NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 2 1991

Qui est théologien?

Camille DUMONT (s.j.)

p. 185 - 204

https://www.nrt.be/it/articoli/qui-est-theologien-132

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Qui est théologien ?

Il est étonnant que l'on ne s'interroge pas davantage sur le sens de ce nom de «théologien» devenu de plus en plus courant dans la presse à grand tirage[1]. La simplification des médias est tout bonnement déconcertante, car on suppose connue du public moyen la terminologie spécialisée des métiers et des fonctions sociales. Il s'en faut toutefois que la vision concrète des choses soit claire et distincte.

Aujourd'hui la tendance — à tout le moins dans la presse — est de faire du théologien[2] un spécialiste qui, par profession, en sait plus que les gens du commun sur les objets relevant de la religion, disons plutôt de *sa* religion. Tous les cruciverbistes un tant soit peu exercés savent qu'un uléma est un «théologien musulman»; et en règle générale, — on ne sait pourtant trop en vertu de quel principe —, des précisions sont apportées lorsqu'il s'agit des diverses confessions chrétiennes. On lira, par exemple, dans des écrits de catholiques, des expressions telles que les suivantes: le théologien *protestant* Bonhoeffer, ou bien: les théologiens *orthodoxes* sont souvent des laïcs, etc. Mais avons-nous là de simples spécifications à l'intérieur du même genre ou une pluralité de désignations frisant l'équivoque?

En gros, le titre de théologien apparaît donc comme une qualification d'ordre scientifique qui, à la manière de toutes les autres, donne le droit d'émettre un jugement, de prendre une position responsable à l'intérieur d'une discipline particulière et, le cas échéant, dans les limites d'une certaine déontologie professionnelle.

Bien que cette façon de voir les choses demeure grossièrement simpliste, elle n'est pas pour autant dénuée d'un fond de bon sens. Et, dans les débats actuels sur le rôle des théologiens dans l'Église,

1. Le journal *La Croix-L'Événement* du 29 juin 1990 donnait en sous-titre dans sa chronique religieuse: «Jésuite et théologien, le P.N. réagit au document publié par la Congrégation pour la Doctrine de la foi.» Il est à noter d'ailleurs que le document en question se garde bien de délimiter la fonction du théologien ou d'instaurer des catégories. Une seule fois, sur les quarante citations du terme, il est parlé de «théologiens catholiques».

2. Et aussi de la «théologienne», si l'on veut faire bonne mesure en évitant toute discrimination. Dans cet article, nous suivons la règle classique concernant le genre des noms animés; cf. M. GREVISSE, *Le bon usage*, Paris-Gembloux, Duculot, 1986, p. 794 ss.

elle servirait au moins à délimiter deux questions. Premièrement, étant donné la multiplicité des opinions des théologiens spécialisés non seulement sur des problèmes périphériques et accessoires, mais sur des points essentiels de leur discipline, quelle est encore leur crédibilité devant la société critique d'aujourd'hui, et comment l'homme moyen pourra-t-il discerner le vrai, par exemple lorsqu'une prise de position ou un manifeste quelconque tombe dans le domaine public? En second lieu, s'il existe une déontologie de la pratique des théologiens, du fait de leur rapport avec un ordre hiérarchisé dont ils se savent solidaires — de même qu'il existe des règles pour l'ordre des médecins ou des avocats —, comment s'énoncent les lois de ces rapports mutuels et qu'est-ce qui les justifie?

Il est clair cependant qu'avec cela tout n'est pas dit. Des précisions ultérieures s'imposent. Efforçons-nous donc de dessiner d'un peu plus près les contours de ce concept dont le sens apparemment serait sans problème.

Aucun dictionnaire de théologie catholique de langue française ne consacre d'article au vocable de «théologien». Serait-ce déjà là un signe de la difficulté d'enserrer le mot dans un cadre sémantique précis? À notre connaissance, seul le *Lexikon für Theologie und Kirche* ne se contente pas de noyer le débat dans le contexte plus large de la notion de théologie, de son objet et de ses divisions, mais consacre une rubrique particulière au mot «théologien»[3]. Ceci est peut-être encore significatif d'un état d'esprit. On sait avec quel sérieux les Allemands considèrent les titres académiques: quiconque peut se dire docteur bénéficie d'une situation privilégiée et d'un prestige certain. Ajoutons qu'en Allemagne les matières de théologie sont enseignées presque exclusivement dans les institutions universitaires, où les maîtres ont des droits absolument comparables à ceux de leurs pairs des autres Facultés. Cela justifierait bien l'importance accordée au titre de théologien.

Il s'avère toutefois malaisé de situer le vocable, c'est-à-dire d'en délimiter l'extension (*qui est théologien?*) et d'en préciser la compréhension (*que fait le théologien?*). Bien évidemment ici, extension et compréhension se recoupent, comme les fils entrecroisés d'un

3. L'article est signé par L. SCHEFFCZYK. En sa concision, il dit l'essentiel sur l'histoire. Surtout il montre bien la double référence du travail théologique, l'une en amont vers les données scripturaires, l'autre en projection vers les avancées dogmatiques assurant le progrès de la pensée ecclésiale. En chaque cas naît une tension: entre révélation et conclusion théologique, entre développement du dogme et direction magistérielle. Ce sont les mêmes repères que nous retrouverons dans la suite de nos pages.

même tissu. Le «faire» découle de l'existence (*operari sequitur esse*), mais il n'y a pas forcément de lien univoque entre les deux. Comme dans les cycles de l'évolution biologique, une adaptation de l'activité donnera éventuellement lieu à un nouveau type d'individu. Nous allons le constater par un bref aperçu de l'histoire: le théologien apparaît, lui aussi, comme un être «mutant».

1. *Un vocabulaire inculturé. Parler des dieux, parler de Dieu, parler à Dieu*

Le vocabulaire ecclésiastique, on le sait, ne s'est pas créé de toutes pièces. Ici, comme en bien d'autres cas, il y eut rencontre avec le milieu culturel hellénistique[4]. Par le biais de la polémique, un terme grec classique, d'abord utilisé pour désigner les anciens mythologues des théogonies païennes, est repris, avec bien des précautions, dans la langue chrétienne. Le mot garde de ses origines mythiques une sorte d'auréole prestigieuse. Orphée est le théologien par excellence. Rien d'étonnant dès lors si le grand «théologien» de l'aire culturelle de chrétienté est l'évangéliste Jean, le chantre le mieux inspiré de la naissance du Verbe.

Le branle étant donné, il suffisait qu'Eusèbe de Césarée, au temps de la chute des dieux, s'enthousiasme pour le nouveau vocable: désormais les théologiens païens seront découronnés de leur prestige et relégués parmi les représentants d'une théologie «mensongère» *(pseudônymos)*. Les vrais théologiens, ce sont les chrétiens, non plus des mythologues, mais des inspirés de l'Esprit, capables de pénétrer dans l'intimité des Personnes divines.

Dans l'Église ancienne, notons-le bien, personne ne s'attribue le titre. Seule la tradition commune désigne «qui est théologien». Et pour cela, deux choses sont requises: d'abord une reconnaissance par la voix des fidèles, et ensuite une certaine excellence, non seulement dans la parole, mais aussi dans l'action au service de l'Église. Nous aurons à revenir sur ces deux références.

Les théologiens sont d'éminents «locuteurs» de Dieu. Plus que cela, ils sont de vrais lyriques de la contemplation des mystères

4. Les premières recherches positives concernant l'usage des mots «théologie» et «théologien» sont, en 1919, celles du P. STIGLMAYER, *Mannigfache Bedeutungen von «Theologie» und «Theologen»*, dans *Theologie und Glaube* 11 (1919) 296-309. Dix ans plus tard P. BATIFFOL, sans connaître apparemment l'étude précédente, faisait le même travail: *Theologia, Theologi*, dans *Eph. Theol. Lovan.* 5 (1928) 205-220. Le premier embrassait toute la période patristique jusqu'à Jean Damascène; le second s'arrêtait à saint Athanase, en souhaitant que la recherche soit poursuivie.

divins et des dramaturges de l'histoire sainte, celle d'Israël et celle qui la poursuit dans la nouvelle Alliance. À la charnière, le plus grand et, en définitive, le seul qui compte, c'est Jésus le Christ, celui qui, «parole au sein du Père», est capable de faire l'«exégèse» de Dieu (*Jn 1,* 18). Mais le Messie est préparé sur le versant de l'ancienne Alliance, où se profilent les grandes figures de Moïse, Daniel, le Psalmiste, Isaïe et Jérémie. Après la venue de l'Esprit, il y aura Paul et Jean. Succédant aux Apôtres, viendront les grands défenseurs de l'orthodoxie, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze. Ce dernier surtout mérite le titre, puisqu'il sut magnifier le Seigneur dans ses discours, et particulièrement dans ses *Discours théologiques*[5]. Et bien entendu, la théologie est ici, en premier lieu, l'explicitation transcendante du mystère de la Trinité Sainte, à la différence de l'«économie», qui concerne le déroulement de l'histoire du salut.

Le Moyen Âge ne vivra pas autrement la ferveur de ceux qui parlent à Dieu avant de parler de Dieu[6]. En sa première étape, celle de la «théologie monastique», il n'existe pas de docteurs, mais des «orants». L'acte du théologien est d'abord l'adhésion priante à la Parole des Écritures. Le théologien est «un homme qui parle à Dieu»[7], et comment parler à Dieu sinon dans la prière? Aussi les mots *theologia, theologus,* gardent-ils «toute leur saveur antique»[8]. Reprenant le mot d'Évagre, les moines se disent entre eux: «Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien[9].»

L'enracinement dans la foi en acte — non seulement celle de l'individu, mais celle de toute l'Église, qui en est le terrain nourricier — est la première caractéristique de ces moines théologiens. La seconde est leur engagement dans la vie ecclésiale. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, leur théologie n'est pas un

5. Cf. *PG 36,* 11-172.

6. Il n'existe pas d'étude exhaustive sur l'utilisation du mot «theologus» au Moyen Âge. Ce travail est pratiquement rendu impossible par la multiplicité des textes, dont beaucoup sont manuscrits. À défaut d'étude analytique, on se référera aux vues de synthèse déjà suggérées par des historiens qui ont pénétré de l'intérieur les mouvements de pensée. Nous renvoyons à J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge,* Paris, Cerf, 1957, surtout aux p. 99 ss.; 215 ss.; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale,* Paris, Aubier, 1959, t. I.

7. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...,* cité n. 6, p. 215.

8. *Ibid.,* p. 99.

9. Cf. I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934) 90.

travail de cellule. Dom Jean Leclercq le note très bien à propos de saint Bernard, qui fut sans doute le plus grand, en tout cas le plus illustre: «sa doctrine présente une parenté profonde avec la vie cistercienne. Mais celle-ci est une forme authentique de vie dans l'Église. C'est pourquoi S. Bernard, tout en étant un docteur monastique, et parce qu'il est d'abord cela, est aussi un docteur de l'Église universelle[10].» Et parce qu'il domine la vie ecclésiale de son temps, c'est le même Bernard qui rencontrera sur sa route la nouveauté d'Abélard, le promoteur d'une «théologie nouvelle»[11]. Voyons quel en était l'enjeu.

Une certaine routine de manuel fait souvent d'Abélard l'homme du tournant historique de la théologie vers sa forme scientifique. Abélard cependant ne souhaitait nullement rompre avec la tradition. Pour lui, comme pour ses prédécesseurs, l'Écriture Sainte demeure l'unique lieu théologique fondamental. Mais, pense-t-il, il ne suffit pas d'exposer les Saintes Lettres en les étoffant simplement de la tradition des Pères. Si notre esprit se trouve doté d'un instrument critique, éprouvé selon les modèles aristotéliciens (les *Analytiques*), pourquoi ne pas le mettre à la disposition des Écritures? Il convient donc d'aiguiser la rigueur de l'esprit et de tendre au maximum l'effort de la réflexion. Car, dit le Siracide (*1*, 1), «toute sagesse est un don de Dieu.» Même la sagesse des études profanes devenait un instrument adéquat pour combler l'attente de ceux-là que meut purement «le désir de Dieu». «Les énigmes de l'Écriture provoquaient la recherche, la foi tendait à l'intelligence, et plus on se heurtait à des questions difficiles et troublantes, plus il fallait, comme le pensait Abélard, s'ouvrir à tout ordre de connaissance, en vue d'apporter la réponse et de constituer une nouvelle synthèse; plus l'on voulait avancer dans la 'théologie', c'est-à-dire dans l'intelligence de l'Écriture, plus il fallait recourir, comme le dit Pierre Lombard, à 'certaines analogies' tirées des sciences humaines, telles qu'on les trouvait dans les écrits des Gentils[12].» Mais il y avait un risque certain dans cette aventure.

Dieu sait combien les moines avaient joué avec amour de la grammaire et de la dialectique. Ils mettaient toutefois ces disciplines au service intégral des Lettres inspirées. Adoptant une méthode empruntée à la Faculté des Arts, Abélard paraissait en revanche bouleverser

10. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, cité n. 6, p. 215.
11. «Nova novi theologi theologia», *PL* 180, 321 B.
12. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cité n. 6, p. 77.

l'ordre normal des valeurs: l'Écriture devait apparemment se soumettre aux critères de l'esprit humain. Le reproche qu'on lui adressait n'était pas d'avoir introduit dans la *lectio divina* des exercices plus spéculatifs sous forme de *disputationes dialecticae*[13]. Ce n'était même pas d'avoir «profané» l'étude en la retirant des monastères et des cathédrales pour la livrer au public des étudiants, tout admiratifs devant ceux que l'on commençait à appeler des maîtres et des docteurs[14]. La critique portait plus radicalement sur l'usage d'une raison qui ne semblait pas devoir se convertir avant de pénétrer dans le sanctuaire des choses de la foi. Les jeux de la dialectique deviennent hors de propos et «insensés» *(insanes)*, lorsqu'on les transpose purement et simplement à l'acte théologique[15]. Ce n'est donc pas sans motif que l'histoire a vu dans le «maître du Pallet», si bien intentionné qu'il fût, la figure anticipée de ceux qui réduisent la foi aux limites de la raison. Et l'intuition de saint Bernard — qui ne fait nullement figure d'anti-intellectualiste — était juste lorsqu'il décelait la faille que cette mutation de l'œuvre théologique creusait dans l'intelligence de la foi. Passer de la parole directement adressée à Dieu au repliement sur la fonction critique de l'esprit, c'était d'une manière ou d'une autre faire abstraction de la foi commune de l'Église (mais abstraire n'est pas nier: ainsi Abélard sauvait-il ses bonnes intentions). Et du même coup c'est attirer sur soi les jugements dépréciatifs d'une Église soutenue par les «géniteurs de la foi» bien plus sûrement que par des milliers de pédagogues (et le salut d'Abélard fut de se confier à l'amitié de Pierre le Vénérable).

2. *En quête de l'objet formel de la théologie. De la parole au discours conclusif*

Qu'on le voulût ou non, la question était désormais ouverte du

13. «La technique de la *disputatio* est de grande efficacité *(plurimum valet)* dans la discussion et la solution de tout ce qui fait difficulté dans les Saintes Lettres» (*Ep.* 13, *PL* 178, 353 D; cf. *Ep.* 8, *ibid.*, 269 A).

14. «Magistri divinorum librorum; doctores sacrae paginae» (*ibid.*, 1056 B).

15. «(Les méthodes dialectiques) prétendent soumettre le mystère aux lois qui régissent les choses de la nature» (H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cité n. 6, p. 105). Tel est le sens, pensons-nous de la célèbre invective de saint Bernard: «habemus in Francia novum de veteri magistro theologum» (*PL* 182, 1055 A). On traduira: celui qui (n')était auparavant (que) maître-ès-arts se fait théologien. Après avoir joué de la dialectique («in arte dialectica lusit»), maintenant il déraisonne dans les saintes Écritures («nunc in Scripturis sanctis insanit»). C'est bien la méthode qui est en cause. Bernard précise encore son grief: il se refuse à discuter avec son adversaire sur le même pied, car «je juge indigne que la recherche de l'intelligence de la foi soit confiée à de faibles raisonnements humains, alors qu'elle est appuyée par une Vérité si sûre et si ferme» (*Ep.* 189, 4; *PL* 182, 355 C).

rapport de l'œuvre théologique aux méthodes des sciences de l'esprit et le débat devait se dérouler tôt ou tard.

La discussion sur la formalité spécifique de la théologie s'amorça à la suite des questions des *Commentaires sur les Sentences* concernant la «théologie comme science» *(utrum theologia sit scientia?)*. Le vrai tournant de l'histoire se trouve là, quand le théologien des écoles entre dans la «modernité» du XIIIe siècle. Il lui faut alors opérer le passage non plus simplement du monastère à la place publique, mais bien plus audacieusement de «l'amour des lettres» — ce qui n'est encore qu'un donné matériel — à la formalisation du syllogisme, seul capable de faire avancer la science spéculative *(syllogismus faciens scire)*.

Cette histoire ne va pas nous intéresser ici; nous en avons décrit ailleurs les tenants et aboutissants[16]. Mais lisons-la à son terme lorsque, les choses s'étant décantées, survient le moment fatidique de ce début du XIVe siècle, où la pensée médiévale est en train de basculer dans les avancées, mais aussi les ambiguïtés, du nominalisme.

Durand de Saint-Pourçain, un «indépendant» de la famille dominicaine, veut se montrer connaisseur critique d'une certaine modernité lorsque, dans son Prologue au *Commentaire des Sentences* (vers 1312), il propose trois formes de la théologie comme «habitus»[17]. En premier lieu, on a la simple adhésion au contenu de l'Écriture[18]. Vient ensuite la théologie «défensive et déclarative» selon la vieille formule remontant à saint Augustin[19]. Pour finir, Durand signale,

16. Cf. *La réflexion sur la méthode théologique,* dans *NRT* 93 (1961) 1034-1050; 94 (1962) 17-35.

17. «On notera les trois acceptions du mot 'théologie'. Premièrement, c'est l'*habitus* où l'on se contente surtout d'adhérer au contenu des Saintes Écritures tel qu'il se présente. En deuxième lieu, c'est l'*habitus* par lequel la foi, avec le contenu des Écritures, est transmise, défendue et expliquée à partir de principes connus antérieurement. Troisièmement, on parle communément de théologie — mais je ne sais si c'est plus vrai — comme de l'*habitus* des choses qui sont déduites à partir des articles de foi et des paroles de l'Écriture, de même que (l'on déduit) des conclusions à partir de principes. Cette manière de parler est aujourd'hui devenue courante *(hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium)*» (*Sentences,* Prol. qu.1., Paris Nation. lat. 1515, fol. 2, verso). Nous citons d'après un manuscrit qui représente sans doute le premier enseignement de Durand: celui-ci, on le sait, retravailla son Commentaire avant de le proposer en forme définitive (éditée pour la première fois en 1508).

18. Selon nous, il s'agirait ici de la théologie des moines, laquelle se contente de prendre le texte de l'Écriture tel qu'il se propose avec ses données «prout in ea traduntur», mais élabore ensuite une très riche exposition selon les méthodes du triple sens.

19. Les formules de saint Augustin, souvent reproduites par les commentateurs des *Sentences,* se trouvent dans son *De Trinitate,* XIV, 1, 3. La théologie est

mais comme une nouveauté, un troisième type d'*habitus,* celui qui passera dans la routine des écoles sous le nom de «théologie des conclusions».

À l'époque, ce statut commençait à s'imposer, ce qui laisse d'ailleurs notre commentateur en suspens. La théologie, écrit-il, est (en troisième lieu) «selon une acception assez couramment admise, *mais j'ignore si c'est plus vrai,* l'*habitus* de tout ce qui se déduit à partir des articles de foi et des paroles de l'Écriture, de même que l'on tire des conclusions à partir de principes.» Et immédiatement après, avec une insistance de plus, il affirme qu'il y a là, dans le langage des écoles, une mise en évidence nouvelle de la formalisation de l'œuvre du théologien: «c'est ainsi qu'on parle aujourd'hui de manière plus courante.» Avec une référence de ce genre, il nous paraît certain que le début du XIVe siècle voit s'opérer une réelle «mutation» dans l'évolution du rôle du théologien: on est passé de la parole (à Dieu et sur Dieu) au discours conclusif selon les règles formelles du syllogisme.

Or ce qui était une nouveauté à l'époque de Durand devient un «lieu» normal de la théologie deux siècles plus tard. En 1563, Melchior Cano publie son *De locis theologicis,* dans lequel la science des conclusions est présentée comme le type même du travail du «theologus scholasticus»[20]. L'autorité des «docteurs scolastiques» trouve place dans la série des «loci» (ou données de base mettant en évidence la vérité des divers points de la révélation). Elle représente, il est vrai, un «lieu externe», venant après l'Écriture, les traditions apostoliques, l'autorité de l'Église enseignante, les conciles, le pontife romain et l'autorité des Pères. Mais elle n'en a pas moins un rôle éminent et une autorité incontestable, quoi qu'en puissent penser Érasme ou Luther et tous les détracteurs de la vieille discipline des écoles.

à la fois déclarative (*qua fides gignitur, nutritur, roboratur*) et apologétique (*defenditur*). Ou encore, au même endroit: «un savoir au service des fidèles et pour se défendre contre les impies: c'est ce que l'Apôtre appelle proprement science» (cf. *1 Co 12,* 8).

20. Melchior CANO, *Opera.* Nous renvoyons à l'édition de Serry, Bassano, 1746. Cf. «De auctoritate Doctorum Scholasticorum, quae septimo loco posita est» (p. 232). «Qu'entendons-nous par théologien scolastique? ou encore qui désignons-nous par ce terme? Voici ma pensée: c'est celui qui, à propos de Dieu et des choses divines, construit un raisonnement (*ratiocinatur*) en forme rigoureuse, prudente et docte, à partir des Écritures et des institutions sacrées» (p. 233[1]). Tout le sens de la définition est concentré dans le mot *ratiocinatur*: il s'agit du discours conclusif par raison naturelle à partir de principes antérieurement connus.

Mais comment se définit le «théologien scolastique»? Il n'est que de reproduire le texte de Cano. «Le théologien est celui qui recueille des conclusions à partir des principes de foi révélés par Dieu: les conclusions déjà implicitement contenues dans les principes, il les explicite par une argumentation conforme à la nature (à la raison naturelle)[21].» Tel est l'aboutissement à la Renaissance, en pleine crise de la Réforme.

Le résultat de ce processus de formalisation pure de la théologie est manifeste: le théologien a perdu les deux références qui, autrefois, donnaient force à son témoignage. D'abord le lien est rompu avec l'acte d'engagement dans la foi commune de l'Église. De la Parole reçue, ruminée, redite en prière et en acte d'intelligence, on est passé à l'idée d'un pur mouvement rationnel de déduction *(ex ratione naturali),* de telle sorte que le discours conclusif pouvait tout aussi bien se dérouler comme un «au-delà de la foi»: c'était d'ailleurs le reproche que lui faisaient les réformateurs, et cette critique n'était certes pas sans fondement.

Il reste que ce point de vue se fit dominant et persista jusqu'à l'époque contemporaine. Un dernier état de cette attitude, légitime en soi, mais douteuse dans ses effets, se rencontre dans les années qui précédèrent immédiatement Vatican II. Ainsi des excellents volumes de l'*Initiation théologique* publiés dans les années cinquante[22]. Partant de la distinction classique entre la *fides qua* (acte de celui qui croit) et la *fides quae* (le «donné objectif»), il est dit que le théologien, en tant que tel, se signale proprement par le choix d'un «point de vue». C'est donc encore la formalisation (objet formel) qui fait le théologien. Celui-ci ne saurait être n'importe qui, même s'il est bien inspiré: «Des romans comme *Augustin ou le*

21. «Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat» (*ibid.*, ch. 2, p. 233[2]). Sans se référer directement à saint Thomas, Cano reprend à sa manière — tout autrement d'ailleurs que ne le fait Thomas d'Aquin — le schéma de la dépendance d'une science par rapport à une autre. Les conclusions d'une science peuvent devenir principes, c'est-à-dire nouveau point de départ pour une autre science, ainsi «la musique se sert des données de la mathématique et, par raisonnement, conclut en ce qui concerne les nombres sonores (les gammes) et indique ce qui est consonance et dissonance; de la même manière la scolastique aboutit aux conséquences *par raison de nature* en ce qui concerne Dieu et les choses divines» *(ibid.).*

22. *Initiation théologique,* par un groupe de théologiens, Paris, Cerf, 1951-1957, 4 vols. Le plan général est celui de la *Somme* de saint Thomas. Cet ensemble de théologie dogmatique, destiné aux étudiants clercs, aux religieuses et aux laïcs, obtint un franc succès, à preuve les rééditions successives jusqu'en 1957 (22e mille pour les deux premiers volumes).

Maître est là, de Malègue, relèvent à certains égards de la théologie.» Mais, pour devenir une vraie discipline spécialisée, il faut que l'objet de l'engagement personnel «soit étudié d'une façon objective et en quelque sorte métaphysique. Alors la théologie devient une véritable science.» Bref, le théologien doit d'une certaine manière se neutraliser devant une méthode purement objective et se placer sur «un plan le plus possible *dépersonnalisé,* afin qu'il soit valable pour *toutes* les personnes[23]» (nous soulignons).

En second lieu, le lien est rompu avec l'efficacité quasi sacramentelle d'une parole qui, prononcée dans l'Église assistée par l'Esprit Saint, influence à tout moment le progrès de la vie missionnaire du corps ecclésial en marche vers la Cité céleste. Ceci demande une explication plus détaillée.

3. *Le théologien, maître en dogmatique. Du discours conclusif au langage éclaté*

Lorsque Melchior Cano distribuait ses *loci theologici,* il n'envisageait pas pour autant de confier chacun d'entre eux à un spécialiste. En principe, le même et unique individu était admis à jouer de tous les claviers. Cela signifie que le théologien (ce terme étant pris selon sa plus vaste compréhension) était à la fois scripturaire, conciliaire, patristicien et scolastique, avec en plus une compétence acquise dans les matières de philosophie.

Or nous avons vu précédemment que seul le théologien «scolastique» fait avancer la science par un enchaînement de raisons concluantes: la conclusion d'un syllogisme est toujours une perception mieux éclairée de tout ce qui se trouve impliqué secrètement dans les prémisses. De par eux-mêmes, les autres «lieux théologiques» ne représentent que des *auctoritates,* c'est-à-dire des acquis historiquement contrôlables. Et en tant que tels, ils sont des possessions de droit et non des enchaînements de faits nouveaux ou d'idées en progrès. De là vient la distinction, qui fut tellement débattue au tournant des XIXe et XXe siècles, entre théologie positive (les acquis de droit) et théologie spéculative (le *theologice certum,* sur base d'une majeure révélée couplée avec une mineure de raison!). Cela explique, du même coup, pourquoi l'histoire, avec l'auréole dont la couronnait la fin du XIXe siècle, devint en quelque sorte

23. *Ibid.,* vol. I, p. 264 s.; le chapitre d'introduction, «La théologie, science de la foi», est écrit par le P. A.-M. HENRY.

le support obligé et fondamental de toute l'œuvre théologique[24].

Par souci de méthode, Cano avait à la fois *sérié* et surtout *hiérarchisé* ses *loci*. Répétons que, pour lui, la sériation n'impliquait nullement opposition matérielle entre les données positives de base, et surtout pas l'idée d'un cloisonnement entre disciplines s'ignorant l'une l'autre. Mais qu'arriva-t-il?

À l'époque de la Renaissance, un humaniste (Érasme, par exemple) ou un théologien (Petau, par exemple)[25] pouvaient encore, avec une certaine aisance, dominer la totalité des ensembles culturels de leur temps. Il n'en va plus de même par la suite. L'évolution normale des disciplines universitaires alla dans le sens d'une diversification et donc d'une spécialisation toujours plus poussées. La théologie se vit obligée de suivre le mouvement. Chaque discipline, c'est-à-dire en fait le déploiement de chacun des «lieux théologiques», tendit à se faire autonome. Autre est l'exégète et autre le patrologue; le canoniste n'est pas le moraliste et en tout cas pas le «dogmaticien». Même les institutions académiques se divisèrent en Facultés distinctes, tandis que le processus d'éclatement des Universités s'installait aussi dans les séminaires et disloquait les programmes de la formation sacerdotale. Chaque professeur dominera une spécialité particulière, et seule la concentration et la hiérarchisation du système feront que l'unité de la théologie sera sauve, du moins en apparence[26]. Au sommet, trônera alors le dogmaticien, qui représente

24. Il fallait, avec les méthodes renouvelées de la critique moderne, établir plus solidement l'autorité des documents servant à la preuve dogmatique. Celle-ci s'élabora, de façon définitive, selon l'ordonnance bien connue de «probatio ex Scriptura, ex Traditione, ex ratione», qui reprenait foncièrement l'ordre des «lieux», de Cano. Le grand mérite de nos prédécesseurs du début de ce siècle est d'avoir accompli ce travail, entre autres dans les grands Dictionnaires: de la Bible, avec ses Suppléments, de théologie catholique, et d'autres en histoire, liturgie, droit canonique.

25. L'un et l'autre étant d'ailleurs à regarder aussi bien comme théologien que comme humaniste. Petau éditait aussi des textes des Pères, et son grand ouvrage *De theologicis dogmatibus* (1644-1650) distinguait entre une théologie «scolastique contentieuse et subtile» et une autre théologie «élégante et de style disert», selon l'érudition des anciens. Sans dénigrer la première, il voulait surtout pratiquer celle qui agréerait aux humanistes (cf. *Prolegomena*, I, 1).

26. K. RAHNER a dénoncé ce processus de dispersion-concentration, qui caractérisait, il faut bien le dire, le document *Deus scientiarum Dominus* (de 1931) réglementant l'ordonnance des études ecclésiastiques selon une méthode «non immanente à la théologie»: «La conception générale et profane de la vie intellectuelle a inspiré la *ratio studiorum* actuelle des études théologiques...; l'allure qu'elle a prise de nos jours ne découle pas de l'essence de la théologie en tant que telle» (*Gedanken zur Ausbildung der Theologen*, dans *Orientierung* 54 [1954] 149-152; 165-168; repris dans *Sendung und Gnade*, Innsbruck, Tyrolia, 1961, p. 334 ss; *Mission et grâce*, trad. Ch. MULLER, Paris, Mame, II, p. 97 ss., citation p. 100).

en quelque sorte l'«analogatum princeps» d'un statut d'enseignant, où cependant chacun préférera garder le titre faisant de lui un véritable spécialiste. Nous sommes aujourd'hui à une époque où l'exégète, le canoniste, le patrologue ne revendiquent pas particulièrement d'être appelés «théologiens», tant cette dénomination leur paraît équivoque et peu apte à désigner leur pratique de savant[27].

Nous venons de parler de hiérarchisation de matières. Le principe même venait de Cano, encore que ce dernier n'ait jamais voulu instaurer un système de valeurs entre les disciplines. Il n'empêche que l'ordonnance des lieux théologiques mettait fort en évidence le «principe d'autorité». En premier lieu certes l'autorité de l'Écriture. Mais, pour ne pas verser dans le protestantisme de la *sola Scriptura*, le catholique insistera tout autant sur les autres pivots de l'autorité dans l'Église. Il est assez symptomatique, malgré tout, de constater chez Cano une énumération des «lieux», en positions échelonnées, ayant rapport à l'exercice de l'autorité dogmatique dans l'Église. On a successivement, nous l'avons déjà noté, les traditions apostoliques, l'autorité de l'Église enseignante (entendons le magistère ordinaire), les conciles, le pontife romain... et les Pères[28]. Qui ne voit que du même coup se trouvait favorisée l'évolution vers une théologie «dogmatique», entendue dans le sens d'une élaboration bien ajustée de thèses devenues irréformables dans la tradi-

---

Toutes les réformes entreprises dès l'après-Concile donnent bien la mesure de l'insatisfaction et du malaise qu'engendraient les anciens programmes officiels.

27. Cf. J.M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, dans *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 146-162. Selon une prise de position très conséquente, l'auteur opère un clivage entre l'exégèse critique (laquelle aboutit à une théorie provisoirement valide du texte et du sens) et l'herméneutique croyante jugeant à partir de la foi (p. 147). Mais la question du sens rebondira en seconde instance, lorsqu'on écrit: «parvenu à une représentation du sens humain et contingent du texte, l'exégète passe la main au théologien, herméneute intégral, auquel il appartient de montrer comment ce sens humain est bien parole de Dieu» (p. 159). La vieille alternative — extrinsécisme ou surnaturalisme — ressurgira ici: par quelle médiation (un *latius hos* syllogistique ou un coup de pouce intuitif) indiquera-t-on la continuité du sens humain dégagé comme «théorie» à la vérité de la parole en tant que divine? La seule issue *(tertium quid)* consiste à dire que le dogme est lui-même exégèse (cf. n. 42, ci-après).

28. On s'étonne aujourd'hui de voir les Pères cités en dernière place dans la série des *loci* internes à la foi et à la vie de l'Église. Le motif en est que les sentences des Pères sont de simples opinions, parfois discordantes d'ailleurs, sur des points du dogme. Cano renvoyait à saint Thomas, citant lui-même saint Augustin: «les autres autorités (qui ne sont pas l'Écriture), je les lis, mais quelque éminents qu'ils soient en sainteté et en doctrine, ce n'est point parce qu'ils ont pensé une chose que je l'estime vraie» (*S. Th.* I^a, q.1, a.8, ad 2; cf. M. CANO, *Opera*, cité n. 20, p. 212).

tion de l'Église? La suite des âges montra bien que l'impulsion une fois donnée était irréversible. À la limite on eut la *Theologia Wirceburgensis*[29] et ce que l'on a appelé, sans doute d'un terme tout à fait inadéquat et de toutes manières ambigu, la «théologie romaine»[30].

Or ceci était grave. En devenant un scolastique du syllogisme conclusif, le théologien avait déjà perdu, de fait, son lien avec la foi en acte. Il s'imposait — nous l'avons noté précédemment — de se «dépersonnaliser», afin d'entrer dans un langage universel «valable pour toutes les personnes». Voici qu'en outre il perd la possibilité d'un témoignage engagé par lequel, acceptant sa responsabilité de prophète et docteur dans une situation historique précise, il engendre à l'intelligence chrétienne les nouvelles générations, celles qui établissent peu à peu, dans l'anagogie mystique, les fondements de la Cité de Dieu.

En effet, si le langage est éclaté, qui en percevra l'appel et le sens? Le drame de la théologie aujourd'hui, c'est que personne n'écoute plus les théologiens; ils ne s'écoutent même pas entre eux[31].

---

29. *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis praelectionibus publicis accommodata,* 14 vols, publiés de 1766 à 1771; 2e éd., Paris, 1852. C'est le Père Henri Kilber (1710-1783) qui propose la méthode avec ses *Principia theologiae ad usum candidatorum theologiae,* publiés déjà en 1762 et repris dans le vol. I. La série des «loci» est identique à celle de Cano. La fonction première *(primum munus)* de la théologie consiste à mettre en lumière ce qui est contenu de manière cachée dans les Écritures *ou* la Tradition, et d'énoncer à partir de là ce qui est conséquent ou contraire (*quid inde consequens vel repugnans sit, op. cit.,* 2e éd., p. 435).

30. Il ne s'agit en aucun cas d'une théologie émanant du Saint-Siège. On l'appelle «romaine» parce qu'elle se rattache à l'enseignement des jésuites du Collège romain au XIXe siècle (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin). Ces derniers ne formaient pas une école à part; ils n'étaient même pas les inventeurs de la méthode typique de leurs manuels. A Innsbruck enseignait, à peu près en même temps, l'infatigable Père Hugo von Hurter (1832-1914), lequel définit la méthode théologique en se référant expressément à l'un de ses confrères du XVIIIe siècle, le P. Jean-Baptiste Genér (jésuite espagnol [1711-1781] exilé à Gênes lors de la suppression de la Compagnie).

31. Ceci est en outre le résultat d'une théologie résolument orientée vers la *praxis.* Déjà en 1973 le P. Gustavo GUTIÉRREZ écrivait: «l'engagement dans le processus de libération introduit le chrétien dans un monde qui lui était peu familier et lui fait faire un saut qu'on pourrait dire 'qualitatif'... Mais alors, pour lui, une réflexion théologique se développant dans un autre contexte culturel ne lui dit presque plus rien... ses expressions sont pour lui un point de référence, mais ne le retirent pas de sa solitude théologique...» (*Théologie de la libération,* Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 321-322).

Il faut ajouter que la théorie du langage et de l'herméneutique devient elle-même un facteur dissolvant. Cela donne à penser lorsqu'on lit par exemple (à propos de l'Assemblée des évêques français à Lourdes): «tel évêque ne se reconnaît pas dans la prise de parole d'un autre évêque» (B. CHENU, dans *La Croix* du

S'enfermant dans son cercle culturel d'interprétation restreinte (finalement le «cercle herméneutique»), chacun se limite à prononcer une parole à partir d'un lieu très réduit. Soucieux, comme le veut le pluralisme contemporain des jugements, de se «personnaliser» selon les traits les plus concrets de son visage, il ne témoigne finalement que de lui-même[32].

Il est donc révolu le temps de l'optimisme serein de Melchior Cano: ce dernier revendiquait l'autorité (la valeur d'efficacité) du théologien en inscrivant sa parole à l'intérieur d'un «consensus» des personnes[33]. Où règne aujourd'hui l'unanimité d'un consensus? Veut-on l'imposer par une parole autoritaire, qui peut s'arroger le droit de poser un acte aussi absolu, quand il s'agit du domaine de l'intelligence[34]?

Ne doit-on pas vraiment parler de la «misère» de la théologie[35]?

4. *Le théologien, un être de relations*

Partons de l'idée — retenue comme point d'aboutissement de notre précédent paragraphe — que l'œuvre du théologien est la «dogmatique». Mais donnons à ce terme un sens suffisamment compréhensif.

À la racine de ce mot se trouve le signal sémantique de «ce qui paraît» *(dokeô)*. Une «figure» apparaît, surgit devant moi et m'interpelle. Mon intelligence en est saisie (*dogma* = opinion). Plus

---

9 novembre 1990). Le récent Colloque international de théologie à l'occasion du 25e anniversaire de *Concilium* en septembre 1990, à Leuven, a surpris les observateurs par l'absence de communication entre les divers langages. Cela a suscité, chez un journaliste, l'idée d'un «polycentrisme» de la théologie (cf. H. TINCQ, *Théologie de la misère, misère de la théologie,* dans *Le Monde* du 18 septembre 1990).

32. La tendance de certains va jusqu'à donner leur fiche signalétique de manière à préciser l'étroitesse du lieu d'où l'on parle; cf. p.ex. *Concilium* 227 (1990) 21, 72.

33. Dans son 12e Livre, Cano analyse l'utilisation des «lieux» dans le discours scolastique. Parmi les règles de discernement au sujet des conclusions de foi, il édicte la suivante: «Si les théologiens scolastiques établissent une conclusion comme étant ferme et indiscutable selon un accord unanime (*uno ore omnes*)... les fidèles sont tenus de l'admettre comme vérité catholique.» De même: «Nous tenons que l'ensemble des théologiens de l'école ne peut errer dans la position des thèses, si elles sont tenues pour certaines de manière constante» (*Opera,* cité n. 20, p. 368b).

34. Dans une interview récente, à la suite du Colloque anniversaire de *Concilium,* le P. JOSSUA disait: «La théologie ne peut plus prétendre à l'universalité, nous le savons. Mais les positions doctrinales ou disciplinaires de l'autorité ecclésiastique ne le peuvent pas davantage, et cela on refuse de le voir» (dans *La Libre Belgique* du 17 octobre 1990).

35. Cf. H. TINCQ, dans *Le Monde,* cité n. 31, avec son titre accrocheur et d'un goût douteux.

que cela, mon esprit reflète la figure dont la gloire me soulève (*doxa*, doxologie). Et parce qu'elle est vraie, bonne et belle (*kalos kagathos*), la figure acquiert sur moi une emprise, elle devient «autoritaire», me mettant en demeure d'obéir (ou de la renier, à moins que je ne passe indifférent).

C'est dans cette direction qu'il convient de penser la dogmatique. Celle-ci est d'abord *contemplation* de l'unique Figure de la Parole (elle-même gloire et louange du Père) incarnée dans la chair, et ensuite *dramatisation*, c'est-à-dire mise en scène active de la figure pour l'actualité de notre histoire humaine tournée vers sa fin.

On sait que les premiers conciles œcuméniques ne formulaient pas, à proprement parler, des dogmes, mais élaboraient des confessions de foi[36]. La dogmatique doit suivre le même projet: elle n'est donc pas le recueil des dogmes rassemblés en un volume (Denzinger), ni la «défense et illustration» de ces mêmes dogmes, sous forme de thèses à démontrer selon l'ordre des *loci theologici* (les traités «dogmatiques»). Elle est, bien plutôt, *(dé)monstration signifiante pour aujourd'hui* de l'événement salvifique ou de la Figure éternelle, annoncée, célébrée et mise en acte dans l'Église.

Cette démonstration n'est pas proclamation, et en cela elle se distingue du kérygme proprement dit. Elle n'en est pas moins un acte éminemment personnel et un engagement dans un réseau de relations très concrètes. En effet, la génération d'aujourd'hui ne saurait admettre la formalisation abstraite d'une théologie se voulant le plus possible «dépersonnalisée» pour être prétendument plus universelle. Le théologien se sait dans une histoire concrète et, dans une histoire, on n'est pas simple énonciateur de choses ou de leurs enchaînements (comme dans la logique des conclusions); on devient un interlocuteur entre des personnes; cela signifie que l'on communique un sens dans une situation précise de vie commune et de relations.

Cette vision des choses n'a rien d'une nouveauté. Depuis bien des années déjà, elle fut explicitée par les meilleurs esprits de notre siècle. «La théologie», écrivait K. Rahner en 1964, est «la forme selon laquelle advient de manière absolue une histoire

36. «Les deux premiers conciles de l'Église ancienne ont encore la forme de la doxologie, unissant l'enseignement et la prière; aussi leur formule continue-t-elle à entrer dans la célébration liturgique de l'eucharistie et du baptême» (W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Tournai, Casterman, 1967, p. 45). On remarque aussi qu'en Orient «la liturgie est le dogme prié et inversement la théologie est doxologie» (*ibid.*, p. 32).

de la foi[37].» Bien évidemment, «histoire» n'indique pas ici les «annales» des faits religieux de l'Église (telle serait sans doute l'histoire des dogmes, trop souvent confondue avec la dogmatique). Il s'agit du mouvement en acte, c'est-à-dire de l'apparition du *sens éternel* à travers tous les *événements* du corps ecclésial. Et si cette histoire est dite «absolue», c'est parce qu'elle ne se construit pas selon les démarches empiriques et tâtonnantes de nos libertés ambiguës: elle est la marche irréversible vers l'eschatologie, vers ce sens absolu qui gouverne finalement l'histoire salvifique. Pour dire ce sens, le théologien doit le vivre de l'intérieur et y demeurer inscrit. Bref, la théologie (dogmatique) n'est pas simple réflexion «sur» la conscience de l'Église, «elle est un élément interne de cette conscience de foi elle-même»[38].

Antérieurement, dès 1947, H.U. von Balthasar appelait «théologien» celui qui «place la dogmatique au cœur même de son œuvre»[39], car la dogmatique est la «science centrale de l'exposé de la révélation»[40]. Mais précisément Balthasar déplorait à cette époque que «l'aspect historique de la révélation comme événement et réalité» ait «disparu de la dogmatique». On a cessé «de voir dans la révélation historique l'événement qui s'impose à l'intelligence et à l'obéissance comme toujours actuel». On aboutit de cette manière à une «tragique scission de l'Idée et de l'Histoire»[41].

Bref, sous forme d'énoncé positif (Rahner) ou avec le constat d'une carence (Balthasar), l'affirmation est la même de part et d'autre: la dogmatique conjoint événement (la figure de la Révélation) et sens, dans une interprétation (une «monstration» pour l'esprit) qui ouvre l'intelligence et interpelle à tout moment la liberté du croyant. En d'autres termes, la dogmatique est proprement une lecture de sens dans l'événement et donc une herméneutique ou exégèse[42].

37. K. RAHNER, «Heilige Schrift und Theologie», dans *Schriften zur Theologie*, Zürich, Benziger, ²1968, VI, p. 113; la publication originale dans le *Handbuch theologischer Grundbegriffe* est de 1963.

38. *Ibid.*, p. 112. Par là même, on s'oppose à l'idée que la dogmatique serait uniquement une «Konklusionstheologie»; elle est d'abord une «écoute» (*Hören*) active, qui se fait réflexe (ce qui suppose une redite et communication de ce qu'on entend) et systématique (en vue de signifier en organisant le sens pour aujourd'hui) (*ibid.*, p. 118).

39. H.U. VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté*, dans *Dieu vivant* 12 (1948) 17-31, p. 17.

40. *Ibid.*, 21.

41. *Ibid.*, 28-29.

42. Voir la brillante contribution d'Ad. GESCHÉ au colloque organisé en l'honneur du Chan. Ponthot: *Du dogme comme exégèse*, dans *Revue théologique de Louvain* 21 (1990) 163-198.

*
* *

S'il en est ainsi, quelques conclusions se présentent d'elles-mêmes, qui serviront en même temps de réponse à notre question: qui est théologien? Nous nous référons, pour cela, au récent document publié par la Congrégation pour la Doctrine de la foi «sur la vocation ecclésiale du théologien»[43].

a. Notons en premier lieu que l'Instruction se place d'entrée de jeu dans une perspective qui associe à tout moment vérité et liberté[44]. Ainsi se noue une *dynamique à l'intérieur de la foi,* où la contemplation du mystère suscite une projection dans le drame historique du salut. En effet, «dans la foi chrétienne, connaissance et vie, vérité et existence, sont intrinsèquement liés», et «le progrès dans la connaissance de la vérité introduit dans la liberté» chrétienne (1). En ouvrant à l'homme l'accès à son intimité, Dieu lui donne «sa vérité définitive et sa liberté véritable» (2). D'une part «la vérité est une force unifiante» dans l'histoire (3) pour y édifier le Peuple de Dieu; d'autre part, le fidèle répond à l'offre divine «par une vie de foi et de charité» (4).

C'est la foi elle-même qui engendre ce dynamisme, car «de par sa nature, la vérité veut se communiquer» (7). Et la «vocation du théologien» est d'entrer dans ce rythme: «obéissant à l'impulsion de la Vérité qui tend à se communiquer, la théologie naît aussi de l'amour et de son dynamisme» (7). Et voilà pourquoi «le théologien est appelé à intensifier sa vie de foi et à unir toujours recherche scientifique et prière» (8).

On ne saurait mieux rappeler que, pour parler de Dieu, il faut parler à Dieu, «l'exercice de la théologie (requérant) un effort spirituel de rectitude et de sanctification» (9). Cela étant posé comme préalable, il devient alors possible de se situer comme «scientifique» par rapport aux «exigences épistémologiques» de la discipline propre au théologien (9 à 12).

---

43. Texte publié en latin dans l'*Oss. Rom.* du 27 juin 1990, cité d'après *DC* 87 (1990) 693-701. Les chiffres indiqués entre parenthèses sont ceux des paragraphes. Sans vouloir faire un commentaire du texte, nous y relevons simplement ce qui nous paraît suggestif pour notre thème.

44. Ce sont les premiers mots du texte, renvoyant à *Jn 8,* 32: «la vérité vous fera libres». L'inclusion avec les derniers mots du même n° 1 indique l'intention de faire de ces deux mots comme la clef de tout le document.

b. Si, comme nous proposons de le dire, le théologien est un herméneute, le voilà donc situé entre deux pôles: d'un côté l'événement de grâce, possédé dans la foi et la sacramentalité de l'Église, comme don du salut en Jésus Christ; et de l'autre le sens à délivrer à tout moment de ce salut, selon le vecteur qui conduit le Peuple de Dieu à sa fin eschatologique. En d'autres termes, le théologien entre dans une histoire («théologiser», c'est continuer) et il a vocation de poursuivre, selon sa mission particulière, le développement de cette histoire. (Rappelons K. Rahner cité ci-dessus: faire advenir «d'une manière absolue l'histoire de la foi».)

Caractéristique de notre document est son insistance (par quatre fois) sur le sens intérieur donné à la totalité des fidèles. Par l'onction du Saint-Esprit, l'ensemble des fidèles possède le «sens surnaturel de la foi» commun à tout le peuple (4 et 13). Bien entendu, le théologien y participe lui-même et en cela réside la règle la plus sûre pour guider sa réflexion (8). Ce *sensus* n'est cependant pas une sorte de charisme personnel, mais «une propriété de la foi théologale», celle de toute l'Église (35).

Sans doute y aurait-il lieu d'approfondir ce thème du *sensus fidelium* redevenu d'emploi courant dans l'usage de l'Église «enseignante». Le texte se contente de renvoyer à Vatican II (*LG*, 12); ce n'était pas son rôle de développer ici toutes les conséquences[45]. Retenons seulement, pour notre sujet, que le théologien se définit premièrement par cette relation avec un corps qui le précède et dont il ne saurait se séparer sans perdre du même coup sa consistance, non seulement spirituelle, mais encore intellectuelle.

c. Le théologien doit aussi peser sur l'avenir. C'est le second aspect de sa vocation particulière, en tant que celle-ci concerne la *praxis* et l'anagogie spirituelle. Mais est-il pour cela remis uniquement à son jugement propre et à la loyauté de sa conscience?

Ici se pose la question délicate de la fonction magistérielle dans l'Église. À ce propos, l'Instruction rappelle une fois de plus, en son chapitre consacré au «magistère», que «par le sens surnaturel de la foi le Peuple de Dieu jouit de la prérogative» de participer à l'infaillibilité divine (13). Mais quiconque entre vraiment dans le mystère ecclésial connaît l'ordonnance hiérarchisée du prophétisme auquel tous ont accès. Seuls les Pasteurs chargés par le Christ de la mission de guidance sont assistés indéfectiblement, de manière

45. Signalons, comme référence utile, L. SCHEFFCZYK, *Sensus fidelium. La force de la Communauté*, dans *Communio* 13 (1988) 84-100.

à viser toujours selon son caractère absolu «la nature eschatologique propre à l'événement du Christ» (14). L'entrée dans ce mystère offre, semble-t-il, le plus de difficulté, car ici s'exerce l'autorité d'un véritable charisme (15). Si l'on n'y voit qu'un pouvoir humain arbitraire extrinsèque à la foi, on ne saurait découvrir la vertu de l'obéissance libératrice. Inversement, entrer dans cette obéissance préalable est la condition première pour un vrai dialogue entre théologiens et détenteurs du charisme magistériel.

Car il n'existe pas d'autre possibilité que le dialogue, quand le pôle visé humainement est celui de l'eschatologie. Une tension demeurera toujours par définition, et aucun «consensus» théorique de théologiens ne pourra la résoudre (à la manière de Cano). Mais dans la vie chrétienne, la tension ne se dénouera jamais par la victoire autoritaire d'un parti sur l'autre («enseignant-enseigné»!). Seul peut convaincre celui qui accompagne l'Église jusqu'à la fin des temps, l'Esprit de charité.

d. Qui est théologien? Le projet théologique n'a-t-il pas fini par éclater pour avoir perdu les deux repères qui doivent nécessairement le guider: vers l'arrière, la tradition du sens commun des fidèles et, vers l'avant, le dialogue constant avec la visée eschatologique des Pasteurs?

Le lieu d'où parle le théologien ne saurait être sa situation individuelle, étroitement conditionnée et refermée sur elle-même, et à la limite parfaitement inaccessible à quiconque n'entre pas dans tel milieu culturel et telle expérience particulière. Le lieu du langage théologique est la totalité de l'Église, non comme contexte abstrait (en s'universalisant à partir de thèses formelles), mais comme maïeutique d'un discours à la fois personnel et communicable. Si les saints y sont parvenus, pourquoi le théologien vibrant de charité n'y réussirait-il pas? Ainsi le théologien ne se reçoit pas de lui-même en vertu de ses titres académiques; il est «engendré» par le sein matenel de l'Église, dans la foi commune des fidèles. Finalement, c'est la communauté qui l'inscrit dans sa mémoire et le livre à la postérité, souvent d'ailleurs à travers de longues étapes de mise à l'épreuve (comme ce fut le cas pour Origène).

De même la direction qu'indique un théologien pour le profit de l'Église pérégrinante ne se limite jamais à un peuple ou un continent, ni à une catégorie sociale de personnes contredistinguées des autres. Toutes les inculturations nécessaires du langage, si elles sont réussies, sont en fait des chemins d'élargissement du discours total du théologien, parce qu'elles sont autant de marques de la «catho-

licité» d'une Église demeurant tout entière elle-même dans les frontières de chaque situation particulière. Seule la catholicité peut exiger l'obéissance, non comme une soumission à la discipline d'un parti, ni même comme un simple respect de convenances professionnelles. Bien plus qu'une déontologie de métier, c'est une adhésion à l'Esprit Saint toujours présent, même à travers des représentants dont chacun perçoit très bien les limites humaines et les maladresses.

En un mot, le théologien ne subsiste que dans ses relations: en cela il représente, d'une certaine manière, la vie trinitaire dont il est un reflet. Personne n'aura l'outrecuidance de s'en arroger le titre, à moins de se vouloir fiché dans un quelconque *Nomenclator.* On sourit malgré soi quand on lit dans un article de revue: «moi, le théologien». Il convient plutôt d'écrire: moi qui ne suis rien, j'ose parler, car la Vérité du Fils me presse; et mon audace n'a comme appui en ce monde que mon obéissance libre à la mission que l'Église veut me confier dans l'Esprit.

B-1040 Bruxelles C. DUMONT, S.J.
Boulevard Saint-Michel, 24

Sommaire. — Le théologien se présente, au cours de l'histoire chrétienne, successivement comme celui qui *parle* à Dieu et de Dieu, comme le scolastique ouvrant l'espace au *discours* conclusif sur la foi, comme le dogmaticien confronté à la dispersion d'un *langage* éclaté. Mais toujours il garde référence d'un côté à l'Écriture interprétée dans le sens fidèle de l'Église, et de l'autre à l'œuvre de la mission où le Seigneur accompagne visiblement les siens et les guide par son Esprit. Le(la) théologien(ne) n'est-il pas simplement défini par ses deux relations qui le font subsister en personne libre: sa reconnaissance dans la mémoire des fidèles et son obéissance au projet de l'Esprit?