

« Discussion »

à propos de l'ouvrage *Introduction à l'histoire de la théologie*
de P.-O. Léchot (dir.), Labor et Fides 2018

Devant l'avalanche d'érudition où on se trouve emporté en lisant ce livre, je me suis demandé à quel titre je pouvais venir ici en discuter, ou le discuter. Je n'ai trouvé de réponse qu'en risquant une confrontation avec ce qui m'occupe, ou à quoi je travaille. C'est pourquoi les remarques qui viennent seront principalement philosophiques. Je voudrais dire d'emblée que j'ai beaucoup aimé lire cet ouvrage. Je le trouve très utile, mais aussi vivement intéressant – en l'occurrence, pour le non-spécialiste que je suis. De sorte que, si je fais des remarques qui sont, en un sens, critiques, ce n'est aucunement pour décréter – de quel droit ? – qu'on aurait pu mieux faire, mais seulement parce que, n'exerçant pas une activité professionnelle de théologien, je suis conduit à m'interroger sur des sortes de présupposés, non pas de l'ouvrage lui-même, mais de la discipline. L'activité théologique m'est nécessaire, de façon qu'on peut dire, si le mot n'est pas trop emphatique, vitale. Cela n'empêche pas de se demander, de lui demander, quels choix la conditionnent.

1. Les premières interrogations concernent l'objet de la pensée dont on parcourt ici le stupéfiant paysage, bien que le mot « objet » ne soit, pour la théologie, sans doute pas tout à fait recommandable. On comprend mieux, dès le premier chapitre, ce qu'on savait de façon plus vague : que ce que nous appelons théologie résulte de l'effort pour traduire le récit porté par les « sectateurs de Jésus¹ » dans les concepts de la pensée grecque et leur syntaxe. Ce pourquoi Anna Van den Kerchove peut écrire, non seulement que « le discours théologique fait (...) partie intégrante de la philosophie », mais encore que « les premières occurrences (du terme) se trouvent sous la plume de Platon et Aristote »². Ce qui nous enseigne que, si, comme elle l'écrit encore, « beaucoup de penseurs reprennent des concepts et des méthodes des philosophes grecs », et si « la théologie n'a

¹ C'est la formule qu'emploie Anna Van den Kerchove pour les groupes qui ne lui paraissent pas encore pouvoir être qualifiés comme « chrétiens ». Cf. « Formations de théologies chrétiennes dans l'antiquité tardive », in P.- A. Léchot (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Labor et Fides, 2018 (ci-dessous *HT*), pp. 13-70. Pour l'expression ci-dessus, cf. pp. 13, 21 *sq.* (« pour les sectateurs de Jésus puis pour les chrétiens »).

² *Ibid.*, p. 20.

donc pas de statut autonome »³, c'est d'abord parce que le nom, l'idée, la notion même d'une théo-logie sont empruntés, en les détournant, à l'espace que nous caractérisons (et qui se qualifie lui-même) comme philosophique. Je ne cherche pas une préséance, une antériorité ou hégémonie d'une discipline sur l'autre. Mais nous héritons de ce transfert plus profondément peut-être qu'il n'y paraît. Il ne se marque pas seulement dans les modes ou les tournures de pensée : mais me semble-t-il, d'abord – surtout ? – par l'emploi du terme Dieu, si l'on admet que celui-ci nous vient par traduction du *theos* grec⁴. Car c'est peut-être bien dans ce transfert et par lui, comme l'avait déploré, en son temps, André Chouraqui, que la constellation qui faisait graviter dans une mouvance complexe plusieurs termes hébraïques autour du tétragramme, se condense et se réunit dans un mot unique : *theos*, et donc Dieu⁵. Bien sûr, nous avons aussi nos Seigneur, Père, Eternel et quelques autres. Mais nous avons pris l'habitude de considérer qu'ils dessinent des figures autour de ce que nous croyons nommer de façon moins détournée : Dieu. Et si la théologie, comme son nom le proclame, est un discours portant sur cela, chaque fois que nous disons Dieu nous transportons avec nous l'histoire de sa constitution comme effort pour exprimer une expérience, celle des sectateurs de Jésus, selon les modalités spécifiques de la philosophie, dans son dispositif grec.

Mon interrogation serait alors de demander comment, par quelles *voies*, la dés-identification de ce qui soutient le mot « Dieu » peut être reprise, réengagée, comme tant de pensées théologiques évoquées dans ce livre y appellent. Je trouve significatif que des suggestions stimulantes soient faites à ce propos dans le chapitre consacré par Elisabeth Parmentier aux théologies féministes⁶, qui sont parmi celles qui nous convient avec le plus de force à déposer nos figures du divin – masculines sans doute, mais que reste-t-il de la figure, non pas de la visée mais de la figure, lorsqu'on suspend sa désignation masculine ? – pour entrevoir un espace ou un jeu dynamique à quoi le mot « Dieu », dans sa grammaire commune, ne convient plus exactement. Ces théologies ne sont pas seules à le faire, mais elles y œuvrent avec puissance, comme y inviterait aussi l'entretien avec

³ *Ibid.* p. 23.

⁴ On note à ce propos la passionnante référence aux réflexions d'Origène, puis Cyrille d'Alexandrie, sur l'absence d'article devant *theos*. *Ibid.*, p. 38.

⁵ Je n'ai plus la référence exacte de cette remarque. Je lisais beaucoup Chouraqui à la fin des années soixante-dix et au début des suivantes, au moment de la très grande notoriété que commençaient de lui valoir ses traductions, et quelques essais (par ex. *Ce qui je crois*, Grasset 1979). Cette observation m'avait frappé, mais il se peut que mon souvenir l'infléchisse.

⁶ E. Parmentier, « Théologie(s) féministe(s), une autre manière de concevoir la théologie », *HT*, pp. 577-593.

d'autres spiritualités, d'autres voies, par exemple le Tao – la théologie ayant peut-être à gagner à se laisser plus inquiéter par ce qu'on pourrait appeler, sans trop de sérieux, une sorte de taologie.

2. Le deuxième groupe de questions concerne le rapport entre théologie et philosophie. En dehors des inclinations ou pratiques personnelles qui me portent à y être attentif, mon attention a été éveillée sur ce point par la surprise, toujours renouvelée, de voir (ici comme ailleurs) Spinoza n'être pas considéré exactement comme théologien, mais comme représentant d'un « courant intellectuel », avec lequel « dialogue » la théologie⁷, en l'occurrence, celui des « Lumières radicales »⁸ – alors que la première partie de l'*Éthique* a pour titre et pour objet : « De Dieu », et qu'il est l'auteur d'un explicite « traité théologico-politique »⁹. Parce qu'il n'est pas protestant ?¹⁰ Admettons. Mais Rousseau ? Ma surprise a cru encore, quoi qu'elle fût prévisible, à le trouver abordé (passagèrement¹¹) en tant qu'interlocuteur philosophe pour les théologiens, et à constater que la *Profession du vicaire savoyard*, pour ne parler que d'elle, n'occasionne pas de développement spécifique, interne à l'histoire de la théologie. Et que dire de Kierkegaard, pas plus considéré en tant que proprement théologien, mais seulement dans le passionnant chapitre de Christophe Chalamet, qui traite de l'époque ultérieure, au titre de ses traces chez Barth, Troeltsch, Bultmann¹² ? Je sais que c'est l'habitude, dans la cartographie disciplinaire. Mais quelle en est la raison profonde ?

Pour éclairer cette question (telle au moins que je la perçois, après la lecture du livre), voici trois observations. Tout d'abord, au XIII^{ème} siècle – où Gilbert Dahan nous invite à situer la « naissance de la théologie »¹³ – quand elle bat son plein, au point de faire somme, ses interlocuteurs philosophes sont en fait Platon et Aristote, au premier chef. Le face-à-face entre les disciplines est désynchronisé : la théologie est au présent, quand la philosophie désigne un passé. Le rapport entre elles est un rapport d'époques, par une histoire conduisant de l'une à l'autre. C'est explicable,

⁷ J. Powell Mc Nutt, « La théologie protestante durant les Lumières », *HT*, pp. 317-363. Cf. p. 322.

⁸ *Ibid.*, pp. 323.

⁹ Traité auquel J. Powell Mc Nutt consacre un consistant développement. *Ibid.* pp. 346-347.

¹⁰ P.-O. Léchet, « La théologie protestante à l'âge des confessions (1565-1685) », *HT*, pp. 237-315. Cf. sur ce point pp. 304-305.

¹¹ Cf. J. Powell Mc Nutt, *ibid.*, pp. 354-355.

¹² C. Chalamet, « La théologie protestante au XX^{ème} siècle », *HT*, pp. 495-576. Cf. pp. 417, 514, 539.

¹³ G. Dahan, « La théologie en Occident, 500-1200 », *HT*, pp. 71-116. Cf. pp. 71, 74 sq.

mais très frappant. Malgré d'évidentes nuances, cette désynchronisation semble persister jusqu'au temps des Réformes, inclus. Je n'ignore pas Erasme, ou quelques autres comme Pierre de La Ramée, sur lesquels nous renseigne utilement le chapitre extrêmement précis de Pierre-Olivier Lécho¹⁴. Mais malgré de significatives exceptions, les protagonistes philosophes de la réflexion théologique restent encore, pour l'essentiel, les Anciens – ou quelques uns de leurs propagateurs.

Dissymétrie d'autant plus remarquable qu'après le temps des Réformateurs, en un certain sens, elle s'inverse. Au moment où la philosophie s'épanouit dans tout son éclat – Descartes bien sûr, Spinoza, Leibniz et tant d'autres – la théologie semble moins inventive que précédemment. C'est en tout cas l'impression qu'on retire, à la lecture, du panorama de la « scolastique protestante »¹⁵, dont le nom à lui seul témoigne d'un étonnant renversement chronologique dans cette distribution des rôles. Il m'a semblé, à la lecture, que dans cette forme inversée la disparité se maintient jusqu'au premier essor des Lumières, inclus – tant il est vrai qu'à tort ou à raison, les étincelants porte-feux en sont alors désignés comme « les philosophes », cependant que les théologiens, au regard de leur legs, même interne à la discipline, semblent faire figure un peu plus pâle.

Il n'y a qu'une période où le face-à-face paraît installé de façon symétrique, c'est après Kant, et pour tout le temps qui suit. Mais c'est aussi le moment où la frontière entre les deux disciplines est le plus vivement mise en cause. Dans son captivant chapitre, tout entier marqué par cette interpénétration (et je ne pense pas que cela tienne seulement à la culture personnelle du contributeur), Jean-Marc Tétaz écrit en effet : « Tous les protagonistes de ce qu'on appelle aujourd'hui l'idéalisme allemand étaient théologiens de formation. » Et il ajoute : « L'histoire de la philosophie kantienne et postkantienne constitue par conséquent une partie intégrante de l'histoire de la théologie protestante de cette période¹⁶ ». Et réciproquement, faudrait-il ajouter. On peut en voir un emblème dans le vis-à-vis de Schleiermacher et Hegel – dont l'équilibre se poursuit jusqu'au rapport entre Bultmann et Heidegger, qu'évoque Christophe Chalamet¹⁷. De grands philosophes y dialoguent ou s'opposent à de grands théologiens. Mais la distinction est moins nette : Schleiermacher fait partie de l'histoire

¹⁴ Cf. *HT*, pp. 278-279.

¹⁵ Cf. sa définition par P.-O. Lécho, *HT*, p. 276.

¹⁶ J.-M. Tétaz, « Des Lumières au néoprottestantisme. La transformation de la théologie protestante à l'époque moderne », *HT*, pp. 365-448. Cf. pp. 373-374.

¹⁷ *HT*, p. 519.

de la philosophie, et Hegel est traité dans ce chapitre comme intervenant au cœur des problématiques théologiques¹⁸ – bien plus que Rousseau, à stature égale.

Tout ceci est très schématisé, et donc inexact. On peut en tout cas, lorsqu'on observe l'emmêlement de l'époque romantique, se demander où est le cœur de la distinction qui sera jalousement maintenue dans l'histoire des deux disciplines. La raison est peut-être livrée par Karl Barth, dont vous savez, bien mieux que moi, qu'à l'ouverture de la *Dogmatique* il déclare, avec l'autorité qu'on lui connaît : « la théologie est une fonction de l'Église¹⁹ ». Cette affirmation paraît extrêmement profonde. Sans qu'elle soit examinée ici pour elle-même, elle fait immédiatement surgir la question symétrique : dans ce cas, la philosophie est une fonction – de quoi ? Je vois la réponse éclore sans grande difficulté. Si la théologie est une fonction de l'Église, la philosophie est une fonction de l'État. Et leur délimitation se fonde moins dans une distinction de leurs domaines que par une *séparation* de leurs tutelles, Église d'avec État quel qu'en soit le mode, et bien sûr pas seulement dans la variante connue en France. Si l'observation est exacte, elle prolonge la différence foncière, transcendante et historique à la fois, instaurée depuis Rome par la disjonction des deux instances, toutes deux romaines : Église et Empire, sur laquelle j'ai, pour ma part, proposé de porter une attention un peu modifiée²⁰.

3. Ma troisième série de questions concerne encore la délimitation de l'activité théologique dans son exercice propre. Christophe Chalamet écrit dans le livre : « On a l'impression de retrouver le grand large, à la lecture de Tillich, où nous rencontrons les noms de Rilke, Gauguin, Flaubert et Cézanne ». En courant le danger de s'enivrer un peu de ces grandes brassées venteuses ? Car il ajoute : « avec le risque parfois d'une perte de concentration sur l'enseignement proprement théologique »²¹. Attardons-nous un instant sur ce risque.

L'absence qui m'a peut-être le plus sincèrement étonné dans ce volume est celle de Dante. L'ouvrage avait déjà fort à faire avec la théologie au sens constitué, académique ou universitaire, de la discipline. Et je répète que son apport, quand même il se tient dans ce domaine, est

¹⁸ Cf. *HT*, pp. 439-441, mais c'est vrai tout au long du chapitre.

¹⁹ *Dogmatique*, Labor et Fides 1953, I, 1, p. 1. Cf. aussi J.-M. Tétaz à propos de Schleiermacher, *HT*, p. 411.

²⁰ D. G., *Hypothèses sur l'Europe*, Circé 2000, pp. 50 sq.

²¹ *HT*, pp. 521-522.

considérable. Mais, puisqu'il en va ainsi du jeu de la *discussion*, je me demande si, entendue en son sens le plus strict, la théologie peut rester quitte du dispositif proprement théologique de la *Divine comédie*. Ce serait, en général, une question de premier intérêt que de s'interroger sur le rapport entre le théologique et le concept de la comédie. Agamben a produit là-dessus une belle étude, ancienne²². En tout cas, il y a peut-être une affinité intime entre tout discours tenu sur Dieu et l'expérience du poétique. Jean-Baptiste Brenet²³ me dit que ce lien a été pensé par les philosophies religieuses du moyen-âge islamique. Car si toute saisie langagière du divin est nécessairement figurale, déplacée, transférentielle, il est possible que le poétique en soit une modalité particulièrement puissante, voire inéluctable. Après tout, la Bible elle-même, par pans très larges, nous convie à cette interrogation. Ce qui ferait l'intérêt d'approcher en théologie, par exemple, le long poème de Hugo intitulé « Dieu »²⁴. Mais c'est à la condition de ne pas s'en tenir à un caractère digressif, ou distrayant, de cette étude par rapport au cours central de la pensée. Il ne s'agit pas seulement d'approcher l'effet produit par Dostoïevski sur Barth, noté dans l'ouvrage²⁵. Ni d'explorer, à l'inverse, les influences savantes dans la poésie de Claudel. Mais plutôt de questionner en quoi des œuvres poétiques mettent en jeu une proposition de pensée sur ce dont s'occupe exactement la théologie – et on voit bien que cela ne peut se faire qu'en délogeant un peu la visée théorique de son espace constitué. C'est-à-dire : en interrogeant la signification propre du geste poétique au regard de l'ambition des concepts. À cela aussi le dialogue avec la philosophie peut aider, tant il est vrai que, en particulier dans ses branches récentes, elle n'a cessé d'accueillir l'inquiétude injectée au cœur du concept par le poème : par exemple chez Heidegger lisant Hölderlin, ou, tout à l'opposé, par Baudelaire chez Benjamin ou Kafka chez Deleuze.

Pour caractériser un peu plus clairement ce que j'essaie de dire ici, il faut peut-être quitter un temps la poésie discursive. Dans les œuvres de Dante, Hugo, Dostoïevski, on peut encore être tenté d'isoler des énoncés d'allure théologique, afin de les confronter à des formulations conceptuelles. La poésie est alors traitée comme une forme de discours peut-être plus suggestive, mais moins précise. Pour éviter cet écueil, on

²² G. Agamben, « Comédie » (1978), in *La Fin du poème*, Circé, 2002, pp. 11-34. Cf. D.G., « Théâtre et poésie, Propositions », <http://denisguenoun.org/ecrits-et-reflexions/autres-ecrits/expose-theatre-et-poesie-16-janvier-2016/>. Repris dans M. Groneberg (dir.), *Penser la scène*, revue *Études de lettres* (université de Lausanne), 1- 2018, pp. 169-181.

²³ Professeur de philosophie arabe du moyen-âge à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne.

²⁴ Long, je le rappelle, de quelques milliers de vers.

²⁵ *HT*, p. 512.

peut se demander, par exemple, comment approcher, théologiquement, le geste que fait Michel-Ange lorsqu'il peint le geste de Dieu, Dieu et son geste ? On le sait, dans la deuxième scène du plafond de la Sixtine, il présente Dieu créant le soleil, dans un mouvement très physique, plastiquement saisissant, mais anthropologiquement assez classique : Dieu puissant, viril, masculin, plutôt âgé, assez proche du Dieu-Roi d'une certaine tradition plastique. Dans le même rectangle, figurant Dieu qui se déplace, se détourne, se meut et s'éloigne, il le montre de dos – thème biblique très repéré²⁶ – mais en dénudant ses fesses, qui apparaissent ainsi très à vue et modelées, d'autant plus nues, en quelque sorte, que le reste du corps (de Dieu) est vêtu, et qu'elles seules se trouvent ainsi dégagées, et mises, au sens strict, en relief, dans une proposition évidemment audacieuse mais surtout très singulière – du point de vue de la pensée. Je n'évoque pas ici le geste esthétique, voire culturel et moral. Mais l'opération théologique, au sens précis, de plein exercice ? Sa lecture me semblerait nécessaire, et peut-être très utile – à condition, bien sûr, d'en construire les instruments, qui ne sont pas immédiatement disponibles.

De façon inverse, on pourrait interroger le moins figural. Au côté de la musicologie, de l'histoire, de l'esthétique, la théologie ne doit-elle pas dire son mot, qui n'est peut-être pas simple, sur les *Passions* de Bach ? Non pas sur la corrélation musicale, beaucoup étudiée, de fonctions et thèmes de leurs livrets. Mais quant à la créativité théologique propre de leurs partitions, instrumentales ou même vocales ? Que dire, par exemple, du sens théologique de la joie sonore engendrée d'un bout à l'autre dans ce récit douloureux, y compris *dans les moments les plus sombres* de la Passion ? Ceci ne concerne-t-il pas, en un sens radical, la *fides ex auditu*²⁷ ?

À ce compte là, peut-on objecter, c'est toute la culture qu'il faudrait faire entrer dans une histoire de la théologie. Cinéma, danse, astronomie, rien n'y échapperait. Bien sûr. Il est toujours très facile de paraître reprocher à un livre ce qu'il ne contient pas. On comprend que celui-ci ait voulu se tenir à la rigueur de l'exploration d'une discipline, avec compétence et savoir. Disons alors, pour tout resserrer autour d'un mot, du mot, que ce très bel ouvrage nourrit et renforce l'interrogation radicale que soulève le seul emploi du vocable « Dieu », et donc le noyau contenu au sein de la définition de sa discipline. Et qu'il n'est peut-être pas fortuit que cette interrogation ne puisse que vouloir respirer l'air venu du Tao, de la métaphysique, et de l'art des couleurs, ou de la fugue.

²⁶ Ex 33, 23 : « et tu me verras par derrière ».

²⁷ Rm 10, 17.