NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 6 1970

# De trois dimensions retrouvées en théologie. Eschatologie - Orthopraxie - Herméneutique

Camille DUMONT (s.j.)

p. 561 - 591

https://www.nrt.be/en/articles/de-trois-dimensions-retrouvees-en-theologie-eschatologie-orthopraxie-hermeneutique-1352

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# De trois dimensions retrouvées en théologie

## ESCHATOLOGIE - ORTHOPRAXIE - HERMENEUTIQUE

Incontestablement du nouveau se passe dans le domaine de la théologie catholique. Et il s'agit de phénomènes importants qui atteignent non la périphérie mais le centre de la vie croyante et de son élucidation par l'esprit.

Le seul fait de la publication d'une masse imposante de livres ou d'articles sur des thèmes dont on ne parlait même pas voici dix ans est un indice assez démonstratif. Il s'agit moins d'ailleurs d'études scientifiques que de témoignages, d'échanges, de prises de position en forme de manifestes parfois retentissants. Même la présentation de librairie s'est transformée. Elle veut, plus qu'autrefois, attirer l'attention. Les titres sont percutants, les impressions un peu voyantes. La cote est aux petits volumes précis, aux recueils d'articles réunissant des collaborations souvent très diverses, aux traductions qui internationalisent les cris les plus éloquents.

Comment, dans cet encombrement, sous l'assaut d'interpellations si nombreuses et si disparates, ne pas perdre le contact avec les choses essentielles ? Car le temps est bien révolu où le théologien pouvait suivre calmement l'évolution de sa spécialité. Il faut maintenant élargir ses lectures, être au courant dans les domaines les plus éloignés les uns des autres. Dès lors qui ne se sentirait débordé ?

Il nous a semblé que ce serait rendre service si nous nous efforcions de tailler un peu dans le maquis pour dégager les pistes qui mènent vraiment quelque part. Dans la littérature théologique d'aujourd'hui, il y a certainement à faire émerger quelque chose d'essentiel. Mais quoi ? Le moment est-il prématuré pour amorcer cette manœuvre, cette tentative de mise au net ? Nous pensons que non. Mais que l'on veuille bien discerner le sens exact de notre travail. Notre intention n'est pas de faire avancer les problèmes, mais plutôt

de les situer. Notre but est de tenir le lecteur au courant des implications nouvelles de la théologie d'aujourd'hui, tout en mettant en évidence comment ces mêmes implications sont des rejaillissements de courants traditionnels.

Pour nous expliquer encore davantage, disons que c'est un peu une tâche professionnelle qui est à l'origine de notre exposé. Ayant, par métier de recenseur, été amené à lire quantité de nouvelles publications sur la recherche théologique, nous avons éprouvé le besoin de dessiner quelques coordonnées précises. Faute de quoi l'esprit sombrerait dans l'indéterminé. Nous livrons ici le croquis géographique qui résulte de nos explorations. Ce n'est qu'un tracé hypothétique, dont on mesurera l'efficacité si vraiment il aide le lecteur à marcher plus à l'aise, à mieux comprendre, et dans sa tradition et dans son actualité, l'objet théologique.

Précisons enfin que nous avons visé à ne saisir que les points de vue formels ; le lecteur ne doit pas chercher ici un inventaire de tous les thèmes dont il est question dans la bibliographie d'aujourd'hui. Nous intéresse seulement ce qui infléchit la condition même de la pensée : nous recherchons les dimensions internes de l'acte du théologien, ce qui détermine ses origines, son déroulement en forme de discours, sa visée dernière.

Trois caractéristiques semblent émerger. Ce sont celles que nous avons indiquées en sous-titre : visée eschatologique, réflexion qui s'enchaîne à une praxis, herméneutique ou discours qui est libération d'un sens originé dans un événement significatif. Nous espérons faire voir, au terme de notre exposé, comment ces trois dimensions sont liées organiquement de manière à constituer la structure même de l'œuvre théologique.

## I. Eschatologie

*Une question de point de départ.*

Avant de développer l'idée d'eschatologie — vecteur de pensée dont le théologien d'aujourd'hui retrouve le sens — nous devrions justifier notre point de départ. Pourquoi épinglons-nous ce thème en premier lieu ? Dans la multiplicité quelque peu déconcertante des publications actuelles, tant de choses se trouvent, assure-t-on, en voie d'être redécouvertes : le dialogue, la communication, le rapport au monde, la sécularisation, l'anthropologie, la symbolique et la nécessaire démythologisation, sans parler des slogans qui sont déjà d'hier, tels que *l'historicité* ou la *subjectivité* ! *Pourquoi, en définitive*, privilégier ici tout à coup la visée eschatologique ?

A vrai dire, pour bien nous faire entendre et du même coup justifier notre choix préférentiel, il nous faudra dérouler la totalité de notre projet. C'est au terme seulement que l'on dira si, oui ou non, nous avons eu raison de tracer la route dans tel sens prémédité. En se retournant on mesurera le chemin parcouru. Les pistes intermédiaires et les relais se mettront mieux en place. On verra dès lors la logique interne du mouvement, ce qui a présidé rigoureusement à la détermination de l'itinéraire. Seulement alors apparaîtra que l'importance donnée à l'eschatologie est conforme à la réalité et à la nécessité des choses. L'ordre de l'intention se vérifiera donc au terme de l'exécution.

Cependant, si d'aventure un lecteur voulait tout de même être un peu plus rassuré, ajoutons ceci. Qu'il nous soit permis, dès le départ, de faire confiance à un théologien au coup d'œil sûr. Sensible depuis longtemps à toutes les résonances du monde théologique, le P. Congar écrivait, il y a peu : « la théologie a été poussée de deux côtés à la fois et, s'il est permis de s'exprimer ainsi, par-devant et par-derrière [1] ». En arrière, c'est le ressourcement biblique et patristique ; vers l'avant, c'est la modernité, la question de l'homme d'aujourd'hui, ce rapport au monde qui fut la préoccupation de Vatican II. Mais c'est aussi, en dernière analyse, l'arrivée du Royaume, cette fin ultime qui, interrogée comme anticipation, est seule capable de donner réponse à la question du monde présent. « Dans la vision du XIX[e] siècle, écrit encore le P. Congar, Eglise et monde... étaient posés comme deux réalités côte à côte, en face l'une de l'autre. Dans la vision plus dynamique, donc finalisée d'aujourd'hui, ils sont mieux vus dans la perspective d'une unité par la finalité ultime et d'une intériorité réciproque : l'Eglise est dans le monde, le monde est dans le dessein de Dieu [2] ». Il s'agit donc bien d'un point de vue formel, d'un changement de regard ou de perspective. Mutation orientée vers quoi ? Vers ce qui est en avant : vers cette « finalité ultime », aboutissement du « dessein de Dieu » manifesté dans un Jugement dont l'efficacité est au terme de l'histoire. Or c'est cela essentiellement ce qui s'appelle une visée eschatologique.

Il est donc normal que d'emblée nous mettions en relief cette nouvelle expérience chrétienne. C'est d'ailleurs à partir de là, et par un cheminement inverse, qu'il nous sera loisible de montrer aussi comment la poussée vers l'avant est précisément elle-même responsable et explicative du retour en arrière, du ressourcement par la Bible et la Tradition. Parce qu'il y a un appel de l'eschatologie,

1. Y. CONGAR, *La recherche théologique*, dans *Réflexion chrétienne et monde moderne 1945-1965*, Recherches et débats, 54 (1966) 91.
2. *Ibid.* p. 96.

il y a nécessairement, par choc en retour, meilleure saisie du donné de l'Histoire sainte [3].

*Convergence de points de vue*

« Si le Renouveau doit être doté d'une orientation cohérente, autement dit, d'une théologie, celle-ci doit être fondée sur une redécouverte de l'eschatologie ». Cette phrase, posée en termes un peu absolus, résume l'évaluation d'un théologien de l'Orient sur le renouveau de l'Eglise. Et, comme le dit son auteur, « il n'est pas impensable que le point de vue orthodoxe, ici comme ailleurs, ne concoure à éclairer les problèmes essentiels [4] ». On n'aurait du reste pas beaucoup de peine à montrer pour quelles raisons l'Orient demeure spontanément sensible à la dimension eschatologique du Royaume ; le style propre de sa liturgie et de sa prière n'est pas sans avoir joué un rôle marquant en ce domaine.

Venue d'un horizon différent, une autre voix, interférant dans le dialogue œcuménique, trahit le même souci de l'aspiration eschatologique. Le regretté pasteur J. Bosc soulignait en passant ce point de vue dans son échange avec Dom G. Lefebvre sur « Le Christ notre vie commune ». A son interlocuteur catholique, soucieux d'assurer l'immanence de la grâce divine, mais dans une visée d'anticipation de la Gloire, J. Bosc répondait : « Si nous nous plaçons dans une perspective eschatologique, je crois que nous serons très proches les uns des autres... Il est vrai que vous insisterez plus particulièrement de votre côté sur le mystère de la grâce dans la vie sacramentelle et peut-être serons-nous réticents en face d'une accentuation de l'immanence de cette grâce. Mais s'il s'agit de la conscience d'une présence du Christ dans la communauté ecclésiale et dans la vie chrétienne quotidienne, vous trouverez certainement une multitude de protestants pour la reconnaître et l'éprouver [5] ».

Nous voulions, dès le début, souligner cette sorte d'accord préalable. Malgré ce qui nous divise entre chrétiens, il apparaît que tous orientent leur regard vers un certain terme, celui de la Promesse.

---

3. Nous aurions pu aussi étayer notre point de départ en reprenant purement et simplement, à titre documentaire, les vues plus « prophétiques » qu'un autre théologien exprime à la fois comme regret et comme projet : « il faut que le théologien chrétien s'inquiète de l'absence de la dimension eschatologique dans la théologie » ... ; « seule une théologie qui a réintégré la dimension de l'avenir comme un de ses axes fondamentaux » peut entrer en discussion fructueuse « avec la passion de notre temps pour l'avenir » (J. B. METZ, *L'Eglise et le monde*, dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, 1967, p. 144).

4. A. SCHMEMANN, *Prière, liturgie et renouveau*, dans *La théologie du renouveau*, 1968, vol. 2, p. 105-114 ; cfr p. 110 et 106. Alexander Schmemann enseigne aujourd'hui l'histoire de l'Eglise et la théologie liturgique au Séminaire S. Vladimir de Crestwood, New-York.

5. J. BOSC et G. LEFEBVRE, *Le Christ notre vie commune*, 1966, p. 71-72.

Sur cette ligne d'horizon toutes les perspectives convergent, et c'est sans doute en fixant obstinément ce point qui nous tire en avant que nous finirons par nous retrouver dans la même communion.

Prenons garde toutefois ! Au moment où, dans l'Eglise, tant de choses sont remises en question, parfois sans discernement, les dangers d'une inflation de l'eschatologie apparaissent aisément. Sans parler de l'éventualité peu probable d'une apocalyptique échevelée, le risque se présente néanmoins d'une illusion grave. Celle-ci consisterait à replacer purement et simplement le Règne qui vient au plan de la promotion humaine autonome. L'eschatologie ne serait plus qu'un projet sur l'avenir de l'homme. Certaines phrases à l'emporte-pièce, toutes remplies d'un vin capiteux pour l'esprit, créent parfois un profond malaise quand on ne les replace pas dans le courant traditionnel. « Le seul avenir de la théologie, a-t-on écrit, est de se convertir en une théologie de l'avenir [6] ». C'est peut-être vrai. Mais encore faut-il s'entendre. Nous verrons plus loin que toute question sur l'avenir ne peut se poser que dans le présent de la grâce.

Ces réserves faites — qui sont plus de prudence que de refus — il n'empêche que la convergence de vues des théologiens à propos de l'importance de l'eschatologie est bon signe parce que c'est aussi, finalement, le retour, par-dessus des luttes et des divergences séculaires, à une attitude très ancienne qui unifiait primitivement les communautés chrétiennes.

*Une donnée traditionnelle.*

En effet, ce qui nous semble aujourd'hui un fait nouveau n'est en réalité que la résurgence d'une donnée fort traditionnelle. L'eschatologie fut toujours chère au cœur de la grande Eglise. Si nous avons l'impression du contraire, c'est bien en raison d'une perte de substance spirituelle et théologique qui fut précisément à la source des grandes crises de la chrétienté à la fin du moyen âge [7].

A l'origine, tout se passait autrement. Dans les communautés primitives, « c'était justement l'aspect eschatologique de la liturgie, orienté et centré sur le Royaume, qui constituait la source, la racine

6. H. G. Cox, *On not Leaving it to the Snake*, 1968, p. 12.

7. Bien des choses seraient à dire pour mettre ce fait en évidence. Nous ne pouvons nous y attarder. On se référera entre autres à un texte déjà ancien du P. Congar, qui voit dans le manque de sens eschatologique « le défaut le plus décisif de la théologie issue de la scolastique », et cela au détriment à la fois du sens de l'intériorité et aussi de l'efficacité : « au point de vue pratique, le catholicisme a perdu en partie, à ce jeu, cette valeur, capitale pour une religion, de proposer aux hommes une espérance collective, de les faire communier dans une espérance ». Y. Congar, *Le purgatoire*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, Coll. Lex Orandi, 12, 1951, p. 312-313.

et la raison à partir desquelles l'Eglise, dans l'expérience et l'intelligence de ses origines, jugeait le monde et déterminait sa propre mission à l'intérieur de celui-ci. C'était justement parce que les premiers chrétiens, grâce à leur *passage* et leur *ascension* au ciel, connaissaient le Royaume, et en partageaient 'la joie et la paix dans l'Esprit' qu'ils pouvaient en être de véritables témoins dans et pour le monde [8] ».

Non seulement à l'origine, mais tout au long de la grande Tradition, le sens eschatologique, le « désir de Dieu » sous-tendait la vie et la réflexion. C'est là un fait d'histoire qu'ont bien établi Dom J. Leclercq et le P. de Lubac [9]. Ce dernier le montrait à l'évidence en étudiant la notion d'*anagogie*, ce sens scripturaire qui clôturait pour les anciens (en les laissant d'ailleurs tournées vers le Royaume à venir) l'interprétation doctrinale et l'action morale du fidèle soumis à la lettre de l'Ecriture. L'Ecriture, disait saint Grégoire après Origène, « est une lettre qui nous vient de l'éternité, pour nous faire aspirer à l'éternité [10] ». Double mouvement donc encore, de l'arrière et de l'avant, avec comme résultante de forces l'attirance de l'en-avant, cette anticipation du futur qui ne fut jamais absente de la théologie patristique pas plus qu'elle ne manquait à la liturgie. Et c'est ainsi, poursuit le P. de Lubac, qu'on « est bien en droit de parler, non pour le seul Origène, mais pour toute la pensée chrétienne, d'une dialectique ascendante », laquelle donne son sens ultime au déroulement temporel, en le subsumant sous la réalité du salut donné et encore à venir.

Si donc l'eschatologie est un thème très ancien, dont s'imprègne nécessairement la pensée et la vie chrétienne, on peut bien parler aujourd'hui d'une véritable redécouverte, d'un sens perdu et retrouvé. Mais ne nous méprenons pas. Il ne s'agit nullement, bien entendu, d'une reprise de formes de pensée liées à un moment culturel dépassé, comme serait l'apocalyptique judéo-chrétienne, ou encore la structure de chrétienté médiévale (au temps où la vie céleste s'anticipait déjà, sans contestation véritable, dans la hiérarchie des deux Cités). Ce qui se passe maintenant, c'est la restauration d'un fondement permanent de la réflexion au milieu de la modernité. C'est une remise en place dans un nouvel horizon culturel.

---

8. A. SCHMEMANN, *art. cit.*, p. 109. L'auteur ajoute : « A mon sens, voici l'une des plus grandes tragédies dans l'histoire de l'Eglise. Les manuels la passent sous silence ! Le caractère eschatologique de la *leitourgia* chrétienne s'est peu à peu obscurci, dans la piété comme dans la théologie, qui le repoussèrent dans des catégories étrangères à son esprit primitif ».

9. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 1957. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. II, principalement ch. X, Anagogie et eschatologie, p. 621 sv.

10. H. DE LUBAC, *ibid.*, p. 630.

Que cela soit assez neuf, la preuve en est dans les tâtonnements de ces dernières décades. J. Mouroux écrivait naguère que la notion d'eschatologie, pour être devenue courante, n'en demeurait pas moins fort vague [11]. Et c'est vrai qu'il y a cinquante ans le mot lui-même sonnait en français comme un néologisme [12]. Nous nous abstiendrons de rappeler sous quelles influences un changement de perspective s'est opéré par la suite. Forcément l'assimilation plus large, en théologie, des catégories de temps et d'histoire devait avoir pour répercussion la restauration du vrai sens des fins dernières. Les « eschata », en effet, ne sauraient être pensés sans rapport avec la vie présente ; ils sont anticipés ici-bas, de sorte que l'eschatologie, selon J. Mouroux, désigne à la fois l'événement de la fin et « la relation du temps actuel à l'avènement de la fin [13] ». L'eschatologie, à cause de la présence du Christ ressuscité et de la promesse de son retour, est ouverture définitive du temps sur l'éternité de la vie bienheureuse.

*Conséquences méthodologiques.*

Mais ce que nous voulons davantage mettre en relief, ce sont les conséquences de cette restauration de la dimension eschatologique en ce qui concerne la réflexion du théologien.

Il y a lieu, à coup sûr, de discerner encore des écoles diverses ou des orientations d'esprit opposées quant à l'immanence, dans le monde et l'histoire, du temps proprement eschatologique. Le vieux problème du rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui, à l'époque d'un Irénée ou d'un Marcion, était au centre de l'interprétation de l'histoire trouve son pendant symétrique dans le problème du rapport entre le temps de l'Eglise et la consommation bienheureuse. Certes, les coordonnées sont autres puisqu'il s'agit ici du temps de la résurrection et non de celui du premier avènement. Mais les attitudes sont équivalentes. Dans les deux cas, ce qui est en cause c'est la manière de penser l'intériorité du terme absolu de l'histoire à chacun des moments où s'éparpille apparemment notre temporalité. Quelle que soit néanmoins la position que l'on tienne, il reste que la théologie d'aujourd'hui n'échappe pas à cette sorte d'aimantation qui la contraint en quelque sorte dans la direction des « eschata » en train de se réaliser. La théologie a retrouvé un visage

11. J. Mouroux, *Le mystère du temps*, 1962, p. 162.
12. Voir le très bref article de Mangenot (moins d'une colonne) dans le *Dict. Théol. Cath.* en 1913, vol. V, col. 456. Le terme désignait uniquement le contenu du classique « De novissimis ». Rien de plus instructif à cet égard que de parcourir les encyclopédies ou lexiques de théologie pour suivre l'évolution du sens ; cfr p. ex. les éditions successives du *Lex. Theol. und Kirche.*
13. J. Mouroux, *op. cit.*, p. 162, note 28.

qui regarde vers l'avenir. Elle pose la question du salut moins peut-être comme un fait accompli que comme une attente [14].

Qui ne voit, dès lors, que cela amène des conséquences méthodologiques importantes ? « L'eschatologie, a-t-on écrit, est plus qu'une partie de la théologie, plus qu'un traité ayant pour objet particulier les fins dernières : elle représente un aspect, une dimension générale de la théologie [15] ». C'est donc le statut propre du théologien qui en est affecté. Essayons de préciser en quel sens.

D'abord, si le désir eschatologique, si la sollicitation du Royaume tirent en avant l'esprit du théologien, il doit en résulter, même pour la théologie scientifique et son enseignement, une incidence directe sur ce que nous appellerions sa présence au monde, à l'homme qui cherche un sens à sa destinée. C'est encore le P. Congar qui note la chose de façon générale : « le mouvement de la réflexion théologique a été marqué, dans son ensemble, par un transfert de l'attention du pur en-soi des réalités surnaturelles au rapport qu'elles ont avec l'homme, avec le monde, avec les problèmes et les affirmations de tous ceux qui, pour nous, représentent des *Autres* [16] ».

On dira peut-être que ce regard vers l'extérieur ne s'offre pas d'emblée comme une conséquence immédiate et nécessaire de la visée eschatologique. La logique de ce passage est cependant assez claire : si l'eschatologie est aussi, comme on l'a dit, « une relation du temps actuel à l'avènement de la fin », il est sûr que le théologien aura toujours à se tourner vers la question que pose le monde actuel en raison même de son enjambement sur le terme à venir. Ainsi les prophètes voyaient déjà le Jour de la Promesse, mais c'était pour répondre à l'interrogation de l'heure présente [17]. De même le théologien aura à participer au rôle prophétique qui d'ailleurs est commun à tous les fidèles [18]. Et le meilleur bénéfice de cette orientation, c'est la dogmatique elle-même qui en profitera, à condition que son enseignement suive la direction qui l'entraîne aussi vers l'invention des réponses aux questions que pose le monde, c'est-à-dire vers la préparation du discours missionnaire en tant que tel. Cette dogmatique renouvelée se tournera donc davantage vers l'en-avant de

---

14. D'où aussi le renouveau des « théologies de l'espérance ».
15. J. GALOT, *Eschatologie*, dans *Dict. Spir.*, vol. IV, col. 1020.
16. Y. CONGAR, *La recherche théologique*, dans *Recherches et débats*, 54 (1966) 91.
17. En ce sens, G.-Ph. WIDMER parle d'une pensée « proleptique », par anticipation. Car, ajoute-t-il, « l'Eglise pérégrine en éprouvant partiellement la transfiguration de toutes choses. La nouveauté de l'eschaton confère au présent sa valeur et sa portée ». Voir *Sens ou non-sens des énoncés théologiques ?*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 51 (1967) 658.
18. Cfr Const. *Lumen Gentium*, n° 35.

l'Eglise. Elle sera par conséquent *de soi* pastorale et kérygmatique [19]. Elle le sera parce qu'elle devra résoudre, pour l'homme qui la lui pose avec insistance, la question du sens à donner au futur ; elle le sera parce que, cette même question, le théologien la résoud, en vertu de sa tâche propre, quand il indique, dans l'espérance et la foi, la ligne du futur déjà en train de se dessiner. A ce titre, un grand progrès est en voie de se réaliser que l'on pourrait appeler le dépassement « anagogique » de la connaissance du dogme.

Cette dogmatique, de surcroît, sera en mesure de rencontrer le langage de l'homme contemporain, dont la caractéristique est de se référer à l'histoire, pour en embrasser la dialectique vivante, comme aussi l'achèvement dans une téléologie, qui détermine un projet sur l'avenir [20]. De ce dialogue vivant, on a déjà une annonce dans l'orientation obstinément tournée vers le monde qui fait avancer certains documents de Vatican II jusqu'au terme dernier de la fin des temps.

Autre résultat : accentuant son sens de l'invention, la théologie dogmatique opérera conséquemment une évolution de la « thesis » vers la « quaestio ». Telle serait peut-être la conséquence la plus visible de l'incidence eschatologique sur la méthodologie actuelle. La thèse marque un point d'arrivée, parce que le Royaume est déjà là ; la question repose l'interrogation, parce que le ciel n'est encore qu'anticipé et que demeure ouverte la problématique. Il est donc normal qu'une résurgence moderne de la vieille anagogie sous la forme de la conscience permanente du futur déjà anticipé [21] amène aussi le théologien dogmatique à rénover le régime de la « quaestio » : ce qui ne veut pas dire remise en question du passé mais actualisation de la question pour un monde dont l'aujourd'hui le plus original est quand même marqué invariablement par le fait du Royaume qui vient [22].

---

19. Ce qui fait dépasser naturellement les termes du problème autrefois posé dans une perspective beaucoup trop étroite.

20. Caractéristique notée comme suit par le P. SCHILLEBEECKX : « ... c'est pourquoi l'interrogation au sujet de l'avenir me paraît être un 'existential' de notre condition humaine ». Voir *Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie*, dans *Concilium*, 41 (1969) 42.

21. « La perspective eschatologique perpétuellement imminente est ce qui communique une intensité incomparable à chaque instant de la vie de l'Eglise et du chrétien, puisqu'il doit toujours être vécu comme s'il était non seulement ultime mais déterminant » (L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, 1963, p. 235).

22. Empruntons ici une note à W. KASPER, dans un petit livre dont nous aurons encore à parler : « cela ne veut pas dire qu'il ne puisse plus y avoir qu'une 'théologie des points d'interrogation'. La *quaestio* est la forme de la théologie du haut moyen âge ; elle inclut obligatoirement *aussi* le 'Respondeo dicendum', donc la thèse. Mais la thèse devrait toujours être présentée comme la réponse à une question humaine réellement posée d'abord ; c'est seulement à cette condition qu'elle pourra être comprise et assimilée » (voir *Renouveau de la méthode théologique*, traduction de la Coll. Avenir de la théologie, 1968, p. 33, note 17). En un autre contexte, voir Ch. MOELLER : « Du même coup, on saisit

**Enfin, dernière conséquence — peut-être la plus importante —,** la théologie, revitalisée par la question du futur, sera aussi une discipline d'action. Car telle est bien encore la logique des choses : le souci kérygmatique et missionnaire réclame une actualisation de la Parole de Dieu dans la proposition de l'Eglise vivante ; le retour à la « quaestio » tend à une restauration du pourquoi pour aujourd'hui ; mais qui dit « actualisation » et « aujourd'hui » dit forcément inscription dans l'expérience vécue. L'effet immédiat de l'actualisation se fait sentir tout d'abord dans la *praxis* avant de s'énoncer, en un second temps, comme explicitation et régulation de la conscience réflexe. Il n'est donc que logique d'affirmer qu'une théologie qui se fait eschatologique aura pour conséquence directe et immédiate de se faire aussi théologie engagée dans la pratique, au niveau de la communauté de l'Eglise et du monde. Mais cette dernière conséquence mérite d'être considérée pour elle-même : insensiblement et par simple voie de déduction spontanée, nous voici amenés à la deuxième dimension qui paraît renouveler, à notre époque, la mentalité théologique, cet aspect nouveau pour lequel, faute de mieux, on a créé le néologisme d'orthopraxie.

## II. Orthopraxie

*Signes de nouveauté.*

Ayant participé, à Upsal, à la quatrième Assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises (1968), un théologien, jeune et d'autant plus apte à enregistrer les aspirations les plus récentes, signalait le rôle donné par les contestataires de l'Assemblée à l'*action* comme critère pour l'interprétation de la Parole. Pour les jeunes, écrivait-il, « la *praxis*, l'agir réel des chrétiens... est une donnée de base pour trouver le *sens* et l'authenticité d'une parole qui se présente comme Parole de Dieu... Ainsi l'efficacité de la Parole est le signe de son sens et — à la fois — le critère de son authenticité [23] ». Ceci est un son assez nouveau, d'autant que l'on va jusqu'à dire que cette incidence de l'action sur la signification doit susciter la naissance d'un type entièrement neuf de théologien [24]. S'il en est ainsi, il est non moins inévitable que la praxis influence à son tour le discours théologique en lui-même.

---

comment le passé, dans l'espérance chrétienne, ne peut être 'repensé', 'réévoqué', qu'à partir de l'avenir, ou, mieux, à partir de cet événement déjà *présent*, mais qui est aussi *non encore totalement présent*, et qui seul permet de regarder le passé » (cfr *Le théologien devant l'évolution de la littérature au XX^e siècle*, dans *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, tome I, p. 113).

23. L. ACEBAL MONFORT, *Upsal, un symptôme ?*, dans *N.R.Th.* 91 (1969) 52.

24. *Ibid.*, p. 62 sv.

Un autre théologien, chevronné celui-là, avoue une conversion intellectuelle dans le même sens. Montrant que, dans la Bible, ce que la scolastique appelle « finis ultimus » est en réalité une Personne qui s'approche (« Celui qui vient »), un événement qui s'accomplit dans une *rencontre*, le P. Schillebeeckx conclut : « l'accent est mis davantage sur l'agir, sur le faire, beaucoup plus sur l'ortho-praxie que sur l'ortho-doxie. Et cela me semble le grand tournant opéré dans la conception de l'existence chrétienne... L'Eglise — ajoute-t-il de manière un peu rapide — s'est essentiellement préoccupée pendant des siècles de formuler des vérités alors qu'elle faisait trop peu pour améliorer le monde. En d'autres termes, elle s'est enfermée dans l'orthodoxie, abandonnant finalement l'orthopraxie aux hommes qui sont hors de l'Eglise et aux incroyants [25] ». Sans prendre toutes ces réflexions à notre compte, notons-y la perception intelligente d'un fait inéluctable, qui de la façon la plus générale se résume dans l'importance donnée à la *praxis*. Et, dans la pensée de l'auteur, il semble qu'il y ait là un renversement de sa perspective, une sorte de conversion qui peut mener assez loin : « c'est tout un travail de se libérer de cette herméneutique conceptuelle (qui se réduit à être une pure interprétation du passé) ... Prenez par exemple l'herméneutique du Royaume de Dieu. Qu'est-ce que ça veut dire ? Dois-je, pour répondre à cette question, réinterpréter la Bible ? Oui, mais j'ajoute tout de suite : l'herméneutique du Royaume de Dieu, c'est avant tout rendre le monde meilleur [26] ». Il se peut que nous ayons à critiquer plus loin telle ou telle de ces assertions. Soulignons qu'ici elles n'ont provisoirement qu'un rôle : nous alerter sur un fait, nommément sur cette donnée irrécusable de l'apparition de la praxis dans l'horizon du théologien. Ce phénomène mérite d'être analysé pour lui-même.

*Résurgence d'une donnée traditionnelle ?*

D'abord est-il vrai que cette découverte de la praxis soit un fait si original ? Ne s'agirait-il pas plutôt — ici encore — d'une simple restauration ?

Oui, au moins jusqu'à un certain point, car, en principe, il y a toujours lieu d'affirmer la règle d'or : chaque fois qu'il y eut quel-

25. E. Schillebeeckx, *La théologie*, dans *Les catholiques hollandais*, 1969, p. 10-11.

26. *Ibid.*, p. 15. Nous jetons ici ces paroles du P. Schillebeeckx à simple titre documentaire. Pour être juste, il faut noter deux choses : ces phrases, que nous extrayons de leur contexte, sortent d'un dialogue improvisé et ne sont pas écrites dans un traité longuement mûri ; elles sont contrebalancées sans contradiction — mais par simple contraposition, comme c'est souvent le cas dans la conversation à bâtons rompus — par des assertions non moins fermes sur l'importance du passé et du fondement objectif de l'histoire (ainsi p.ex. p. 15-17).

que part une grande théologie chrétienne, celle-ci, *en même temps* qu'elle était le fruit d'un évangélisme en acte, suscitait à son tour un mouvement de conversion dans le monde [27]. La vie précédait et enrobait la réflexion. Même quand on en venait au plan de la théorie, cette problématique de la praxis se posait aussi, de façon consciente, dans les recherches de méthodologie. En témoignent les recueils de Sentences et les Sommes, où apparaît immanquablement la question de la finalité du labeur théologique : « utrum theologia sit speculativa vel practica? » On dira peut-être que c'était là simple question d'école ! Pas uniquement. Car on sait combien ce problème suscita d'intérêt et aussi de réponses variées, lesquelles — ne l'oublions pas — commandaient autant d'attitudes pratiques différentes [28].

Ce bref rappel montre que la praxis n'était pas totalement absente de la mentalité théologique d'autrefois. Mais il est peut-être vrai que cette idée, comme celle de l'eschatologie ainsi qu'on l'a vu précédemment, au lieu de mûrir au contact de l'esprit moderne, se soit vue reléguée à l'arrière-plan et qu'en effet on ait été, en raison de l'esprit de controverse, plus préoccupé de l'orthodoxie que de l'orthopraxie.

Aujourd'hui l'on assisterait donc à la résurgence d'un courant souterrain. Jaillissement qui a pu, lui aussi, être préparé par un renouveau de vie évangélique, une méditation plus fervente de la Bible, une participation plus intense à la liturgie, une plus grande activité missionnaire. Le contraire serait à tout le moins surprenant. Mais en outre, à notre sens et d'un point de vue simplement logique, la remise en honneur de l'idée de praxis est d'abord le résultat du renouveau de l'eschatologie elle-même. Il y aurait donc lien de dépendance interne entre le premier élément de nouveauté que nous analysions ci-dessus et celui que nous découvrons maintenant. Nous l'avions déjà annoncé en conclusion de notre premier paragraphe ; il n'est que de reprendre de façon plus rigoureuse la mise en évidence de cette relation de cause à effet.

Une première considération va nous mettre une fois de plus en contact avec le passé, encore apte aujourd'hui à nous éclairer sur les enchaînements des données du présent. Elle consiste à dire :

---

27. On sait comment le P. Chenu a bien mis en évidence, pour le XII[e] siècle, les éléments d'un « réveil évangélique dont les valeurs seront efficaces non seulement en ferveur pratique, mais en renouveau doctrinal, selon l'homogénéité normale du théologal et du théologique » (voir *La théologie au douzième siècle*, 1957, p. 223 et les développements p. 225-273).

28. Pour ne citer qu'un exemple, rappelons la position équilibrée de saint Thomas qui, tout en donnant priorité à la fin spéculative, n'hésite pas à mettre en relief pourtant le caractère pratique de la Sacra Doctrina (*Somme théol.*, I, qu. 1, art. 4).

là où pointe la ferveur eschatologique, là aussi renaît un puissant mouvement de contemplation ; et là où jaillit la contemplation, il est impensable que ne surgisse pas un renouveau d'efficience ecclésiale. C'est sans doute vrai en principe et d'ailleurs cet axiome n'est qu'une autre expression de la règle, citée plus haut, qui pose la connexion entre théologie et évangélisme. Ce fut en tout cas un fait qui se vérifia aux grandes époques monastique et scolastique. Le « désir de Dieu » a suscité les efficiences culturelles, politiques et sociales chrétiennes des moines d'Occident [29]. Le renouveau intellectuel et spirituel du XII[e] siècle a été dominé, entre autres, par le grand courant victorin, dont on a pu dire que la théologie était « perfective » [30]. Et l'on ne peut nier l'impact socio-religieux des Ordres mendiants, principalement des franciscains, dont la théologie de type bonaventurien se veut pleinement « affective » [31].

Ainsi donc, de soi, la visée eschatologique, dans la mesure où elle était anagogie vraie, suscitait l'effervescence du cœur. De là, et par contre-coup, naissait un puissant rayonnement sur le monde, engageant une action dont l'efficacité se multipliait du fait de son lien direct avec la vie de l'Esprit. Rien de plus normal, car, sous peine de se perdre dans les chimères d'une apocalypse de rêve, la tension vers les « eschata » est obligée toujours de refluer vers le présent, vers la situation d'aujourd'hui, vers l'événement réel, c'est-à-dire, en définitive, vers l'*action* du temps présent dans lequel s'inscrit, *maintenant* déjà, le temps du Royaume [32]. L'ancienne théologie contemplative acceptait d'instinct cette loi ; la théologie d'aujourd'hui, dans un autre horizon mental, est en train d'en redécouvrir la vérité et la force contraignante. Le moyen âge, en effet, n'avait pas eu une conscience méthodologique aussi aiguë des implications du problème,

---

29. Désigner S. Benoît comme patron de l'Europe n'est pas tomber dans l'allégorisme pieux ; c'est souligner que la praxis monastique du haut moyen âge a réellement modelé l'homme européen en marquant, dès les origines, son visage d'un trait indélébile.

30. Cfr D. Lasic, O.F.M., *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva*, 1956.

31. Théologie affective dans le sens très nuancé, selon lequel l'*affectus* développe à la fois l'aspect spéculatif et l'aspect pratique. Toutefois S. Bonaventure, à la différence de S. Thomas, mettra l'accent sur la pratique par priorité : « hic (habitus) est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus » (*In Sent.*, Prooemium, qu. III ; éd. Quaracchi, vol. I, p. 13).

32. Cfr K. Rahner, *Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques*, dans *Ecrits théologiques*, vol. 9, 1968, p. 141-170. « Le *contenu* du savoir au sujet de l'avenir authentique qui contribue à constituer le présent de l'homme, est cette part du futur encore absent, qui est nécessaire à la compréhension de l'existence actuelle » (p. 152). Réflexions du même type dans E. Schillebeeckx, *Quelques réflexions herméneutiques sur l'eschatologie*, dans *Concilium* 41 (1969) 39-51 ; voir p.ex. la formule imagée : « l'eschatologie n'est pas un chèque tiré sur l'avenir, mais une tâche, imposée à tous les croyants, dans le cadre de notre histoire terrestre » (p. 49).

qui est, en somme, celui de la nécessaire immanence de l'action dans la pensée et réciproquement. Notre modernité est mieux armée pour en analyser les données.

*Dynamisme de la foi et praxis croyante.*

Pour déterminer le lien de dépendance qui fait dériver la praxis de la visée eschatologique, il y a donc une deuxième voie d'accès, qui part de l'analyse de la foi elle-même, dans la mesure précisément où celle-ci anticipe déjà la Promesse eschatologique, sous la motion de ce dynamisme interne qui axe l'esprit du croyant, au-delà des énoncés, sur la « res » et donc sur Celui qui se donne comme Promesse. Non seulement l'on doit dire, comme ci-dessus, que la contemplation, de droit et de fait, est moteur de l'action, mais il faut aller plus loin et dire : parce que la contemplation sous-tend tout acte de foi, l'élan du cœur, l'action est *déjà* mise en branle, en tant qu'élément constitutif de l'acte de foi lui-même.

Voilà des années que le thème de l'Action se dessine comme en filigrane dans la pensée chrétienne. Spontanément, on en attribue l'origine à Maurice Blondel. Mais il serait sans doute intéressant de remonter plus haut, à la recherche d'un courant dont on retrouverait les traces chez Gratry ou Lacordaire, chez Newman et dans l'école de Tubingue, bref chez tous ces théologiens ou apologistes qui, émus par le vide de la scolastique de leur époque, voulaient rendre à la croyance son impact sur le réel et, réciproquement, tiraient des grands mouvements vitaux de l'Eglise des arguments en faveur de sa doctrine [33].

Si l'acte de foi n'est pas seulement « adhésion théorique de l'esprit », mais « introduction pratique d'une vérité vivifiante dans notre cœur et dans notre conduite [34] », l'acte du théologien — distinct, sans

33. GRATRY faisait intervenir, de façon d'ailleurs excessive, le comportement moral dans la preuve de l'existence de Dieu : « selon la correspondance libre de chaque âme à cet attrait de l'infini, elle porte, ou elle ne porte pas, le jugement vrai qui va de tout fini à l'infini » (*De la connaissance de Dieu*, tome I, ch. 1, éd. 1853, p. 67).

La prédication de LACORDAIRE à Notre-Dame, qui voulait « prendre pied sur le sol même de la réalité vivante et y chercher les traces de Dieu » (*D. Th. Cath.*, VIII, col. 2404), proposait déjà la voie d'apologétique dite « ascendante » fondée sur la vie et l'action de l'Eglise, argument que développera le Cardinal Dechamps et qui sera repris par Vatican I.

Chez J. A. MÖHLER, c'est à propos de l'idée de Tradition vivante dans l'Eglise que viennent interférer les deux plans de la connaissance et de l'agir ; pour lui, « le principe de la tradition est toujours la conscience de l'Eglise, conscience d'une réalité sociale qui se maintient, comme celle du Moi, par son mouvement même et l'élan de son activité » (E. VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'école de Tubingue*, 1913, p. 144). Dans cette perspective, quelque chose déjà est passé de l'esprit de l'*Aufklärung* dont il sera question plus loin.

34. Blondel, cité par R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 1950, p. 288.

aucun doute, de la foi, mais exercé à l'intérieur de la vie du croyant — ne sera-t-il pas, lui aussi, gouverné par la praxis, non seulement par la vie individuelle et privée, mais bien plutôt par la vie de l'Eglise comme communauté totale ?

C'est ce qu'ont toujours prétendu (à tout le moins dans une perspective individuelle sinon sociale) les docteurs d'obédience augustinienne, liant l'exercice de la théologie à une ascèse du cœur et aux dons de l'Esprit Saint dans la vie théologale. Mais point n'est besoin de suivre une école. Même ceux qui refusent la ligne augustinienne stricte et insistent davantage sur la distinction entre théologie et vie théologale, n'auront pas de peine à reconnaître que la logique du discours théologique, comme la « logique » de la foi, n'est pas de simple déduction analytique ; elle prend corps profondément dans l'expérience de l'Eglise, dans sa vitalité et donc dans son action comme levain du monde en vue du Royaume eschatologique.

Ce disant, nous sommes encore dans une perspective assez traditionnelle, qui ne saurait faire difficulté dans le milieu des théologiens, du moins là où il y a un certain *consensus* à propos du sens communautaire de la foi et de la socialité ecclésiale de l'acte du théologien.

Mais il faut encore aller plus loin et dépasser les données courantes de l'*analysis fidei*, pour entrer dans une vue plus historique. Car il y a désormais un fait nouveau, lié à une orientation précise de la pensée contemporaine.

Si la foi est jointe, non seulement à un développement (au moins initial) de charité qui en est comme le dynamisme interne, mais aussi à une *espérance* théologale, il est inévitable que le croyant — et le théologien — se replace dans une perspective collective d'Histoire du Salut. C'est donc aussi à cause de l'espérance que la connaissance, tendue vers la Vision, se conjoint à une « effection » positive du terme promis. Ici connaissance et praxis vont s'unir de manière encore plus intime dans une dialectique historique.

*Raison théorique et raison pratique.*

En vue d'expliquer ce troisième motif pour lequel l'eschatologie suscite et engage la praxis dans l'effection de l'Histoire Sainte, il faut se remettre en mémoire un fait culturel de l'Occident. Rappelons donc brièvement comment s'opéra la révolution de l'esprit, au début de l'ère contemporaine, en ce milieu intellectuel caractérisé par l'*Aufklärung*, terme que l'on traduit communément comme étant la situation propre de l'homme « éclairé ». Ce statut de l'homme éclairé n'est pas un simple état de conscience, ni l'acquisition d'une

érudition plus ou moins vaste, encore moins une pure systématisation doctrinale théorique. « Est *éclairé*, d'après Kant, celui qui possède la liberté de faire publiquement usage de sa raison en tous points. La réalisation d'une telle illumination n'est par conséquent jamais une affaire purement théorique : elle constitue essentiellement un problème pratique, un problème de la pratique sociale... N'est éclairé que celui qui *en même temps* se bat pour réaliser les conditions socio-politiques qui peuvent rendre possible un usage public de la raison [35] ». Telle est la prise de conscience fondamentale. Et l'on sait comment, depuis Marx, la revendication concernant la praxis est devenue un moment interne de la pensée dialectique.

Mais s'il en est ainsi, qu'en résulte-t-il pour le théologien ? D'abord, d'un simple point de vue culturel, il en résulte ceci : le théologien qui n'aurait pas assimilé, pour son compte, ce stade de la culture, qui ne s'exprimerait pas, à son plan, comme un penseur qui a aussi pris conscience du statut de l'homme « éclairé », apparaîtrait en décalage effrayant par rapport à un interlocuteur formé. Il existe donc désormais « un nouveau rapport entre la théorie et la pratique, le savoir et la morale, la réflexion et la révolution, qui doit déterminer également la conscience théologique, si celle-ci ne veut pas revenir en arrière à un stade pré-critique de la conscience [36] ».

Outre cet élément culturel encore extrinsèque, une autre conclusion s'impose qui atteint l'objet théologique en lui-même. S'il est vrai que la dimension historique (une histoire à faire dans le déploiement des libertés) non seulement domine la mentalité d'aujourd'hui, mais encore s'inscrit, à cause de l'eschatologie, dans le discours théologique comme tel — puisque aussi bien ce discours est, lui aussi, sous la mouvance de la foi, interprétation d'une histoire à achever, que nous appelons l'Histoire du Salut — alors il est nécessaire que l'acte du théologien ait quelque chose à voir avec la réalisation effective du Salut.

Sans aucun doute, l'illumination qui dirige le théologien n'est pas celle de la pure raison autonome. Sa praxis ne sera pas une pesée sur les conditionnements humains de l'existence. C'est par grâce, en vue du Royaume, qu'il est un homme « éclairé » dans le plein sens du terme. Mais cela n'empêche qu'il n'existe qu'une seule Histoire humaine; et c'est dans le temps d'ici-bas que déjà prend consistance la réalité eschatologique. A cause de cette immanence est suscitée l'espérance ; et à cause de l'espérance la démarche de la foi

35. J. B. METZ, *Les rapports entre l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique*, dans *La théologie du renouveau*, 1968, vol. II, p. 37.
36. *Ibid.*

inscrit dans le monde les efficiences pratiques (les « œuvres ») qui conduisent au Ciel [37].

*Conditions pour une théologie « pratique ».*

Nous appelons donc « pratique » une théologie qui, non seulement éclaire d'en haut la conduite de la vie par les lumières encore abstraites d'une spéculation non directement engagée, mais qui ébranle effectivement la chrétienté dans le monde. « Du fait, écrit K. Rahner, que la théologie reconnaît de soi un primat justifié de la raison pratique, de la liberté, de l'action, du futur, elle peut manifester plus clairement aux chrétiens et aux Eglises que Christianisme ne dit pas simple contemplation d'essences, ni attente passive du futur du Royaume de Dieu, mais bien décision comportant du risque, action, transformation du monde, en quoi seulement se réalise vraiment l'espérance eschatologique de l'arrivée du futur absolu. La théologie comme science doit toujours, de par elle-même, renvoyer à une action chrétienne qui est vie et non simple conséquence de théorie [38] ».

Nous pourrions ici ouvrir le débat concernant ce qu'on a appelé la « théologie politique », qui n'est rien d'autre, si nous la comprenons bien, qu'une prise au sérieux des conditions réelles d'une théologie effectivement attentive à la praxis [39]. Mais notre intention n'est pas

---

37. Tout ceci pourrait se traduire encore autrement et très classiquement par une reprise de la théologie catholique du mérite : p.ex. en interprétant, au moyen de concepts renouvelés, la thèse de « l'augmentation de la grâce sanctifiante » ; de même pour l'objet de l'espérance (« j'espère le ciel et les grâces pour le mériter » : ces grâces n'étant pas de pures complaisances divines abstraites, mais des efficacités de fidèles qui ne peuvent manquer d'avoir un impact sur l'histoire du monde) ; même la notion de « grâce efficace » pourrait venir ici en considération.

38. K. Rahner, *Die Zukunft der Theologie,* dans l'écrit collectif : *Abschied von Trient,* 1969, p. 129.

39. Le mot de « théologie politique » sert à recouvrir des réalités assez diverses. Il peut désigner une entreprise visant à fonder théologiquement un programme d'action politique selon les principes chrétiens ; ainsi on élaborera par exemple une théologie de la révolution. Mais ce n'est pas dans ce sens que s'exprime J. B. Metz. Il s'agit, chez lui, d'une attitude plus formelle, d'un principe de méthode. D'abord, négativement parlant, la théologie politique est une volonté de « déprivatiser » la théologie pour lui rendre son incidence sur le monde (question de problématique de départ : élargissement de l'attitude transcendantaliste que l'on juge trop repliée sur les conditionnements d'un sujet individuel et encore trop dans l'abstrait). C'est ensuite un effort pour hausser le travail théologique au plan d'une herméneutique où la formulation du message eschatologique pour la société de notre temps joue un rôle à la fois de critique (aspect spéculatif) et de libération (aspect pratique), par rapport aux situations de l'homme actuel (question d'élargissement du discours lui-même selon la double dimension d'intelligibilité et de « praticabilité », dans la ligne de l'eschatologie).

Cfr principalement : J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* 1968. En français, on pourra lire du même auteur : *Les rapports entre l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique,* dans *La théologie du renouveau* (travaux pré-

de documenter sur un projet qui d'ailleurs est en train de se nuancer peu à peu et qu'il ne faudrait donc pas juger trop vite[40]. Ce que nous voulons, c'est énoncer simplement deux principes fondamentaux sans lesquels aucune théologie « pratique » ne saurait être légitime.

Premièrement, une théologie qui assume la praxis ne peut être respectueuse de sa nature et de sa fin (donc conforme et légitime) que si elle est projetée à tout moment sur l'horizon de l'eschatologie révélée. En termes plus classiques, cela s'appelle maintenir le caractère proprement surnaturel de l'espérance historique du monde. J. B. Metz a raison d'écrire : « toute théologie à caractère eschatologique doit prendre la forme d'une théologie politique[41] ». Mais il est tout aussi nécessaire d'inverser la proposition et de dire qu'une théologie politique (si nous acceptons ce mot) ne peut être valable qu'à la condition de rester consciemment et positivement dominée par l'exigence eschatologique ou, en d'autres termes, de garder la position d'équilibre difficile consistant à renvoyer à un Royaume qui, s'il est anticipé *dans* le monde, n'est cependant pas *du* monde. De même, le P. Schillebeeckx, manifestant l'importance de l'orthopraxie et donc l'incidence de l'agir sur la pensée, la nécessaire substitution de l'action à ce qui pourrait n'être qu'idéologie, déclare : « c'est là un élément qui, du marxisme, passe à présent dans la théologie[42] ». Sans doute, et il est utile de le savoir. Mais il est non moins nécessaire d'affirmer aussi fortement (ce que le P. Schillebeeckx n'omettra pas de faire) que l'agir chrétien est d'une tout autre inspiration que la révolution marxiste, que le terme de l'histoire n'est pas saisi de la même manière de part et d'autre. Nous ne pensons pas qu'il faille insister beaucoup sur ce point, car l'idée authentique d'eschatologie chrétienne demeure solidement ancrée dans l'esprit des meilleurs théologiens.

Venons-en à l'énoncé de ce que nous croyons être la seconde condition d'une orthopraxie légitime. A notre sens, le péril d'une résur-

---

sentés au Congrès de Toronto en 1967), vol. II, p. 33-47 ; *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium* 36 (1968) 9-25.

N.B. Pour notre part, nous éviterons le terme de théologie politique qui reste ambigu. Nous préférons dire, quitte à nous alourdir de périphrases peu littéraires, « théologie qui tient compte de la dimension de la praxis ». On peut suggérer plus simplement « théologie pratique », mais le terme n'est pas tout à fait adéquat à cause de son usage dans le passé. Au moyen âge existait le mot de « tropologie » ; toutefois il y a peu de chance que ce vocable au sens très particulier soit remis en honneur aujourd'hui.

40. Il existe déjà toute une littérature sur le sujet, presque uniquement en langue allemande. On pourra se documenter le plus aisément dans deux articles de H. Maier : *Politische Theologie ? Einwände eines Laien*, dans *Stimmen der Zeit*, 183 (1969) 73-91 ; et *Noch einmal : Politische Theologie*, *ibid.*, 185 (1970) 145-171.

41. J. B. Metz, dans *La théologie du renouveau*, vol. II, p. 39.

42. E. Schillebeeckx, dans *Les catholiques hollandais*, p. 15.

rection de la praxis est moins dans une possible perte du sens de la fin (l'en-avant) — encore que ce soit là le drame du sécularisme — que dans une omission ou une méconnaissance de l'événement historique passé (l'en-arrière) qui demeure le fondement inébranlable de l'Histoire du Salut.

Il y a de ces phrases que l'on écrit, qui semblent anodines à première vue, mais qui à la réflexion se font lourdes d'un sens parfois équivoque. Et c'est peut-être un service de montrer à leurs auteurs ce qu'elles pourraient impliquer comme conséquence ultime qu'ils ne voudraient probablement pas se voir attribuer. Ainsi, par exemple, J. B. Metz accentue, de façon apparemment exclusive, la priorité absolue du rapport à la praxis quand il écrit : « ce qu'on est convenu d'appeler le problème herméneutique fondamental de la théologie n'est pas à vrai dire celui du rapport entre la théologie systématique et la théologie historique, entre le dogme et l'histoire, mais bien celui du rapport entre la théorie et la pratique, entre l'intelligence de la foi et la pratique sociale [43] ». Lisant cela, nous nous mettons instinctivement en garde contre un certain gauchissement. Il nous paraît, en effet, qu'en dépit de tout, le problème herméneutique fondamental (celui qui est vraiment radical, même si d'autres urgences réclament notre attention à une époque où certaines omissions deviennent impardonnables) demeure celui du rapport entre l'expression de la foi et l'événement qui la fonde, donc aussi entre dogme et histoire. Et de même, quand le P. Schillebeeckx dit : « l'important n'est pas l'interprétation, chacun a la sienne, mais c'est de transformer ensemble l'histoire, pour le bien de l'humanité [44] », nous ne pouvons échapper à un certain malaise. Car, même en comprenant ces termes dans leur contexte, il nous paraît que l'on met ici en péril l'orthopraxie elle-même, puisqu'on la laisse apparemment aller à la dérive. En effet seule l'interprétation est capable de déterminer des directives valables pour la transformation de l'histoire. Pour un chrétien, celle-ci est déjà de fait orientée de façon décisive par un événement : l'Acte de la mort et de la résurrection du Christ. Et c'est d'abord

43. J. B. Metz, *ibid.*, p. 37.

44. E. Schillebeeckx, dans *Les catholiques hollandais*, p. 13-14. Nous avons déjà dit (cfr note 26) comment il convient de ne pas prendre nécessairement au pied de la lettre des phrases glanées dans une interview. Le P. Schillebeeckx est autrement nuancé et complet dans son article intitulé : *Het 'rechte geloof', zijn onzekerheden en zijn criteria*, dans *Tijdschrift voor Theologie*, 9 (1969) 125-149. Nous en traduisons deux passages qui montrent l'équilibre de la position. « Le christianisme n'est pas une entreprise purement herméneutique, une question de pure 'theoria', mais en définitive de faire croyant ». En contrepartie : « L'orthopraxie chrétienne est impensable sans un élément de connaissance chrétienne théorique, et, en ce sens, d'orthodoxie ». Plus loin on ne répugne pas aux termes scolaires : « *Fides quae* (ce qu'on croit) n'est jamais à distinguer adéquatement de *fides qua* (le fait de croire) » (cfr p. 137).

de cet événement salvifique qu'il faut interpréter le sens, puisqu'il donne déjà à l'histoire sa direction effective.

Nous sommes donc, en fin de compte, amenés à la question de l'interprétation. Si l'eschatologie est l'au-delà de l'orthopraxie, l'interprétation en est très exactement l'en-deçà non moins nécessaire. Il nous faut, en conséquence, aborder maintenant ce problème, qui est en réalité celui de l'herméneutique. Nous y voyons cette troisième dimension de son discours que la théologie est en train de redécouvrir.

## III. Herméneutique

*Une question de langage.*

Il est devenu banal de parler d'une crise du langage dans le monde chrétien. « Ce qui, aujourd'hui, se trouve mis en cause ce ne sont plus tant les *structures* de l'Eglise, de l'apostolat et de la liturgie, que la *formulation* du message accusé d'inintelligibilité [45] ». Nous pourrions multiplier de pareilles citations. Les témoignages foisonnent, avec des résonances de toutes sortes. Pour les uns, il s'agit d'incitation à de nouvelles recherches ; chez les autres, ce sont autant d'arguments pour démystifier la croyance et donner du poids à l'indifférentisme doctrinal. Tout cela n'est pas simple mode : c'est le symptôme indéniable d'une crise interne.

Toutefois, crise n'est pas nécessairement signe de maladie. Ce peut être aussi le résultat d'un passage délicat dans une étape de croissance. Et c'est bien ce qui arrive aussi, du fait que le langage est en train de passer à son âge adulte. Car « le langage est au cœur des recherches actuelles sur la constitution et l'activité de l'homme, ce fabricateur de signes qui l'expriment et le déterminent [46] ». C'est en ce point, assure P. Ricoeur, que se recoupent aujourd'hui toutes les recherches philosophiques : « nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain [47] ». Ces paroles

45. F. REFOULÉ, *Parole de Dieu et langage des hommes,* dans le recueil collectif : *Avenir de la théologie,* 1968, p. 19. Citons encore un autre témoignage : « ce qui est en cause, c'est donc la capacité du langage à dire la foi dans une parole signifiante et, par ricochet, la conviction même de la foi. Le langage religieux est en question » : F.-M. GENUYT, *Peut-on parler de Dieu ?,* dans *Lumière et vie,* 88 (1968) 43.

46. Pasteur A. DUMAS, *La Parole dans la tradition protestante,* dans *Lumière et vie,* 88 (1968) 27.

47. P. RICOEUR, *De l'interprétation,* p. 13-14.

montrent, entre autres choses, que nous sommes dans une crise (ou critique) nécessaire, par conséquent bienfaisante, même pour la foi, à la condition qu'elle se résolve en mutation de croissance et non en anémie débilitante. Elles devraient donc servir de sain réactif, dans le sens d'une courageuse prise en considération d'un problème fondamental, si ardu soit-il.

Le langage est en cause, non parce qu'il ne signifie rien, mais parce que, au contraire, *signifiant* quelque chose, on requiert absolument qu'il *dise* ce quelque chose, de manière à interpeller quiconque est à l'écoute de ce langage. Car il ne sert à rien de juxtaposer seulement des phonèmes, des articulations de sons ; pour « dire » réellement, il faut que ce qui a sens *donne son sens*. En d'autres termes, tout ce qui signifie (situation ou événement, devenus mot et phrase) a besoin d'être *interprété* pour livrer sa valeur interpellante.

La conclusion la plus immédiate pour le théologien s'énonce dès lors comme suit : il ne suffit pas de proclamer les textes sacrés ni de répéter les articles du Symbole (terme qui convient admirablement pour manifester que ces énoncés de foi sont en eux-mêmes non des axiomes intemporels, mais des foyers de sens qui n'ont jamais fini d'irradier sur toute situation actuelle de l'homme de tous les temps) ; il ne suffit pas de rapporter les interprétations qui ont pu interpeller les auditeurs d'une certaine époque ; la tâche du théologien s'achève — si tant est qu'elle s'achève jamais — en donnant de la réalité immuable du Message le sens qui, saisi par l'homme aux écoutes de la Parole, sera interpellation pour lui dans son présent. C'est ce processus qui s'inscrit dans une herméneutique. De telle sorte qu'aujourd'hui le théologien ne peut se passer en aucun cas de l'herméneutique : « il ne suffit pas de croire que Dieu a parlé, il faut encore que la Révélation ait un sens pour l'homme d'aujourd'hui. De même que nous sommes à un âge post-religieux, nous sommes à l'âge de l'herméneutique, c'est-à-dire de l'interprétation. On peut ironiser sur les slogans à la mode depuis Bultmann et qui ont été vulgarisés par Robinson. Il n'empêche que le phénomène Bultmann n'est pas fortuit et que la théologie catholique aurait bien tort de ne pas le prendre très au sérieux [48] ».

*De la théologie comme herméneutique.*

Il est clair que l'herméneutique a toujours existé comme processus spontané d'intelligence de sens, et cela de diverses manières depuis que l'homme est arrivé à s'exprimer dans un langage. Ce qui est nouveau, c'est la prise de conscience de ce processus et l'établis-

48. C. GEFFRÉ, *Les courants actuels de la recherche en théologie*, dans *Avenir de la théologie*, 1968, p. 77.

sement de ses lois. Ceci fut sans doute le résultat de l'expansion des sciences philologiques et historiques d'abord, du perfectionnement de la critique ensuite, et enfin de l'envahissement de l'histoire dans tous les domaines de l'esprit.

L'herméneutique est en effet liée à l'événement historique. C'est dans l'événement historique — événement de liberté révélé par une parole — qu'existe un double plan de sens : un second sens intentionnel (où peut se manifester le projet de liberté) perçu au travers d'un premier sens phénoménal (qui, dans sa pure matérialité, ne dit qu'un ensemble encore indistinct d'éléments disparates). Cette lecture d'un sens dans l'autre fait précisément qu'il y a interprétation et non simple perception.

Or la foi se fonde sur un événement, donc sur un fait. C'est pourquoi le P. Lonergan veut que la théologie aussi soit « empirique » [49]. Et c'est peut-être là un renversement de perspective par rapport à l'ancienne forme de la « theologia conclusionum », à laquelle on voulait donner toutes les apparences d'une « consequentia » déductive. Mais elle ne sera en tout cas pas empirique à la manière des sciences expérimentales, car on ne peut à volonté reproduire l'événement de la Révélation : elle sera empirique à la manière d'une lecture de sens ; elle percevra, elle « induira », dans un sens premier, encore ambigu par sa prégnance indistincte (p.ex. les démarches d'un prophète au plan social, culturel, religieux), le sens second qui en dégage l'intentionalité décisive.

En fait, l'acte de foi est déjà, à sa façon, une herméneutique guidée par l'Esprit Saint, puisque cet acte ne peut se poser qu'à travers une lecture de signes. Par voie de conséquence, la théologie qui, distincte de l'acte de foi, s'imbrique pourtant dans les structurations intimes de la foi, ne pourra être autre chose qu'une mise en relief réfléchie et critique de ce second sens perçu par le truchement des signes.

Mais, cela étant, on s'aperçoit aussi tout à coup que la théologie a, dans le fait, toujours été basée sur une herméneutique. C'est Paul Ricoeur qui, se référant d'ailleurs implicitement aux travaux du P. de Lubac, a mis en relief de la manière la plus concise cette dimension herméneutique de la théologie des siècles passés jusqu'à la Réforme [50].

Quand les chrétiens de la première génération, ancrés fermement dans l'adhésion au témoignage concernant le fait historique du Christ et soumis fidèlement à la motion de l'Esprit suscitant l'Eglise, écri-

---

49. B. LONERGAN, *Le nouveau contexte de la théologie*, dans *La théologie du renouveau*, 1968, vol. I, p. 33-45, cfr p. 36.

50. P. RICOEUR, Préface à la traduction française de R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, éd. du Seuil, 1968.

vent ce qu'on appelle le Nouveau Testament, ils ne font rien d'autre que lire en Jésus mort et ressuscité l'accomplissement de la Promesse. Reprenant tout l'Ancien Testament (le seul dont ils aient possédé la lettre) ils le relisent sous une nouvelle lumière, au-delà des ombres de son premier sens immédiat : dans les figures, ils voient la réalité. Bref, le sens de l'événement pascal, objet du kérygme, ils le proposent au travers du sens des événements vécus par l'ancien Israël. Ce faisant, ils pratiquaient une herméneutique : ils *interprétaient*, en dévoilant un second sens, achevé, éclatant, dans un premier sens encore enveloppé [51].

Cette dialectique vivante, les premiers Pères étaient conscients de l'exercer lorsqu'ils affirmaient que le Nouveau Testament était caché dans l'Ancien et que le sens profond de l'Ancien ne pouvait apparaître en plénitude que dans le Nouveau. Mais ensuite, après le travail de la première génération suscité par l'Esprit et aboutissant à l'Ecriture inspirée, devait venir un autre travail de longue haleine dont l'achèvement n'aura lieu qu'à la fin des temps. Toujours sous la motion de l'Esprit, le croyant et le théologien ne cessent d'interpréter le fait christique. D'une autre manière cependant, car il ne s'agit pas de refaire, pour chaque génération, une nouvelle Ecriture. Mais, cet événement que dit l'Ecriture, il faut, jour après jour, que l'homme le lise dans l'événement qu'il vit, lui pour son compte, dans l'actualité. C'est ainsi que la théologie des Pères s'est efforcée, avec plus ou moins de bonheur, d'interpréter chaque mystère de Jésus dans le mystère de l'Eglise instituée, de ses sacrements, de sa prière, de toute sa vie [52]. Ce prolongement de la première herméneutique n'ajoute pas de contenu « nouveau » au sens original. C'est cependant une *interprétation à sa manière, c'est-à-dire une lecture de* sens second, non pas pour découvrir un *autre* sens que celui qui fut donné universellement et éternellement en Jésus-Christ, mais pour découvrir cette fois, dans le sens universel, le sens particulier.

On devine tout ce que ceci implique quant à la manière de concevoir la tradition, l'explicitation et la vie des expressions dogmatiques. Nous n'avons pas à traiter ici ces questions [53]. Qu'il suffise de constater ce qui se passe maintenant : dans une prise de conscience plus explicite, la théologie va renouer directement avec une grande méthode traditionnelle qu'elle veut moderniser en tenant

51. « Il y a donc herméneutique, en régime de chrétienté, parce que le kérygme est la re-lecture d'une écriture ancienne » (*ibid.*, p. 11).

52. « La tâche de l'herméneutique est alors d'amplifier la compréhension du texte du côté de la doctrine, de la pratique, de la méditation des mystères ; et par conséquent d'égaler l'intelligence du sens à une interprétation totale de l'existence et de la réalité en régime de chrétienté » (*ibid.*, p. 12).

53. Voir une approche intéressante du problème dans W. KASPER, *Dogme et évangile*, Coll. Christianisme en mouvement, 4.

compte des acquis de notre époque. Elle se comprendra donc, plus que jamais, comme une lecture, une interprétation de la lettre des Ecritures. Elle sera à nouveau, comme au temps des Pères, mais avec d'autres instruments critiques, *Ecriture lue dans l'Eglise* : texte déchiffré dans sa littéralité [54], mais aussi — au sein de la communauté ecclésiale sous la conduite du magistère — message interprété pour l'existence actuelle [55].

*Le « faire » et le « dire ».*

C'est ici alors que rebondit la question de l'*orthopraxie*. Nous avions précédemment émis des réserves à propos d'affirmations qui semblaient minimiser, en herméneutique, l'importance de la découverte du sens au bénéfice de la mise en acte de l'existence chrétienne. Des slogans tels que : la vérité est à faire plus qu'à contempler, réjouissent certainement un grand nombre de croyants. Certains, plus négatifs, ajoutent que la spéculation n'a guère eu comme résultat que de susciter des siècles d'immobilisme dans l'Eglise. Même s'il y a quelque part de vérité dans ces exagérations, prenons garde de ne pas succomber à une tentation mortelle : celle de la perte du sens.

Il nous semble, en effet, que le problème le plus actuel en théologie, avant d'être celui de l'adaptation du langage à la vie, est celui de l'objectivité du sens. Ou encore, en d'autres termes : plus grave que la question d'une démythologisation en règle, revient aujourd'hui à l'avant-plan la question qui fut toujours celle de la théologie fondamentale et qui consiste à étayer (par des moyens qui répondent aux exigences culturelles de chaque époque) le processus qui, des signes manifestant Jésus-Christ, conduit à la lecture du fait-Jésus en son sens le plus authentique, bref la question dernière de l'historicité. Or ceci ne concerne pas d'abord le « faire », ni la réponse que l'homme peut donner librement à la recherche du sens qu'il entrevoit pour son existence : cela touche d'abord la certitude historique d'un événement et l'objectivité du témoignage qui le rapporte [56].

---

54. « Voici que le sens littéral lui-même s'offre comme un texte à comprendre, comme une lettre à interpréter » (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 14).

55. « Le rôle de la Parole de Dieu, saisie à partir de l'Ecriture et liée à son langage normatif, n'est-il pas justement d'introduire une clarté décisive au cœur de toutes les problématiques humaines ... » (P. GRELOT, *Exégèse, théologie et pastorale*, dans *N.R.Th.* 88 [1966] 142).

56. Ici se manifeste l'exigence rigoureuse de l'étude du texte scripturaire par tous les moyens de la science. « Il faut donc, dit encore P. Ricoeur, que le moment sémantique — celui du sens objectif — précède le moment existentiel — celui de la décision personnelle —, dans une herméneutique soucieuse de rendre justice à la fois à l'objectivité du sens et à l'historicité de la décision personnelle » (*ibid.*, p. 25).

Ce n'est pas à dire évidemment qu'on en revienne à un point de vue purement théorique. Il n'est pas question de retourner les positions et de reléguer le « faire » une fois de plus. Car celui-ci est aussi donneur de sens. G.-Ph. Widmer, notant quelques raisons pour lesquelles les *énoncés religieux* avaient encore du sens avant la grande désagrégation des temps modernes, c'est-à-dire avant l'éclatement de l'unité d'interprétation de la Parole de Dieu dans l'Ecriture, signale entre autres l'importance de la praxis : « les propositions théologiques prenaient du sens pour ceux qui, dans la reconnaissance et l'obéissance à l'Evangile, les incarnaient dans une pratique personnelle et communautaire. Pour eux, le 'dire', le 'savoir' et le 'faire' conjuguaient leurs intentionnalités spécifiques dans une approche du Règne de Dieu [57] ». Ces derniers mots surtout sont à retenir. Ils signifient qu'il y avait, qu'il y a toujours, sans aucun doute, présence de l'action dans le savoir et réciproquement. Mais, en dernière analyse, dans tout ce processus, c'est le sens qui est premier et, le sens, c'est d'abord quelque chose qui se reçoit humblement, fidèlement par une écoute obéissante et critique. De même que saint Thomas, en fin de compte, privilégiait en théologie la fin spéculative par rapport à la fin pratique, en transcription moderne du problème, nous situerons l'objectivité du sens (et donc l'ortho-doxie) à un niveau encore plus profond que son interprétation dans l'agir proprement dit.

*Herméneutique et méthode de la théologie.*

Si donc le problème du sens est le plus fondamental, survient alors la question : où se dit le sens ?

La réponse peut tirer exemple de la célébration eucharistique. Le récit de la Cène étant achevé, suit immédiatement une « anamnèse » : nous ne pouvons en effet proclamer la mort du Seigneur que dans la mémoire que nous gardons de sa passion, de sa résurrection et de sa glorieuse ascension. Or cette proclamation ne peut surgir purement et simplement de la spontanéité des fidèles ; elle est suscitée par l'événement actuel consécratoire qui renouvelle, comme dit le catéchisme, le sacrifice du Calvaire. Ainsi donc la célébration eucharistique trouve son sens dans la réalité même de la présence du Christ ressuscité.

Or, s'il en va ainsi du rite, il ne peut en être différemment de la foi, dont la référence première va à l'événement même de la Parole. C'est l'Acte de Jésus qui fonde historiquement la foi que l'Esprit allume en nos cœurs. Dire les énoncés du Symbole n'est pas s'appli-

57. G.-Ph. WIDMER, *Sens ou non-sens des énoncés théologiques*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.* 51 (1967) 653.

quer à une systématisation du Mystère ; c'est reconnaître *actu* la Paternité du Créateur : reconnaissance autorisée par l'adhésion à l'Acte de Jésus sous la motion de l'Esprit Saint. Ainsi donc, pas d'acte de foi sans anamnèse de l'événement créateur aboutissant à l'événement pascal.

Pas de théologie non plus. En admettant qu'il faut maintenir la distinction entre théologie et foi, il reste cependant que cette même théologie ne peut être engendrée en l'esprit humain que par la poussée interne du « subiectum » qui lui est donné. Or ce sujet — le Dieu du Salut — n'est présent à l'esprit que dans la référence au Jésus de l'histoire. C'est pourquoi le théologien ne peut, à son niveau, se passer de l'anamnèse, c'est-à-dire du retour en arrière, à travers toute la temporalité de l'Eglise, vers l'événement qui fonde la foi.

A partir de cette référence première, se développe alors l'ensemble de l'herméneutique, selon une loi de structure qui ne peut être laissée à l'empirisme mais, au contraire, est déterminée par l'objet même de la théologie. On peut esquisser rapidement en trois points les éléments de cette structure.

1. D'abord l'interprétation du théologien se fonde, comme on vient de le dire, sur une anamnèse. Tout ce qu'on appelle théologie « positive », étude de l'Ecriture et de la Tradition, n'est là que comme point de départ du sens, déjà donné et à lire en son objectivité. Remarquons donc que la positive n'est nullement un préalable à la spéculation, dans le sens d'un établissement matériel de données, à quoi succéderait le maniement conceptuel. La positive, dirions-nous, c'est déjà l'herméneutique en acte [58], mais pour autant qu'elle est d'abord tournée vers l'objectivité du sens : travail sans fin qui requiert toujours de nouvelles études sur le sens littéral de l'Ecriture portée par la Tradition de l'Eglise.

2. Ensuite, la théologie organisant son discours va sécréter la *ratio theologica*. En effet, sur l'objectivité du sens, vient s'emboîter un nouveau moment de l'interprétation, celui de « l'éclairage » pour la situation d'aujourd'hui. Mais, insistons-y, c'est le même processus premier d'interprétation qui continue. De même que l'anamnèse se déroule constamment sous la mouvance de la question d'aujourd'hui [59],

58. Pour un développement plus complet, renvoyons au livre déjà signalé de W. KASPER, *Renouveau de la méthode théologique*. Citons une conclusion : « la route que la dogmatique, en tant qu'herméneutique, doit suivre entre la Révélation accordée une fois pour toutes et la prédication actuelle, est celle de l'anamnèse historique... » (p. 45).

59. « L'intelligence historique n'opère pas par abstraction de tous les problèmes actuels... mais elle est dirigée par l'intérêt actuel que présente l'objet, lequel suscite et tient en éveil l'interrogation historique » (*ibid.*, p. 42).

ainsi le sens contenu dans les « sources » va maintenant promouvoir, de par soi-même, l'actualisation dans la raison, doublement polarisée par la connaissance et par la praxis. Il sera donc nécessaire que la théologie en tant qu'herméneutique (la « théologie-mère » comme l'appelle S. Breton) enfante une « spéculative » qui, n'en déplaise à certains, devra déterminer dans son objet un point de vue sur l'être en tant que tel [60]. Cependant il est non moins nécessaire que cette spéculative ne soit pas à ce point fascinante qu'elle relègue le théologien dans la chambre secrète, où sont rassemblés les alambics de la pensée. Il faut aussi que l'actualisation pour aujourd'hui se fasse par un engagement réel dans l'action.

3. Mais ce n'est pas tout. Cette intelligence et cette praxis doivent être portées au cœur du monde. N'oublions pas ce que nous avons dit à propos du renouvellement de la visée eschatologique. Tendre vers le ciel, c'est réaliser une conversion dans le monde. Si le langage du théologien veut se muer en dialogue, ne convient-il pas que l'acte du théologien passe lui-même dans le monde ? L'herméneutique théologique ne s'achève donc pas sans déclencher l'œuvre pastorale, kérygmatique ou missionnaire (peu importe sans doute le mot, à condition que l'on voie bien, une fois de plus, qu'il ne s'agit pas d'un moment externe à l'acte du théologien, comme si la pastorale se faisait « après coup », une fois bien bouclé le bagage spéculatif). Ce que nous avons appelé le dépassement anagogique de la dogmatique doit être rappelé ici. C'est *de soi*, disions-nous, que la théologie ordonne son discours au dialogue, à cause de la question que le monde pose concernant son futur.

*
* *

En somme, redisons-le, il n'y a rien, dans tout cela, qui ne soit traditionnel. Le Docteur médiéval savait qu'il était mandaté pour trois rôles : *lectio, disputatio, praedicatio* [61]. Traduisons : interprétation des saintes Lettres, question qui se pose de l'intelligibilité et de l'efficacité pratique, communication en vue de l'instauration du

60. « C'est ce souci de l'être de Dieu qui nous paraît définir, en son intentionnalité qui est aussi son projet, la théologie spéculative » (S. Breton, *Langage religieux, langage théologique*, dans *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Actes du colloque de Rome, 1969, p. 281).

61. « In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem » (Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, ch. 1 ; *PL* 205, 25A). Cette trilogie est toujours implicite dans la méthode théologique. P. Grelot écrivait encore, assez récemment, un article avec un titre lui aussi tripartite : *Exégèse, théologie et pastorale*, dans *N.R.Th.* 88 (1966) 3-13 ; 132-148.

Royaume à venir ; voilà qu'en sens inverse nous retrouvons les trois dimensions de l'eschatologie, de l'orthopraxie liée à l'orthodoxie, et enfin de l'interprétation ou herméneutique.

Mais le fondement de l'Ecriture lue et comprise dans l'Eglise repose lui-même sur la pierre d'angle qui est Jésus-Christ. Au terme de notre exposé, et avant de conclure, insistons sur ce point : ce à quoi nous avons abouti, ce n'est pas à un texte, mais à un événement ; non pas un événement particulier parmi d'autres, mais l'Acte universalisant qui se concrétise dans une Personne. Tel est le lieu de repos où s'achève notre course.

En-deçà de ce point, il n'y a plus rien à chercher. Si, par une sorte de régression nécessaire, nous avons reflué de l'eschatologie jusqu'à l'objectivité du sens, voici qu'en fin de compte nous sommes mis en face de l'Unique, de Celui qui est l'*alpha* abolissant toute régression ultérieure, en même temps qu'il est l'*oméga* étendant à l'éternité l'aboutissement du sens [62].

Le fait historique de Jésus-Christ est donc la pierre angulaire de toute la structure : il est l'Evénement-parole sur lequel se construit le discours interprétant (allant jusqu'au dogme et à la spéculative) ; il est l'Acte total (de mort-résurrection) auquel s'enchaîne toute praxis susceptible d'actualiser dans la charité la plénitude de l'agir chrétien (« mihi fecistis ») ; il est enfin la Personne, « Celui qui vient » et qui entraîne toutes choses vers leur fin, car c'est en lui, le « cohéreur de l'histoire [63] » que tout se réunit.

## CONCLUSION

En suivant pas à pas l'exposé de ce que nous avons appelé des redécouvertes de la théologie d'aujourd'hui, le lecteur aura aperçu qu'à ce jaillissement de vie préside une logique bien ferme. Parti de l'eschatologie, le mouvement a déclenché nécessairement d'abord une valorisation de l'action ; mais cette action ne saurait avoir de direction précise que sous l'expression réfléchie de la foi ; et cela finalement dans un discours qui n'a de sens que par référence à un événement historique dont il est l'interprétation pour aujourd'hui. Ainsi donc, eschatologie, praxis, logos et événement s'enchaînent rigoureusement, de telle manière que toucher à l'un de ces facteurs c'est inévitablement déclencher une répercussion sur tous les autres.

---

62. Car, quand bien même l'anamnèse demeure première, « le sens cherche son évidence dans l'avenir d'une espérance plus que dans les appuis de son passé » (S. BRETON, *art. cit.*, p. 273). Saint Thomas subsumait aussi la certitude dans l'évidence de la vision, subalternant la théologie à la « scientia beatorum ».

63. L'expression est de S. BRETON, *art. cit.*, p. 274.

Parvenu au terme de la route, le lecteur saisira aussi, comme nous l'avions annoncé, que le point de départ devait être la visée eschatologique. C'est de la fin que vient l'explication du tout : par l'heureuse redécouverte de la tension eschatologique, toute la théologie elle-même s'est trouvée revivifiée. Nous n'allons pas revenir plus longuement sur ce point. Mais, pour manifester encore autrement la cohésion de l'ensemble, qu'il nous soit permis, en guise de conclusion, de mettre ce cheminement logique en parallèle avec trois expressions de la méthode théologique telle qu'elle fut réfléchie au cours des siècles.

— Dans son « Exégèse médiévale », le P. de Lubac a bien établi l'enchaînement des « sens spirituels » de l'Ecriture qui, dans la grande tradition patristique et médiévale, faisaient *toute* la théologie. Ce n'est pas un hasard si « allégorie », « tropologie » et « anagogie » offrent un rapport de symétrie avec les trois dimensions que, dans un ordre inverse, nous avons retrouvées à partir de la visée eschatologique. Pour un Origène ou un S. Bernard, la mystique comme la dialectique de la foi, s'enchaînant au discours humain réfléchi, se fonde premièrement sur l'histoire, sur l'Acte de Jésus. C'est à partir de là que naît alors un discours doctrinal (allégorie) et pratique-moral (tropologie) dans l'actualité de l'Eglise. Mais ce passé, repris dans un présent, est aussi l'anticipation d'un futur qui vient. Impossible de comprendre l'exégèse des Pères si l'on ne saisit pas leur visée anagogique. Sans doute, tout ce travail s'accomplissait encore dans une mentalité que nous taxons assez orgueilleusement de « préscientifique ». Et s'il n'y avait eu, comme fait culturel ancien et médiéval, que l'invention incontrôlée des allégorismes ou le charme naïf de l'imagerie des lapidaires et des bestiaires, rien ne serait demeuré de ces époques révolues. Mais, sous l'expression, il y a la forme de pensée qui, elle, en tant que découverte chrétienne du temps de l'Esprit de Jésus, était déjà à sa manière ce qu'on appelle aujourd'hui une herméneutique et une théologie de l'histoire.

— Précisément, au cours du moyen âge, la méthode de la théologie fut, pour la première fois, réfléchie en termes scientifiques. Entendons « scientifique » à la manière du XIII[e] siècle, c'est-à-dire selon les *Analytiques* d'Aristote. Nous avons essayé naguère de décrire les rouages de cette réflexion [64]. Ils tournent autour de trois pivots qui sont, dans les termes techniques, le *subiectum* (scientiae), le *discursus* (vers les conclusions), l'*evidentia* (principiorum ultimorum). La théologie traditionnelle pouvait-elle s'insérer dans cette

64. Cfr *La réflexion sur la méthode théologique*, dans *N.R.Th.* 83 (1961) 1034-1050 ; 84 (1962) 17-35.

mécanique de l'esprit ? Oui, en principe, car elle aussi avait son « sujet » : l'événement christique dont parle l'Ecriture [65] ; elle avait son « discours » disant quelque chose au-delà du simple énoncé de foi, au double plan doctrinal et moral ; elle avait aussi ses premiers principes acceptés dans la foi. Cependant la théologie ne pouvait, sans se renier, suivre à la lettre les exigences aristotéliciennes. Et ce fut d'ailleurs la tentation constante de la scolastique de réduire le sujet à une idée, de pousser le discours jusqu'au système et de chercher l'évidence dans la rigueur d'une *consequentia*. Mais on sait aussi quelle fut la position de S. Thomas. En reportant (par la subalternation) l'évidence des principes au niveau de la science des bienheureux, c'est-à-dire en somme à l'*eschatologie*, il se faisait capable de garder au discours théologique son caractère de tension vivante, où logos et praxis se conditionnent l'un l'autre ; et il faisait du « subiectum » de la théologie, non une idée, mais un Existant qui interpelle l'homme dans les signes de création et de rédemption, Quelqu'un qui se dévoile dans l'histoire par sa Parole Incarnée, mais reste néanmoins le Dieu caché jusqu'au moment ineffable de la vision [66]. Ne retrouvons-nous pas, ici encore, ce dont il a été question dans tout notre exposé : un discours interprétant qui est aussi proposition interpellante pour l'action, l'un et l'autre en projet sur la vision bienheureuse ? Nous ne pensons pas faire de concordisme extravagant en rapprochant les redécouvertes actuelles des solutions que S. Thomas donnait, en un autre temps et dans une autre mentalité historique certes, au problème de la théologie comme science.

— Ce problème a pris, de nos jours, une tournure nouvelle par l'intégration de la dimension historique. Qu'en résulte-t-il pour une compréhension modernisée de la théologie ? Faute de pouvoir envisager l'ensemble de cette question, contentons-nous de citer un auteur auquel nous avons déjà fait référence. Cherchant à définir les coordonnées propres de la dogmatique, W. Kasper souligne les particularités de la « vérité biblique » (et conséquemment de sa traduction en théologie) : il met en relief la relation avec la Promesse pour le futur ; il note aussi le lien avec la praxis [67]. Ce faisant, il situe la dogmatique entre le passé de l'événement christologique, dont le chrétien fait l'anamnèse à travers toute la vie de l'Eglise, et

65. Evénement proposé soit en termes d'histoire (*opus conditionis et reparationis*), soit en termes de personne (*Christus totus*), soit encore en termes de langage par signes (*res et signa*) (cfr *art. cit.*, p. 1038).

66. *Ibid.*, 84 (1962) 33-34.

67. « Le propre de la notion biblique de vérité est son ordonnance au temps... la vérité est donc un phénomène historique et en définitive une promesse eschatologique » : W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, 1967, p. 71. Sur la « praxis », voir p. 68. Traduction française : *Renouveau de la méthode théologique*. 1968.

l'avenir de la Promesse. Dès lors, quel rôle joue en dogmatique la fonction explicative du discours ? Elle devient « un exercice d'herméneutique, un processus de traduction... La dogmatique doit montrer que la Parole prononcée une fois pour toutes est aujourd'hui intelligible, réalisable et efficace [68] ». Se tromperait-on si l'on voulait, une fois de plus, reconnaître ici le fruit des redécouvertes que nous avons signalées ? Entre l'anamnèse qui mémorialise à sa manière l'événement originel fondement de l'Histoire du Salut, et l'annonce missionnaire de la Promesse eschatologique, il y a l'actualisation de la Parole en sa logique (intelligibilité) et en sa pratique (caractère réalisable et efficace). Affirmant le caractère historique de l'œuvre du théologien, W. Kasper aboutit aussi tout naturellement à ces trois moments qui font l'histoire : le passé de l'événement sensé, le présent du sens interprété et inséré dans la vie, le futur de la Promesse.

Ces rapports, que nous établissons entre des prises de conscience méthodologiques en des situations si différentes, nous paraissent confirmer le fait que notre époque est en train de retrouver la ligne la plus vraie en même temps que la plus traditionnelle de la réflexion sur la Parole de Dieu. Il serait aisé de montrer en outre que, ce faisant, elle renoue avec la vraie méthode d'interprétation de l'Ecriture : celle-ci redevenant du même coup, selon les vœux exprimés par Vatican II, l'âme de toute la théologie.

*3000 - Louvain* C. DUMONT, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

68 *Ibid.*, p. 38-39.