



HAL
open science

Repenser la scientificité de la théologie : les promesses du langage

Yves Meessen

► **To cite this version:**

Yves Meessen. Repenser la scientificité de la théologie : les promesses du langage. Théophilyon, 2020, 1, pp.97-116. hal-02882677

HAL Id: hal-02882677

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02882677>

Submitted on 27 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Repenser la scientificité de la théologie : les promesses du langage

Publié dans *TheoPhiLyon*, Tome XXV, Vol. 1, 2020, p. 97-116.

Préambule

Lorsque Pierre Abélard invente la science théologique, Bernard de Clairvaux ironise en traitant cette *theologia* de « stupidologie » (*stultilogia*)¹. La logique et l'expérience religieuse semblaient prendre des voies divergentes. On aurait d'un côté, une recherche grammaticale, logique et rhétorique basée sur le trivium et de l'autre, un désir ardent de rencontrer Dieu dans la prière. Mais, est-ce vraiment le cas ? Le christianisme devait-il se satisfaire d'une distinction entre « théologie scolastique » et « théologie monastique »² ? Science et sagesse n'ont-elles pas toujours été de pair ? Avec vous je voudrais explorer une voie qui consiste à envisager la scientificité de la théologie en tant, non pas qu'elle délaisse, mais, au contraire, prend en compte l'expérience religieuse. Je ne suis certes pas le premier à m'engager dans cette voie. Je n'en prends qu'un exemple, relativement récent. Dans *Le christianisme comme style*, Christoph Theobald propose de réduire la fracture « entre deux types de théologie : l'une 'spirituelle', l'autre 'dogmatique' »³. Sa réflexion montre que, étant moins centrée sur l'identité ecclésiale que la théologie dogmatique, la théologie spirituelle ouvre les frontières sur une expérience universelle immanente. C'est précisément de cette ouverture des frontières dont je voudrais vous faire part. Il nous importe de réfléchir à qui nous voulons parler. A qui notre théologie s'adresse-t-elle ?

Si notre public est d'abord une assemblée préalablement délimitée par une même foi, et une appartenance confessionnelle déjà acquise, la chose pourrait être entendue : nous pourrions continuer à faire de la dogmatique en supposant que nos auditeurs feront eux-mêmes référence à leur expérience spirituelle. Je parle au conditionnel car, même dans ce cas, nos contemporains sont beaucoup moins enclins à accepter une parole d'autorité qu'à se rendre compte par eux-mêmes de la valeur de ce qui est. Ils sont d'abord en recherche de « vie

¹ Bernard de Clairvaux, *Epistula 190*, à Innocent II, éd. Leclercg et Rochais, *Sancti Bernardi Opera*, t. VIII, Rome, 1977, p. 17-40.

² Voir Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957, p. 343. Pour une relecture nuancée de la distinction faite par Chenu, lire Michel Fédou, « L'intérêt du théologien pour le Moyen Âge », *Recherches de Science Religieuse* 2012/2 (Tome 100), p. 167-186, spécialement, « Théologie et philosophie », p. 178-181.

³ Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », t. I, 2007, p. 391.

authentique », d'une « authenticité » où se manifeste « la concordance entre les paroles et les actes de quelqu'un »⁴.

Si notre public dépasse le cadre ecclésial, je ne peux supposer cette expérience comme évidente car je vais m'adresser à des étudiants qui n'ont pas nécessairement d'appartenance ecclésiale ou alors des appartenances confessionnelles différentes. Dans notre société, nous sommes immergés dans un pluralisme. Pour reprendre les paroles de Michel de Certeau, « il ne nous est plus possible de supposer un chœur unanime ou quasi-unanime »⁵. Parce que nous avons affaire à une pluralité éclatée de réseaux, nous ne pouvons plus nous référer à un seul *site historique de ce que l'on est autorisé à penser*⁶.

Autrement dit, pour être crédible (crédibilité), face aux auditeurs à qui notre théologie s'adresse, il nous faut, d'une manière ou d'une autre, articuler ce que nous affirmons au lieu même où cela pourra être éprouvé. Remarquons que cette articulation entre langage et expérience est la structure même de la scientificité. La définition de la science nécessite d'intégrer un projet de type vériconditionnel :

Partout où nous affirmons quelque chose, nous devons être capables, au moins en principe, de *dire comment la vérité de notre affirmation peut être testée*, sans quoi nous ne savons pas de quoi nous parlons.⁷

Cette affirmation de Moritz Schlick, le chef de file du Cercle de Vienne, est valable pour nous, en théologie, pour autant que nous soyons au clair sur la notion de *test*. Il ne pourra s'agir de souscrire à un mode de vérification où le langage serait uniquement *formel* et dont le *contenu* lui serait donné via une expérience sensorielle extérieure. Il serait en effet absurde de penser que le discours théologique puisse se conformer, comme dans le *Tractatus* de Wittgenstein, à une « correspondance » entre une *proposition* : « le chat est sur le paillason » et le *fait* que le chat est sur le paillason. Il est invérifiable sans la confession de foi sur lequel il s'appuie⁸.

⁴ Ibid., t. I, p. 428 et p. 431.

⁵ Michel de Certeau, « Le croyable ou l'institution du croire », *Semiotica*, 54 (1-2), 1985, p. 251-266, ici, p. 258.

⁶ Ibid., p. 256.

⁷ Moritz Schlick, *Formes et contenu : Une introduction à la pensée philosophique*, trad. D. Chapuis-Schmitz, Marseille, Edition Agone, 2003, p. 160.

⁸ « Elle [l'affirmation de foi] est, insistons-y, invérifiable par l'extériorité, comme si on pouvait la prendre comme telle, sans plus (Jésus est le Fils de Dieu), la 'regarder' et procéder à sa vérification avec des repères externes, c'est-à-dire et forcément en recourant à un déjà-connu (par exemple : on sait déjà parfaitement ce qu'est Dieu et on vérifie si le Christ est (ce) Dieu). Ce type-là de vérification est ici tout à fait inadéquat. Il nous faut interroger la confession dans sa structure interne de langage qui découvre ce qu'il dit en le disant. » (Adolph Gesché, « Chap.

J'ajouterai aussi, avec Theobald, que le discours de la révélation suppose une « unité entre la forme et le contenu ». C'est cela le « style ».

I. Prise en compte/adhésion (*Entertaining/assenting*)

Lorsque nous considérons ces ingrédients (pluralisme, authenticité, scientificité), nous voyons apparaître une sorte d'exigence commune de crédibilité. A savoir, le langage théologique ne pourra pas être abordé comme une autorité déjà installée et acquise mais comme un ensemble de propositions diverses potentiellement admissibles. Cela signifie que seule une partie de l'auditoire les considérera comme effectives et assimilables. Autrement dit, plutôt que d'avoir un seul niveau de langage, d'emblée dogmatique, nous allons nous trouver devant deux niveaux : le premier sera celui de l'appréhension ou de la prise en compte et le second celui de l'adhésion ou de l'assentiment. Et l'expérience va jouer le rôle de passeur.

Dans *la grammaire de l'assentiment*, John Henri Newman distinguait entre *entertaining* et *assenting*⁹. *To entertain* est associé à l'hypothèse et *to assent* à la vérité effective et vécue. Cette distinction est thématifiée par le philosophe Henry Habberley Price dans *Belief* :

Assenting to a proposition is, of course, something more than just entertaining it. But entertaining it is an essential precondition for assenting to it – or for rejecting it either, or for questioning it, or for taking up any other mental attitude about it.¹⁰

On peut prendre en considération des propositions théologiques et accueillir la croyance de l'autre comme une potentialité présente dans les énoncés qu'il professe. On peut aussi choisir et adopter ces mêmes énoncés parce que nous les reconnaissons comme effectifs dans notre vie. Dans un cas, les propositions sont accueillies à titre d'hypothèses plausibles, dans l'autre, à titre de propositions effectives et vraies. Le passage de l'un à l'autre est une période intermédiaire dans laquelle nous jugeons les propositions langagières au regard des œuvres de ceux qui les professent. Si le témoignage corrobore les paroles (authenticité), il y a tout lieu de croire que quelque chose est à l'œuvre (crédibilité). Du coup, il est alors possible de

V : La confession christologique « Jésus, Fils de Dieu ». Etude de théologie spéculative », dans Dondeyne Albert et al., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés Saint-Louis, 1981, p. 116).

⁹ John Henri Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* ou *Grammar of Assent* (1870), trad. fr. Marie-Martin Olive, *Grammaire de l'assentiment*, Paris, Ad Solem, 2010.

¹⁰ Henry Habberley Price, *Belief*, London and New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 1969, p. 190. Traduction littérale : « Donner son assentiment à une proposition, c'est bien sûr quelque chose de plus qu'une simple prise en compte. Mais la prise en compte est une condition préalable essentielle à son assentiment - ou à son rejet, ou à sa remise en question, ou à l'adoption de toute autre attitude mentale à son égard ».

risquer de prendre soi-même les propositions comme maximes d'action et de les mettre en œuvre pour vérifier par soi-même ce qu'il en est expérimentalement. Un théologien de Laval, Marcel Viau, a montré sur un versant pragmatique que la distinction *entertaining/assenting* pouvait être opératoire dans un renouvellement du regard sur la théologie¹¹. S'appuyant notamment sur Richard Bevan Braithwaite, il distingue entre l'acceptation d'une phrase et la disposition à agir à partir de son énonciation¹².

II. Articulation de trois langages: originaire, kérygmatisé et systématique

Les propositions théologiques ne flottent pas dans l'air mais sont arrimées à une vie, à des événements vécus situés dans une histoire, et dans l'Histoire. C'est d'ailleurs ainsi qu'elles sont arrivées jusqu'à nous. Il est dès lors fondamental de voir que l'enseignement dogmatique est un discours second qui présuppose un discours premier : un langage religieux de proclamation où s'atteste une expérience de foi¹³.

En nous référant au pluralisme religieux, nous avons à revenir à l'exercice théologique comme tel à partir duquel émergent les constructions théologiques. Or, précisément, comme le souligne Pierre Gisel, dans un petit livre vert intitulé *La théologie*¹⁴, en pluralisme, il importe de présenter la théologie comme exercice, comme modalité interrogative sur base de l'horizon humain. On peut même dire que le langage de proclamation, le kérygme (*kerygma*), est déjà une formulation interprétative de cette expérience originaire qui précède tout

¹¹ Marcel Viau, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paulines – Paris/Cerf, 1993, p. 138s.

¹² Richard Bevan Braithwaite, "The Nature of Believing" (1933), dans A. P. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief*, London, Oxford University Press, 1967, p. 28-40, présenté dans M. Viau, *La nouvelle théologie pratique*, p. 228s.

¹³ « Le discours théologique, dans la mesure où il tente de s'organiser comme discours et de faire apparaître, dans sa discursivité même, tout le contenu d'intelligibilité du langage religieux dont il est la systématisation réfléchissante, tend à se donner la forme d'un discours spéculatif. Cela signifie qu'il s'élabore par le moyen du concept, non du symbole. S'il peut se constituer en langage spéculatif, c'est sans doute qu'il est seulement un langage second, présupposant toujours un langage religieux direct, celui de la proclamation, de l'annonce, de la confession, en lequel il puise pour ainsi dire sa substance, auquel il ne cesse de se référer, dont il ne fait que reprendre, selon ses propres ressources, les intentions signifiantes originaires. Celles-ci portent toujours en elles un sens qui n'est pas entièrement manifeste, qui comporte toujours un surplus et comme une réserve, qui excède les expressions à travers lesquelles il se donne, qui se propose à une compréhension toujours plus approfondie. Le langage premier appelle donc une interprétation : la tâche du discours théologique, en tant qu'il répond précisément à cet appel, est de fournir au sens qui s'annonce comme un espace conceptuel, où il pourra se déployer. A vrai dire, le langage premier est déjà, d'une certaine manière, un langage interprétatif ; il n'est pas une simple description d'une réalité qui serait accessible par ailleurs à une expérience perceptive ou affective, ni une théorie qui se présenterait comme explication, mais il est intimement lié à une expérience spirituelle à laquelle il donne accès et dont, en même temps, il fait apparaître le sens. » (Jean Ladrière, *L'articulation du sens, II : Les langages de la foi*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1984, p. 169-170).

¹⁴ Pierre Gisel, *La théologie*, Paris, PUF, 2007.

langage. Et l'enseignement théologique (*didachè*) vient réfléchir sur la manière dont cette formulation advient. On aurait davantage trois langages plutôt que deux : un langage originaire, qui est celui du corps de la vie avec son activité et sa passivité¹⁵, un langage kérygmatisé et un langage réflexif systématique. Mon option consiste à ne pas réduire le discours théologique au troisième langage, comme s'il en était le résultat, mais à le considérer comme l'arc qui reprend les cohérences des trois langages. Notons que seul le premier langage est vraiment commun à tout homme. Bien qu'il lui soit intimement lié, le kérygme est déjà différent. Le cri n'est pas le même pour le juif, le chrétien et le musulman.

Pour nous adresser à tout auditeur, quelles que soient ses convictions religieuses, il est primordial de développer une anthropologie originaire où la vie est présentée comme le lieu même de révélation. Le niveau originaire, expérimental, sera considéré comme un socle commun pour tous les énoncés théologiques : « on pense et valide chaque énoncé et chaque proposition, dès le départ et de bout en bout, en fonction d'un horizon et d'enjeux communs »¹⁶. Toute construction théologique sera validée comme une manière d'exposer le mystère humain au regard de Dieu. Pour les trois monothéismes, l'homme est créé par Dieu pour se révéler à lui. Cela signifie que l'humain, de par sa structure ontologique elle-même, peut être abordé comme condition de possibilité de révélation de Dieu. Cette possibilité se réveille et s'actualise dans une histoire qui est mise en récit par et pour les croyants. Pour ce qui est de la théologie chrétienne, s'il fallait prendre parti dans le débat Rahner-Balthasar sur la question du transcendantal¹⁷, je répéterais les paroles d'Henri de Lubac dans *le Mystère du surnaturel* :

Ce n'est pas le surnaturel qui s'expliquerait par la nature, au moins comme postulé par elle : c'est au contraire la nature qui s'explique, aux yeux de la foi, par le surnaturel, comme voulue pour lui.¹⁸

¹⁵ Je fais référence à la philosophie de Maine de Biran basée sur la distinction entre l'aperception immédiate interne, par le couple force-résistance dans le mouvement, et la connaissance externe par la représentation. Voir Maine de Biran, *Essai* (1812), Paris, Alcan, éd. Tisserand, 1932 ; Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1965, rééd. 2006, p. 17s.

¹⁶ Ibid., p. 17.

¹⁷ Voir Vincent Holzer, « Epilogue de le Dieu Trinité dans l'histoire, Le différend théologique Balthasar-Rahner », www.catho-theo.net 7 (2008/3), p. 432-472.

¹⁸ Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, coll. « Théologie », n°64, 1965, p. 128.

Cela veut dire que l'unité du dessein de salut entre création et rédemption est première. Il n'y a pas lieu de penser une nature fermée sur elle-même indépendamment de la révélation. Et, en raison de cela, je pense avec Lubac, mais avant lui avec Eckhart, que le couple nature et grâce est un don à double salve : la nature est donnée à l'homme pour qu'il se découvre librement donné à lui-même et qu'il vive dans ce don en le ratifiant¹⁹.

III. Double foyer de l'ellipse : *relegere* et *religare*

Cette dualité nature-grâce peut encore être abordée autrement. L'histoire de la philosophie montre que l'idée de l'homme sans Dieu, ou a-thée, est une invention récente de l'humanité occidentale, et même une contre-invention. C'est déjà une prise de position, un postulat, qui ne fait pas partie de l'anthropologie en tant que telle. Faire de la philosophie, c'est découvrir que « tout est plein de dieux »²⁰. Qui plus est, en lisant les auteurs antiques et médiévaux, et puis en passant aux modernes et aux contemporains, force est de constater que la philosophie a rompu avec les *exercices spirituels* à laquelle elle était autrefois arrimée²¹. A s'amputer ainsi de la spiritualité, l'homme y a-t-il gagné en sagesse et en découverte du bonheur ?

Si j'en prends à témoin un auteur de la postmodernité, Jacques Derrida, l'exercice de connaissance de soi et la participation au culte religieux sont à articuler. Pour désigner le rapport entre les deux, il parle des « foyers d'une même ellipse ». S'opposant à Emile Benveniste²² qui réduit l'étymologie du terme *religio* à la seule acception de Cicéron (*De la Nature des dieux*, 2, 28) : attention scrupuleuse ou relecture de sa vie (*relegere*), Derrida fait droit à l'autre source étymologique, celle de Lactance (*Les Institutions divines*, IV, 27, 3-16) : piété qui relie les hommes entre eux dans un même culte (*religare*) :

¹⁹ « Chez Thomas d'Aquin, la doctrine de la grâce pourrait se résumer à une structure hiérarchisée en trois niveaux (*ST* Ia IIae, qu. 109-114) : la grâce increée (*gratia increata*) est d'abord distinguée de la grâce créée (*gratia creata*) ; la grâce créée se subdivise entre la grâce gratuitement donnée (*gratia gratis data*) et la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; la grâce sanctifiante se distingue ensuite entre la grâce habituelle (*gratia habitualis*) et la grâce actuelle (*gratia ad agendum*). De ces trois distinctions, Eckhart ne semble retenir que la médiane. À la *gratia gratis data*, il donne le nom de 'grâce première' et à la *gratia gratum faciens*, le nom de 'grâce seconde' (*S.* XXV, n. 259, *LW* IV, p. 237). » (Yves Meessen, « Grâce », dans : *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, sous la dir. de M.-A. Vannier, W. Euler, K. Reinhardt, H. Schwaetzer, Paris, Cerf, 2011, p. 514).

²⁰ Parole attribuée soit à Thalès soit à Héraclite. On la retrouve dans Platon, *Lois*, 899 b 9.

²¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987.

²² Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, « Pouvoir, droit, religion », Paris, éditions de minuit, 1969, p. 265s.

Quiconque ne reconnaîtrait ni la légitimité de ce double foyer ni la prévalence chrétienne qui s'est imposée à l'intérieur même de la dite latinité devrait refuser les prémisses même d'un tel débat.²³

Pour Jean Greisch également, la double étymologie fournit « la matrice » de toute réflexion sur la religion²⁴. Ceci balise le rapport entre philosophie et théologie. A savoir, l'expérience intime par relecture de la vie et par recueillement, premier pôle de l'ellipse, est le lieu possible d'une attente d'un rattachement à un peuple rassemblé pour le culte divin, second pôle de l'ellipse. Ceci n'était pas seulement valable pour le passé. Le marché du livre ne s'est jamais aussi bien porté. Notre contemporain continue d'avoir soif d'expérience spirituelle. S'il trouve une communauté humaine où se vit une expérience qui lui semble authentique par rapport à sa recherche, que ce soit un lieu de méditation transcendantale, un haram ou une église, il est prêt à envisager une pratique spirituelle. Ce qui, au départ, l'attire n'est pas une *doxa* mais une *praxis*. Il veut sentir quelque chose bouger en lui, une émotion, une transformation, bref, du tangible.

IV. Epreuve/enseigner (*pathein/mathein*)

La recherche d'authenticité va de pair avec une expérience tangible, le fait d'éprouver quelque chose qui rejoint la vie dans son surgissement même. Notons que, dans l'antiquité tardive, Denis l'Aréopagite parlait de Dieu comme « cause » (*aitia*) non d'abord de l'extérieur, mais en lien avec le « pâtir Dieu » (*pathôn ta theia*)²⁵. Il explique l'expression « pâtissant les choses divines » comme une « sympathie », un « souffrir-avec » (*sum-pathein*). Le « souffrir » (*pathein*) s'oppose à « enseigner » (*mathein*) (voir *Peri philosophias* d'Aristote, fragment 15)²⁶. Au Moyen Age, cette notion n'est pas abandonnée. On la retrouve, par exemple, chez Thomas d'Aquin et chez Maître Eckhart :

Il arrive qu'on juge par inclination, comme l'homme vertueux, disposé au-dedans à bien agir, juge par cela même avec rectitude ce qu'il faut faire [...] Mais il est une autre façon de juger, à savoir par science, comme celui qui est instruit dans la science morale peut

²³ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, Points-Essais, 1996, rééd. 2001, p. 59.

²⁴ Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, L'invention de la philosophie de la religion, t. I « Héritages et héritiers du XIX^e siècle », Paris, Cerf, coll. « Théologie & philosophie », 2002, p. 15s.

²⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, chap. II, § 1, 648 b, trad. Y. de Andia, Cerf, coll. Sources chrétiennes, n°578, 2016, p. 396-397.

²⁶ « 'Toucher', 'être affecté' ou 'souffrir' sont des sensations ou passions qui ne sont pas de l'ordre de la rationalité ou du discours. C'est cette immédiateté qui seule peut correspondre à l'union avec l'Un, le discours ou science étant encore de l'ordre de la multiplicité et de la médiation. Enfin, par cette sympathie, Hiérothée 'a été rendu parfait par une mystérieuse union et foi en ces choses qu'on en peut enseigner' » (ibid., note 3).

juger de la vertu sans être vertueux. La première façon de juger, appliquée aux choses divines, est le fait de la sagesse, don du Saint-Esprit, sagesse dont l'Apôtre dit : 'L'homme spirituel juge de toutes choses', et Denys : 'Hiérothée est devenu sage non seulement en étudiant, mais *en éprouvant le divin (pati divina)*'.²⁷

En outre, il faut savoir que le juste sait et connaît la justice parce qu'il est lui-même juste, tout comme celui qui a acquis l'habitus de la vertu sait ce qui relève de la vertu et ce qu'il faut faire selon cette vertu, du fait même qu'il est vertueux. C'est pourquoi c'est tout un pour lui que d'être vertueux et de connaître la vertu. De là vient qu'Hiérothée apprend les mystères divins par un pâtre (*divina patiando*), non par un apprentissage de l'extérieur, comme le dit Denys. Et c'est ce qui est dit en Si 15 : 'Celui qui tient à la justice la comprendra'. Car tenir et avoir la justice, c'est l'appréhender, c'est-à-dire la connaître.²⁸

Ces deux extraits ont été écrits à quelques dizaines années d'intervalle. Thomas distingue le savoir scientifique du bien agir et Eckhart les unifie. Le premier isole le savoir notionnel de telle sorte que l'on peut juger de la vertu sans être vertueux, le second affirme que seul le vertueux connaît la vertu car il y participe (« seul le juste connaît la justice »)²⁹. On voit que l'on a affaire à deux modes de savoir/connaissance distincts. Soit on permet une indépendance de la *scientia* et de la *sapientia*, soit on les unifie. L'intérêt de la première voie est de présenter des propositions logiques dans une objectivité à quiconque ne les pratique pas, en lui soumettant devant lui, la seconde est de montrer où elles sont éprouvées effectivement dans la subjectivité, par participation. Chaque voie a ses avantages et inconvénients. Le danger de l'objectivité et d'ouvrir la porte à un mode de vérifiabilité de type référentiel, à la manière du positivisme. Le danger de la subjectivité est de faire du sujet le pôle détenteur de la vérité au détriment d'une vérité partagée qui soit exprimable dans un langage universel et qui fasse partie d'une histoire commune.

Mais, plus fondamentalement, ce qui est en jeu, c'est la manière d'attester le lien entre cause première et cause seconde. Grand est le risque de présenter la cause première sur le mode d'une représentation, et donc de tomber dans une construction métaphysique sans lien avec une phénoménologie, alors que, effectivement, on ne peut attester qu'il y a une cause

²⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, q. 1, a. 6., cité par Chr Theobald, *Le christianisme comme style*, t. I, p. 403.

²⁸ Maître Eckhart, *Commentaire de l'Évangile selon Jean*, § 191, trad. et notes d'A. de Libera, E. Weber et E. Zum Brunn, *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t.6, Paris, Cerf, 1989, p. 344-345.

²⁹ Voir Julie Casteigt, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », 2006.

première que de manière dérivée, à partir de ce qui est effectivement éprouvé et vécu.

Aristote le disait déjà dans la finale des *seconds analytiques* :

Et puisque, à l'exception de l'intuition (*nous*), aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science, c'est une intuition (*nous*) qui appréhendera les principes. Cela résulte (...) du fait que le principe de la démonstration (*apodeixeôs archè*) n'est pas lui-même une démonstration (*apodeixis*), ni par suite une science de science (*épistèmès épistèmè*). Si donc nous ne possédons en dehors de la science aucun autre genre de connaissance vraie, il reste que c'est l'intuition (*nous*) qui sera principe de la science (*épistèmès archè*).³⁰

Ceci est confirmé tant dans le judaïsme et l'islam que dans le christianisme. J'en prends à témoins deux cordouans, Maïmonide et Averroès :

Il n'y a aucun moyen de percevoir Dieu autrement que par ses œuvres : ce sont elles qui indiquent son existence et ce qu'il faut croire à son égard.³¹

L'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des étants et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve (*dalāla*, de *dalīl*) de l'existence de l'Artisan.³²

Maître Eckhart se situe dans le sillage de Maïmonide et d'Averroès en montrant que le langage se limite à la quiddité (*quidditas*) mais n'a pas accès au fait d'existence (*anitas*). Sa solution est d'inverser le rapport de dépendance entre le langage et l'existence : ce n'est pas le langage qui gère ce qu'il en est de l'existant, mais l'inverse.

V. Langage constatif et performatif

En introduction de mon exposé, j'ai évoqué le *Tractatus* et son mode de vérification : le discours doit dire les faits de manière isomorphe. La proposition est un tableau. Je peux maintenant faire appel au Wittgenstein des *Investigations philosophiques*. Il s'agit de replacer le discours dans les jeux de langages et dans la forme de vie qui les a engendrés. Là où il n'est pas possible de « dire » la structure d'un *fait* possible, par une signification déterminée, le langage est pourtant capable de « montrer » des *actes* possibles³³. L'inexprimable est contenu

³⁰ Aristote, *Seconds analytiques*, livre 2, chap. 19, 100b, trad. J. Tricot, Paris, 1939.

³¹ Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 34.

³² Averroès, *Discours décisif*, 2, trad. M. Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 102-103.

³³ Pour la distinction entre « dire » et « montrer », voir Jean-Pierre Sonnet, *La parole consacrée. Théorie des actes de langage, linguistique de l'énonciation et parole de foi*, Louvain-La-Neuve, Cabay, 1984.

dans l'exprimable si tant est qu'on n'essaie justement pas de le réduire à une énonciation déterminée³⁴.

Je vais maintenant thématiser cette distinction avec Austin, pour lequel, à côté du langage *constatif*, on peut trouver du langage *performatif*³⁵. Ce dernier n'est pas vrai ou faux en raison d'une adéquation ou d'une non-adéquation avec des états observables, mais il est heureux ou malheureux en fonction des effets qu'il peut produire. Ainsi le mode vérificationnel est nettement différent. Je peux observer une modification entre des états, des situations de vie, non seulement de l'extérieur, mais aussi par une épreuve intérieure, en tant que je suis acteur ou co-acteur de cette modification. Considérer le monde non plus à partir des faits extérieurs observables, d'une nature mais à partir de la liberté intérieure où surgissent des actes, est un changement de vision du monde (*Weltanschauung*)³⁶. On se place en amont de l'opposition entre langage et monde, dans son unité originaire, là où il est paradoxal, là où il est symbolique, parabolique.

Comme l'ont fait Evans³⁷, Ladrière³⁸ et aussi Theobald³⁹, on peut appliquer l'analyse des jeux de langages au discours kérygmatic. En ce qui concerne la Bible, qu'ils soient vétérotestamentaires ou néotestamentaires, les récits font accéder les lecteurs à une communauté d'expérience. La basse continue des textes bibliques est le récit d'événements dans lesquels des protagonistes sont engagés. Dieu n'est pas présent à titre de personnage qui se démarquerait objectivement à l'intérieur de l'histoire mais il y est reconnu comme celui qui la conduit, au point que les hagiographes ont vu en lui le créateur même du cadre historique. Dieu est donc présent en tant qu'acteur toujours médiatisé par les actes humains. Le lecteur est donc sans cesse conduit à pressentir au cœur des événements la force qui se

³⁴ « Si seulement vous n'essayez pas d'exprimer ce qui est inexprimable, alors rien n'est perdu. Mais l'inexprimable sera 'inexprimablement' contenu dans ce qui a été exprimé ». (Wittgenstein, *Une vie*, Paris, Complexe, 1978, p. 66).

³⁵ John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, the Clarendon Press (1962), trad. fr. G. Lanne, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1991.

³⁶ Avec Kant, on dépasse l'opposition entre les deux premières critiques pour arriver sur le versant de la troisième critique, à la fois esthétique et téléologique, où nature et liberté surgissent ensemble.

³⁷ Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, (The Library of Philosophy and Theology), London, SCM Press, 1963 ; New York, Herder, 1969.

³⁸ Jean Ladrière, « Langage auto-implicatif, théologie et philosophie. À propos d'un ouvrage de M. D. Evans », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 65, n°85, 1967, p. 115-122, publié d'abord en néerlandais dans *Tijdschrift voor Filosofie* (Leuven), vol. 28, 1966.

³⁹ Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, I, p. 55 : « le texte ne représente rien mais rend possible un événement parmi ses lecteurs. »

déploie en leur donnant une direction nouvelle. Tout dans le récit concourt à retrouver l'expérience d'une rencontre. Ainsi, les aspects extraordinaires du récit sont là pour mieux mettre en évidence l'*écart* entre la *possibilité* de l'homme lorsqu'il constate ses moyens et l'*effectivité* de l'événement produit. Il y a performativité du récit historico-fictif. Mais pour qu'il y ait *performance*, la condition requise est le *to perform*.

Le propre d'une révélation, c'est précisément de ne pas offrir une sorte de vue achevée qu'il suffirait de recevoir dans une évidence simple, mais de donner seulement à celui qui la reçoit l'ébranlement nécessaire pour que, *se mettant en marche*, il puisse commencer à entendre ce qui est annoncé ; c'est seulement dans la fidélité de la *démarche* que la révélation produit ses fruits⁴⁰.

Si Moïse était resté à tourner autour du buisson épineux en feu, il n'aurait pas expérimenté la force de Dieu. La théophanie proprement dite n'aurait pas eu lieu. La théophanie, ce n'est pas l'épiphanie du buisson ardent. La théophanie n'est pas ponctuelle mais séquentielle. C'est « l'arc-des-événements »⁴¹ englobant l'interpellation d'envoi à l'Horeb, les péripéties de la libération, et le retour à l'Horeb. D'où, cette parole étrange que reçoit Moïse avant de se mettre en marche : « Je suis avec toi. Et tel est le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir d'Égypte mon peuple, vous rendrez un culte à Dieu sur cette montagne » (Exode 3,10). Le signe n'est pas donné à vivre anticipativement, mais sa donation est annoncée anticipativement. Le fait même que le peuple soit arrivé à l'Horeb pour l'adorer sera le *signe* que Dieu avait bien *envoyé* Moïse, mais cela est déjà *promis*. Dieu ne se révèle pas dans une épiphanie, qui serait une présence objective immédiate, mais dans la dialectique de la *promesse* et de la *mission* (*promissio-missio*). Telle est la dynamique de la *théologie de l'espérance*⁴². C'est dire le caractère eschatologique de la révélation.

Vouloir constater Dieu comme s'il pouvait s'agir d'un spectacle est une illusion dont la Bible est la première à nous détromper. Une fois que l'on a perçu cette modalité inhérente à la révélation de Dieu, il n'y a plus qu'à se mettre en route. La connaissance est au prix d'un engagement effectif.

⁴⁰ Ladrière, 1984, p. 133.

⁴¹ Paul Ricoeur, « Penser la création », dans *Penser la Bible* (en collaboration avec A. LaCocque), Paris, Seuil, 1998, 56-104, ici, p. 70.

⁴² Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Munich, Kaiser Verlag, 1964, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, *Théologie de l'espérance. Essais sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame, coll. « Cogitatio fidei », 1970, rééd. 1978.

VI. La théologie : de l'hypothétique à l'apothétique par auto-implication (*hypothetica theologia/apothetica theologia*)

Si précisément, les Ecritures nous montrent des acteurs qui reconnaissent Dieu et font sa rencontre parce qu'ils agissent, il y a un appel à faire de même. La structure stylistique a une forme et contenu peut être transférée (métaphore) de l'événement qui arrive aux protagonistes à ma propre vie. Theobald parle de « parabolicité » du langage scripturaire⁴³. Ce qu'Abraham, Moïse, David, Ezéchiel et Pierre ont vécu, je ne le sais pas. Cela reste l'en-dehors du langage, le mystique, le silencieux. Mais cela ne m'impose pas le silence à propos de Dieu. Cela me dit juste que je ne peux le représenter qu'aucune manière. Bien qu'il faille décider de refuser toute objectivation concernant même le Jésus historique, comme le préconise Bultmann⁴⁴, Dieu est cependant connu selon une modalité universelle par tous les hommes. Il les fait agir et ils pâtissent son action. Or, quand ils la pâtissent ensemble, ils sont rassemblés par lui. Ils vivent une compassion. Ainsi, ils sont capables de dire, non seulement seuls, d'une manière subjective, mais dans une intersubjectivité qui est une avec l'objectivité⁴⁵, que Dieu est le même pour eux comme pour les autres. D'après leur expérience commune, ils sont capables d'objectiver des traits d'action dont ils vont faire des substantifs : ce sont les noms de Dieu : Dieu est dit sauveur, parce qu'il sauve, il est dit créateur, parce qu'il crée, il est dit juste, car il rend juste...

Si maintenant, je lis ces propositions : Dieu est sauveur, créateur, juste, bon, tout-puissant... Elles sont là à titre d'un discours hypothétique pour moi. Hypothétique : veut dire qu'elles me sont soumises par en dessous (*hypo*). Je ne pourrai en vérifier la pertinence dans la mesure où je m'implique personnellement à découvrir qu'il en est ainsi. J'ai à plonger dans ma nature, ma vie, mes forces, là où l'existence est à nu et me parle directement. Cela est le langage universel. En théologie fondamentale : je dis à mes étudiants : Dieu *me* parle (accusatif : moi,

⁴³ Theobald, *Le christianisme comme style*, I, p. 104 (???)

⁴⁴ Joseph De Kesel, *Le refus décidé de l'objectivation. Une interprétation du problème du Jésus historique dans la théologie chez Rudolf Bultmann*, Roma, Analecta Gregoriana, éd. française, 1981.

⁴⁵ Sur l'accès à l'objectivité par l'intersubjectivité, voir Edmund Husserl, *Cartésianische Meditationen* (1931), trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953, §55 s.

datif : à moi). Le langage de Dieu est performatif : il me parle en me faisant moi. Faire et dire sont tout un en lui. Alors seulement je pourrai faire l'expérience que Dieu agit... et je peux ratifier la proposition qui m'est faite. Par mon implication, elle passe alors du discours hypothétique, sou-mis à Dieu par les créatures (*sub-positio*), au discours apothétique, venant de l'action divine par le haut (*super-positio*)⁴⁶. Ainsi donc, au moment où l'humain s'implique, il n'y a plus lieu de distinguer deux transcendantalités : elles ne font qu'une dans l'effectivité. Ce qui était possible se produit car, dans l'instant présent, qui est aussi l'instant éternel, c'est Dieu lui-même qui fait surgir le possible et l'effectif.

Structure vérificationnelle attestative :

- Hypothèse : Anticipation dans la structure langagière:
Les propositions théologiques dogmatiques sont présentées au lecteur à partir du processus événementiel qui les ont fait surgir et où elles ont été éprouvées comme effectives sur le mode performatif (récits manifestant des modifications conjointes d'états de chose extérieurement observables et d'attitudes intérieures).
Cette présentation est à la fois réflexive et incitative. Eclairé sur la manière dont Dieu se dévoile, le lecteur est invité à réitérer le processus qui lui est soumis s'il veut que les énoncés théologiques ne restent pas pour lui de simples hypothèses sans fondement.
- Passage : Auto-implication ou engagement existentiel :
L'action présentée dans le récit historico-fictif est transférée vers l'histoire présente et attestée dans le langage originare dans un pâtre Dieu.
- Apothèse: Ratification performative de l'énonciation:
Dieu fait ce qu'il dit (performativité=auto-communication)

⁴⁶ Je reprends ici une distinction médiévale de Jean Scot Erigène reprise par Alain de Lille dans sa *Summa quoniam homines I* (ed. P. Glorieux, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Volume 20, (1953) p. 121-122: « Theologia in duas distinguitur species : supercelestem et subcelestem, sive apotheticam et ypotheticam, ut testatur Johannes Scotus super Hierarchiam (...) Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur, unde ypothetica, ab 'ypo' quod est 'sub', et 'thesis' quod est positio, nuncupatur ; quia de his que divine auctoritati subposita sunt, in ea agitur. Ex intelligentia vero, supercelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur ; unde supercelestis sive apothetica, quasi super posita appellatur. »

Conclusion

Cela signifie que, dans la théologie que je propose, toutes les propositions seront considérées selon deux niveaux de langage : l'un est hypothétique, et l'autre apothétique. Ce n'est pas le langage qui fait changer de niveau mais « l'auto-implication », l'expérience même de l'auditeur⁴⁷. Elle est requise pour la vériconditionnalité du discours. Ainsi, ce qui est de l'ordre du « mystique » ce que l'on ne peut pas dire et qui s'éprouve dans la singularité est-il requis à titre de la scientificité même du langage théologique. L'intérêt de cette démarche est de pouvoir prendre en compte une diversité de propositions sans les comparer ni les juger extérieurement. Et en même temps de déclarer qu'elles n'ont de validité que pour ceux chez qui elles ont un effet d'accomplissement, de transformation de vie dans une perspective eschatologique. Le langage théologique est donc abordé comme une promesse.

Yves Meessen, Université de Lorraine – Metz

⁴⁷ En attente de sa publication dans la revue *ThéoRèmes*, voir sur <https://univ-lorraine.academia.edu/YvesMeessen>, mon texte présenté à Bologne à l'*European Academy of Religion* au mois de mars 2019 : « Self-involvement as Truth Criterion for Theological Statements. »