du judéo-christianisme est pleinement une discipline théologique, car son objet est une partie de l'histoire du salut marchant vers sa fin. Dépendantes des disciplines historiques dont elles structurent les matériaux, les *disciplines systématiques* ont pour office de « reconstruire le champ sémantique de la tradition chrétienne ». Elles sont au nombre de deux : la dogmatique et l'éthique, qui sont le lieu de la question de la vérité du christianisme. La dogmatique analyse d'abord la Religion, donc la doctrine de Dieu et de l'Histoire, qui fonde elle-même la christologie, l'ecclésiologie et l'éthique. La dogmatique est par là même au fondement des *disciplines pratiques*, qui dans le cas de l'éthique chevauchent les disciplines systématiques. L'éthique comme science systématique et pratique — ce qui lui donne de fait une préséance en théologie égale à celle de la sociologie au sein des sciences morales — s'occupe de la praxis du chrétien dans le monde, alors que la « théologie pratique » proprement dite s'occupe exclusivement de la praxis ecclésiale (comme science de la mission, des rapports entre l'Eglise et l'Etat et ensuite seulement comme science de la pratique pastorale).

3. *Discussion de la théologie scientifique de Pannenberg*

A. *De la façon de poser la question de la scientificité de la théologie :*
 La question fondamentale de Pannenberg est la suivante : « Quelles sont les conditions à remplir pour faire de la théologie une science authentique, c'est-à-dire une science qui réponde aux critères les plus exigeants de l'actuelle théorie des sciences ? » Nous pensons pourtant que cette question doit être précédée d'une autre question que Pannenberg se refuse à poser. Nous la formulerons ainsi : « Dans quelle mesure la foi chrétienne exige-t-elle une réflexion théologique et de quelle nature devront être en conséquence les rapports entre cette théologie et les canons de la scientificité ? » C'est en d'autres termes poser la question de la spécificité de la théologie par rapport à une philosophie religieuse, par exemple. Or si Pannenberg se refuse à poser cette question, c'est qu'à la suite des slogans albertiens il refuse de distinguer foi et raison. Pourtant la foi ne saurait être une forme de connaissance qui entre en concurrence sur son terrain avec la connaissance rationnelle ; la foi ne saurait être une œuvre humaine de sorte qu'elle ne saurait être confondue avec la théologie qui en

est une ¹. Mettre la foi et la raison sur le même plan, c'est réduire la foi chrétienne à l'état d'expérience religieuse, c'est confondre — là où il faut non pas séparer, mais « distinguer » — foi et expérience ainsi que foi et religion. C'est prétendre métaphysiquement qu'il n'y a qu'une vérité et ne pas prendre au sérieux l'existence de plusieurs régions de l'être ². C'est cautionner une théologie naturelle qui rend la croix inutile et ridicule.

B. *De la définition de la science* : A juste titre, Pannenberg décrit la science comme une instance qui s'occupe de la « question du sens ». Sa conception du sens se fonde pourtant sur l'idée tout à fait positive d'une histoire du salut dont l'accomplissement est la « totalité de sens » anticipée dans le « sens » de tel événement, réalité, parole... Cette conception du sens nous semble inacceptable. Il faut, en effet, partir de la phénoménologie qui seule permet de fonder une science et qui, pour ce faire, en nous apprenant à « suspendre la thèse du monde » (et par là même des présupposés comme l'histoire du salut) et à centrer notre réflexion sur les rapports entre la conscience et les diverses régions de l'être que celle-ci constitue, nous oblige à définir le « sens de... » comme « sens pour la conscience ». Il en découle que, dans la dialectique qui existe entre les diverses régions et la conscience, le sens se définira différemment en fonction des régions abordées. Il nous faut donc différencier à nouveau sciences morales et sciences naturelles, compréhension et explication. C'est alors à une herméneutique au sens strict du terme que revient la tâche de fonder les méthodes des sciences morales. Le sens concret d'un texte, d'un événement pour la conscience individuelle constituera le seul vrai sens. Par la même occasion, la peur malade de Pannenberg à l'égard de tout ce qui touche de près ou de loin l'individualité n'a plus de raison d'être, bien que nous mettions radicalement en question son objectivisme. Nous ne saurions en effet défendre ni faire le jeu d'une idéologie individualiste ou subjectiviste qui ne met pas en relation dialectique l'individu et son monde, la conscience et son objet. Mais

¹ Cf. E. JÜNGEL : *Unterwegs zur Sache*. München, 1972, p. 19-20 et G. EBELING : *Studium der Theologie*, p. 4-5.

² Il est impossible à un homme qui accepte, à la suite de l'époché que la foi impose aux vellétés de la raison humaine (cf. P. THÉVENAZ : *La condition de la raison philosophique*; Neuchâtel 1960), de poser que la vérité que met en évidence le physicien en tant que physicien et celle que défend le théologien sont identiques. Ce serait, en effet, oublier que, phénoménologiquement, il est nécessaire de mettre en évidence un certain nombre d'ontologies régionales comme celles du corps propre, des objets physiques, des objets culturels, de la conscience... (à ce propos, cf. P.-A. STUCKI : *Herméneutique et Dialectique*; Genève, 1970, p. 51-66). Ce serait également oublier que la théologie doit travailler au plan existentiel qui résulte de la mise en relation de ces diverses régions de l'être et non pas au plan ontologique de l'analytique de ces régions.

n'est-il pas tout aussi aberrant de tomber, comme le fait Pannenberg, dans l'excès contraire et d'oublier l'existence d'une conscience individuelle constitutrice du réel ? Il s'agit, en effet, de préserver une juste dialectique et d'affirmer que c'est par ses diverses intentionalités — non réductibles à la seule activité — que la conscience de l'individu le met en relation active et passive avec les diverses régions de l'être, régions qui sont par là même mises en relations dialectiques entre elles.

C. *De la définition de la théologie* : Vu sa compréhension purement téléologique du sens et par le fait qu'il ne part pas des exigences de la foi chrétienne, il est naturel que Pannenberg développe une conception *spéculative* de la théologie. La théologie est métaphysique parce qu'elle se définit comme *science de Dieu*. C'est, de façon tout à fait paradoxale, en se basant sur une expression de R. Bultmann (« Dieu est la réalité déterminant toutes choses »)¹ que Pannenberg en arrive à cette définition. Il est toutefois navrant de constater que Pannenberg oublie de lire dans ce même article de Bultmann que Dieu est aussi le « Tout Autre ». Il oublie que Dieu est certes *proche*, mais qu'il est aussi *lointain*, qu'étant devant Dieu, je ne puis jamais en disposer, que je ne saurais spéculer à son sujet. La théologie doit dès lors être une *discipline pratique*, c'est-à-dire une discipline qui s'occupe des rapports qui s'établissent entre Dieu et l'homme². Alors la définition de Dieu est réelle et non nominale, la théologie est pratique et non spéculative, et parler de Dieu comme d'une hypothèse anticipatrice du sens eschatologique n'a plus de raison d'être. Du reste quel sens cela aurait-il pour toi, lecteur, de prier une hypothèse, de recevoir ta certitude d'une hypothèse, d'être le contemporain d'une hypothèse ?...

D. *Des branches de la théologie* : Pour Pannenberg, la branche fondamentale d'où découlent en cascade toutes les autres branches est la « théologie de la religion ». De plus, chaque branche est hétéronome et non spécifique à l'égard d'au moins une autre branche :

¹ R. BULTMANN : *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden ?*; in *Glauben und Verstehen* I. Tübingen, 1933, p. 26 ss.

² Par discipline pratique, nous entendons à la suite de Luther une discipline dont « le sujet est l'homme, esclave du péché et perdu, et Dieu, justificateur et sauveur de l'homme pécheur » (Enarratio du Ps. 51 ; WA 40II ; 328, 17). De même Calvin affirme dans la première phrase de chacune de ses éditions de l'Institution : « Toute la somme ou presque de notre sagesse (...) est située en deux parties : c'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse » (Institution citée d'après l'édition de 1559-60 ; I/1.1. Genève 1967¹, p. 3). Au sujet de l'évolution de la conception de la « *Cognitio Dei et hominis* » dans les éditions successives de l'Institution et de la différence de point de vue entre Calvin, Luther et Zwingli, nous renvoyons à l'article de G. EBELING : *Cognitio Dei et Hominis*, in *Lutherstudien* I. Tübingen, 1971, p. 221-272.

elle l'est au niveau de son domaine d'investigation, ce qui est légitime ; elle l'est aussi au niveau de ses méthodes, ce qui l'est moins. En effet, un tel système encyclopédique construit en une chaîne de x disciplines est peut-être esthétiquement agréable ; il n'en reste pas moins qu'il donne de la théologie une vision tragique. Aussi longtemps, par exemple, que l'historien n'a pas fini son travail, si ce n'était même que sur tel point précis d'exégèse, le systématicien ne peut commencer le sien. Il est du reste fort possible qu'une telle conception de la théologie soit en accord avec la vision non moins tragique d'un Dieu qui ne serait qu'une hypothèse ! Cependant, si la théologie doit être praticable dès maintenant en tous ses domaines, il faut exiger que ses diverses disciplines soient spécifiques et autonomes au niveau opératoire l'une par rapport à l'autre.

E. Résultats de la confrontation : Cette discussion de la théologie scientifique la plus parfaite que nous connaissions ne doit pas être comprise comme un exercice de style. Il ne s'agit, en effet, que d'un embryon de polémique qu'il s'agirait d'approfondir ; d'autre part, cette discussion avait pour but de définir par la négative les grandes coordonnées des rapports que doit entretenir une théologie avec les canons de la scientificité. Nous les résumerons en quatre thèses :

1. Il est nécessaire de partir de la définition de l'essence de la foi chrétienne pour montrer la nécessité de la théologie, pour en déterminer le contenu et les méthodes et pour que soit toujours de nouveau opérée la distinction entre foi et théologie.
2. Une science morale a pour objet la mise en évidence du sens de tel événement, objet ou texte pour une conscience individuelle : elle le fait au moyen de méthodes rigoureuses de formalisation et de vérification.
3. La théologie est une discipline pratique : elle pose l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ comme seul fondement de la foi chrétienne *et* adresse à tout individu un message qui concerne son existence entière.
4. Les branches de la théologie que nous serons amenés à définir devront être spécifiques et autonomes l'une à l'égard de l'autre au niveau opératoire.

4. *La foi et la scientificité de la théologie*

Avant de poser la question de la scientificité ou de la non-scientificité de la théologie dont nous avons déjà une certaine image, nous devons poser la question qui doit précéder toute autre question en ce domaine : la foi exige-t-elle une réflexion scientifique sur elle-même ? Nous répondrons de deux manières : en mettant en relation la foi

chrétienne et l'absolue paradoxalité de l'événement qui la fonde et en nous attachant à la liaison entre foi et histoire.

A. L'essence de la foi chrétienne est, selon E. Jüngel ¹, « l'événement de langage dans lequel Dieu parle et l'homme se fait correspondre au langage de Dieu ». La foi n'est donc pas une œuvre humaine, mais un acte de Dieu pour l'homme qui est sous le péché. Ainsi n'est-elle pas une connaissance, mais trouve-t-elle son origine dans l'Évangile, par lequel Dieu vient à notre rencontre. Cette rencontre a par excellence lieu à Golgotha, ce qui fait de l'Évangile une parole de la croix. Dans la foi comprise comme appropriation de l'Évangile, l'homme se fait correspondre à cette parole de la croix. La foi est, conformément à la croix, une richesse donnée gracieusement par Dieu et reçue par l'homme dans le désaisissement de toute richesse. Vu le caractère paradoxal de la foi ainsi définie qui correspond à la paradoxalité de sa source : Jésus-Christ, elle court deux risques que nous schématiserons en disant qu'elle peut devenir docète ou arienne. Docète en ce que, négligeant la déchéance, la pauvreté, la mort du Christ où se manifeste sa gloire, elle ne s'attacherait qu'au Ressuscité. Arienne (ou nestorienne) en ce que, faisant de Jésus un grand prophète ou maître de sagesse (par exemple : au message apocalyptique original), elle négligerait le glorifié sur la croix et deviendrait connaissance, activisme ou sentiment. Docète, elle oublie la pauvreté paradoxale, arienne, sa richesse cachée *sub contrario*. Dans les deux cas, la foi appelle une réflexion théologique qui lui rappelle sa nécessaire conformité à la croix. Cette théologie ne pourra elle-même être qu'une *theologia crucis*. Elle devra par là même être pauvre en ayant pour objet la richesse paradoxale de la foi. Ainsi exigée par l'Évangile, elle appartient au domaine de la loi, ce qui la détermine à être une pensée rigoureuse, consciente de ses imperfections et ambiguïtés, toujours à la recherche de perfectionnements. N'existant que dans la tension entre la loi et l'Évangile, la théologie aura aussi pour tâche de toujours à nouveau repenser la juste « dialectique » qui doit être maintenue entre l'Évangile et la loi ainsi qu'entre la richesse et la pauvreté du Christ et de la foi.

B. Nous fondant toujours sur la nécessaire corrélation entre le Christ et la foi, nous pouvons affirmer que la foi est historique, sans quoi elle ne rend pas compte de l'Incarnation de Dieu en l'homme Jésus. N'est-elle pas du reste toujours liée à l'Écriture qui lui donne

¹ Dans ce paragraphe, nous nous inspirons de l'article de E. JÜNGEL : *Theologische Wissenschaft und Glaube im Blick auf die Armut Jesu*. *Unterwegs zur Sache*, p. 11-33.

accès à son fondement historique : Jésus-Christ (cf. la sola scriptura découlant du solo Christo) ? Cette liaison de la foi au passé est pourtant faite pour que l'on s'en délivre. Elle doit, en effet, s'exprimer dans la pluralité des formes de la vie actuelle et ouvrir cette vie au futur. Sur ce point aussi la foi court le risque de perdre sa dimension pleinement historique. Elle peut le faire d'une part dans le traditionalisme ou le biblicisme, d'autre part en ne se comprenant que comme attente ou prolepse du Royaume¹. Elle est alors aliénée parce que son rapport à l'existence présente disparaît au profit d'une fuite dans le passé ou l'avenir. Face à ces dangers, la foi doit prendre ses *responsabilités* pour que soit préservée son historicité, seul moyen pour elle de rester conforme à l'événement qui la fonde. Or une foi historique, donc responsable, c'est une foi qui se réfléchit dans une théologie. Cette théologie appartient elle aussi pleinement à l'histoire. Elle est historique en ce qu'elle a à poser des questions au sujet de la parole de Dieu (en corrélation avec une « expérience » appropriatrice) comme texte, comme tradition, comme événement actuel et comme vérité². La théologie n'existe alors que dans la tension entre la tradition au sens large et l'expérience présente de l'histoire. Elle est donc une *instance herméneutique*, ce qui signifie qu'elle a une tâche de traduction et d'interprétation, sans oublier qu'elle doit aussi être constamment critique à l'égard du donné qu'elle a à interpréter, sous peine de ne plus respecter ce que dit ce donné. En tant qu'instance herméneutique, la théologie doit se donner les moyens de vérifier ses propositions. Elle le fait en ce que son rapport à des expériences et des paroles qui appartiennent au passé est médiatisé par des textes objectivement interprétables. A titre d'hypothèse qu'il s'agira de vérifier plus bas, on peut affirmer avec G. Ebeling que son rapport à une parole et des expériences qui appartiennent au présent et ouvrent ou sont ouvertes au futur serait médiatisé par

¹ Objecter à la foi que dans son historicité elle perd son caractère éternel, c'est encore ne pas remarquer que la foi est paradoxale et que, comme telle, elle est à la fois soumise au temps et « constitutrice » de la temporalité. Ainsi elle n'est pas un événement définitif et immuable en ce qu'elle doit toujours de nouveau répéter ce qui une fois est venu au langage de façon absolue et définitive. Affirmer que la foi est un événement qui annonce la fin de l'histoire et lui met fin, c'est oublier qu'elle ne peut échapper à l'histoire qu'en lui étant soumise. Jouer le présent où Dieu se révèle dans l'Esprit et miser sur l'ouverture au futur donnée dans une expérience qui fait sauter les limites de la temporalité, contre son ancrage dans une tradition et un événement décisif qui appartiennent au passé, c'est oublier que la foi unifie la temporalité en libérant l'homme présent pour qu'il puisse librement prendre en charge son passé (en conformité au Christ ressuscité comme *encore* présent) et son futur (en le conformant au ressuscité comme *déjà* présent).

² Cf. E. JÜNGEL : *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*. Unterwegs zur Sache, p. 34-59, en particulier les thèses 6.3 ss., p. 57.

la confrontation entre une certaine praxis de la vie et la parole de la foi au Christ. Ainsi la Théologie tend-elle à devenir une science¹.

Pourtant, pour affirmer que la théologie telle que nous l'avons décrite jusqu'ici est une science, il s'agit de la soumettre à l'épreuve d'un certain nombre de critères auxquels toute science devrait répondre. Pour ce faire, nous empruntons à *H. Scholz* les six critères, de valeurs différentes, auxquels devrait se conformer une science théologique bien formée². Scholz exige tout d'abord de toute science qu'elle soit dotée de propositions susceptibles d'être vraies ou fausses et non contradictoires entre elles (le *Satzpostulat*). Or en théologie, il existe des propositions qui sont en rapport avec des expériences et paroles passées et présentes, mais qui ont pour base dernière un pari : celui que Dieu s'est incarné en Jésus-Christ. Ces propositions — de niveau dogmatique — ne peuvent être jugées ni vraies, ni fausses du point de vue de la vérification scientifique. Il existe donc des propositions de la théologie qui ne répondent pas aux exigences du *Satzpostulat*. Le deuxième principe de Scholz exige que toutes les propositions de la science en question soient applicables à tout le domaine qualifié par cette science (*Kohärenzpostulat*). Il s'agit là d'une exigence qui doit être adressée à la théologie, qu'elle soit pleinement scientifique ou qu'elle ne le soit pas. Ce postulat pose en effet à la théologie la question de son unité, qu'elle a toujours de nouveau à reconquérir. Le troisième postulat exige de toute proposition d'une science qu'elle soit vérifiable en la rapportant au réel (*Kontrollierbarkeitspostulat*). En théologie, seules les propositions qui ressortissent aux disciplines historiques peuvent être vérifiées sur les textes ou événements dont elles rendent compte. Les propositions d'ordre systématique qui sont chargées de dire la vérité de la foi chrétienne ne peuvent prétendre à la vérité en dehors de dogmes incontrôlables sur le réel et du pari fondamental de la foi³. Ces

¹ Dans ce paragraphe nous faisons référence aux « Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie » de G. EBELING (ZThK.68, 1971 ; p. 478-488 ; actuellement in *Wort und Glaube III*. Tübingen 1975, p. 137-149). Cf. également *Studium der Theologie*, p. 5 ss. Si nous parlons avec prudence de « faire référence » et de « s'inspirer » en parlant des articles de Jüngel et Ebeling, c'est que nous ne pouvons rendre compte de toute la richesse de leurs entreprises en quelques lignes, que nous avons arrangé certaines de leurs affirmations pour qu'elles concordent avec notre propos et que nous ne pouvons faire aussi rapidement qu'ils le font le passage entre une pensée rigoureuse ou une instance herméneutique vérifiable et la notion de science.

² H. SCHOLZ : *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich ?* in « Theologie als Wissenschaft ». Aufsätze und Thesen hrsg. und eingel. von G. Sauter, München, 1971.

³ En déniaut ainsi à une partie de la théologie la possibilité d'être contrôlable sur le réel, nous mettons également en question l'affirmation d'Ebeling que nous avons formulée pour notre compte sous forme d'hypothèse et qui

trois premiers postulats sont absolument indispensables à toute réflexion qui a la prétention d'être scientifique.

Deux autres critères entrent dans les exigences minima, bien qu'ils n'aillent pas de soi ¹, contrairement aux trois premiers. Ce sont le *postulat d'indépendance*, qui impose à une science de ne pas en présupposer une autre et de ne se fonder que sur des axiomes évidents, ainsi que le *postulat de concordance*, qui exige qu'une science ne puisse refuser les acquis des autres sciences modernes. La théologie systématique ne peut concorder avec le postulat d'indépendance puisque ses axiomes de base ne sont pas évidents. Toute théologie par contre — tant historique que systématique — doit correspondre au postulat de concordance si elle veut parler de l'expérience présente du croyant et ne pas se réfugier dans le patois de Canaan ou le fondamentalisme qui refusent de tenir compte de l'auditoire de leur discours. Scholz met enfin en évidence un sixième postulat qui range les propositions de chaque science en deux classes : celles pour lesquelles la vérité est présupposée et que l'on peut dénommer « *axiomes* » et celles pour lesquelles la vérité est déduite ou prouvée et que l'on peut appeler « *théorèmes* ». Scholz n'exige pas, à juste titre, un respect absolu de ce postulat de la part de la théologie, dans la mesure où celle-ci n'a pas besoin de prouver son extrême perfection en matière de scientificité. La théologie historique ne sait, en effet, que faire de cette différenciation entre axiomes et théorèmes. Seule la théologie systématique répond aux exigences de ce postulat.

Après avoir ainsi tenté de falsifier notre hypothèse au sujet de la scientificité de la théologie, en la soumettant aux cinq critères essentiels et indispensables établis par Scholz, nous nous rendons compte que seule la théologie historique y répond, alors que la théologie systématique n'est régie que par les exigences de cohérence interne et de concordance avec les acquis des autres sciences modernes. Cette épreuve au travers de laquelle nous avons fait passer la théologie la fait éclater en deux blocs que nous avons appelés « théologie historique » et « théologie systématique ». Cette distinction est rendue nécessaire par la foi elle-même qui exige de la théologie qu'elle rende compte de son historicité (*Geschichtlichkeit*) et par là même dis-

posait la possibilité de vérifier la théologie par le rapport qu'elle entretient avec des « paroles et expériences qui appartiennent au présent et ouvrent ou sont ouvertes au futur ». Pour nous, en effet, l'expérience ne peut être le critère de la théologie car la foi est une « attitude existentielle, une compréhension de soi » et non une « expérience » : elle n'est pas une « *expérience* conforme à Dieu avec toute expérience » (« *Gottgemässe Erfahrung mit aller Erfahrung* », cf. G. EBELING WG III, p. 25).

¹ Ces exigences ne vont pas de soi car les concepts de « présupposé » et d'« acquis des sciences modernes » peuvent englober un champ sémantique assez vaste.

tingue ce qui est « historique » (historisch) de ce qui touche le présent et le futur. Mais que recouvrent exactement ces deux termes de théologie « historique » et « systématique » et quel est le rapport qui les lie ?

5. *Pour une solution du problème de la scientificité de la théologie*

La *théologie historique*, dont nous reconnaissons pleinement la scientificité, a pour principale fonction de redire une prédiction qui a déjà eu lieu. Exigée par la prise de conscience de notre historicité, elle affirme : « C'était ainsi », s'occupe du particulier et s'attache à l'étude de la tradition comme « objet transmis » (*traditum*). Par contre, la *théologie systématique* est chargée de produire une prédication : elle inclut ainsi, dans l'optique qui est la nôtre dans cette analyse et qui n'exclut pas que l'on opère des distinctions entre diverses branches et sous-branches au sein de chacune des deux voies de la théologie, la théologie pratique qui s'occupe de l'événement même de la prédication alors que la dogmatique s'occupe de ce qu'il y a à prêcher¹. La théologie systématique affirme : « C'est ainsi », s'occupe de la totalisation et étudie la tradition comme « acte de transmission » (*actus tradendi*). Son discours doit dès lors être assertorique², ce qui impose au systématicien de ne pas se distancer de son objet, mais de s'identifier à l'enjeu (*Sache*) de la théologie. En tant que partie de cette instance herméneutique qu'est la théologie dans son ensemble, elle a à interpréter non pas tellement le texte lui-même que, au travers du texte, l'événement de parole (Jésus-Christ) qui est transmis par ces textes et qui est son fondement et son avenir. Elle doit ainsi permettre au croyant de se laisser interpréter par le texte, respectivement par le Christ. Son enjeu ne peut dès lors être un objet thétique (l'Évangile, Jésus-Christ, Dieu), mais doit nécessairement être la corrélation entre le croyant et le fondement de sa foi³.

Réduire la théologie à la seule théologie historique, c'est ne faire que l'histoire de la religion chrétienne et non édifier une théologie au plein sens du terme. De même, considérer la théologie systématique comme seule discipline théologique impliquerait que la théologie ne soit plus consciente de son historicité et par là même ne puisse assumer la corrélation entre le croyant et le fondement de sa foi qui

¹ G. EBELING, WG I. Tübingen, 1960, p. 448.

² M. LUTHER : *De servo arbitrio*, WA 18 ; 603, 11-13 etc. éd. Labor et Fides, V, p. 23.

³ Cette esquisse d'une caractérisation des deux dimensions du travail théologique est reprise en partie à l'article d'Ebeling : « Historische und dogmatische Theologie » in *Theologie und Verkündigung*. Tübingen, 1962, p. 10-18.

est révélé dans l'histoire. Liées par un commun questionnement herméneutique, ces deux voies de la théologie s'impliquent mutuellement et trouvent leur unité dans une finalité commune : la praticité de la théologie. Par là nous entendons que la théologie est tout entière une discipline pratique qui a pour objet la *cognitio Dei et hominis*. En conséquence elle n'est pas une vraie théologie aussi longtemps qu'elle ne débouche pas sur une prédication au sens large que recouvre le terme allemand *Verkündigung*¹. Ces deux groupes de branches de la théologie sont bien alors chacun autonomes et spécifiques au niveau opératoire l'un à l'égard de l'autre².

Nous voyons bien quelle est la spécificité de la théologie historique en regard de la question de la scientificité de la théologie : elle est une science morale au plein sens du terme. Il nous est apparu qu'il n'en va pas de même en ce qui concerne les disciplines systématiques. Elles ne peuvent, en effet, prétendre à la scientificité. Nous poserons donc l'hypothèse que les disciplines systématiques ont pour tâche de développer une *doctrine*. En effet, tant la dogmatique que la théologie pratique ont affaire à l'édification de la vie spirituelle de l'individu. La foi chrétienne représente une possibilité — et même *la* possibilité pour certains — de vivre spirituellement. Elle refuse de se soumettre au règne de l'opinion publique et à toute réduction (par exemple, à une seule dimension de l'homme). Toutefois, pour être authentiquement vécue et échapper aux réductionnismes, elle ne peut se vivre qu'au sein d'une dialectique entre la praxis et la théorie, entre l'existence et une réflexion sur cette existence que nous dénommerons précisément « doctrine ».

Une doctrine devrait correspondre aux deux critères de Scholz que, nous l'avons vu, elle ne saurait contredire : la *cohérence* et la *concordance*. Nous pouvons ajouter, en nous inspirant de F. Ferré³,

¹ Nous pensons rendre ainsi compte de ce que Schleiermacher pose dans sa *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* : dans l'édition de 1810, paragraphe 31 : « La théologie pratique est la couronne (au sens de la couronne d'un arbre) de l'étude théologique » et dans l'éd. de 1830, paragraphe 25 : « ... le savoir qui concerne cette activité (la conduite chrétienne de l'Eglise) se constitue en une technique que nous caractériserons du nom de *théologie pratique*, en ce qu'elle englobe toutes les différentes branches de la théologie » (Ed. de H. Scholz, Darmstadt, 1969, p. 10).

² Si nous distinguons dans chacun de ces deux blocs deux disciplines, à savoir au sein de la théologie historique, l'exégèse et l'histoire de l'Eglise et des dogmes, comprise comme histoire de l'interprétation de l'Écriture, ainsi que pour la théologie systématique, la dogmatique et la théologie pratique, nous pouvons poser que chacune de ces disciplines devra du point de vue opératoire être spécifique et autonome par rapport aux autres *et* qu'une théologie bien formée devra au moins comporter une discipline historique et une discipline systématique.

³ F. FERRÉ : *Le langage religieux a-t-il un sens ?* Trad. Paris, 1970. Pour ce qui suit, nous nous référons à deux ouvrages de P.-A. STUCKI : *Tolérance et doctrine* (Lausanne, 1973) et *La vie spirituelle de l'individu et le langage doctrinal* (Neuchâtel, 1974).

un corrélat à chacun de ces postulats : à l'exigence de cohérence vient s'adjoindre celle de *non-contradiction*, à celle de concordance, l'exigence d'*applicabilité à l'expérience*. Une doctrine doit, en effet, être à même d'éclairer toute « expérience vécue ». Trois conditions permettent cet éclairage :

A. Une doctrine doit structurer un *champ de réalité* à partir d'un certain *fondement*. Ce champ de réalité ou « zone neutre » est qualifié par l'ensemble des questions qui se posent à l'existence quotidienne. Aussi longtemps qu'il n'est pas transcendé, il reste le règne de l'immédiateté et de l'existence aliénée, parce que vécue en dehors de toute distanciation. Pour transcender cette zone neutre, il faut se mettre à la recherche d'un fondement qui soit unique et à même de fonder une interprétation de tous les aspects de mon existence.

B. Pour « restructurer ce champ de réalité à partir du fondement choisi », il faut appliquer un *champ de valeurs* à ce champ de réalités. Ainsi la réalité vécue est vraiment éclairée ; il est répondu aux questions existentielles d'où nous étions partis. A ce moment de la restructuration du vécu à partir du fondement choisi, il faut ajouter un moment d'*ouverture à l'expérience et au dialogue*. Il s'agit, en effet, de toujours à nouveau remettre en question la restructuration opérée, en fonction de l'historicité de l'existence. Ce n'est qu'à ce prix que nous pouvons être assurés du respect de l'exigence de concordance et de la production d'un système doctrinal et non doctrinaire.

C. Une doctrine bien formée doit posséder un *système argumentatif* qui me permette de me convaincre moi-même et autrui du caractère positif de la doctrine en question. Ce système argumentatif inhérent à toute doctrine est exigé par l'exclusivité du fondement de la doctrine en question à l'égard de tout autre fondement. Ce caractère polémique s'extériorise au niveau argumentatif au moyen d'un jeu de langage appelé *jeu intellectuel*, qui se déroule entre « spécialistes » de la doctrine en question et de diverses doctrines. Pourtant, sans perdre son caractère polémique, une doctrine doit s'adresser à l'auditoire universel. A cette exigence correspond le *jeu pédagogique* qui doit permettre à la majorité de ceux qu'elle touche de la réutiliser pour restructurer leur existence en une juste compréhension de soi. Ces deux jeux de langage excluent radicalement un troisième jeu de langage que l'on rencontre extrêmement fréquemment : le *jeu idéologique* ; ce jeu se caractérise par son constant réductionnisme et ses tendances apologétiques.

En caractérisant ainsi de doctrine la théologie systématique, nous pensons pouvoir répondre du sérieux de son procès de réflexion.

Disciplines nécessaires à toute théologie et disciplines spécifiques et autonomes au plan opératoire, les branches systématiques remettent en question toute prétention à faire globalement de la théologie une science. Par la même occasion, l'alternative que nous avons posée au début de notre article entre théologie scientifique et doctrinaire se révèle être une fausse alternative. *Une théologie bien formée doit être à la fois scientifique et doctrinale*. Aussi bien la prétention de la théologie à la scientificité — dont l'exemple le plus conséquent est la théologie pannenbergienne — que la tendance bibliciste ou traditionaliste en théologie pèchent par réductionnisme. La théologie doit s'accepter dans sa fondamentale ambiguïté — n'appartient-elle pas au domaine de la loi ? Est-ce alors à dire qu'elle doit défendre deux vérités à la fois ? Tomberions-nous dans le même travers que le relativisme de la théologie scientifique en posant une vérité chrétienne objective parce qu'historiquement vérifiable et une vérité chrétienne relative parce que non immédiatement évidente et contrôlable ?

Il n'y a qu'une vérité chrétienne qui ne peut être que le Christ, le paradoxe absolu. Il s'agit d'une vérité absolue révélée à un moment précis de l'histoire, mais qui échappe à toute relativisation et preuve scientifique parce qu'elle a été révélée *sub contrario*. La vérité chrétienne est donc paradoxale et en cela elle est une vérité totalement subjective (une vérité pour la subjectivité), une vérité qui, pour être appropriée, exige un pari, un saut, une décision. La vérité dont a à s'occuper la théologie est donc bien unique. Pourtant, si l'objet de la théologie est unique, il n'est pas nécessaire, ni même recommandable que la manière dont elle rend compte de la vérité qu'elle met en évidence soit également unique. La théologie est une entité historique, ambiguë, qui doit user de niveaux de langage différents pour rendre compte d'une seule et même vérité. En traduisant scientifiquement pour l'homme d'aujourd'hui la vérité proclamée dans des formes extrêmement diverses par les écrits bibliques et les témoins de cette vérité au long de vingt siècles d'histoire de l'Eglise, elle doit préserver la paradoxalité de la vérité subjective et ne peut le faire qu'en s'adressant à la subjectivité, en débouchant sur une interprétation existentielle. Par ses disciplines systématiques, la théologie redit en une doctrine convenablement structurée la même vérité paradoxale révélée dans l'événement de parole christologique et mise en relation dialectique avec l'expérience de l'homme moderne, à qui elle doit être proclamée.

Comme interprétation existentielle et comme doctrine qui a pour objet la corrélation entre le paradoxe christologique et la foi de l'homme d'aujourd'hui, la théologie s'attache à définir un seul et unique objet : la connaissance de Dieu et de l'homme. Ayant ainsi

pour objet et devoir de définir les relations entre Dieu et l'homme, elle est une instance pratique dont le moteur est la « distinction » de Dieu et de l'homme, de la loi et de l'Évangile, de la lettre et de l'esprit, du règne de Dieu et du règne du monde, de la liberté et de la servitude... Or, si cette théologie est vraiment pratique, il ne nous reste plus qu'à encourager notre lecteur à la pratiquer, soit en empruntant les grandes thèses, soit en retravaillant les linéaments, soit encore en critiquant fondamentalement l'image que nous en avons donnée. Ce n'est qu'ainsi que la théologie sera toujours consciente qu'elle n'existe que pour disparaître et laisser la place à la foi seule. Ce n'est qu'ainsi que « la vraie théologie (sera) pratique et (que) son fondement (sera) le Christ, dont la mort est saisie par la foi »¹.

JEAN-DENIS KRAEGE.

¹ M. LUTHER : *Propos de table*, WATR I, 153.