

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 29 (1979)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Études critiques : la théologie dans la modernité  
**Autor:** Widmer, Gabriel-P.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381132>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

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

## LA THÉOLOGIE DANS LA MODERNITÉ

GABRIEL-PH. WIDMER

« L'histoire constitue le champ où naît la théologie, parce que la vérité de l'Évangile est fondamentalement et d'abord aux prises avec l'histoire... mais inversement, c'est le théologien qui lit l'histoire... l'histoire est la seule réalité à partir de laquelle on pourra dire la vérité, mais il y a plusieurs manières de lire cette histoire, différentes manières de la recevoir et d'en vivre »<sup>1</sup>.

Telle est la thèse centrale soutenue par le nouveau professeur d'histoire de la théologie moderne et contemporaine et d'apologétique de Lausanne dans l'ouvrage qui lui a valu le titre de docteur en théologie de l'Université de Genève. Pour la défendre, Pierre Gisel expose les résultats des recherches d'Ernst Käsemann tant en exégèse qu'en théologie du Nouveau Testament, l'histoire de la méthode historico-critique dès l'*Aufklärung* et les conséquences que l'usage de cette méthode provoque en théologie systématique, lorsqu'il est associé à celui des méthodes des autres sciences humaines.

Au courant des travaux les plus récents de ces disciplines et de leurs influences sur la philosophie et la théologie, preuve en soit son imposante bibliographie, P. Gisel pose et essaye de résoudre la question — ce sont là ses propres termes — « de la pertinence et l'opérationnalité de la théologie » à l'ère des sciences humaines. La lecture de ce gros ouvrage demande un effort soutenu surtout de la part de ceux qui sont demeurés étrangers à la transformation des problématiques et aux innovations terminologiques de ces dernières années; elle contribuera cependant à mieux leur faire connaître les données d'un problème qui reste le souci premier du théologien contemporain, quelle que soit sa spécialité.

En effet, quelle est la théologie qui convient à notre temps? Les métaphysiques réalistes et idéalistes s'effondrent, entraînant dans leur chute les systèmes théologiques qui y trouvaient des auxiliaires, ceux des théologiens néo-scolastiques et néo-orthodoxes de toutes dénominations. L'historicisme qui servait d'assise aux divers courants de la théologie moderne, lui aussi, ne résiste pas à la critique des spécialistes des sciences humaines. Certains

<sup>1</sup> Pierre GISEL, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité, Ernst Käsemann* (Théologie historique, 41). Beauchesne-Labor, Paris-Genève, 1977, 675 p.

théologiens ont cherché à se raccrocher aux philosophies de l'existence, en courant le risque de voir se creuser l'écart entre la Parole qui interpelle et l'histoire de ceux qui en furent les témoins privilégiés, entre une nouvelle compréhension de soi et la recherche historique.

En revanche, Käsemann s'oppose à ceux qui sont conduits « à dénier en profondeur toute pertinence théologique à l'historique (*Historie*) », cette pertinence dont justement Käsemann s'est fait le « héraut »<sup>2</sup>, en se distançant de son maître Bultmann. Le théologien se doit alors de définir les conditions de « l'entrée du théologique en histoire, en réalité, en nécessité, en institution »<sup>3</sup>. Parmi ces conditions, l'examen de la question du Jésus historique, du canon, de l'apocalyptique et de la pensée paulinienne retient d'abord l'attention de P. Gisel, qui, tout en présentant les positions de Käsemann, les compare à celles de Bultmann, d'Ernst Fuchs, d'Ebeling pour ne citer que les principaux. Ainsi, d'entrée, P. Gisel refuse de cantonner la théologie dans les arrière-mondes de la spéculation où la modernité voudrait l'exiler; le théologien est partout où l'homme agit, il n'a pas un domaine réservé<sup>4</sup>. Qu'est-ce que Dieu pour l'histoire, qu'est-ce que l'homme pour l'histoire, donc qu'est-ce que Jésus fut historiquement? Telles sont ses questions. Car ce Dieu est celui qui fait cause commune avec un crucifié; cet homme est celui qui doit être jugé et sauvé pour pouvoir organiser un nouveau modèle de société; Jésus le charge de ce mandat en prêchant la venue du Royaume.

L'examen du Jésus historique montre donc que la théologie est de naissance et par essence inséparable de l'histoire et de la recherche historique. Ne travaille-t-elle pas sur des documents dont elle doit examiner la composition, les sources, l'authenticité et les significations? Ne se constitue-t-elle pas dans le cadre d'une institution, dont elle doit expliquer la constitution, ses déviations dans leurs antécédences et leurs conséquences? Le théologien poursuit ses recherches sur un objet qui est à distance de lui-même et se pré-

<sup>2</sup> Cf. *op. cit.* p. 91. Cf. Pierre GISEL, « L'épître aux Romains relue par E. Käsemann », dans *RThPh* (1975), p. 45 ss.; « E. Käsemann, œuvre et projet théologique », dans *Bulletin du Centre protestant d'Etudes*, Genève 1975, p. 5 ss.; « E. Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité », dans *Etudes théologiques et religieuses* (1976), p. 21 ss.

<sup>3</sup> *Vérité et Histoire*, p. 34.

<sup>4</sup> Cf. *op. cit.*, p. 675. On pourrait donc montrer, à la lumière de la critique du christianisme, qu'il y a une pertinence théologique dans l'économique, dans le linguistique, dans le psychologique, etc. par analogie avec ce que dit Gisel de la pertinence du théologique dans l'historique et cela dans la mesure où l'économique, le linguistique, le psychologique sont lestés d'historicité.

sente à lui dans ses différences et sa diversité. C'était déjà le cas pour les auteurs des évangiles synoptiques<sup>5</sup>.

On sait, en effet, avec quelle insistance ces auteurs ont essayé d'écrire ce que fut la destinée terrestre de Jésus, après une période où un certain enthousiasme avait régné dans les communautés. Pour eux, le « récit », l'écriture narrative, leur apparaissaient comme une médiation nécessaire pour des croyants qui ne peuvent plus connaître Jésus « selon la chair », ni ne peuvent déjà le connaître dans sa gloire; ils exprimaient et faisaient sentir les ruptures et les discontinuités constitutives de l'histoire dans laquelle devaient témoigner ces croyants.

Quant au *canon*, sa formation découle de la diversité des lectures de l'Écriture, de la multiplicité des documents prétendant avoir une autorité et d'autres phénomènes historiques qui manifestent l'écart qui se fait jour entre la parole proférée et sa transcription dans une écriture qui correspond déjà à une interprétation, puis à la distance entre l'auteur et le lecteur. Le canon revêtirait alors une « valeur paradigmatique en offrant une documentation de cette histoire où se joue l'Évangile »<sup>6</sup>. Car, si l'histoire n'est pas la source des principes de la révélation, elle est cependant le lieu de son déroulement, son fondement en tant qu'elle en est le commencement et la fin. A travers les successives et multiples composantes du canon des écritures, une exigence d'unité se fait jour et prend forme dans ce que les herméneutes désignent comme le « canon dans le canon », pour Käsemann, la *justificatio impiorum*.

L'*apocalyptique* lui apparaît comme la « mère de la théologie », en elle se fait jour la portée matérielle et globale des revendications de l'Évangile: la restauration des droits de Dieu et de sa souveraineté sur le monde, la victoire de sa justice et la réalisation du salut impliquent l'attente du Fils de l'Homme, son intronisation et l'envoi des croyants dans le monde pour y témoigner de leurs engagements par leur service. En recourant à une lecture typologique de l'Écriture, l'apocalyptique reflète une « compréhension chrétienne de l'histoire »<sup>7</sup> que la théologie relayera quand sa nécessité se fera sentir aux communautés: « La théologie naît en situation de mission, lorsque l'Église se doit de faire face à de nouvelles questions et à de nouveaux problèmes, lorsque l'Église s'engage et s'expose dans le monde »<sup>8</sup>.

La théologie de la croix, centre de la *pensée paulinienne*, ne concerne pas seulement le salut de l'individu, mais aussi le développement de l'Église et

<sup>5</sup> P. Gisel se déclare disciple de P. Ricœur dont on retrouve ce trait de son herméneutique dans ces remarques, cf. *Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken (Metapher, p. 5 ss.)*, trad. *Études théologiques et religieuses* (1974), p. 31 ss.; « P. Ricœur ou le discours entre la parole et le langage » dans *RThPh* (1976), p. 98 ss.

<sup>6</sup> *Vérité et histoire*, p. 158.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 233.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 266.

l'avenir du monde; car elle est le point de départ d'une nouvelle création à partir de l'éviction des puissances destructrices, du renouvellement de la corporéité, le corps étant relation au monde, et de l'évacuation de toutes les formes d'idéalisme et de spiritualisme; elle inaugure une restructuration de la création, en supprimant les distinctions et les oppositions entre le sacré et le profane: la nouvelle création se fait jour dans une nouvelle organisation de la terre. La théologie se change alors en christologie qui n'est pas une spéculation sur les deux natures du Christ, mais une étude de sa représentativité (de Dieu auprès des hommes, des hommes auprès de Dieu), de son exemplarité en tant que prémices de l'« eschaton » et une analyse des exigences éthiques que cette représentativité et cette exemplarité comportent (l'obéissance dans la liberté, la lutte de la foi contre la superstition et l'incrédulité, etc.).

Après ces quatre illustrations du caractère historique de la théologie, P. Gisel montre comment le recours à la méthode historico-critique en théologie lui est conforme. Depuis que « la théologie lutte au cœur de la modernité contre les dieux de la modernité »<sup>9</sup>, il ne peut plus être question d'une théologie spéculative et d'une *theologia perennis*. Puisque, pour la modernité, Dieu n'est plus dans un lieu privilégié, s'il est, il ne peut être que *sub contrario* dans l'histoire: « C'est seulement dans l'histoire que le Dieu de l'Évangile est à l'œuvre, c'est donc là qu'il faut penser Dieu »<sup>10</sup>, sans l'identifier à la Raison hégélienne. Etant don, grâce, Dieu n'est pas nécessaire. L'Évangile dit Dieu. Puisqu'il doit le dire, c'est l'indice de son absence, de son silence. De même, Jésus est Dieu, tout en n'étant pas Dieu; il meurt pour le Royaume et le Royaume n'est pas là. Ainsi « l'autre, c'est l'absent à partir duquel s'organisent le discours et le monde... le discours théologique vit de l'absence du Royaume »<sup>11</sup>. Le théologien rejoint la modernité selon laquelle le réel ne détermine plus le possible comme pour la métaphysique classique, mais se définit par rapport à un possible, à une nouveauté en tant qu'il est contingent.

Ces dernières remarques empiètent déjà sur l'exposé systématique des thèses défendues par P. Gisel. En effet, la recherche historique met en relief les différences entre les dieux des métaphysiciens et le Dieu de la Bible qui, lui, est « en histoire ». « Il se dit au travers d'une histoire singulière. Son identité peut..., doit être lue, déchiffrée, interprétée et non postulée... déduite ou induite... L'identité de Dieu sera déchiffrée au cœur d'une histoire... Le fait de Dieu dit son être »<sup>12</sup>. Ce fait de Dieu est Jésus-Christ inséparable des

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 496.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 510.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 525.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 538.

réécrits qui l'attestent; sa vérité se situe dans l'ouverture sur l'« eschaton », dans la possibilité d'une nouveauté<sup>13</sup>.

La théologie à qui toute spéculation est interdite ne peut être qu'un exercice de lecture qui est une opération productrice, créatrice, puisqu'en lisant, le théologien retrouve un sens, en vue d'un nouveau sens, rappelle un événement en vue d'un nouvel événement. Il ne peut éviter de se poser la question décisive: « Dieu a été dit, son identité et sa vérité sont entrées en histoire, ont été portées au langage, comment dois-je parler pour que cette vérité soit redite dans mon histoire? »<sup>14</sup>. Seulement, et l'exercice de la lecture y ramène constamment, le scandale de la croix interdit d'identifier Dieu et l'histoire et de vouloir connaître Dieu immédiatement.

L'envoi du Fils par le Père pour ouvrir les temps messianiques, son combat pour la *justificatio impiorum*, sa défaite le confirment. Comme le confirme à sa manière ce qui sera plus tard élaboré comme dogme trinitaire à partir de cette christologie événementielle.

L'origine et l'objet de la théologie définissent son statut épistémologique. Comme exercice de lecture de documents relatifs à une nouvelle histoire et à une nouvelle praxis pour organiser l'espace des hommes<sup>15</sup>, la théologie requiert les services d'une pensée capable d'exercer des fonctions à la fois rétrospectives (faire mémoire de...) et prospectives (anticiper), mais refuse ceux d'une sorte de *lumen surnaturale* qui ferait connaître une révélation supra-historique. Car, « la théologie a pour objet l'histoire de la christianité comprise comme l'opérationnalité qui développe l'Évangile dans le temps et l'espace »<sup>16</sup>. Connaître consiste à prendre en charge cette réalité pour y faire advenir une vérité qui cherche à en émerger, c'est-à-dire à déchiffrer des documents, à décoder des langages, à analyser leurs énoncés et leurs interpellations.

Étant donné ce statut, il est arbitraire et artificiel de séparer la dogmatique de l'éthique, de réduire l'exégèse et l'histoire au rôle de disciplines auxiliaires. On doit alors considérer les dogmes comme les principes structurant une théorie et une praxis: « Ils disent les principes qui permettent d'organiser et de lire le champ de la prédication évangélique, parce qu'ils sont eux-mêmes les principes qui structurent le champ »<sup>17</sup>.

En ce sens, la théologie présente trois niveaux, un niveau « positif », celui du sémantique, de la richesse des textes à interpréter; un niveau normatif, celui d'une logique de la praxis, des engagements; un niveau généalo-

<sup>13</sup> « Dans la manière d'appréhender le réel, le théologien part toujours d'une réalité et d'une histoire; mais il la lit comme possible et donc la reçoit comme promesse » (*op. cit.*, p. 535).

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 538.

<sup>15</sup> Cf. *op. cit.*, p. 582-583.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 586.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 610.

gique, celui d'une genèse de la vérité qui fait que la théologie «tranche et ne cesse de trancher dans l'histoire la question de la vérité: la vérité de l'histoire, aujourd'hui et maintenant, et tous les jours à nouveau»<sup>18</sup>. On pourrait dire de la théologie prise dans sa globalité qu'elle est une méta-théorie, celle de la christianité en tant qu'elle est dite et en tant qu'elle implique la manière de dire l'homme devant Dieu et Dieu devant l'homme.

Seulement cette méta-théorie n'est plus à la remorque des métaphysiques, de leurs avatars; car la théologie, quand on prend au sérieux son statut épistémologique, «est et demeure lecture de l'histoire et rien d'autre. Mais elle est lecture confessante de l'histoire; son mode d'exercice, c'est le procès d'identification. C'est la confession du crucifié-Seigneur»<sup>19</sup>. Qui oserait alors taxer une telle théologie d'idéologie?

On ne sait ce qu'il faut le plus admirer dans l'ouvrage de P. Gisel, la force de l'argumentation, l'ampleur de l'information ou la fermeté de l'intention. Les spécialistes de l'histoire de la théologie moderne feront des réserves sur la manière dont l'auteur comprend le rôle de l'*Aufklärung* dans la formation des nouvelles méthodes exégétiques et son influence jusqu'à aujourd'hui. Les connaisseurs de l'œuvre d'E. Käsemann reprocheront peut-être à son présentateur d'avoir trop systématisé les résultats des travaux de l'exégète et du théologien biblique. Pourtant les uns et les autres s'accorderont à reconnaître l'opportunité de cette publication, la seule que nous ayons actuellement sur Käsemann, en français.

Pour tenir compte de l'intention dernière de P. Gisel, je voudrais mener une interrogation sur l'objet et l'exercice de la théologie, sur les notions d'histoire et de vérité. Je le ferai sommairement. Cela me paraît indispensable si nous voulons voir plus clair dans la confrontation entre la théologie et la modernité, une confrontation qui prend un tournant décisif au XVIII<sup>e</sup> siècle et dont nous sortons à peine à la fin du XX<sup>e</sup>.

La théologie est, pour un esprit classique, *intellectus fidei*; elle cherche à rendre compte de ce qui, dans la révélation, est accessible à une intelligence humaine renouvelée par la grâce. La foi, en effet, est en quête de l'intelligibilité de son objet, la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais la *fides quaerens intellectum* est à son tour inséparable de l'intelligence qui s'ouvre au domaine de la foi sous la lumière de la révélation, *intellectus quaerens fidem*. Il y a convergence entre le dynamisme propre à la foi et celui qui définit les opérations de l'intelligence. Et ce double dynamisme est déclenché par l'interpellation de la Parole de Dieu qui se fait entendre dans les témoignages de ceux qui furent empoignés par elle. Le théologien reconnaît l'autorité de ces témoins, cherche à définir la cohérence de leurs témoignages et à discerner la logique du dessein de Dieu à travers les étapes de sa

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 628.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 638.

réalisation; il élabore une réponse, qui soit à la fois communicable et universalisable, à cette question: qui est ce Dieu qui intervient dans l'histoire pour y accomplir son décret? Si on prend au sérieux et l'historicité des témoignages et le caractère logique de l'initiative divine, peut-on concevoir une théologie qui ne serait pas en même temps, mais non pas sous le même rapport, fondée à la fois en histoire et dans l'absolu? une théologie qui ne soit simultanément « historique » et « spéculative »? Son objet, c'est-à-dire Dieu en lui-même et dans sa manifestation, n'est-il pas seigneur de l'éternité et maître de l'histoire? De tous temps, le théologien chrétien s'est heurté au paradoxe de la kénose du Fils, à la tension provoquée par l'irruption de l'éternité dans l'histoire, au problème des rapports entre l'absolu et le contingent; il a bien dû recourir à la spéculation pour clarifier les mystères chrétiens, même quand il croyait se tenir très près de l'Écriture en usant des couples opératoires de *littera et spiritus*, de *signum et res*, de *figura et veritas*. Même si l'on parvenait à faire une critique radicale des ontologies, même si l'on réussissait à se passer de tout emprunt aux philosophies, la théologie serait-elle soustraite à l'aspiration spéculative qui l'élève à travers l'histoire vers celui qui donne un sens à cette histoire? Et une telle aspiration qui lui est inhérente n'est-elle pas le souffle même de la foi?

Si, en cherchant à préciser l'objet de la théologie, on ne voit pas très bien comment faire l'économie de sa vocation spéculative, en sera-t-il de même en ce qui concerne son exercice? L'exercice de la théologie suppose, pour un esprit classique, une double condition: d'une part, l'action de ce Maître intérieur dont parle l'école augustinienne ou celle des dons de sagesse et de science dont tient compte l'école thomiste en ce qui concerne le statut du théologien, le témoignage intérieur du Saint-Esprit sur lequel insiste tant l'école calvinienne; d'autre part, la mise en œuvre d'une disposition de l'intelligence qui puisse la rendre capable de son objet, des ressources de son dynamisme et l'utilisation appropriée de toutes les richesses de l'information historique, philologique, linguistique, etc. Ces deux conditions ne sont pas incompatibles, même si elles ne sont pas du même ordre; l'une concerne le théologien en tant que tel et elle relève de la grâce, l'autre est relative à la dimension scientifique de sa recherche et elle appartient au domaine du « plus ample informé ». Le théologien moderne qui ne voudrait tenir compte que de la seconde condition ne condamne-t-il pas sa théologie à n'être qu'une histoire des origines et du développement du christianisme ou une phénoménologie de la religion chrétienne? En se limitant à l'usage des méthodes du savoir positif (je ne dis pas positiviste), ne fausse-t-il pas l'exercice de la théologie dont la particularité est de requérir une condition que le théologien ne peut se donner à lui-même?

Quant à la notion d'« histoire », elle demande à être analysée avec rigueur, tant elle charrie d'équivoques. Ne désigne-t-elle pas d'un côté l'une des modalités essentielles de l'existence individuelle et sociale et de l'autre



les enquêtes sur les formes changeantes et successives de cette modalité, l'étude des phénomènes considérés comme historiques à partir de leurs traces? Pour le théologien, la Bible, qu'il considère comme Ecriture sainte, n'est pas qu'un livre d'histoires ou un ensemble de récits; elle est mémorial et prophétie, un ensemble de témoignages concernant le passé et le futur du peuple de Dieu, qui doit servir à son édification historique; c'est pourquoi elle est figurative: l'avenir, le Règne de Dieu s'annonce dans le présent quand on le lit à la lumière du passé où Dieu est intervenu. Concevoir l'histoire comme figurative, c'est donc y découvrir des correspondances, des concordances qui constituent à leur tour l'histoire en mémorial et prophétie. Mais alors quelles sont les différences entre ce type d'historiographie postulé par la théologie et les modèles d'historiographies modernes et contemporaines? Quels rapports entre la notion de «concordance» et celle d'«enchaînement des phénomènes», entre le concept de «correspondance» et ceux de «fréquence», de «régularité»? Quelles relations entre une démarche historique qui postule l'action divine et des méthodes historiques qui postulent l'exclusion de la transcendance? Ne convient-il pas d'examiner de très près les «mentalités» où se développent ces différentes espèces d'historiographie: mentalités archaïques et traditionnelles avec leurs manières de penser, mentalités des sociétés qui s'organisent selon les normes du nouvel esprit scientifique?

Le concept de «vérité» mériterait un traitement analogue. Pour la théologie classique, vérité, réalité, accomplissement, plénitude interfèrent, parce que la vérité coïncidera avec l'achèvement de l'histoire et sa transformation. L'établissement du Royaume de Dieu dévoilera le sens des événements qui l'ont préparé, la valeur des œuvres de tout homme; la vision se substituera à la foi, la possession à l'espérance. La nouvelle création est la vérité, en ce qu'elle met un terme au mensonge de l'impiété, aux illusions de l'orgueil; elle en abolit le châtement, c'est-à-dire la mort. C'est pourquoi, si la vérité met fin à la négativité sous toutes ses formes, elle instaure l'authentique positivité, la vie, la liberté, la communion avec le vrai Dieu dans la réconciliation; elle est inséparable de Jésus-Christ, le témoin véridique, de l'Esprit Saint qui fait marcher dans la vérité. Rien de commun avec cela dans les conceptions modernes centrées sur les conditions du jugement vrai, sur les procédures de vérification et de falsification. Les propositions historiques, pour ne s'en tenir qu'à elles, sont conjecturales, soumises au plus informé; leur conformité aux documents qui leur servent de sources dépend des méthodes qui ont conduit à leur énonciation. On pourrait dire que les conceptions théologiques et scientifiques de la vérité découlent de deux profils épistémologiques et méthodologiques si différents que leur rapprochement devrait s'opérer avec d'innombrables précautions. Comment dans ces conditions procéder à une lecture de l'affrontement de la modernité et de la théologie sans tenir compte des modifications radicales que la modernité a fait

subir à la notion de vérité de la pensée biblique à la suite d'ailleurs de l'antiquité patristique et du moyen âge scolastique?

J'adresse ces questions à Pierre Gisel comme une pressante et amicale invitation à poursuivre ses recherches. J'attire son attention et la mienne sur un fait que nous connaissons, mais dont nous ne tirons pas certaines conséquences: tout au cours de son histoire bimillénaire, la théologie chrétienne s'est construite non seulement en exploitant la carrière biblique, mais en « pillant » les chantiers des philosophes et des idéologues, tout en ne voulant rien leur devoir. Elle a constamment lutté contre tout confusionnisme en se corrigeant, en se réformant; pourtant, elle s'est laissée aller souvent à des compromis au risque de se perdre et de se détruire. L'histoire de la théologie nous apprend que sa fonction normative est indispensable à sa survie. Comment pourra-t-elle l'exercer, si elle ne fait pas la chasse à tous les agents du confusionnisme que la modernité fait proliférer? Tâche urgente, puisque le devoir de la théologie est de fournir des normes au prédicateur, au liturge, au catéchète pour critiquer et orienter leurs activités ministérielles. Comment l'Eglise pourrait-elle se passer de cette normative pour son édification et sa mission, si elle ne veut pas s'exposer à la double tentation de se dissoudre dans le monde ou de le régenter? Mais cette normative actuelle peut-elle se fonder ailleurs que sur les dogmes, ces « principes structurants » dont il aurait fallu souligner davantage la place et le rôle dans la confrontation de la théologie et de la modernité au plan ecclésial?

Pour cette raison, le théologien moderne, le théologien contemporain ne doit pas avoir honte d'être un dogmaticien (je n'écris pas un dogmatiste). Comme théologien, il a reçu le courage de l'être, même s'il prend son point de départ dans l'exégèse ou l'histoire. La « pertinence » et l'« opérationnalité » de sa recherche dépendent de cette intention; elles doivent peu, malgré les apparences, à la culture d'une société empêtrée dans les difficultés de sa sécularisation. Nous pourrions nous demander s'il y a plus et autre chose dans la dogmatique que dans l'histoire au sens où cette discipline est devenue le seuil et la nef de l'édifice théologique. La dogmatique tient sa normativité de la révélation inscrite dans les témoignages de ses porteurs. Les sciences de l'interprétation, dont l'histoire, au sens actuel du mot, ne prétendent pas à une normativité quelconque. Leurs méthodes, leurs résultats ne pourraient aider le dogmaticien dans la recherche de la normativité que s'ils étaient susceptibles d'une redéfinition. Pierre Gisel a tenté cet effort en retraçant l'histoire du problème des rapports entre la théologie et l'histoire depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et en examinant la solution que pratique Käsemann. Certains jugeront sa tentative révolutionnaire; d'autres — et j'en suis — à la fois comme novatrice et respectueuse de la tradition vivante de l'Eglise. Ne montre-t-elle pas, en effet, que toute théorie de l'interprétation ne peut se constituer que parce qu'il y a une réalité à interpréter et que cette réalité précède l'interprète comme elle lui survivra enrichie de son interpré-

tation? Si la théologie est, comme le pense P. Gisel, une herméneutique, une théorie et une pratique particulières de l'interprétation, sa « pertinence » et son « opérationnalité » lui viennent d'abord et principalement de la réalité qu'est la révélation consignée dans l'Écriture et thématifiée dans les dogmes. L'innovation se situe du côté des méthodes, des instruments qui servent à l'interprétation et du côté de l'incidence que leur usage a sur la formulation des dogmes.

On le voit, le débat entre nous porte sur la normativité de la théologie à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, comme l'indiquent mes questions et cette remarque finale. P. Gisel apporte avec son bel ouvrage une pièce importante au dossier « théologie-herméneutique » ; cette étude critique n'en a décrit que quelques aspects.