

L'ACTE THÉOLOGIQUE AUJOURD'HUI RISQUE ET PROMESSE

Il n'y a pas d'acte théologique pur. Car il est toujours le fait d'hommes, d'êtres non seulement limités, mais en tant que tels aussi différents les uns des autres. Chacun apporte sa propre précompréhension à l'acte qu'il accomplit. Le risque de cet acte tient précisément à cette précompréhension, aussi inévitable que variée. Mais ce n'est pas cette précompréhension ni ce risque qui constituent l'acte théologique. C'est au contraire l'objet théologique lui-même, qui en fait est un sujet, qui, en se constituant lui-même dans l'acte théologique, constitue en même temps ce dernier. L'acte théologique est réponse, tout comme simplement la foi, au don de Dieu. En tant que telle, il a une promesse. Cette réponse est diverse à l'image de la diversité des précompréhensions. Ainsi la promesse de l'acte théologique est liée indissolublement au risque de cet acte. Il est montré de quelle manière cela est vrai aujourd'hui.

La réflexion sur l'acte théologique* est une nécessité pour tout théologien, et ceci à un double titre : d'abord comme essai de se rendre compte à lui-même de ce qu'il fait comme théologien, ensuite parce qu'il n'est ce théologien que par cet acte. S'agissant d'un acte humain et, partant, risqué, la réflexion sur l'acte théologique fait nécessairement partie de ce dernier ; celui-ci ne porte pas sa justification en lui-même, précisément parce qu'il est risqué : or, qui dit risque dit possibilité de faillir, d'errer. La réflexion sur l'acte théologique fait partie de l'exercice de cet acte, parce que là où le risque aboutit effectivement à l'erreur, l'acte théologique est compromis en tant que tel. C'est dire que cet acte n'est jamais sans une réflexion critique sur lui-même.

Il faut reconnaître que la réflexion critique sur l'acte théologique n'est pas seulement nécessaire aujourd'hui ; elle est nécessaire à l'acte théologique en tant que tel et elle a pour cette raison-là toujours été pra-

* Exposé fait à la Maison d'Études de l'Ordre des Frères Prêcheurs, ou Saulchoir, à l'occasion de la fête de St Thomas d'Aquin, le 7. 3. 1970. Nous gardons à l'exposé son style parlé.

tiquée. La théologie n'a jamais été sans poser la question de la vérité, sans poser la question : ce que dit la théologie est-ce vrai ? Mais que cette réflexion ait *toujours* été une exigence de l'acte théologique n'enlève rien à sa nécessité pour nous *aujourd'hui*. Nous sommes aujourd'hui sollicités à notre tour, après nos pères d'hier et d'avant-hier, par l'acte théologique et avons à en répondre. Aussi parlerons-nous de l'acte théologique aujourd'hui.

I.

Il s'agit d'abord d'accéder à une définition de l'acte théologique en partant de son caractère risqué, non pas encore du risque que nous prenons nous-mêmes en accomplissant cet acte (de ce risque il n'est possible de parler qu'au moment où nous essayerons de définir l'acte théologique), mais du risque que d'autres, théologiens, courent. Le risque que nous décelons chez eux présuppose évidemment, et manifeste, qu'en le mettant à nu nous ne sommes pas en fait extérieurs à l'acte théologique, mais bel et bien engagés en lui. Nous n'y sommes cependant encore engagés que pour ainsi dire, au deuxième degré, car cette réflexion critique sur l'acte théologique d'autrui ne nous dispensera pas de risquer notre propre acte auquel nous sommes appelés. En vue de ce dernier, le détour par d'autres théologiens n'est pas seulement inévitable du fait que nous sommes tous placés dans une communauté théologique, mais encore il est utile et peut-être même nécessaire pour nous aider à mesurer notre propre risque dans l'acte que nous avons nous-mêmes à accomplir. Puisque nous parlons de l'acte théologique aujourd'hui, les exemples qui seront donnés seront choisis dans l'histoire de la théologie contemporaine.

Le caractère risqué de l'acte théologique tient déjà, au niveau où nous l'envisageons, à son point de départ. D'où part-on dans cet acte, de quelle précompréhension ? Admettons — en anticipant sur ce qui sera dit plus loin — qu'il y a une seule précompréhension légitime qui est, en paraphrasant l'apôtre Paul (2 Cor. 10 : 5), la pensée captive de l'obéissance au Christ, ou tout simplement la foi, cette *fides* qui, dans l'acte théologique, *quaerit intellectum* (St. Anselme) : nous verrons que la légitimité de cette précompréhension ne suspend pas le risque de l'acte théologique ; nous verrons aussi que ce point de départ n'est jamais sans être marqué, dans la manière dont il est compris, par une précompréhension qui vient d'ailleurs que de lui. Il ne sera donc pas possible de trancher la question du point de départ de l'acte théologique en disant que c'est la foi avec tout ce que cela implique, car précisément la foi, même comprise comme un don, est toujours un don à l'homme et prend ainsi, si on peut dire, sa couleur. Mais s'il est bien vrai que la présupposition, la condition *sine qua non* que l'acte théologique a dans la foi n'est jamais sans une précompréhension disons philosophique ou plus généralement culturelle, la question est celle-ci : de quel poids cette précompréhension pèse-t-elle sur la foi elle-même, jusqu'à quel point l'informe-t-elle au point, peut-être, de la déformer ? Nous parlons bien ici de la foi et pas seulement de la théologie, car la foi n'est pas seulement la présupposition de la théologie, elle est elle-même, même dons la foi du charbonnier, d'emblée théologique, c'est-à-

dire d'emblée une foi pensée, aussi rudimentairement que ce soit. Mais la question posée prend toute son importance là où il s'agit expressément de la théologie en tant qu'elle est l'*intelligere* du *credere*.

La précompréhension philosophique ou culturelle peut être soit trop étroite soit trop large. Un tel jugement suppose évidemment une instance à partir de laquelle on le porte. Et cette instance, nous n'en parlerons que plus loin, de sorte que l'affirmation de caractère trop étroit ou trop large de la précompréhension ne peut être faite ici que comme simple présomption se basant sur des questions que les résultats auxquels conduit la précompréhension posent nécessairement. Car ces résultats rejaillissent par la force des choses sur la précompréhension qui les porte. Nous posons alors ces questions : Premièrement, n'y a-t-il pas une précompréhension trop étroite là où la théologie passe manifestement à côté d'une partie de la réalité, là où elle est sans portée pour elle ou d'une portée très problématique ? Deuxièmement, n'y a-t-il pas précompréhension trop large lorsque la théologie ne se reconnaît plus comme théologie, soit qu'elle ne veuille plus elle-même se reconnaître comme telle, soit que pour autrui elle ne soit plus reconnaissable comme théologie ?

Prenons pour chaque cas un exemple. Pour l'étroitesse de la précompréhension, ce sera Bultmann. Celui qui interprète le kérygma existentiellement, c'est-à-dire anthropologiquement, dans le sens de la philosophie de l'existence du jeune Heidegger (de *Sein und Zeit*) tel qu'il l'interprète (ne posons qu'entre parenthèses la question de savoir s'il le comprend comme Heidegger veut être compris, quand on part de ce que Heidegger dit par exemple dans la *Lettre sur l'humanisme*). Par le kérygma l'homme est appelé à son historicité (*Geschichtlichkeit*), c'est-à-dire au surgissement de lui-même hors du monde dans lequel il est perdu, à sa stature authentique d'homme. Bultmann entend l'historicité de l'homme dans un sens ponctualiste, voire existentialiste — non certes comme Sartre, mais dans le sens d'un existentialisme chrétien ; H. Ott a raison à ce sujet —. La question qui se pose alors est non seulement de ce qui advient de l'histoire dans son devenir et aussi dans sa consistance sociale, « œcuménique » au sens étymologique du mot, mais c'est aussi la question de la nature, de la nature de l'homme et de la nature comme milieu de l'homme. On remarque l'étroitesse de la précompréhension de Bultmann quand on se demande quelle est la portée de la théologie qui en résulte sur la réalité laissée pour compte. Car cette réalité n'est pas supprimée ; elle est bien réelle et elle se rappelle sans cesse au souvenir de l'homme. Or, là où cette réalité, à cause de la précompréhension trop étroite, n'est pas pensée, elle échappe à la théologie, sans que pour autant la théologie échappe à elle. Car — et nous le verrons dans un instant avec le deuxième exemple —, là où la théologie ne pense pas la réalité, la réalité, elle, pense une théologie, mais une théologie « sauvage ». Dans le cas de Bultmann, la réalité dans toute sa largeur d'histoire et de nature, échappe à la théologie. Si on faisait valoir cette dernière, conçue sur la base d'une précompréhension qui ne s'intéresse qu'à l'homme et encore à un homme particulier, corrélatif de cette précompréhension, si donc on faisait valoir cette théologie pour un champ plus vaste, elle apparaîtrait sans doute comme une théologie révolutionnaire, et cela parce qu'en réalité l'homme — l'homme authen-

tique — n'est pas seulement historique au sens de l'historicité existentielle, mais est aussi historique dans l'autre sens indiqué et est nature en même temps, et n'est pas historique au sens de la « *Geschichtlichkeit* » sans l'être *en tant qu'il* est historique dans l'autre sens et nature. Par théologie révolutionnaire est entendue non pas une théologie de la révolution, ce qui est tout autre chose, mais une théologie qui serait révolutionnaire par ses effets : elle appliquerait des présupposés anthropologiques qui sont en fait individualistes-actualistes, à un réel qui est d'un autre ordre. Devant cette portée — très problématique — qu'aurait sans doute la théologie en question du fuit de sa précompréhension, la question se pose : est-il légitime de réduire la précompréhension de la théologie à l'anthropologie ?

Pour le cas d'une précompréhension trop large, l'exemple est cette « théologie » (entre guillemets) diffuse, aux origines complexes, aux porte-parole et aux tendances variés, qui porte toutes sortes de noms et en particulier celui de « théologie de la mort de Dieu ». Le point commun est cependant évident : ce sont différentes formes de ce qu'on peut appeler l'esprit du siècle ; insistons sur les différentes formes, car l'esprit du siècle n'est un, ni dans ses motivations, ni dans ses expressions : cela peut être l'hégélianisme, le marxisme, le freudisme, l'existentialisme, le structuralisme ou plus généralement le sécularisme, etc. Mais c'est chaque fois l'esprit du siècle : derrière ces différentes motivations et expressions il y a une même prétention, qui est de dire qui est l'homme d'aujourd'hui, ce qui le détermine, ce qu'il peut penser et croire et ne pas penser et croire, ce à quoi il est appelé dans son action... « Esprit du siècle » n'a d'abord nulle connotation péjorative. Par ce mot nous décrivons simplement la précompréhension de l'homme : il est inévitable qu'il en ait une, et il n'y a aucune raison de penser que cela ne pourrait être l'une de celles qui viennent d'être énumérées. Nous qualifions cette précompréhension nommée « esprit du siècle » de trop large, lorsque cette précompréhension est considérée comme normative et lorsque la théologie est asservie à elle. Cela n'est-il pas déjà le cas de Bultmann ? On peut peut-être le dire, de sorte que sa précompréhension dont nous avons dit qu'elle est trop étroite est peut-être trop étroite parce qu'elle est trop large ? Inversement on peut poser la question : la précompréhension trop large n'est-elle pas en fait trop étroite, lorsqu'elle est jugée au critère théologique dont nous parlerons plus loin ? Quoi qu'il en soit, ce qui est en cause, c'est le caractère normatif reconnu à cette précompréhension. Et certes, à l'intérieur de leurs limites, ces pensées peuvent revendiquer une autorité normative : la théologie reconnaît une légitime autonomie à la science et à la philosophie sous toutes leurs formes, qui se condensent dans l'esprit du siècle. Mais cette autonomie légitime trouve sa limite dans sa prétention. La science et la philosophie sous toutes leurs formes ont tendance à se poser en théologies : le résultat, ce sont les idéologies. Il y a ainsi dans l'hégélianisme, dans le marxisme, dans le structuralisme, etc., une autonomie légitime, dans la mesure où il s'agit de science ou de philosophie ou des deux à la fois. Mais on n'en reste pas là : l'idéologisation de Hegel se poursuit chez certains hégéliens. Marx idéologise une investigation scientifique et sa réflexion philosophique des doctrinaires et des idéologues transforment la pensée de Freud en freudisme, la découverte ethnologique de structures donne

naissance à des structuralismes, et le processus de sécularisation est transmué en sécularisme. La science et la philosophie deviennent alors « foi » ; il y a en fait théologisation. On peut relever le fait qu'il y a dans cette théologisation, dans cette affirmation du caractère transcendant de ce qui est immanent (ou de ce qui est affirmé comme immanent avec un tel pathos que l'immanent en fait se mue en transcendant), dans cette transcendantisation de l'immanence une démonstration du caractère fallacieux de l'affirmation devenue si courante (un véritable mot d'ordre) que la transcendance est impossible à penser à l'homme moderne. Il y a dans la théologisation de l'immanence qui s'accomplit ainsi une preuve, non pas certes de l'existence de Dieu, mais du fait que l'homme ne peut pas être sans penser un divin, et c'est là d'ailleurs la seule vérité de toutes les preuves de l'existence de Dieu, et cette vérité est importante.

Si nous avons qualifié la précompréhension sous-jacente à l'esprit du siècle de précompréhension trop large, c'est qu'elle est en fait une précompréhension à caractère théologique ou plutôt pseudo-théologique, une précompréhension qui n'a pas été jugée au critère de la théologie mais qui se pose elle-même comme ce critère. C'est une précompréhension dont l'autonomie — légitime — n'est pas affirmée et dépassée à la fois par la théologie. Cette précompréhension, en tant qu'elle est déjà théologique, se substitue à la théologie telle que nous en parlerons. Et là où elle est la précompréhension, le point de départ de la théologie, là où cette précompréhension est acceptée avec la prétention qui est la sienne — où il s'agit donc d'une compréhension et pas seulement d'une précompréhension —, là on asservit la théologie à cette précompréhension et on arrive à une théologie hétéronome, à une théologie qui obéit à une autre loi que la sienne propre. On donne ainsi une teinture de théologie chrétienne à une précompréhension qui est d'une toute autre nature. C'est cela qui se produit largement dans ces différentes formes de « théologie de la mort de Dieu », qu'il ne faut par conséquent appeler « théologie » qu'entre guillemets et qu'il vaudrait sans doute mieux désigner du terme de « néologisme » au sens du 18^e siècle ou plus simplement de « néologie », la nouveauté en question n'étant pas seulement de l'ordre des mots mais de l'ordre de la chose elle-même. La trop grande largeur de cette précompréhension ou plutôt de cette compréhension apparaît en posant la question de ce que devient ici la théologie chrétienne lorsqu'elle est comprise selon sa loi propre telle que nous aurons à en parler. Émanant de l'esprit du siècle, il s'agit bel et bien dans cette « théologie » ou néologie d'une « théologie » *sauvage*.

Nous venons de voir que le risque de l'acte théologique apparaît dès son point de départ, déjà avec sa précompréhension ; les exemples donnés montrent que ce risque est réel et qu'il implique la possibilité non seulement de l'unilatéralité (comme dans le cas de Bultmann) mais de l'erreur et aussi de l'errance. Non certes que les pensées citées devraient être condamnées sans appel comme s'il n'y avait rien à en retenir : même dans les « théologies » dites sauvages il y a encore des éléments de théologie, dont l'utilité apparaît dans la manière dont ils y sont confrontés avec une précompréhension qui, au-delà de sa prétention, ne peut qu'enrichir toute théologie aujourd'hui. Notre précompréhension doit nécessairement s'en-

richir des apports de la science et de la philosophie sous toutes leurs formes. Mais — et voilà la leçon que nous tirons de ce que nous avons dit sur le risque, avec la possibilité d'unilatéralité et d'erreur qui y est inhérent — la précompréhension de la théologie ne peut pas être la *compréhension* théologique. Cette dernière, si elle implique toujours une précompréhension, a cependant sa loi propre. C'est ce qu'il s'agit de voir maintenant.

II.

Il faut définir l'acte théologique, et nous comprenons maintenant que cela ne peut se faire qu'à partir de ce que nous avons nommé jusqu'ici le critère de cet acte et de ce qui, avant d'en être le critère, est son auteur. Car l'acte théologique n'est pas d'abord un *agere*, mais un *agi* ; il n'est pas d'abord l'acte d'un sujet par lequel celui-ci pose un acte théologique, à moins de définir la théologie comme étant simplement une pistéologie, une doctrine de la foi comme foi croyante, comme *fides qua creditur* : l'acte théologique est l'acte d'un sujet par rapport à un objet, mais par rapport à un objet qui dans l'acte du sujet de le constituer se constitue en fait, lui, l'objet, dans le sujet et s'y constitue comme sujet : il ne s'y constitue sans doute pas uniquement comme sujet en ce sens que Dieu n'est pas seulement personnel mais aussi transpersonnel, mais en tout cas pas non plus comme moins que le sujet. Le fait que l'objet théologique se constitue dans l'acte théologique dans le sujet est exprimé dans la phrase de la foi entendue comme *fides quae creditur*.

L'acte théologique est d'abord un *agi*. C'est la même chose de dire que l'acte théologique en tant qu'acte du sujet procède de la foi : il consiste dans *l'intellectus fidei*. Il faut tout de suite préciser ici, après ce que nous venons de dire sur le fait que la théologie n'est pas une pistéologie, voire un fidéisme, que la foi dont nous parlons n'est pas définie par elle-même mais est définie par ce ou plutôt par celui qui l'engendre. La foi n'est pas, à la limite, un pari, mais elle est un *agi* ; la foi est *creatura Verbi*, la création, l'œuvre en nous de Dieu en Christ par le Saint Esprit — c'est de cette foi que nous parlons ici, c'est cette foi-là dont St. Anselme dit qu'elle est *fides quaerens intellectum*. Cette foi qu'on peut appeler théologique n'est pas un pari, elle ne l'est en tout cas pas dans son fondement qu'elle n'a pas en elle-même mais qui se pose en elle. Elle n'est pas un pari comme l'est la foi que, pour la distinguer de la foi théologique, nous appelons philosophique. Mais là encore, s'agit-il vraiment d'un pari, au sens fort du terme, c'est-à-dire en fait d'une décision de l'homme qui n'a d'autre fondement qu'elle-même ou du moins d'autre fondement que l'homme ? C'est là l'affirmation de Feuerbach, qui voit dans la foi une projection de l'homme qui projette « ailleurs » (peu importe ici que ce soit dans un monde suprasensible ou dans un avenir au-delà du temps et de l'histoire) une partie de lui-même. Si la foi-pari n'était que cela, l'échec de Feuerbach à la détruire — car la foi-pari est la chose la mieux partagée au monde, comme cela ressort de ce que nous avons dit sur la transcendantisation de l'immanence par l'homme qui rejette la transcendance — resterait énigma-

tique comme resterait énigmatique le fait que l'anthropologie sensualiste-naturaliste à laquelle aboutit Feuerbach a elle-même l'allure d'une « religion ». L'échec de Feuerbach ne tiendrait-il pas à ce que la réalité dont il affirme qu'elle est posée par la foi(-pari) dans le sens d'une projection, serait en fait, dans une grande ambiguïté certes, une réalité qui elle-même se pose ou se projette *dans* cette foi-pari de l'homme, une réalité qui n'est pas simplement une création de l'homme mais qu'il porte en lui malgré lui, qui donc elle-même le porte ? Quoi qu'il en soit, la foi théologique, elle, est un don.

A propos de la foi comme don il faut parler de son auteur que, puisqu'elle est don, elle n'est pas elle-même. Quel est l'auteur à la fois de la foi et médiatement de la théologie (en tant qu'elle procède de la foi) et qui est aussi du même coup leur critère ? On peut penser à première vue que c'est là une question banale et que nous y avons déjà répondu en disant que c'est Dieu en Christ par le Saint Esprit ou la Parole, le *Verbum*, dont la foi est précisément la créature. Mais c'est là bien autre chose qu'une question banale : en effet nous n'avons nulle part cet auteur « en soi », nous n'en disposons pas. Toute tentative de l'homme pour s'emparer de l'auteur de la foi, afin de lui faire produire celle-ci, n'est pas seulement vaine mais constitue un obstacle absolu à la foi ; une telle tentative est toujours en dernier ressort tentative d'auto-justification, d'autoposition de l'homme contre Dieu, et elle conduit droit à la mise à mort, par l'homme, de Dieu tout comme elle conduisit, sous l'impulsion des « justes », c'est-à-dire de ceux qui se prenaient pour tels, à la crucifixion de Jésus. Reconnaître que nous ne disposons pas de celui qui seul peut susciter la foi, c'est reconnaître que nous sommes incapables par nous-mêmes de la foi et de l'acte théologique qu'elle implique et qui en procède. Cet aveu, cette reconnaissance d'impuissance, ou, ce qui est la même chose, cette expérience du silence et de l'absence de Dieu, qu'aucun effort de notre part n'arrive à dépasser, qu'au contraire tout effort pour la surmonter ne fait que rendre plus inextricable, c'est là la condition même du croyant et du théologien. Nous avons vu dans le premier point que l'acte théologique est risqué. Il faut dire ici — et c'est là le vendredi saint par lequel passe tout croyant, tout prédicateur, tout théologien chaque fois qu'il est appelé à croire, à annoncer l'évangile, à poser un acte théologique —, que l'acte théologique dont nous avons affirmé qu'il est risqué est à vrai dire impossible, que l'homme est incapable d'un tel acte. Mais précisément à cause de cela, à cause de cette impuissance, précisément parce que nous ne disposons pas de Dieu, il faut dire en même temps — et il n'y a là aucune contradiction — que nous *pouvons* ce dont nous sommes incapables, que Dieu le peut en nous et qu'il le *fait* : c'est parce que nous ne disposons pas de lui que lui dispose de nous. Nous ne pouvons que reconnaître ce fait — et c'est notre Pâque —, reconnaître que Dieu a créé en nous la foi et nous la renouvelle, qu'il nous a placés dans ce lieu où il est effectivement à l'œuvre et qui est son œuvre : l'Église, la communauté des croyants dans laquelle il est présent et agissant dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain, dans les prières (Act. 2 : 42). C'est là, en ce lieu ainsi défini, que Dieu est auteur de la foi et partant de l'acte théologique, et c'est de ce lieu qui est en fait un peuple

qu'il est l'auteur. C'est pourquoi la foi et l'acte théologique ne sont possibles que dans ce lieu et à partir de lui, et ils sont des manifestations de ce lieu de la présence et de l'action de Dieu en Christ par le Saint Esprit. Ce lieu est celui d'une promesse, celui où la promesse faite à Abraham, accomplie en Jésus le Christ, constituée par cet accomplissement en nouvelle promesse pointée vers le royaume de Dieu qui vient, est actualisée continuellement, tout au long de l'histoire, et où elle suscite une histoire, une histoire du salut. Parce qu'il en est ainsi, parce que l'Église est le signe d'une promesse qui est la promesse du royaume et parce qu'en elle cette promesse est actualisée par le Saint Esprit et les hommes appelés et autorisés par lui à cela, l'acte théologique tout comme la foi tout comme l'Église, en tant qu'ils sont engendrés par cette promesse, ont une promesse. L'acte théologique, puisque nous centrons ici tout sur lui, n'est pas seulement un acte risqué, mais il est en tant qu'acte rendu *possible* par celui qui en est, en dernier ressort, l'auteur, un acte qui a une promesse. Il avait cette promesse hier, pour nos pères, il l'a pour nous aujourd'hui, il l'aura demain pour nos enfants. Aucun risque que comporte cet acte, aucune unilatéralité, aucune erreur, aucune errance liées à ce risque, ne pourront jamais rendre ce risque plus grand que la promesse elle-même. Si l'unilatéralité, l'erreur et l'errance dans l'accomplissement de l'acte théologique ne sont pas supprimées pour autant, à cause de la promesse, elles seront cependant à jamais incapables de supprimer elles-mêmes la promesse. L'acte théologique, risqué, faillible, ne peut faire faillir la promesse qui fait que l'acte théologique a une promesse. L'acte qui procède d'elle, qui n'est donc pas un acte sauvage mais un acte qui, en tant qu'acte, se pense à la lumière de la promesse, qui a donc en elle non seulement son auteur mais aussi son juge, son critère, cet acte est placé à l'ombre de la promesse et le risque qu'il comporte, avec la faillibilité liée à ce risque, ne peut obscurcir la promesse elle-même au point de la rendre inopérante. Un tel acte sera toujours, en dépit de son opacité, transparent à la promesse, à cause de la puissance de la promesse elle-même, et si en fait il était, malgré tout, uniquement opaque sans être aussi transparent, la promesse n'en serait pas abolie du même coup, mais resterait intacte pour susciter d'autres actes théologiques dont l'opacité propre serait vaincue par elle.

Mais nous n'avons pas encore touché à un deuxième aspect de l'affirmation que nous n'avons pas l'auteur de la foi et, partant, de l'acte théologique, « en soi ». Jusqu'ici, nous avons simplement tiré de cette affirmation la conclusion que nous ne disposons pas de Dieu et que par conséquent la foi et par suite aussi l'acte théologique sont un don, quelque chose dont nous sommes *rendus* capables. Il y a cependant encore autre chose : c'est que nulle part Dieu en Christ par le Saint Esprit ou la promesse de Dieu ne nous apparaissent en dehors de la réponse et donc en dehors de la foi et de l'acte théologique — ou plus simplement du témoignage — d'hommes, c'est-à-dire en dehors de la constitution de l'objet théologique par des sujets. Cela est déjà vrai et est d'abord vrai de la promesse de Dieu dans les Saintes Écritures. Les divers témoignages qui y sont réunis sont déjà des réponses à la promesse, sont *Antwort auf das Wort* (G. Ebeling) ; ils sont précisément des témoignages. On peut exprimer la même chose en disant

que nous n'avons la Parole de Dieu que *in, cum et sub* la parole humaine. Il faut ajouter que, compte tenu de l'histoire de la promesse et de son actualisation à travers le temps, dans des situations toujours nouvelles, compte tenu aussi de la diversité des témoins, nous avons dans les Écritures une pluralité de paroles humaines et cela veut dire : une pluralité d'élaborations théologiques. Une chose est indéniable : pour tous les témoins dans leur diversité, il s'agit, compte tenu de la différence qu'il y a entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de la même promesse, de la même Parole. Cela est d'ailleurs exprimé dans le fait de la réunion de tous ces témoignages dans le même canon biblique. La constitution de ce dernier est autant un acte théologique que sont des actes théologiques les différents témoignages des Écritures elles-mêmes. Car la fixation du canon, c'est en fait l'affirmation que la diversité *des* Saintes Écritures (il faudrait normalement toujours employer le pluriel avant d'employer le singulier) a une unité, qu'il n'y a qu'une promesse, qu'un évangile. Cette affirmation implique alors nécessairement qu'on ne la fasse pas simplement comme en creux, mais que ce creux soit rempli : c'est ce que fait la confession de foi. La confession de foi n'est rien d'autre que l'expression, l'explicitation formulée de ce qui reste informulé dans la constitution du canon : la confession de foi exprime pourquoi *les* Écritures sont l'Écriture Sainte ; elle donne la clé de l'unité des Saintes Écritures en attestant que cette unité est celle de Dieu et de sa promesse en Christ telle qu'elle nous est rendue présente par le Saint Esprit. La confession de foi est ainsi toujours trinitaire ou christologique. L'affirmation de la Réforme du 16^e siècle que le centre de l'Écriture, c'est le fait de la justification *sola gratia, sola fide*, n'est qu'une nouvelle formulation de la confession de foi trinitaire et christologique de Nicée et de Chalcédoine, ou déjà de l'Apostolicum. Si nous avons dit que chaque élaboration théologique particulière des Écritures est un acte théologique, comme l'est la constitution du canon, nous devons dire ici que la confession de foi aussi bien dans sa formulation que dans l'acte de confession est à son tour un acte théologique ; mais cet acte qui dépend de l'élaboration multiforme de la promesse une de Dieu par les différents témoins des Saintes Écritures, ne surclasse pas ces derniers comme s'il devenait leur norme ; ce sont au contraire ces témoignages, dans l'unité qui est la leur dans leur diversité — une unité qui apparaît dès lors que *in, cum et sub* ces témoignages se fait entendre, par le fait du Saint Esprit, la Parole ou promesse de Dieu elle-même — qui sont la norme de la confession de foi, tout comme ils sont la norme de toutes les élaborations théologiques de l'histoire consécutive qui ont leur critère « formel » — pour reprendre une distinction classique — dans les Saintes Écritures et leur critère « matériel » dans ce qui est leur centre tel qu'il est exprimé par la confession de foi, une confession de foi toujours renouvelée.

Ainsi dès les Écritures et leurs différents témoignages, l'objet théologique, disons la promesse de Dieu, n'apparaît que dans sa constitution par des sujets. C'est dans (*in, cum et sub*) cette constitution que l'objet théologique qui est sujet, se pose lui-même dans les sujets, croyants et théologiens. Deux choses sont impliquées dans cette affirmation : d'une part la promesse de Dieu mise sur la réponse et cela signifie aussi sur l'acte théologique de l'homme ; cette réponse est constitutive de la promesse elle-

même ; d'autre part si, à cause de son enracinement dans la promesse, l'acte théologique a lui-même une promesse, il est dès l'acte théologique des témoins scripturaires un acte risqué parce qu'il est la constitution par des sujets de l'objet-sujet théologique. Le risque de l'acte théologique n'est pas seulement notre risque aujourd'hui, bien réel même si, dans notre propre acte, nous dépendons des témoignages des Écritures. Ce risque est fondamentalement celui des Écritures et de leurs témoignages eux-mêmes. Nous avons là à la fois l'attestation de la promesse de Dieu et celle de la réponse d'hommes à cette promesse, avec tout le risque que comporte une telle réponse qui est un acte théologique. Promesse et réponse y sont autant un à la fois *inconfuse* et *indivise* que la divinité et l'humanité en Jésus le Christ selon le dogme de Chalcédoine. L'acte théologique des témoins scripturaires a d'abord une promesse et comporte d'abord un risque, et cette promesse et ce risque sont jusqu'à la fin des temps le type de tout acte théologique vrai, et aussi de notre acte théologique aujourd'hui. Notre propre acte ne peut être vrai qu'en dépendance de celui des témoins scripturaires, et cela veut dire en dépendance à la fois de l'unité *et* de la diversité, à la fois de la diversité *et* de l'unité de ces témoignages, Car il n'y a pas d'acte théologique *vrai* s'il s'enracine seulement dans la diversité des élaborations théologiques des Écritures, comme c'est la tentation de certains aujourd'hui : ce n'est pas un acte théologique vrai parce que manifestement il n'est pas référé à celui qui est l'unique et dernier auteur que ces différents témoignages attestent tous à leur manière. En rester à la constatation de cette diversité, c'est faire œuvre d'historien, non de théologien. C'est se contenter de la *fides historica* qui n'est pas la *fides salvifica*. Et prendre prétexte de cette diversité pour renoncer à remonter à son unité, et absolutiser un témoignage donné sans le référer aux autres, c'est aboutir à un acte théologique partial et à la limite sectaire. Or — et comment ne pas reprendre la phrase de l'apôtre Paul ici —, « le Christ est-il divisé ? » Inversement ce ne serait un acte théologique vrai s'il voulait s'enraciner uniquement dans l'unité sans voir que celle-ci s'explicite dans une diversité d'élaborations. Si dans le cas d'un acte théologique partial, voire sectaire, l'acte théologique dont nous disons alors qu'il n'est pas vrai, se rétrécit et perd toute ouverture, dans le dernier cas l'acte théologique peut conduire ou bien au confusionisme qui prive l'unité ainsi affirmée de son visage qui est celui de la diversité, ou bien à un autre sectarisme qui manie l'unité comme était maniée dans le cas précédant telle expression particulière de la foi choisie au sein des diverses expressions, isolée par rapport à ces dernières et affirmée sans elles et ainsi potentiellement contre elles. L'acte théologique vrai ne peut que se référer à la fois à la diversité et à l'unité des témoignages scripturaires et y voir des données fondamentalement corrélatives.

Concluons en essayant de voir *ensemble* ce que nous avons dit dans notre premier point sur le risque de l'acte théologique qui est dû à sa précompréhension philosophique ou culturelle et ce que nous venons de

dire dans le deuxième point sur l'acte théologique lui-même, rendu possible par le don de Dieu, ayant une promesse à cause de la promesse de Dieu, et impliquant en même temps un risque, puisque l'acte théologique est réponse humaine à cette promesse. Nous avons noté, à propos déjà des Écritures, la diversité de ces réponses tout en affirmant leur unité profonde due au fait qu'il s'agit de la même promesse. Or, c'est cette diversité qui nous fait renouer avec le premier point, car à quoi tient-elle ? Au-delà de tout ce que nous avons dit sur la différence entre les deux Testaments, sur l'histoire de la promesse, sur la diversité des situations et des témoins, cette diversité ne saurait tenir qu'à la diversité de la précompréhension impliquée dans l'acte théologique des uns et des autres. Cette diversité ainsi entendue est évidente : elle va dans l'Ancien Testament de la précompréhension sacerdotale de textes comme ceux du Code Sacerdotal dans le Pentateuque par exemple jusqu'à la précompréhension de l'Ecclésiaste qui est une forme de scepticisme, dans le Nouveau Testament de la précompréhension du judaïsme à celle de l'hellénisme, avec tous les intermédiaires possibles. Mais ce qui est caractéristique des Saintes Écritures, c'est que ces différentes précompréhensions qui ne sont pas escamotées et qui ne tiennent pas ainsi une place honteuse qu'on s'appliquerait à camoufler, sont référées expressément à la promesse de Dieu qui, dans la réponse qui y est donnée et tout en n'apparaissant qu'en elle, ne garde pas moins une inaliénable liberté. Les différentes précompréhensions sont référées à la promesse de la même manière dont, selon l'apôtre Paul, la loi est référée à l'évangile, c'est-à-dire dans les trois sens suivants : 1. elles sont clarifiées selon leur finalité qu'elles ont dans la promesse, 2. elles sont jugées selon leur opposition à la promesse, 3. elles sont assumées selon leur vérité par la promesse. Parce que cela est le cas, ces précompréhensions à la base de la diversité des témoignages scripturaires, ne cachent pas mais manifestent, avec toute son irréductible richesse, l'unité de la promesse de Dieu.

L'acte théologique aujourd'hui est ainsi au pluriel, comme déjà, comme d'abord, comme inévitablement chez les témoins scripturaires. Chaque croyant, et partant chaque théologien, a sa précompréhension qui n'est pas chose honteuse, ou plutôt, comme cela ressort de ce que nous avons dit dans notre premier point, qui n'est une chose honteuse que si elle est sauvage. Lorsqu'au contraire cette précompréhension est référée à l'objet-sujet théologique tel que nous l'avons défini, lorsqu'elle y est référée de la manière que nous avons dite, elle devient à la fois le moyen par lequel, et le champ dans lequel et pour lequel l'acte théologique est accompli. C'est dire que chaque théologien est non seulement autorisé mais appelé à poser son acte théologique à partir de sa compréhension propre qui, aujourd'hui moins que jamais, ne saurait être unique. C'est dire aussi qu'il ne s'agit d'un acte théologique vrai que si la compréhension devient le plus entièrement possible transparente à la promesse de Dieu ou à l'objet-sujet théologique. Là où de tels actes sont posés, il ne faut pas craindre que l'unité de Dieu et de sa promesse pourrait être obscurcie ; la diversité alors ne sera pas division, mais richesse, symphonie.

L'acte théologique aujourd'hui, comme toujours, est au pluriel. C' est

un acte procédant de et référé à la promesse de Dieu, un acte dans la communion de l'Église, un acte sur la base d'une précompréhension. C'est notre acte, l'acte de chaque théologien, l'acte où chacun est totalement dépendant et en même temps totalement seul, un acte responsable.

Gérard SIEGWALT.