

Frédéric Gabriel

**Théologie et sciences sociales :  
éléments de discussion  
à partir de Frédéric Nef <sup>1</sup>**

On connaît le lieu commun : la théologie est trop importante pour être laissée aux seuls théologiens. La cause est entendue, d'autant plus qu'avec la crise des vocations, le nombre des théologiens « professionnels » a considérablement diminué, et dès les années 1970-1980, Bruno Neveu remarquait le profond remodelage du champ des études ecclésiastiques, avec la disparition des grands séminaires et du vivier de l'érudition sur ces matières bien particulières absentes des universités d'État. D'où l'intérêt d'un philosophe qui ose affronter cette grande question, intitulant sa conférence « Qu'est-ce que la théologie ? ». En tant que telle, la question a sa propre validité mais charrie aussi son lot de présuppositions. La plus importante est de laisser entendre l'unité foncière de la matière et de la discipline dont on parle : *la* théologie. Peut-on vraiment hypostasier un champ si vaste, aussi bien du point de vue doctrinal, que chronologique, géographique, et social ? Cela suppose de considérer sur un même plan des énoncés dogmatiques structurant la tradition et des écrits mineurs et/ou minoritaires n'ayant eu aucune réception. Or, la théologie apparaît d'emblée comme un champ fortement hiérarchisé où les énoncés sont bien souvent lus à l'aune de leur autorité (même si elle est supposée – d'où l'importance et l'intérêt de la pseudépigraphie<sup>2</sup>), de leur contexte d'élaboration (un concile

---

<sup>1</sup> En écho à l'intervention de Frédéric Nef, « Qu'est-ce que la théologie ? », EHESS (Paris), 19 décembre 2012. La pagination sans référence renvoie ici à celle du texte de la conférence distribué à l'avance.

<sup>2</sup> Parmi une vaste littérature, voir Armin Daniel Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001 ; *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen*, Herausgegeben

œcuménique, par exemple), de leur milieu (pontifical, épiscopal, monastique, séculier entre autres), et de la nature qui en découle (texte spéculatif, ou normatif, ou spirituel, ou universitaire, ou pastoral, avec tous les recouvrements permis). Même la technique d'extraction des textes et de leur aplanissement dans une collection correspond à un acte spécifique. La hiérarchie permet une palette d'infinies nuances portant sur l'autorité attribuée à tel ou tel texte, et aux paradigmes qu'ils véhiculent, nuances qui vont déterminer les usages et les transmissions, et donner un relief marqué au champ qu'on nomme « théologie ». L'exposé de Frédéric Nef correspond à la première séance d'un programme intitulé « Théologie et sciences sociales », et la méthodologie comme les attendus des sciences sociales orientent tout naturellement vers l'accompagnement ou la poursuite du travail des historiens de la théologie : contextualiser le champ de la production théologique, en combinant l'attention portée aux modes de production, de diffusion, de réception, avec une étude fine des effets d'autorité produits, des hiérarchies doctrinales et sociales qui en découlent et/ou qui les déterminent en amont. Dans ce cadre, les sciences dites (abusivement) 'annexes' de l'érudition peuvent aider à appréhender la diversité historique du champ théologique, en lui restituant toute sa richesse matérielle et sociale, sans l'unifier *a priori*.

Parler de *la* théologie correspond donc d'emblée à un geste interprétatif précis qui engage l'énonciateur. En ce sens, ce geste est tout à fait cohérent avec la suite de l'exposé qui consiste à examiner la théologie comme science, et la spécificité de sa rationalité. Frédéric Nef veut « mettre à jour une conception de la théologie, rationnelle, scientifique, avec une scientificité différente de celle des sciences de la nature, ne serait-ce que par la dimension dialogique » (p. 2). Là encore, choisir cette connexion met en avant une histoire bien précise de la constitution de « la théologie » qui remonte à son inscription scolastique, donc à un moment historique bien déterminé, le XIII<sup>e</sup> siècle, qui a fixé ce que nous entendons spontanément, aujourd'hui,

---

von Jörg Frey, Jens Herzer, Martina Janssen und Clare K. Rothschild, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

sous le nom de théologie, avec une acception autonome et particulière, qui n'est plus un simple vocable pour désigner l'Écriture. En ce domaine, l'œuvre de Marie-Dominique Chenu est essentielle<sup>1</sup>, et, dans un article central pour notre question, Olivier Boulnois a rappelé combien la *theologia* correspond encore pour Augustin au « discours des païens »<sup>2</sup>. Mais prendre pour acquis cette configuration théorique sans en rappeler l'historicité peut conduire à oublier l'effet que vise cette identification entre théologie et science, fortement dépendante d'une situation institutionnelle et sociale très précise<sup>3</sup>. L'unité surplombante de la théologie et son identification à une science (dans le contexte de la réception des *Seconds Analytiques* d'Aristote<sup>4</sup>), et même à la science des sciences, correspondent à une position militante de la part de certains théologiens, de certaines communautés au sein de ce très vaste espace qu'est la chrétienté. Partir de cette identification en la tenant pour acquise amène indubitablement à s'exposer à certaines perspectives faussées. D'autant que l'unité de la théologie se combine avec un exclusivisme mis en valeur par Jan Assmann, qui détermine ce qu'est le vrai, et dans notre cas, la nature

---

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1969 ; et « Position de la théologie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 24, 1935, p. 232-257 ; repris dans *La parole de Dieu, I : la Foi dans l'intelligence*, Paris, Cerf, 1964, p. 128-136, l'incipit étant : « Théologie dit science de Dieu ». Sur Chenu, voir *Le Père Marie-Dominique Chenu médiéviste*, dossier de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 81, n° 3, juillet 1997 ; Ruedi Imbach, « L'étude historique de saint Thomas et les thomismes », *Marie-Dominique Chenu : Moyen-Âge et modernité. Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir*, 5, 1997, p. 121-130. Pour une contextualisation de la théologie comme science : Alain Boureau, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, premier chapitre.

<sup>2</sup> Olivier Boulnois, « Pourquoi la théologie ? La raison dans la religion », S.I.E.P.M., *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, a cura di Alessandro Musco, vol. 1, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, p. 23-45, ici p. 26.

<sup>3</sup> Deux exemples parmi tant d'autres, mais importants parce qu'ils concernent des « maîtres en théologie » : Cédric Giraud, *Per verba magistri : Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2010 ; Elsa Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

<sup>4</sup> Olivier Boulnois, « Pourquoi la théologie ? La raison dans la religion », p. 37-38.

de la raison elle-même<sup>1</sup>. Il faudrait à tout le moins interroger l'histoire de cette définition canonique que l'on retrouve dans la plupart des dictionnaires et recueils de lieux comme la *Polyanthea* de Langius : « Theologia, vox Graeca est : nam *theos*, Deus dicitur, & *logos*, sermo, oratio, ratio, verbum, studium. Quare theologia est sermo, de Deo vel divinis. Theologia est dignior caeteris scientijs, propter nobilitatem materiae, certitudinem, & altiorem finem. *Ex B. Thom. I part. q. 1 art. 10* »<sup>2</sup>. On imagine la portée significative de l'équivalence entre *ratio* et *studium* pour un lettré du XIII<sup>e</sup> siècle. À l'entrée « Theologia » de l'*Aurifodina universalis* du capucin Robert de Cambrai on peut lire en 1680 : « Theologia sola est scientia perfecta » ; et plus encore dans le *Hierolexicon* de Domenico et Carlo Magri (Rome, 1677) : « Theologia, vide *Pantologia* », quand ce dernier terme est qualifié d'« universalis loquutio ».

La conception d'une théologie qui rend subalterne tout autre domaine renvoie à une position de pouvoir, et sa nature de postulat apparaît d'autant plus si l'on remarque qu'il est également difficile de parler au singulier de *la* science, qui elle aussi a une histoire, avec des conceptions fort diverses. S'extraire de la part historique de la théologie ne revient-il pas à adopter un monisme méthodologique qui nous placerait d'emblée à l'intérieur d'un mécanisme hiérarchisant à prétention universaliste qui est un effet de la matière que l'on se donne pour objet ? D'où l'effet de miroir qui existe entre le titre de l'exposé et l'objet même de la théologie, qui apparaît ici sous la forme d'une question : qu'est-ce que Dieu, comment est-il connaissable, est-ce que cette connaissance est-elle rationnelle, et comment ?

Du point de vue des sciences sociales, cet état de fait n'est-il pas justiciable d'une prise en compte du crédit symbolique ainsi visé ? Autrement dit, les atours dont se pare par définition un discours sur la référence fondatrice de toute possibilité de parole et de raison, un

---

<sup>1</sup> Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, traduit de l'allemand par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2007.

<sup>2</sup> *Florilegii Magni, seu Polyanthaeae... Iam olim à Dominico Nano Mirabellio, Bartholomaeo Amantio, Francisco Torio... Studio dehinc & operâ Iosephi Langii, Lugduni, Sumptibus Viduae Ant. De Harsy, & Petri Ravaud., 1620, p. 1390.*

discours sur Dieu ou même *avec* Dieu (dans le cas de certaines parties de la théologie). En ce sens, un livre essentiel récemment paru montre la voie : *Le apparenze sociali : una filosofia del prestigio* de Barbara Carnevali<sup>1</sup>. Il me semble indiquer une voie très fructueuse si l'on applique les outils de lecture qu'il propose à la religion (avec les modifications qui s'imposent), et plus particulièrement à la théologie dans sa relation à la société, que celle-ci désigne un ordre monastique, un pays, ou même toute la chrétienté. D'autant que, du point de vue de son objet, une théologie a toujours trait, explicitement ou non, à une théorie de l'apparaître et de la manifestation. Sur un autre plan, la fabrique des gloires théologiques n'est pas étrangère à l'élaboration de notre objet, ne serait-ce que si l'on se cantonne à un auteur emblématique cité par Frédéric Nef : Thomas d'Aquin. Sans doute est-il difficile de répondre à la question « Qu'est-ce que la théologie ? » si l'on ne tente pas de répondre à celle-ci en même temps : « Qu'est-ce qu'un théologien ? ». La production théologique n'est jamais dégagée d'une situation sociale, de complexes historiques et textuels qui peuvent s'opposer, se combiner, ou s'ignorer en parallèle.

Cette dimension sociale nous amène à faire écho à un autre aspect de la conférence de Frédéric Nef. S'il veut « rendre raison » de la théologie et cerner le régime propre de sa rationalité, il lui reconnaît une spécificité qui est aussi un moyen de s'ouvrir au « social » par le « rapport entre le sujet et l'objet », et par « la participation existentielle à une structure relationnelle de l'objet de la science » (p. 2). Cet aspect est renforcé par la suite du texte qui cite le théologien James Brown selon lequel « il appartient à notre situation de connaissance d'être inévitablement pris à l'intérieur de la relation de connaissance », F. Nef commentant : « la vérité absolue est une personne engagée dans ses actes » (p. 4). Sans que cela soit mentionné, je gage que l'on peut dès lors introduire ici l'importance fondamentale de la christologie dans cette position choisie pour

---

<sup>1</sup> Barbara Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, Bologna, il Mulino, 2012.

approcher ce qu'est la théologie. L'attention à la « raison » de la théologie trouve son terrain d'élection dans le *Logos* incarné, lieu par excellence de la connaissance de Dieu pour l'homme, par et en l'homme même. Objet et sujet sont tout un. La relation de connaissance est précisément exemplifiée par l'incarnation, qui se présente comme *la* Parole de Dieu, et une Parole de Dieu en l'homme. Cette personne en tant que « vérité absolue » est l'un des postulats fondamentaux d'une christologie. Ce premier état de la « relation de connaissance » est essentiel dans le sens où il fonde le (nouveau) rapport de Dieu avec les hommes, et où il donne naissance à l'*imitatio Christi* comme compréhension dans une participation imitative. En tant qu'il est suivi, imité, le Christ unifie en l'homme raison et vie, connaissance et éthique, l'être et sa pensée. C'est par rapport à une christologie que peut prendre sens un sujet exposé, « dans l'expérience de la foi [...] à une objectivité qui est celle d'un sujet divin » (p. 5)<sup>1</sup>.

S'il y a une ontologie, et une ontologie éminemment sociale, c'est dans ce cadre qu'elle se conçoit et se déploie : une ontologie de la parole du Verbe incarnée dans un corps, et qui en tant que telle est d'abord une exemplarité physique et réelle avant de se concevoir comme discursivité scientifique. Cette ontologie est sociale en tant que l'Être par excellence, le Verbe divin (en tant que corps) agit par l'exemplarité de sa vie, imitée de manière exponentielle, par des chaînes sans fin de relais et de passeurs, qui tous renvoient et convergent vers la vie réelle du Christ, créant ainsi une société qui n'est pas limitée par les contraintes physiques. Ces imitations ne procèdent pas seulement par l'extériorité visible, mais elles signalent à ceux qui deviennent chrétiens la présence en eux-mêmes du Christ. Le *logos*, en un sens, s'incarne aussi en eux. L'ontologie sociale se réalise

---

<sup>1</sup> D'où aussi la profonde particularité de la subjectivité ainsi élaborée. Je me permets de renvoyer à « Qu'est-ce que dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiologie (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) », dans : Paloma Bravo, Cécile Iglesias, Philippe Rabaté (dir.), *L'expression de l'intériorité : vivre et dire l'intime à l'époque moderne*, Dijon, Université de Bourgogne, Collection L'Intime vol. 3, 2012. Disponible sur <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/intime/document.php?id=388>

éminemment dans cette société d'hommes vivant selon les règles découlant des actions du Christ.

D'où la question, sous forme de proposition que je ferais quant à l'indication de Frédéric Nef sur la proximité de l'image et du concept (p. 6) : n'est-elle pas à trouver – avant même la dimension iconique – dans cette exemplarité visible (et première) de la vie christique<sup>1</sup>, que l'on peut d'ailleurs référer à Jean, « Qui me voit, voit mon Père » (Jn 14, 9), ou dans la version de Jean 10, 30 : « Ego in Patre et Pater in me ». C'est précisément de ce lieu que se sert Alexandre de Halès dans sa *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* pour approcher la circumincession en citant le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène<sup>2</sup>. Il s'agit donc d'une identité essentielle par la filiation, identité d'essence qui nous ramène à l'ontologie, en partie référée à la vision, dont la vision d'un Verbe sous forme d'un corps. Si l'on veut prendre au sérieux le réalisme, comme Frédéric Nef le propose (et il termine son texte sur la circumincession), pourquoi ne pas, justement, insister sur le réalisme que supposent les différentes christologies canoniques : son incarnation, son eucharistie, et ainsi penser Dieu (et donc une théologie) en tant que, par le Christ, il n'est pas totalement indépendant, au sens ontologique, de l'homme. C'est par ce lien qu'il y a société avec l'homme et en l'homme, de même que la circumincession revient à définir Dieu dans la logique des relations qu'entretiennent les trois personnes, autrement dit dans leur société. Cela implique que les sciences sociales prennent aussi au sérieux le détail du contenu des textes théologiques.

---

<sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à « Communautés du silence : clôtures, intériorité, règles et traditions monastiques à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », *Lo Sguardo, Rivista di Filosofia*, n° 10 : « La rivoluzione interiore », dir. Marzia Caciolini, 2012, p. 11-37. Disponible sur <http://www.losguardo.net/>

<sup>2</sup> Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, t. I, Quaracchi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951, lib. I, distinctio XIX, p. 195 : « copulationem naturae et homoousion quod est ad Patrem ostendunt, ut hic : *Ego et Pater unum sumus* et *Qui videt me, videt et Patrem*. Alia autem perfectionem hypostaseos eius, ut *Filius Dei* et *character hypostaseos eius* et *Magni consilii angelus* et similia. Alia autem circumincessionem quae est in invicem hypostaseon significant, ut *Ego in Patre et Pater in me*. »