

Supplément au SOP n° 96, mars 1985

LA THEOLOGIE EN QUESTION

communication de Constantin ANDRONIKOF,
professeur de théologie liturgique
à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris
(Institut Saint-Serge)

Séance solennelle annuelle
de l'Institut de théologie orthodoxe,
le 17 février 1985

Document 96.A

LA THEOLOGIE EN QUESTION

Parmi les "renouveaux" (liturgique, catéchuménal, charismatique...) qui foisonnent à notre époque, celui de la théologie n'est peut-être pas le moindre (si l'on laisse de côté avec vénération l'événement capital du siècle: le renouveau du martyr en Orient, fondamental pour l'Eglise).

L'Institut Saint-Serge, parvenu aujourd'hui à son sixantième anniversaire, n'y est sans doute pas étranger. Il semble donc opportun de s'interroger sur cette résurgence théologique. Une question plus générale nous paraît toutefois primordiale: de quelle théologie s'agit-il? Ou, plus généralement encore: qu'est-ce que la théologie?

Certes, la question n'est pas nouvelle. Explicitement, elle remonte aux apologistes et à S. Justin le Philosophe. Dès le départ, la pensée chrétienne tient à se démarquer de la philosophie. Déjà S. Paul nous mettait en garde: "Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie!" (Col. II, 8). Toutefois, loin de condamner l'action de connaître, il insiste à maintes reprises sur sa nécessité. Il prie Dieu, en particulier, pour que les disciples soient "remplis de la connaissance de Sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle, sophia kai synesei" (Col. I, 9), pour qu'ils accèdent, "en sa plénitude, à toute la richesse de l'intelligence (syneseôs), à la connaissance (eis epignôsin) du mystère de Dieu" (II, 2), ces disciples qui ont "revêtu l'homme nouveau" précisément "pour accéder à la connaissance" de ce mystère (III, 10). A homme nouveau, pensée nouvelle.

Nous n'avons pas à justifier ici que la théologie soit une forme de connaissance et de sagesse, sinon pour dire, à l'inverse, que toute connaissance métaphysique et toute sagesse sont fondées peu ou prou sur une théologie. Notre propos sera simplement de vous livrer quelques réflexions sur son approche et sur sa démarche; plus exactement: sur sa méthodologie par rapport à son contenu.

Posons d'abord que la doctrine ou, à cet égard, "l'enseignement" (et non pas une idée quelconque) fait le contenu de la théologie, que celle-ci tâche de comprendre, d'élucider, d'approfondir et de développer. Constatons en même temps que la doctrine n'est pas une intuition ni une déduction de la théologie, mais qu'elle lui est une donnée, étant un fruit de la Révélation, et qu'elle représente ainsi la source de la spéculation intellectuelle aussi bien que son critère. Or S. Paul encore nous fournit le critère, à son tour, de la doctrine: c'est la foi exprimée par la piété. Et c'est par elle qu'il justifie son apostolat et sa prédication: "Paul, serviteur de Dieu et apôtre de Jésus Christ selon la foi des élus de Dieu, kata pistin ...et la connaissance de la vérité, laquelle est selon la piété, kat'eusebeian" (Tit. I, 1). Par contre, "si quelqu'un enseigne une autre doctrine (heterodidaskalei) et ne s'attache pas aux paroles saines, celles de notre Seigneur Jésus Christ, et à la doctrine (didaskalia) conforme à la piété, c'est qu'il est aveuglé par l'orgueil, il ne sait rien, mais il a la maladie des recherches et des querelles de mots (logomachias)" (I Tim. VI, 3).

Voilà donc les paramètres établis par l'apôtre pour l'énoncé de la doctrine, à savoir: pour la théologie. C'est là que les difficultés

commencent. Il importe de les rappeler succinctement, pour ce qui est tant de la forme et de la méthode que du fond de la théologie.

Sa forme est celle d'une théorie exposée par un discours. Or une théorie, quelle qu'elle soit, scientifique ou philosophique, cherche à être satisfaisante. Mais pour qui ou pour quoi? On dira qu'elle l'est quand elle aura rendu compte de tous les éléments donnés, en les intégrant d'une manière cohérente. La raison juge de cette cohérence. Elle-même avait aussi posé la donnée du problème. Elle est à la fois juge et partie en matière de satisfaction.

Si l'on fait intervenir la notion de réalité (sans encore parler de vérité, sinon en termes de "vrai" ou de "faux" selon la logique), une théorie, pour être satisfaisante, devra, en complément de sa cohérence interne, "coller" à la réalité. Il lui faudra rendre compte de l'ensemble de la réalité couverte par son champ. Si un ou plusieurs facteurs du domaine analysé n'y sont pas conformes, la théorie est invalide. Selon le cas, elle sera l'objet d'une réception ou d'un rejet.

Bref, dire qu'une théorie est satisfaisante ou "vraie" en soi n'a pas de sens. On ne peut le dire que par référence à quelqu'un de satisfait ou à quelque chose de "réel" ou de "vrai" qui soient indépendants de la théorie. On ne peut même pas en concevoir une sans recourir à des principes ou des moyens extérieurs. Ainsi que le fait remarquer avec simplicité un Einstein, "il est impossible de construire une maison ou un pont sans bâtir un échafaudage qui, bien sûr, ne fait pas partie de la structure" (Lettre à Maurice Solvine, 1956). Ajoutons-y la nécessité d'un plan conçu préalablement tant à la structure qu'à l'échafaudage.

En outre, quand même aucun point du développement ne contredirait un élément du champ observé, les déductions et conclusions que la théorie en tire sont hypothétiques. En effet, pour s'assurer qu'elles sont "vraies", il n'y a que la "satisfaction" garantie à l'observateur ou au penseur par la cohérence interne du système et, le cas échéant, par la possibilité de répéter la même expérience sur la donnée initiale, laquelle n'est parfois elle aussi qu'une hypothèse et n'est pas toujours ni obligatoirement observée (telles certaines "particules" de la mécanique quantique). Enfin la valeur heuristique de la théorie devra être à son tour démontrée par une vérification "expérimentale" du même ordre, sinon cette valeur resterait supposée, quand même elle aurait satisfait son inventeur. Au demeurant, elle aurait à être soumise au test de falsification (Karl Popper), le modus tollens de la logique classique. Ainsi qu'en conclut Popper, "tant qu'elles ne sont pas falsifiées, les théories scientifiques restent à jamais des hypothèses ou des conjectures" (Unended Quest, Glasgow 1982, p.79; cf. The Logic of Scientific Discovery, London 1980, surtout ch.III, 18, pp.75-77 et ch.IV, 20-24, pp.81-92).

On en revient ainsi tôt ou tard au besoin d'appliquer le critère d'une réalité, sauf à rester dans le domaine d'une satisfaction non objectivable. Et si l'on décide de s'en passer pour ne s'en tenir qu'aux critères du raisonnement formel (non contradiction, tiers exclu, etc.), comme le fait la pensée mathématique, on choit dans l'abîme du théorème de Kurt Gödel, suivant lequel on ne peut pas vérifier de l'intérieur d'elle-même qu'une théorie (ou système d'axiomes) qui contient une notion d'infini (tel que l'ensemble des nombres entiers) est non contradictoire; il y faut ajouter un nouveau système "plus gros", lequel, à son tour, ne sera pas vérifiable par lui-même; et ainsi de suite... C'est le péril bien connu des philosophes non déterministes ou matérialistes (mais ceux-ci ne sont-ils pas une espèce en voie de disparition?), le péril du "mauvais

infini" dans lequel peut sombrer toute théorie déductive et qui risque de provoquer une certaine angoisse même chez les purs logiciens. En effet, comme le dit l'un d'eux: "Lorsqu'on tente d'expliquer le sens d'une expression, on emploie nécessairement d'autres expressions; et afin d'expliquer, à son tour, le sens de ces expressions, sans entrer dans un cercle vicieux, on doit avoir recours encore à d'autres expressions nouvelles, et ainsi de suite. Nous avons ainsi le début d'un processus qui peut ne jamais parvenir à une limite, processus...qui peut se caractériser comme un regressus ad infinitum" (Alfred Tarski, Introduction à la logique, Paris, 1971, p.109).

Du point de vue formel, il en va de même, mutatis mutandis, pour la théologie, sauf qu'elle va précisément prendre pour axiome un infinum bien fondé qui va constituer son assise stable, son terminus a quo sans régression ultérieure. Cependant, elle aussi doit satisfaire à certaines conditions. La première, c'est de s'exprimer selon les normes du langage discursif. Et cela, dans les différentes parties comme dans l'ensemble de son énoncé. Le cheminement de la pensée, depuis la thèse jusqu'à la conclusion, doit être cohérent. A cet égard, la méthode de la théologie ne diffère pas de celles de la philosophie et de la science. Elle portera certes une certaine spécificité, causée par son objet même, comme nous le verrons dans un instant, mais, disons-le par parenthèse, aucun des traits particuliers que nous aurons à relever dans la théologie par rapport à la philosophie n'oppose irrémédiablement l'une à l'autre. Si elles se distinguent radicalement par leur axiomatique, l'on pourrait plutôt dire qu'elles couvrent toutes deux le même terrain d'une réalité ambivalente qui tient de l'intuition pour la philosophie et de la foi pour la théologie. Si, pour l'une, c'est fides quaerens intellectum, pour l'autre, c'est intellectum probans fidem. "Le philosophe parcourt le chemin dans une direction et le théologien, dans l'autre" (A. van der Mensbrugghe, From Dyad to Triad, London, 1935, p.50; cf. cit. de Hodgson, Essays on Christian Philosophy, ib. p.51; cf. notamment aussi les réflexions de Erich Frank, Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford University Press, 1968; et celles de Thomas F. Torrance par rapport à la science: Theological Science, Oxf. Univ. Press, 1978). Dans la mesure où la théologie renonce à l'approche apophatique, par laquelle attingitur inattingibile inattingibiliter (Nicolas de Cusa), si tant est que cela soit en général possible, et qu'elle se veut cataphatique et positive dans l'expression de sa connaissance, elle ne peut pas se passer d'énoncer des propositions, assertions et jugements qui représentent la forme verbale de toute connaissance objective.

Nous retrouvons donc ici la structure habituelle de ce type de raisonnement. Rappelons-la brièvement en suivant le schéma commode de Simon Frank. L'objet du connaître peut ou bien être défini (c'est-à-dire en partie connu), ou bien être indéterminé. Dans le premier cas, le jugement sera du type synthétique: $A=B$. Ce qui ne signifie évidemment pas que A soit identique à B, puisque le contenu de A est A, et non B. Sinon, la proposition serait une tautologie, B n'existerait pas et la pensée n'aurait pas avancé d'un pouce (v. à ce propos la célèbre analyse du P. Paul Florensky, in La Colonne et le Fondement de la Vérité, Lausanne, 1975; 2e lettre: Le doute, pp.24-37). Dans le second cas, nous aurons une proposition sans sujet ou sans objet, du type thétique ou existentiel: "il pleut", "il fait beau" (même sans verbe, sous la forme d'un adjectif verbal, comme en russe: skoutchno, veselo ...). Cependant, dans les deux cas, nous affirmons une existence, donc un contenu: il y a A, il y a B, A et B sont et sont quelque chose. A partir de tels jugements fondamentaux, nous pouvons nous livrer à des développements (inclusion, conjonction, déduction, congruence, consistance, etc.) en utilisant éventuellement les figures et tropes du discours (ellipse, métaphore, synecdoque, catachrèse,

etc.).

Toutefois, notons avec Frank qu'il résulte du fait même de ces jugements que "toute connaissance objective suppose que le regard cognitif est dirigé vers une inconnue, un X, où il va chercher et découvrir le contenu de A, en ce sens que A relève de l'objet inconnu...X est A" (nous préfererions dire, d'une façon moins catégorique, qu'il y a du A en X ou qu'il y a entre eux une analogie ou une relation, sans exclure un rapport d'ordre organique). Ainsi, continue Frank, "toute connaissance objective, considérée dans l'ensemble de son sens, signifie que l'inconnue, celle que notre connaissance a "en vue", est partiellement connue, comme contenu de A, et qu'en même temps, comme inconnue, elle reste un facteur de notre connaissance, le but de notre visée, dans les limites de laquelle le connu s'intègre". La conclusion en est que "toute proposition du type: A=B est logiquement précédée de la question: 'qu'est-ce que A?', et, selon la proposition primitive: X=A" (ou, dirions-nous plutôt: A a une relation avec X), "on se pose préalablement la question: 'qu'est-ce que X?'" (ou: que peut-on saisir dans le contenu de X?). "Que notre regard cognitif soit dirigé sur l'inconnue est une condition de toute connaissance"(Simon Frank, Nepostijimoie (L'inaccessible), Paris, 1939; reprod. München, 1971, pp. 21-23). Comme l'écrivait un philosophe français (un siècle avant Frank): "Ou bien l'on cherche ce que l'on sait, ou l'on ne sait ce que l'on cherche...Avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte qui en soit l'occasion et la matière, d'où l'on parte, où on s'appuie" (Félix Ravaisson-Mollien, De l'Habitude (1838), Paris 1957, p. 57). Et comment le théologien n'évoquerait-il pas la déclaration fameuse de Pascal: "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé?" (Pensées, éd. Lafuma, 929).

Il est clair que l'inconnu-connu que le théologien a "en vue" est exactement cet "Inaccessible" pour autant qu'il se révèle. La condition préalable de sa connaissance est donc remplie et il dispose de l'axiomatique nécessaire à son discours. Il peut dès lors établir des relations logiques, par une série d'inclusions, de déductions, etc., entre ses A, B, C... et un fait dogmatique quelconque ou tel aspect de X, qui n'en reste pas moins absconditus par essence. N'oublions pourtant pas que "de l'analyse du concept clos A, il est absolument impossible de déduire sa relation avec B. Même si l'on considère ensemble A et B, en tant que tels, c'est-à-dire comme des contenus ou des concepts distincts, on ne peut pas en déduire leur relation nécessaire. A et B ne sont que A et B"(Frank, ib., p. 45). Alors, comment fonder une relation entre eux?

L'on sait que la philosophie comme la science y parviennent en supposant, selon les divers systèmes, l'existence a priori d'un certain ensemble cohérent, ou d'une cohérence globale, ou d'une unité intégrale, d'un principe universel ou d'une intelligibilité générale, voire d'une entité, où tout est donné ou, du moins, contenu (mais où il n'y a pas encore de concepts ni de relations propositionnelles). En théologie, pour ce qui est de la connaissance du monde et de l'homme, un tel ensemble est le créé logique, l'oeuvre du Logos, qui lui-même s'exprime (pour créer, puis pour se révéler à sa créature), comme personne et aussi comme la cohérence organique de tout ce qui est, selon que l'énergie de l'Esprit de la Vérité nous permet d'y accéder à la lumière du Christ. Sur la base de cette gnoseologie, dont l'a priori assertorique n'est guère réfutable ni "falsifiable", le théologien est justifié à construire des propositions rationnelles.

En effet, pour former à l'aide de celles-ci une discipline donnée, on choisit un groupe d'expressions, sans que leur sens soit expliqué: ce sont

les termes primitifs ou non définis. On formule ensuite avec ces termes des énoncés primitifs ou axiomes, "acceptés comme vrais sans établir en aucune façon leur validité". "Nous convenons de n'accepter aucun autre énoncé pour vrai que si nous avons réussi à en établir la validité et à ne le faire qu'à l'aide des axiomes et de termes définis préalablement avec les expressions de la dite discipline"(Tarski, ib .,p.110). La théologie, pour sa part, construit des théories déductives à partir non pas de termes non définis, mais de dogmes ou de faits dogmatiques (c'est-à-dire de vérités ecclésiastiquement reçues, quoique non formulées par un concile). Ce faisant, elle aussi utilise des expressions qu'elle explique par sa discipline.

A la différence pourtant d'une théorie mathématique, la théologie ne peut pas dire qu'en "dérivant les théorèmes des axiomes... nous nous comportons comme si nous ne comprenions pas le contenu des concepts impliqués dans nos considérations... Nous négligeons la signification des termes primitifs que nous avons adoptés et nous dirigeons notre attention exclusivement sur la forme des axiomes dans lesquels ces termes figurent"(ib .,p.113). En effet, pour le théologien, un fidèle par définition, tant ses termes primitifs que ses axiomes sont de nature ontologique et les dogmes dont il part pour construire sa discipline sont des énoncés de vie et non pas simplement de caractère formel.

Il n'en reste pas moins qu'il utilise des relations et des classes logiques qui lui permettent de former "un modèle ou une réalisation d'un système axiomatique", sachant par la foi (qui ne gêne en rien la marche du raisonnement) que ce système est idéalement fondé sur un modèle de la théorie elle-même, qui est le Modèle des modèles, ou l'ensemble de toutes les théories justes possibles, puisqu'en "Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance"(Col.II,3). Techniquement, le théologien travaille avec des systèmes de propositions équipollentes (où chaque proposition d'un système peut se dériver des propositions d'un autre, et réciproquement). En effet, la référence constante de ses systèmes est la réalité objective de ce qui est la Vérité traditionnelle, réalité qui constitue son axiomatique ecclésiastique, non seulement dogmatique, mais aussi pieuse. Nous aurons à revenir un court instant à ces notions.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le souci de la référence à la réalité n'est pas étranger non plus aux scientifiques (cf. B. d'Espagnat, A la recherche du réel, Paris,1979) ni aux logiciens formels eux-mêmes. Nous lisons par exemple ceci chez l'un d'entre eux : "La vérité (des propositions ou des énoncés) dépend de la réalité. Aucun énoncé n'est vrai que la réalité ne rende tel. L'énoncé 'la neige est blanche' est vrai... si et seulement si la neige est réellement blanche" (N. Quine, La philosophie de la logique, Paris,1975,p.22). Toutefois, la tâche du théologien, là encore, est spécifique et plus complexe: d'une part, à un certain niveau de sa théorie, il aura tendance à inverser cette proposition de Quine, pour dire: la réalité observée ou supposée dépend de la vérité; un énoncé ne sera par conséquent vrai par rapport à une réalité que dans la mesure où celle-ci correspond à la vérité. Le plus souvent et concrètement, une telle correspondance est établie par le symbole. C'est ainsi, par exemple, que Florensky, un des premiers maîtres de ce qu'on appelait de son temps la "logistique", estimait que le bleu du ciel était symbolique précisément parce que le bleu était réellement la couleur propre de la Sagesse de Dieu. D'autre part, le théologien doit tenir compte de deux valeurs de réalité et non pas uniquement, comme le logicien, de deux valeurs de vérité formelle (le "vrai" et le "faux"). Il doit considérer le réel vrai (manifestation divine ou du bien) et le réel mensonger (manifestation du mal). Cela aussi fait partie de sa méthodologie, en impliquant un critère spirituel.

L'on aperçoit à quel point cette dernière est plus complexe et en quelque sorte plus hétérogène que celle du discours purement rationnel, aux règles duquel le discours théologique doit néanmoins satisfaire comme à sa condition formelle et anthropomorphique. Elle lui est nécessaire, mais non pas suffisante. Elle le serait si la théologie pouvait se contenter d'être logiquement juste, à l'instar de la philosophie ou de la science. Or, contrairement à celles-ci, la cohérence interne ne suffit pas à en assurer la valeur. En effet, si l'on admet acquis pour sa pensée les critères pauliniens et le fait que la théologie orthodoxe doit être une oeuvre ecclésiale (nous y reviendrons), il lui incombe d'être non seulement juste, mais aussi bonne, ainsi que l'avait enseigné ici-même feu le Professeur Vladimir Iljine. Elle est appelée à être non seulement rationnelle, mais encore salutaire. Sa tâche ecclésiale consiste à contribuer à faire germer les graines de la vérité, semées en l'homme ou le long de son chemin par son Créateur et son Sauveur. Elle doit être un facteur de libération de l'intelligence en servant la vérité qui l'affranchit et cela, d'abord, en dégagant l'homme de l'emprise de l'erreur. Seulement, en matière religieuse, l'erreur n'est pas une faute de logique formelle: c'est une faute commise envers la logique sapientielle de l'être, à savoir: un mensonge, ou un péché, oeuvre du diable, "père du mensonge". La théologie juste et bonne constitue ainsi une arme du "combat invisible", "le beau combat de la foi" (I Tim. VI, 12) contre l'ennemi du genre humain. Et sa valeur "heuristique" tient à la mesure dans laquelle elle illumine l'esprit de l'homme pour l'intégrer à l'économie du salut.

Toutefois, par définition, la vérité théologique n'est pas le produit de la recherche et du raisonnement théologiques. Elle est d'une autre nature que la "vérité" de droit, telle que la philosophie et la science la conçoivent. Elle n'est pas immanente à la théologie ni n'est fonction de sa démonstration. Elle est antérieure à celles-ci et leur est transcendante. A cet égard, néanmoins, la démarche de la théologie n'est pas sans analogie avec celle de la science, quand cette dernière "découvre" le contenu de ce qu'elle considère comme une donnée phénoménale ou intellectuelle, qu'elle tienne cette donnée pour une "réalité" ou pour une hypothèse positive (sans avoir besoin, pour autant, de se justifier par une gnoséologie qu'elle déterminerait). En revanche, elle reste entièrement dans le domaine immanent, alors que la religion (et donc la théologie qui en dépend) "est fonction d'une polarisation de la conscience, d'une tension entre transcendant et immanent, entre le sentiment de Dieu et le sentiment du monde. Toutefois, la religion signifie non seulement une relation, mais encore une distance entre Dieu et l'homme" (P. Serge Boulgakov, Svet Nevetchernif (La Lumière sans déclin), Moscou, 1917; reprod. Gregg, 1971; p. 28). Ces deux caractères de la religion représentent des paradigmes théologiques.

Quelle est donc la nature de la théologie? Plus exactement, qu'est-ce qu'elle prétend connaître? Contrairement à la définition des manuels courants, elle n'est pas la "doctrine de Dieu" ni encore bien moins la "science de Dieu". Par elle-même, l'expression "science de" ou "sur" Dieu est contradictoire si l'on ne qualifie pas Dieu et si l'on entend l'Absolu, la vie de la Divinité en elle-même. Faut-il rappeler que nous tenons de la Parole de Dieu comme de l'expérience mystique que nous ne savons ni ne pouvons rien savoir sur l'Être, ho ôn ou ontos, sinon dire qu'Il Est? Et cela, nous le pouvons uniquement parce qu' Il nous l'a dit ou qu'Il nous l'a montré, et non point parce que nous l'aurions démontré par le raisonnement. Même ce pronom "Il" que nous utilisons pour désigner l'Être essentiellement apophatique ne relève que de notre séméiologie grammaticale, de la structure de notre langage, et non de

l'ontologie.

Nous savons pourtant qu'une certaine connaissance de Dieu est non seulement possible, mais encore offerte et enjointe par le Verbe Créateur et Sauveur, puisque cette connaissance est "la vie éternelle" (Jn.XVII,3) et qu'il nous promet cette vie-là. Or celle-ci consiste précisément à connaître le Père et Celui qu'il a envoyé (ib. et XIV,7), par l'Esprit de la Vérité (XIV,17). Et, à cette fin, "le Fils de Dieu nous a donné l'intelligence (dianoian) pour que nous connaissions le Véritable" (I Jn.V,20). Il y a donc, en termes philosophiques, une équivocité et même une équivalence ontologique entre la connaissance de Dieu et la vie même. Cependant, la connaissance en question est relative non pas à l'essence de Dieu, mais à sa manifestation, ainsi que l'ont suffisamment montré des maîtres de la théologie comme Clément d'Alexandrie (Stromates V,ch.XI-XI), Grégoire de Nazianze (Discours théologiques I-II), Grégoire de Nysse (Contre Eunome II), l'Aréopagite (passim), Jean Damascène (Foi orthodoxe I), Maxime le Confesseur (Ambigua). Ils ont aussi montré, comme l'ont fait tant d'autres Pères, que nos modes de conceptualisation "ne parviennent jamais qu'à désigner les opérations divines et non Dieu lui-même qui transcende toute raison et toute connaissance, et ne peut être véritablement atteint que par l'amour, une union mystique de l'homme avec Dieu" (J.P.Gabus, Critique du discours théologique, Neuchâtel-Paris, 1977, p.14). C'est bien pourquoi une partie de la théologie orthodoxe présente une "mystagogie", c'est-à-dire une "initiation à un Mystère que l'intelligence ne saurait chercher à analyser et à justifier, mais dans lequel elle se retrouve cependant et se reconnaît" (ib.). Laissons de côté ici la fascinante question du rapport entre la gnose et l'amour, si profondément fouillée par les Pères ascètes (et sur laquelle des étudiants et des professeurs de notre Institut font porter en ce moment même leurs recherches), et retenons ceci: nous ne pouvons connaître Dieu que dans la mesure où il veut bien se manifester. Nous n'acquérons sa connaissance que de sa Révélation et par elle (qu'elle soit directe ou transmise par la Tradition). Toutefois, même acquise de la sorte, notre science n'est qu'un reflet plus ou moins clair et pâle du connaissable; et non seulement elle est "en énigme", mais encore elle est "partielle, ek merous" (I Cor.XIII,12).

Il faut y ajouter (ou en soustraire) qu'elle n'est pas un produit spontané de l'écoute de la Révélation ni immédiat de son étude. En effet, toute révélation est une grâce, un don gratuit et non déterminé, selon la bonne volonté libre de l'Esprit Saint; et la capacité d'étude chez l'homme est elle aussi fonction d'une énergie de grâce. Même dans le cas certain pour l'Eglise où une telle grâce nous est accordée, le cas de l'Ecriture en tant que telle, nous n'accédons à sa connaissance qu'à des degrés variables (cf. les "niveaux de lecture indiqués par les Pères herméneutes). Or ces degrés ne sont pas atteints par l'application de procédés rationnels selon une norme objective, universellement valable et à la portée de tous: ils dépendent d'un grand nombre de facteurs, tant historiques (âges de l'humanité, époques, peuples, cultures) que personnels et subjectifs (psychologie, formation, évolution intellectuelle et spirituelle...). De surcroît, ces deux ordres de facteurs sont liés et, pour la plupart, ils interfèrent en entraînant de multiples variations, comme on le constate, par exemple, dans l'histoire des dogmes. Que ceux-ci eussent été formulés par un concile ou exprimés par la liturgie, la conscience de l'Eglise et celle de ses membres particuliers ne les ont pas assimilés d'un coup ni simultanément. En conséquence, la théologie ne les utilise pas ni n'en approfondit le sens d'emblée ni également. Elle aussi a une histoire, dont elle doit tenir compte, positivement quand cette histoire s'intègre à la Tradition, négativement quand elle est controuvée

par cette dernière (dans le cas d'hérésies, d'occultations de telle partie intrinsèque de la doctrine ou de la piété, etc.). Il aura par exemple fallu sept ou huit siècles pour que la théologie aboutît à des idées à peu près claires sur le Dieu-Homme, sans pour autant avoir épuisé la christologie, alors que l'incarnation du Verbe est la manifestation fondamentale de Dieu. Combien faudra-t-il de temps pour arriver à une mesure de connaissance et de précision comparable en matière de pneumatologie, d'ecclésiologie, d'anthropologie?

Ainsi, répétons-le, nous ne pouvons connaître que les manifestations de Dieu, indépendantes du raisonnement théologique, et nous ne le pouvons que dans la mesure plus ou moins réduite où nous sommes à même d'en percevoir le sens. Or Dieu ne se révèle pas dans l'abstrait, d'une façon générale, en idée ou en concept: il se révèle en parole ou en acte et à quelqu'un, à une personne ou à une assemblée de personnes. Et, encore une fois, cette révélation qui constitue une expérience personnelle n'est appréhendée que selon le degré de maturité spirituelle des sujets en cause et elle ne prend vie que dans la mesure où ceux-ci la mettent en oeuvre. Aussi la doctrine chrétienne, y compris sa métaphysique, est-elle entièrement réaliste et la théologie orthodoxe, y compris sa mystagogie, est-elle concrète.

Une conclusion formelle en est que, se manifestant ainsi, Dieu se relativise (c'est l'aspect kénotique de la révélation en ce monde). Et à l'autre extrémité de la relation établie par cette révélation donnée, la saisie de celle-ci est aussi subjective. De la sorte, le caractère relatif de Dieu manifesté, en sa Sagesse, correspond à une adaptation volontaire au génie, à la sagesse propre du récipiendaire. Ce caractère porte donc un aspect anthropomorphe. Par là-même, la théologie n'est pas une "science divine", au sens que "l'autorité" d'un Dieu qui lui resterait extérieur suffirait à l'assurer. Le don est divin, sa réception est humaine et elle a lieu dans les circonstances auxquelles nous avons fait allusion (bien entendu aussi, non sans l'aide, mais indéterminée, de la grâce). Il appartient à l'homme de discerner dans une telle manifestation relative, historique et subjectivement biographique la part, le signe ou l'aspect proprement divins. A cette fin, il met en oeuvre une herméneutique. Par celle-ci, il "théomorphise" en quelque sorte la révélation qu'il reconnaît et qu'il perçoit. Cela est évidemment une oeuvre ecclésiale et non pas simplement subjective. C'est exactement ce que l'Eglise fait de son Ecriture sacrée, où elle déchiffre la Parole de Dieu, et aussi de sa liturgie qu'elle imprègne sacramentairement de l'énergie pneumatique. La théologie, à son tour, tend naturellement vers ce pôle théanthropique. Et c'est aussi l'Eglise entière qui procède, avec le temps, à la réception ou au rejet d'une théorie théologique (que celle-ci) soit due à un individu, un moine, un évêque, ou à un concile).

Au départ de la démarche théologique, et compte tenu des considérations précédentes, il y a l'acceptation par la foi d'une réalité transcendante que la raison pose comme axiome. Rappelons que cette réalité peut être perçue comme un fait d'expérience personnelle ou comme un acte de confiance au témoignage d'autrui, "environnés que nous sommes d'une telle nuée de témoins"(Héb.XII,1), témoignage lui aussi d'expériences effectuées par les prophètes, puis par les apôtres ("ce que nos yeux ont vu, que nos mains ont touché", I Jn.I,1), selon le principe de la "théologie épiphanique", énoncé par Philippe à Nathanaël: "Viens et vois!"(Jn.I,46), suivant l'expérimentation de Thomas, l'épreuve concrète de Paul, puis les contemplations des visionnaires et les symboles opératoires des sacrements liturgiques. Bref, la démarche de la théologie se fonde sur la vie spirituelle de l'Eglise, "colonne et fondement de la vérité"(I Tim.III,15).

La confiance qu'y place le théologien constitue son "moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas"(Héb.XI,1). De l'ordre de la foi, il passe alors à celui de la raison. Il le fait sans encombre, car les deux ordres coïncident idéalement pour lui par leur efficacité. De cette réalité du fait religieux, véhiculée "dès le commencement" par la Tradition, il va faire l'objet et le contenu de son discours.

Ses deux critères généraux nous apparaissent maintenant avec clarté: cohérence logique dans la construction (aspect formel) et cohérence avec l'objet (aspect ontologique). Or, ainsi que nous l'avons noté, cet objet n'est pas la donnée d'une expérience objective et "neutre" que l'on puisse universellement et mécaniquement reproduire, ni non plus une théorie spéculative, une idée ni une hypothèse (comme en philosophie et en science): c'est une donnée de la foi, fondée sur la Révélation divine, établie et certifiée par la vie de l'Eglise. La référence constante de la théologie sera par conséquent cette vie même, c'est-à-dire la Tradition ecclésiale (référence rationnelle), tandis que la référence de la Tradition est la révélation du Mystère par le Verbe et l'Esprit du Père (référence spirituelle ou fidéique), à savoir: la Vérité manifestée à l'Eglise, dont la source ou le principe en eux-mêmes sont en revanche incognoscibles et donc indicibles, en dehors du fait qu'ils se sont posés ainsi "au Commencement".

Il en résulte que si le discours de la théologie est nécessaire en tant que l'expression de celle-ci, à la limite il devient impossible.

Il est d'abord nécessaire, comme tout exercice de la parole dialectique, à cause du besoin universel de comprendre, de savoir, et du désir de communiquer. Il aura dès lors à se conformer aux règles du formalisme verbal, grammatical et logique. Mais il est nécessaire aussi pour des causes spécifiques (qui ne jouent pas obligatoirement dans la conscience du philosophe ou du scientifique, sans être pour autant abolies dans leur être). C'est d'abord, inhérent à la nature humaine, le principe de conformation au Modèle, le Verbe incarné, qui se manifeste avant tout comme Parole et par la parole (principe fondé sur le dogme de la création de l'homme à l'image et en vue de la ressemblance de Dieu). C'est ensuite le précepte apostolique de "rendre compte" de "l'espérance", d'en témoigner et de la justifier (I Pi.III,15). C'est enfin la portée existentielle et l'intention morale de la théologie elle-même, puisque celle-ci, intéressant l'intellect pour autant qu'elle est juste, concerne aussi le comportement global de l'homme pour autant qu'elle est bonne (critère de valorisation éthique).

En un certain point, le discours théologique devient pourtant impossible. Et cela, en raison même du fait que son objet final, "lointain" mais ontologique, est le Mystère inconnaissable en soi, donc informulable. Et si son objet immédiat ou phénoménologique en est la manifestation, celle-ci, nous l'avons dit, n'est pas reçue uniformément ni par tout le monde. Le discours qui en traite a donc un caractère de non universalité. En outre, même quand est admis ce que nous appelons ici logiquement "phénomène" (une manifestation du Mystère), il reste irréductible à une définition suffisante. Le concept, encore une fois, est inadéquat à la pleine réalité de l'objet théologique phénoménal. Le discours du théologien aura donc aussi un caractère de congruence imparfaite.

Sa situation apparaît alors rationnellement intenable, car contradictoire: pour remplir jusqu'au bout sa fonction cognitive et explicative, qui est de "coller" à la réalité, il doit se dépasser; il

comprend qu'il lui faut se renoncer pour répondre plus complètement à sa nécessité. Par le développement même de son discours, la théologie ecclésiastiquement responsable doit dialectiquement reconnaître et avouer la limite de ce qui lui est possible et qui reste imparfait. En pleine conscience de sa mission et pour être fidèle à elle-même, elle doit indiquer ce qui est au-delà d'elle, qui la complète néanmoins, qui la réalise et qui, tout compte fait, la rend féconde: c'est le symbole. Or celui-ci, loin de marquer un échec du discours théologique, le fonde et le justifie, dans la mesure précisément où ce dernier y conduit, quitte à en élucider ensuite le sens. Ce symbole qui rend effectives tant les données que les conclusions de la théologie juste et bonne, c'est exactement le sacrement.

De ce fait, la théologie comporte un trait paradoxal: elle sait d'avance que son mode de connaissance est inadéquat à l'ensemble du connaissable et même à celui du connu. Sa portée est inférieure au domaine qu'elle vise. Nous l'avons en effet constaté: non seulement son objet général est le Sujet dont l'essence est incompréhensible, inexprimable et même "impossible à contempler" (Grégoire Palamas, PG CLI, 937 AB), mais encore les révélations de ce Sujet, tant sur lui-même que sur le créé, ne sont pas tributaires du seul raisonnement; et, de surcroît, elles se présentent le plus souvent à ce dernier sous la forme d'antinomies (Dieu-Homme, Mère-Vierge, éternité-devenir, etc.). Le théologien sait d'expérience et en tout cas par la Tradition que la connaissance directe des "choses divines" s'acquiert par un mode supra-intellectuel qui échappe à sa démarche discursive, par une "hyper noun noësis", une "sensation noétique, aisthësis noëra" (Palamas, Triades I, 3, 26; cf. II, 3, 47; 3, 48; III, 1, 36...), acte non plus de l'intellect seul, mais aussi du cœur. Dans la vie globale de l'Eglise, la theologia véritable s'obtient par la theôria. Aussi, au moins depuis Evagre, ces deux termes sont-ils essentiellement synonymes dans leur finalité.

Le paradoxe du théologien (comme d'ailleurs celui de l'artiste) tient à ce que l'idéal de son énoncé se trouve au-delà de sa formulation. Par conséquent, la recherche même de la perfection de son discours le conduit au silence. Il semble d'ailleurs que la philosophie en soit enfin parvenue à connaître une épreuve semblable, mais pour des raisons exactement inverses. Si, depuis Kant, elle se comprenait "comme l'ensemble (cohérent) des discours (cohérents) qui parlent de tout (ou de n'importe quoi) en parlant également d'eux-mêmes", selon une définition d'Alexandre Kojévnikov (dit Kojève, Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, tI, Paris 1968, p. 30), il apparaît que "l'homme décrit par la modernité ne peut raisonnablement plus prétendre à être le héros de la vérité. Il ne peut être que celui qui s'efforce de ne pas tricher. Aussi le philosophe aujourd'hui est-il poussé jusqu'au bord du silence, par son acte de lucidité", remarquait Bertrand Vergely (Philosophie et religion, Contacts N° 125, Paris 1984, p. 134). Du point de vue méthodologique, cela signifie que l'optimisation de l'expression théologique ne coïncide pas avec le maximum de connaissance possible. À un certain niveau, celle-ci n'est plus seulement analytique et conceptuelle, elle devient synthétique et immédiate, degré supérieur, mais du même savoir. Au principe comme à la fin de son entreprise, le théologien fonde sa certitude sur une réalité qui échappe à son analyse. Il sait toutefois qu'entre l'extrémité de celle-ci et l'Inattingible qu'il vise, il y a comme un pont, non pas intellectuel ni imaginaire (ou "imaginal"), mais ontologique, car symbolique. En effet, ce silence auquel il aboutit avec humilité et piété active n'est pas vide: il est plein de la résonance du Logos, car il devient symbolon theou zôntos (Zaaberpapyri 4, 558; cf. Ignace d'Antioche, Lettre aux Magnésiens VIII, 2; Ephés .XV, 2; SC 10, p. 86, 71).

Certes, pour que la theologia et la theōria se rejoignent et coïncident vraiment, il faut encore aller au-delà des "symboles multiples et variés vers les contemplations simples et unifiées, tas haplas kai hēnōmenas theōrias", comme l'enseigne l'Aréopagite, à la suite d'ailleurs du philosophe Plotin (Noms divins ; PG III,705 B). Mais outre qu'il ne s'agit pas exactement de des symboles sacramentels auxquels nous nous sommes référés, ce thème sort entièrement du cadre de notre propos.

Pour y revenir, notons un autre fait que le théologien ne saurait négliger et qui conditionne de bout en bout son travail, de la conception à l'exécution. Si sa foi pose et sa raison reçoit que le principe de son discours est justifié parce que la manifestation phénoménique qu'il observe et décrit est celle du Logos, telle que l'énergie de l'Esprit Saint nous la rappelle et nous permet de la saisir, et si le projet du verbe humain auquel il collabore est de tendre à se conformer au Verbe divin, il sait que son discours n'en est pas moins grevé, comme toute entreprise humaine, d'une infirmité intrinsèque depuis l'exil du Paradis. En effet, puisque l'ensemble de l'organisme humain et celui de l'univers sont affectés par la chute, la raison n'échappe point à cette condition peccamineuse, elle ne jouit d'aucune espèce d'infailibilité affranchie du péché. Nos organes de perception, d'intellection et de formulation sont viciés. Notre langage n'a pas échappé à ce malheur. Les paroles originelles d'Adam avaient été des noms qui exprimaient l'ontologie de l'être énoncé. Elles sont devenues des mots désignant des choses mortelles, comme des étiquettes de morgue. Le Nom même, d'où tout être procède, désormais imprononçable, n'est plus capté que par les reflets glacés de miroirs eux-mêmes déformants. Dieu avait néanmoins maintenu chez les hommes une parole innée et universellement sensée. Ils l'ont pulvérisée à Babel pour en naturaliser les fragments dans des langages anatomiques. Toute pensée humaine, même inspirée, a dû dès lors être ajustée à l'un de ceux-ci, donc réduite, donc trahie. Même les logia Christou sont transmis par traduction. D'où le caractère réductionniste de la raison elle-même. Comment la théologie pourrait-elle s'en dégager? Son prédicat n'exprime plus l'essence ni même directement le symbole du Sujet, il n'en est que la transcription en caractères conventionnels qui désignent des idées ou des concepts, non la réalité vivante de la vérité. C'est bien pourquoi l'accès à une connaissance directe de la réalité théologique ne s'ouvre à l'intelligence (nous) qu'au plus haut niveau de l'ascèse cathartique. Quand le théologien réfléchit, par exemple, sur le monde, il sait que son objet aussi bien que lui-même comme observateur contiennent de l'ordre et du désordre, des facteurs clairs et des éléments ténébreux, fallacieux ("car je porte en moi une semence de corruption", prière du soir). Il lui faut à tout moment s'efforcer de discerner, pour les surmonter avec sobriété et humilité, la part du chaos dans le cosmos et les traits gauchis, difformes et déformants de sa propre nature, y compris de sa raison impure et malade. Le philosophe et le savant n'ont point à en éprouver un souci comparable.

Il s'en suit que la théologie est par principe inséparable d'un mode de vie spécifique qui, elle aussi, tend à suivre celle de l'Archétype, "le Seul sans péché". Aussi la théologie doit-elle être bonne, comme nous l'avons suggéré, jusque dans les conclusions et connotations morales qu'elle ne manque pas de comporter. L'on sent bien, d'ailleurs, que l'immoralité d'un théologien rendrait naturellement suspect son discours théorique. A la limite, seul le juste peut avoir une pensée droite. C'est au demeurant pourquoi la plupart des grands théologiens, Pères et Docteurs, ont été reconnus saints par l'Eglise.

D'où une tension perpétuelle chez le théologien entre son "objet", la vérité divine, et lui-même, son esprit et son comportement (politeia). Nous ne pouvons que mentionner en passant ce dernier aspect, afin simplement de noter l'influence indéniable qu'il exerce en retour sur la pensée pour des raisons psychologiques et spirituelles évidentes. Ajoutons cependant que cette dialectique interne que le théologien ressent et qu'il ne saurait ignorer ne laisse pas d'être tragique quand elle l'amène à constater une contradiction entre la vérité énoncée et son application existentielle par lui-même et par autrui. Il souffre alors de ce que son discours n'entraîne pas la conviction ou que celle-ci, purement cérébrale, ne provoque pas une "pratique" conforme à la "théorie". Cette tension peut en revanche être résolue positivement quand elle contribue à laisser le nécessaire discours honnêtement ouvert à son impossibilité même, c'est-à-dire aux découvertes de la contemplation ou à la mise en oeuvre de la didascalie par le sacrement.

En tout état de cause, la spéculation théologique elle-même reste polarisée entre l'immanent dont relèvent ses outils de connaissance rationnelle et le transcendant auquel remonte son système de référence. Comme Boulgakov le rappelait tout à l'heure, religion signifie aussi bien relation que distance. La double tension interne, intellectuelle et morale, du théologien est causée par la nature même de son entreprise. Celle-ci, redisons-le, vise quelque chose qui la dépasse en amont comme en aval, dans l'idée comme dans l'application: la foi anticipe la connaissance discursive et cette dernière exige une confirmation qui ne relève pas d'elle. C'est le credo ut intelligam aux deux bouts. "Et si la théologie d'aujourd'hui nous laissait perdre" de vue la sanctification, "elle deviendrait... plus intellectuelle et moins spirituelle... plus humaniste et moins divine... elle aurait plus de syncrétisme culturel et moins de pureté biblique, car l'intellect, en lui-même, n'est pas libre en dehors de Dieu", comme le rappelait ici-même, dans son discours académique de l'année dernière, Nicolas Cernokrak; car, "si c'est le Fils qui vous affranchit" (c'est-à-dire le Logos), "vous serez réellement des hommes libres" (Jn.VIII, 36).

Il en résulte qu'il ne saurait y avoir d'exercice autonome de la théologie, sous peine de divagation ou de solipsisme, de non pertinence et, finalement, d'impiété. Car dès que la théologie cesse de se conformer organiquement à la piété et donc à la lex orandi, elle risque de tomber dans un "scientisme" sui generis, en cédant à une outrecuidance de la raison qui se juge "suffisante" pour connaître Dieu jusque dans la vie intratrinitaire, la grande tentation rationaliste de "l'Occident", dont de grandioses efforts ont conduit aux impasses scolastiques que l'on sait (opposition entre nature et grâce, prédestination, etc.) Mais laissons de côté, faute de temps, ce péril, qui n'est d'ailleurs pas uniquement méthodologique et que l'Orthodoxie a évité surtout en se taisant. Ainsi que le résume clairement un philosophe catholique, le discours théologique n'a pas à être une théorie en soi, il "n'est qu'un moment dans un cheminement qui... vise inlassablement ce qui est au-delà de tout discours"; car "la parole invisible a parlé dans notre propre langage" et le discours théologique "ne se produit plus à partir de sa propre initiative, mais sous la sollicitation de cette parole qui l'interpelle... en laquelle se fait entendre la Parole originare, et dont il n'est lui-même que la méditante et balbutiante écoute" (Jean Ladrière, L'Articulation du sens, II: Les langages de la foi, Paris 1984, pp.194 et 149). Concluons donc en affirmant que, l'Eglise ayant reconnu son apport, la théologie n'est pleinement justifiée que par le transcensus auquel elle conduit. Sa fonction, encore une fois, est de "rendre compte" non pas d'elle-même, mais du contenu de la foi, laquelle lui est première et dernière. Or, répétons-le aussi, le moyen par excellence de l'Eglise pour exprimer sa foi et pour la rendre opératoire,

c'est la liturgie et non plus la théologie en tant que telle. Aussi pouvons-nous dire que la liturgie est la théologie parvenue à chef, ayant réalisé son transcensus, la théologie in actu, qui parle "hagiôs ta hagia, saintement des choses saintes" (Grégoire de Nazianze, Discours 27 (Théologique II),5; SC 250, Paris 1978,p.82), et au contenu, à la "vérissimilitude" de laquelle l'Eglise confère une certitude telle qu'elle en fait sa prière au Seigneur.