

SCIENCE THÉOLOGIQUE

puf

THOMAS F.
TORRANCE

THÉOLOGIQUES

COLLECTION DIRIGÉE PAR
RÉMI BRAGUE ET JEAN-YVES LACOSTE

RÉINTÉGRER A LA CULTURE UNIVER-
SITAIRE LE DOMAINE THÉOLOGIQUE EST
UNE TÂCHE DONT IL NOUS RESTE A NOUS
ACQUITTER. C'EST UNE SINGULARITÉ DE
LA FRANCE, DONT IL REVIENT A L'HIS-
TOIRE D'ASSIGNER LES RAISONS, QUE
D'AVOIR EXPULSÉ TOUTE QUESTION
"THÉOLOGIQUE" HORS DU CHAMP DU
SAVOIR QUI PRÉTEND A L'UNIVERSEL.

TOUT CE QUI FAIT INTERVENIR L'AB-
SOLU ET REQUIERT UNE DÉCISION ULTIME
ÉTANT AINSI ÉVACUÉ, LES AUTRES DOMAI-
NES DE LA CULTURE PERDENT DU POIDS
QUE LEUR COMMUNIQUEAIT SON INFLU-
ENCE OU, AU CONTRAIRE, SE VOIENT
CHARGÉS D'UN FARDEAU QUI NE LEUR
CONVENAIT PAS ET QUI LES DÉFORME.

IL IMPORTE DONC DE MESURER
QUELLE INFLUENCE LA THÉOLOGIE A
EXERCÉE ET CONTINUE D'EXERCER SUR
TOUT CE QUI, AU COURS DE L'HISTOIRE, A
ÉTÉ DIT ET PENSÉ - EN PHILOSOPHIE, EN
SCIENCES, EN LITTÉRATURE, EN DROIT -
COMME SUR CE QUI A ÉTÉ FAIT - EN POLITI-
QUE COMME EN ART.

IL IMPORTE ÉGALEMENT DE MANI-
FESTER QUE LA PERSPECTIVE THÉOLOGI-
QUE SUR LA RÉALITÉ RESTE ÉCLAIRANTE
EN PUBLIANT DES CONTRIBUTIONS
CONTEMPORAINES FRANÇAISES ET
ÉTRANGÈRES.

SCIENCE THÉOLOGIQUE

THOMAS F. TORRANCE

Thomas F. Torrance

*Traduit de l'anglais
par Jean-Yves Lacoste*

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre National des Lettres*



Presses Universitaires de France

*pour Sir Bernard Lovell,
en témoignage d'amitié et d'admiration*

Le présent ouvrage est la traduction française de :

THEOLOGICAL SCIENCE

by Thomas F. Torrance

© Oxford University Press, 1969

ISBN 2 13 043142 9

ISSN 0993-6742

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1990, novembre

© Presses Universitaires de France, 1990
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

Avertissement du traducteur	I
Préface de l'édition française	3
Préface de la première édition	5

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE DE DIEU

1. Quelques questions liminaires	17
2. Actualité, objectivité et possibilité de la connaissance de Dieu	43

CHAPITRE II

L'INTERACTION DE LA THÉOLOGIE AVEC LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES

1. Changements dans la doctrine de Dieu	77
2. La distinction entre nature et grâce	84
3. L'objectivité scientifique	94
4. La position du sujet humain dans le savoir	104

CHAPITRE III

LA NATURE DU TRAVAIL SCIENTIFIQUE

1. Science générale et science spéciale	127
2. Théologie et méthode scientifique générale	136
3. Réquisits scientifiques de la théologie	152

CHAPITRE IV

NATURE DE LA VÉRITÉ

1. Vérité de Dieu	161
2. Valeur de vérité des énoncés théologiques	182
<i>a</i> – Énoncés d'existence et énoncés de cohérence	185
<i>b</i> – Les énoncés théologiques : nature et justification	194

CHAPITRE V

PROBLÈMES DE LOGIQUE

1. La logique de Dieu	227
2. Logique humaine	244
<i>a</i> – Logique des énoncés d'existence	249
<i>b</i> – Logique des énoncés de cohérence	270
<i>c</i> – La formalisation logique dans la pensée théologique	288

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE PARMI LES SCIENCES

1. Ressemblances et dissemblances	312
<i>a</i> – Ressemblances	312
<i>b</i> – Dissemblances	322
2. Pertinence de l'histoire	339
3. La théologie comme science dogmatique	367
Bibliographie de T. F. Torrance	383
Index nominum	407

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Il n'entre pas dans les intentions du traducteur, ni dans ses charges, d'introduire à *Science théologique*, livre abrupt, dont il arrive que l'écriture surprenne, mais à qui seule la plus extrême mauvaise foi pourrait refuser une parfaite lisibilité. Le discours en est certes peu « continental ». Il est d'ailleurs assez peu anglais : rappelons que Torrance a passé toute sa carrière de professeur à Edimbourg, après avoir étudié à Bâle auprès de Barth, dont la succession lui fut d'ailleurs offerte, et que ni Edimbourg ni Bâle ne sont en Angleterre. Présenter au public français un ouvrage déjà classique, d'un auteur qui est peut-être bien le meilleur théologien anglo-saxon vivant, et dont nom et œuvres sont massivement ignorés de ce côté-ci de la Manche, remplit évidemment de jubilation. J'ai eu pendant des années l'impression d'être le lecteur français unique d'une œuvre qui me laisse parfois perplexe, mais que je crois importante (peut-être étions-nous en fait trois ou quatre, je ne sais, je n'ai pas rencontré les autres). Les temps sont sans doute venus, trente ans après les cours qui fournirent les premières esquisses de *Science théologique*, et vingt ans après la publication du livre, pour qu'un public français revenu de curieuses aventures théologiques puisse trouver heureuse l'occasion d'un dialogue — critique — avec Torrance. Si ce pouvait être le cas, le traducteur serait amplement récompensé pour l'exercice proprement pénitentiel en quoi consiste le travail de traduire, lequel aurait été pire encore si mon complice Rémi Brague n'avait pris la peine de donner aux épreuves un ultime coup de brosse.

Préface de l'édition française

Je saisis volontiers l'occasion d'écrire une brève introduction à l'édition française, par les Presses Universitaires de France, de Theological Science.

En écrivant ce livre, mon propos était de montrer qu'en une théologie scientifique, comme en toute recherche rigoureuse, le contenu matériel du savoir doit être autorisé à déterminer la forme et la méthode du savoir. C'est un principe fondamental pour moi, depuis longtemps, et je le dois à mes intérêts pour la théologie patristique : en quelque domaine que ce soit, c'est l'objet qui régit la connaissance en se dévoilant progressivement à nous. Cette conviction a été régulièrement renforcée en moi par l'insistance que la théologie réformée, de Calvin à Karl Barth, met à dire que nous ne connaissons pas Dieu en agissant sur lui, mais en le laissant agir sur nous : Dieu seul fait connaître Dieu. Cela veut dire que dans le travail théologique nous devons permettre à l'intelligibilité intrinsèque de Dieu, tel qu'il se révèle à nous en sa Parole, de transformer les modes de pensée et de discours que nous mettons en œuvre pour le connaître. Il en découle qu'en toute théologie soucieuse de rigueur, la connaissance doit être constamment vérifiée, pour distinguer ce qui est objectivement réel de nos états mentaux. Un travail théologique de cette sorte ne peut être mené à l'écart des sciences de la nature et de tout ce qu'elles mettent en lumière dans leur enquête sur l'ordre et l'harmonie inhérents à l'univers, à tous les niveaux. Cela ne veut pas dire qu'il soit jamais possible de bâtir une théologie à partir de ce que les sciences de la nature, et à plus forte raison la philosophie des sciences, nous apprennent. Mais je crois qu'elles peuvent nous apprendre beaucoup, partout où elles laissent les réalités objectives dont elles s'occupent gouverner le cours de leur recherche. Cela m'a encouragé à venir

aux prises avec elles et à élaborer ce que j'ai nommé une « philosophie de la science théologique », où je n'ai pas hésité à emprunter au chantier des sciences naturelles et de la philosophie des sciences, pour rendre le contenu du présent livre communicable en un monde de plus en plus dominé par la recherche scientifique. Mais ç'a aussi été un de mes buts principaux que de me frayer un chemin au travers de la discussion philosophique contemporaine, et de ménager l'espace d'une théologie authentiquement chrétienne, fondée sur la révélation divine.

Depuis la publication de ce livre en 1969, j'ai poursuivi avec grand profit mon dialogue avec les sciences, et notamment avec la physique, en m'intéressant particulièrement à la profonde transition épistémologique amenée par l'intégration des facteurs empiriques et théoriques à l'intelligence de l'univers créé et à l'intelligence de la structure rationnelle de la connaissance scientifique. Théologiens et scientifiques vivent et travaillent côte à côte dans le même monde, le même ordre spatio-temporel où Dieu nous a placés, et où il se fait connaître de nous. Les deux types de recherche vont dans des directions différentes : l'une cherche à connaître le Créateur de l'univers à partir de l'activité révélatrice et salvifique qu'il exerce à notre égard, l'autre cherche à comprendre l'univers créé à partir de l'ordre rationnel qui lui est intrinsèque. Or, les questions soulevées par la théologie et les sciences de la nature ne peuvent pas ne pas se recouper, notamment lorsqu'elles portent sur la nature contingente du monde spatio-temporel ; et si ni l'une ni l'autre ne doit à l'autre quoi que ce soit du contenu matériel de son savoir, je crois qu'il y a, et qu'il y a toujours eu, beaucoup plus de circulation entre les conceptions théologiques et les conceptions scientifiques qu'on ne le croit souvent — au bénéfice des deux mais aussi parfois, on le sait, à leur détriment. J'ai essayé de discuter quelques-uns de ces problèmes dans les livres qui ont suivi : des questions que je n'avais pas soulevées ici ont dû être prises en compte, et j'ai tenté de mieux saisir quel champ les concepts théologiques et les concepts scientifiques couvrent en commun.

J'espère que la publication française de Theological Science permettra d'élargir et d'approfondir ces discussions, et toute recherche sur les rapports entre science et théologie aux frontières du savoir.

Je voudrais enfin dire ma gratitude à Jean-Yves Lacoste, pour les nombreuses heures passées à préparer cette traduction. Ç'a été le moyen de cimenter une amitié qui m'est chère.

Préface de la première édition

Ce volume représente, sous une forme considérablement développée, les *Hewett Lectures* sur « Nature de la théologie et méthode scientifique » données en 1959 à l'Union Theological Seminary (New York), à l'Andover Newton Theological School (Nexton Center), et à l'Episcopal Theological School (Cambridge, Massachusetts). Je voudrais exprimer ma reconnaissance aux responsables du Hewett Lecturership pour m'avoir invité à enseigner en des centres si vivants de travail théologique, et aux présidents et doyens pour avoir rendu la discussion possible, sur les thèmes de mes conférences, avec bien des esprits alertes — et non moins pour leur merveilleuse hospitalité à l'égard de ma femme et de ma famille, tout aussi bien que de moi. Nous n'oublierons jamais la gentillesse et l'amitié qui nous furent manifestées à tous par professeurs et étudiants, ni la manière avec laquelle ils nous permirent de partager quotidiennement leur prière. L'essentiel de ces conférences fut aussi présenté, sous une forme différente, à des étudiants de recherche du Princeton Theological Seminary, New Jersey, la même année. Rentré des Etats-Unis, j'avais bien des questions auxquelles répondre, et elles s'accumulèrent encore plus quand, en plusieurs occasions, j'eus à faire cours sur les mêmes sujets devant des étudiants de doctorat de l'Université d'Edimbourg. De la sorte, lorsque je me mis à préparer le livre, à l'intention des Presses Universitaires d'Oxford, il s'avéra que les matériaux s'étaient grandement enrichis : mais un point m'arrêta. Dans un moment de témérité, à New York, au cours d'une conversation avec le P^r Robert McAfee Brown, j'avais proposé d'inclure à ces cours, sous leur forme publiée, un chapitre consacré à l'herméneutique ; mais lorsque je me mis

à l'écrire, c'est au lieu d'un chapitre un livre qui apparut. J'essayai une fois encore, et il en sortit un livre de plus. Le sujet était hérissé de problèmes épistémologiques si nombreux, et de tant de présuppositions cachées, que je me déterminai à écrire d'abord un ouvrage indépendant sur ce thème, puis à en proposer l'abrégé en un seul chapitre destiné à faire corps avec les *Hewett Lectures*. Cela s'est révélé être une grande entreprise, et ses résultats paraîtront un jour sous la forme d'un gros volume, ou de trois plus petits livres. En attendant les éditeurs, qui se sont montrés fort patients à mon égard, me pressèrent de publier le texte originel des conférences, et j'essayai une fois encore de leur fournir ces matériaux sous forme publiable. Mais une fois encore, je ne pus me débarrasser de nombreux problèmes et questions, et le livre que j'écrivis fut plus gros que je ne l'avais escompté. Le voici avec ce volume, qui contient une troisième rédaction de l'ensemble, mais sans le chapitre consacré à l'herméneutique. Avec ces explications, je voudrais présenter aux responsables du Hewett Trust, ainsi qu'à mes nombreux amis des trois Collèges, mes regrets sincères pour une publication si tardive.

En discutant le sens et la situation de l'autorité dans sa seconde série de *Gifford Lectures*, données à Saint Andrews durant la session de 1927-1928, mon vénéré maître A. E. Taylor en appelait à une localisation de l'autorité qui ne réside ni dans l'individualisme ni dans quelque chaire institutionnelle, mais en une réalité totalement donnée, accessible transsubjectivement, et qui fasse autorité, simplement et absolument, de par la nature même du don qui la constitue. Si le savoir doit être plus qu'opinion personnelle, affirmait-il, il doit y avoir un contrôle de nos constructions intellectuelles, et ce contrôle doit être effectué par quelque chose qui n'est pas construit, mais *reçu*. S'agissant de la connaissance de Dieu par l'homme, cela revient à avouer humblement que ce qui nous est authentiquement donné a un droit inquestionnable à contrôler ce que nous disons et faisons, pour la bonne raison qu'il nous est radicalement donné, et que nous n'en sommes pas les auteurs. Une fois cette notion de l'autorité élucidée, Taylor considérait que nous pouvions entretenir un espoir pour l'avenir de la théologie, comme « science de Dieu authentique, assurée, et néanmoins capable de progrès »¹.

C'est bien ce que je crois de la théologie et c'est ainsi que je m'efforce

1. *The Faith of a Moralist*, Londres, 1930, t. 2, 241.

d'en faire, mais ce n'est pas ici son contenu positif et matériel qui nous occupera. Ce livre est consacré à une épistémologie théologique, à une philosophie de la connaissance scientifique de Dieu, et c'est une discipline que le théologien doit pratiquer, s'il veut faire bien son métier. Nous n'avons pas besoin — ici — d'une philosophie de la religion, où la religion prenne la place de Dieu, mais d'une philosophie de la théologie, où nous soyons directement aux prises avec la réalité divine, et non avec les seuls phénomènes religieux. Partout où la religion prend la place de Dieu, le fait que la religion nous affronte au comportement de *gens religieux* veut dire tôt ou tard que l'humanité se substitue elle-même à la religion — il semble que nos philosophes « sécularisateurs » de la religion soient parvenus jusque-là. Il y a évidemment place pour une étude scientifique de l'homme religieux, des phénomènes religieux et du langage religieux, mais rien de tout cela ne peut se substituer à une épistémologie théologique, qui constitue donc la métascience de notre relation cognitive immédiate à Dieu. Science et métascience ne sont pas requises parce que Dieu pose problème, mais parce que *nous* posons problème. Austin Farrer l'a dit : « L'existence de la perfection ne requiert pas d'explication, l'existence des êtres limités requiert l'explication. »² C'est parce que *notre* relation à Dieu est devenue problématique que nous avons besoin d'une théologie scientifique.

Si l'on m'autorise à parler de moi un moment, je dirai que la présence et l'être de Dieu pèsent si puissamment sur mon expérience et ma pensée que je ne peux qu'être convaincu de son irrésistible réalité et de sa rationalité. Douter de l'existence de Dieu serait pour moi un acte purement irrationnel, dans lequel ma raison se délierait de ce que je suis. Je suis toutefois profondément conscient, au cœur de ma connaissance de Dieu, que la relation que j'entretiens avec lui est blessée, et qu'un désordre règne dans mon intelligence, si bien que je fais moi-même obstacle à ma connaissance de Dieu et m'interpose, en quelque sorte, entre lui et moi. Mais je suis aussi conscient qu'il fait sans trêve pression sur moi, au travers des désordres de mon intelligence, parce qu'il refuse d'être contrecarré par eux, met mon intelligence au défi et la remet en état, et requiert de moi que je le laisse guérir mes pensées, se révéler à moi, et contrôler la connaissance que je prends de sa révélation.

2. *Finite and Infinite*, Westminster, 1947, 15.

La scientificité de la théologie consiste à s'engager activement dans une relation cognitive avec Dieu, en obéissant aux exigences de ce qu'il est et de ce qu'il nous donne de lui. Nous sondons par là la condition problématique de l'esprit humain qui fait face à Dieu, et tentons de concentrer sur Dieu nos facultés de connaissance, de sorte que la vérité divine puisse resplendir dans notre esprit sans que les ténèbres de celui-ci n'y fassent obstacle, et que notre intelligence puisse acquérir les structures de pensée claires et rigoureuses qui lui permettront d'appréhender et de concevoir la réalité divine. C'est-à-dire que nous nous efforçons de laisser l'éloquent témoignage que Dieu se rend à lui-même résonner jusqu'à nous, dans son Verbe, afin que nous puissions le connaître et le comprendre à partir de sa rationalité propre, et sous la détermination de son être. Procédant ainsi, nous commençons à comprendre un peu pourquoi la relation cognitive des hommes à Dieu peut être réfractée si violemment que le résultat en est une double vision, dans laquelle le sujet humain est incapable de remonter de sa pensée de Dieu au fondement qu'elle détient dans la réalité même de Dieu. Quoique Dieu ne cesse pas de leur dévoiler sa puissance et sa divinité, sa vérité se trouve étouffée dans l'homme : car à la racine même de son savoir, comme le dit Paul, il sait distordre la vérité pour en faire de l'erreur. Tout ce que l'homme est capable de faire, dans la mesure où il sent la présence de Dieu, est de lui donner une signification oblique, ou symbolique, pour découvrir à la fin qu'il s'y est projeté lui-même, ou de redresser les mécanismes de son intelligence, afin qu'ils fassent bien référence à un au-delà d'eux-mêmes, pour découvrir à la fin qu'ils explosent et ne font plus référence qu'à un vide ou un rien — même si l'homme demeure hanté par la rationalité ultime qui est celle de Dieu, et qui l'assiège.

C'est ici que la science théologique entre en jeu pour aider les hommes à référer comme il le convient leurs pensées au Dieu qui les transcende. Nous ne pouvons communiquer Dieu aux hommes de façon directe, mais nous pouvons mettre en œuvre des actes normaux de communication, en utilisant la dimension sémantique du langage, moins pour exprimer le contenu de notre intelligence que pour renvoyer d'autres intelligences à quelque chose qui est au-delà de nous-mêmes. Alors que les structures linguistiques et conceptuelles sont communicables directement, ce qui est objet d'intuition ne l'est pas : nous ne pouvons que le désigner, ou y faire référence au moyen de signes conventionnels ou de modes acquis de désignation, dans l'espoir que les autres eux aussi le percevront ou

l'appréhenderont. Mais tant que cela n'a pas lieu, la communication n'a pas atteint son but. La communication a lieu entre des consciences visant le même objet ou des objets semblables, elle est donc nécessairement indirecte, et prise dans une relation triangulaire où une conscience attire l'attention d'une autre sur un objet auquel elle fait référence, et où l'autre conscience comprend l'intention de la première en suivant la référence jusqu'à l'objet auquel il est fait référence. Cela présuppose la rationalité de l'élément et du contexte dans lequel la communication a lieu : il convient non seulement qu'il existe un langage intelligible, mais encore qu'il existe un objet intelligible. Les choses dont nous nous entretenons doivent admettre une appréhension rationnelle et une désignation sémantique. C'est là quelque chose que nous tenons pour acquis et dont nous nous servons continuellement, dans l'expérience commune comme dans le travail scientifique, sans tenter d'en fournir l'explication. Si la nature des choses ne possédait pas une rationalité inhérente, elles nous seraient opaques et hors d'atteinte, et nous serions nous-mêmes incapables d'accéder à la lumière de la raison. C'est parce que les choses se prêtent à un traitement rationnel que nous pouvons les appréhender ; et nous les comprenons, ou faisons sur elles la lumière, pour autant que nous accédons à leur rationalité et développons la prise que nous avons sur elles. Le savoir scientifique est celui qui nous sert à mettre en lumière la rationalité inhérente aux choses et à lui donner expression, en un processus où nous laissons les réalités sur lesquelles porte notre recherche se dévoiler elles-mêmes sous la pression de nos questions, et où nous soumettons nous-mêmes notre intelligence à la logique et à l'ordre intrinsèque de ces réalités. Cela implique certainement un rapport d'échange entre le sujet et l'objet, car toute connaissance est au fond un compromis entre la pensée et l'être ; on frémit toutefois à l'idée que, si la nature des choses n'était pas intelligible et appréhendable, nul savoir, ni nulle communication, ne pourrait jamais avoir lieu. Nous ne communiquons avec les autres qu'en les amenant à soumettre leur intelligence à cette même rationalité qui habite les choses dont nous faisons expérience ; la communication implique donc dès l'abord une persuasion. Dans le domaine de la théologie, cet élément reçoit le nom, peut-être erroné, d'« apologetique ». Mais quoi qu'il en soit, il s'agit d'une fonction essentielle de la théologie et d'une composante de son activité scientifique.

Cet élément fondamental de persuasion n'est pourtant pas

unidimensionnel, surtout lorsque nous nous occupons d'appréhender les choses en commun avec autrui, et qu'autrui communique en retour avec nous, car une modification de notre appréhension des choses, et de leur rationalité, manque rarement d'intervenir lorsque cette appréhension revêt le caractère plénier d'un travail collectif. Si quelque chose est intrinsèquement rationnel, et ne l'est pas de façon accidentelle ou incommensurable, c'est notre faute, et non celle des choses, si nous échouons à les comprendre : nous les avons probablement recouvertes d'une couche d'irréalité en mettant à l'œuvre, pour les appréhender, des idées préconçues qui ne conviennent pas à ce domaine, ou qui sont extrapolées de façon inexacte à partir d'un autre champ d'expérience. Cela veut dire qu'en cherchant à accéder à la rationalité des choses, notre recherche doit s'affranchir de tout ce qui, en nous-mêmes et dans nos présuppositions, doit être remis en question afin que nous puissions vraiment comprendre ces choses, à partir d'elles-mêmes et conformément à ce qu'elles sont. Dans une telle situation la persuasion, ou l'apologétique, doit favoriser la reconstruction de nos cadres interprétatifs, afin d'en éliminer tout ce qui est oiseux et d'assimiler de nouveaux éléments qui nous permettent de parler des choses sur un mode plus approprié. C'est toujours la nature des choses qui doit nous prescrire le genre particulier de rationalité à adopter à leur égard ; et c'est donc une composante primordiale de tout travail scientifique que de se faire des convictions claires sur la nature propre de ce que nous cherchons à connaître, afin de pouvoir élaborer les catégories particulières que les choses exigent, et de les mettre en œuvre.

En se mêlant ainsi de questions épistémologiques et méthodologiques, la théologie est inévitablement vouée à un dialogue avec la philosophie et le reste des sciences, tout autant qu'avec l'expérience commune, car elles aussi s'occupent de façon réglée à clarifier les relations référentielles dans lesquelles sont engagées la pensée et la parole humaines, et elles ne cessent de raffiner leurs instruments conceptuels, et d'en accroître la portée, afin d'accueillir des réalités jusqu'alors inconnues. Toutes sont engagées dans une lutte incessante pour distinguer dans le tissu de l'expérience et de la connaissance les éléments qui nous sont donnés, en dernière instance et de façon irréductible, des éléments qu'élaborent et construisent nos actes de conscience — même si nous ne pouvons pas appréhender ceux-là sans l'aide de ceux-ci, puisque nous ne pouvons rien appréhender sans nous engager immédiatement à former des jugements et à produire des

interprétations. Mais il s'agit là d'une tâche sans fin, car nous ne parvenons jamais à appréhender le réel d'une façon totalement claire et dénuée d'ambiguïté, à la fois parce qu'il excède toujours l'expérience que nous en formons et parce que nous ne pouvons jamais surmonter ce que nous ajoutons de nous-mêmes aux choses. Le moins que nous puissions faire est donc de consacrer nos forces à l'élaboration de méthodes qui nous conduiront le plus loin possible en cette direction, et qui comprendront des dispositifs d'autocensure nous permettant de toujours sortir de nous-mêmes sous l'impulsion des structures objectives qui règnent dans le monde tel qu'il est. Pour ce faire, la théologie et le reste des sciences se servent d'un même instrument, la raison humaine aux prises avec les réalités qui lui sont données : si bien que le théologien et le savant ne travaillent pas seulement dans la même salle, si j'ose dire, mais encore souvent sur le même banc, de telle sorte toutefois que chacun doit reconnaître le caractère distinctif du territoire de l'autre, et résister à toute tentation d'uniformiser les catégories et les méthodes. Mais parce que les unes et les autres se servent du même don qu'est la raison, et tentent d'établir le même genre de rapport avec les réalités de leur domaine, elles ne peuvent qu'entrer en interaction les unes avec les autres, et apprendre les unes des autres, au moins en apprenant à être religieusement fidèles à la réalité sur laquelle porte leur enquête, et donc à penser conformément au réel.

La pensée moderne, telle que je la vois, est le lieu d'un grand combat, que ce soit en théologie, en philosophie ou dans les sciences : la lutte pour la fidélité, pour l'adoption de méthodes appropriées et de langages qui conviennent à l'objet du savoir, et donc pour l'adaptation du sujet humain à l'objet de son savoir, qu'il s'agisse de Dieu, du monde de la nature, ou de l'homme. Mais c'est aussi l'histoire des luttes de l'homme avec lui-même : car plus il parvient à connaître et plus il tente de se donner une position de force et de s'imposer au réel, et plus alors il se bouche le chemin d'un authentique progrès. La théologie, science positive, devrait avoir beaucoup à donner ici — elle s'occupe en effet d'établir de justes relations entre l'homme et Dieu, de guérir et réhabiliter l'homme en le dotant d'humilité devant Dieu, de laisser la réalité qui lui est donnée gouverner ses opinions, de l'émanciper de l'individualisme et de l'arbitraire, et donc de lui donner accès à cette objectivité vraie qui nous apprend à aimer Dieu et notre prochain pour eux-mêmes, et non pour nous-mêmes.

Pour planter le décor de la discussion qui suivra, caractérisons brièvement les problèmes élémentaires communs à la théologie et à la science modernes, tels que je les perçois. La théologie moderne apparut sous sa forme distinctive avec l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin, car on y voit poindre les trois traits principaux de la pensée scientifique moderne. *a* / Calvin renverse l'ordre médiéval des questions, *quid sit, an sit et quale sit*, et fait de la question *Qualis est* ? la question primordiale du travail théologique. Mais en donnant à cette question le premier rang, il en change la nature, car elle devient une authentique interrogation que ne gouvernent pas des abstractions préalables, elle devient donc le genre de question qu'il faut apprendre à poser pour acquérir de nouveaux savoirs. Au lieu de partir de questions abstraites concernant essences et possibilités, Calvin s'interroge sur ce qui est le cas : « quelle est la nature de ce qu'il y a là ? », question qui devient en théologie : « qui Dieu est-il, et que nous révèle-t-il de lui-même ? ». Ce n'est qu'en posant une telle fondation que l'on peut poser les autres questions, elles aussi modifiées lorsque nous les posons en cet ordre : elles permettent alors de sonder la réalité de notre savoir et de vérifier ses fondements. *b* / Calvin insiste sur la situation concrète de la connaissance de Dieu : connaissance de Dieu et connaissance de nous-mêmes se rencontrent toujours ensemble, et sont toujours unies par un profond rapport de réciprocité. Nous sommes incapables de parler d'une connaissance de Dieu en éliminant le fait que Dieu nous a adressé la parole pour que nous puissions le connaître : notre connaissance de Dieu doit inclure la place propre faite par Dieu au sujet humain. Cela veut dire qu'une théologie vraiment scientifique, qui commence par ce qui est le cas, ne peut s'abstraire de la relation de sujet à objet : cette relation est en effet le lieu des relations profondes qui unissent le sujet humain et le sujet absolu, Dieu, qui y devient l'objet de notre savoir. D'où la forte accentuation que la théologie moderne a donnée à la relation personnelle de l'homme et de Dieu. *c* / C'est à l'intérieur de ces relations concrètes que nous devons mettre notre connaissance de Dieu à l'épreuve, pour distinguer connaissance de Dieu et connaissance de soi, particulièrement parce que naissent entre nous des différends qui ne sont pas abolis par un simple recours aux Ecritures. Le principe que Calvin fait jouer ici est ce qu'il appelle l'*analogia fidei*, c'est-à-dire un mouvement de pensée dans lequel nous vérifions la fidélité de notre pensée en la reconduisant au fondement que lui donnent les réalités dont elle prend connaissance, et

dans lequel nous ramenons tout à Dieu, et non pas à nous-mêmes. Nous laissons ainsi la vérité divine conserver son autorité et sa majesté, et permettons qu'elle nous mette en question, afin que nous cessions de distordre la vérité en la soumettant à des précompréhensions non vérifiées, ce qui est la racine même de l'erreur et de la division. Il s'agit bel et bien là du principe d'objectivité et d'unification que nous mettons en pratique en tout travail scientifique.

Le problème de la théologie moderne est toutefois que son second trait particulier a échappé à tout contrôle — et quand la relation personnelle de l'homme à Dieu n'est pas soumise aux vérifications critiques dont l'analogie de la foi est le principe, elle dégénère en un personnelisme trivial dans lequel nous usurpons nous-mêmes la place de Dieu en faisant de nos relations avec lui le contenu unique du savoir théologique. Nous sommes confrontés partout à ce problème dans cette « nouvelle théologie » où tout ce qui se dit de Dieu est réduit à des énoncés anthropologiques. Partout où l'on tente de transcender la relation du sujet et de l'objet, ou de la remplacer par une relation « pure » de sujet à sujet, on se rend incapable de distinguer entre Dieu et l'homme, on sombre dans l'irrationnel, puis dans l'amère futilité des « théologies de la mort de Dieu ».

Le problème de la science moderne n'est guère dissemblable de celui de la théologie. La science moderne commença avec l'émergence de la méthode empirique, qui trouve son point de départ en interrogeant ce qui est le cas, et en mettant en œuvre observation et expérimentation. Elle appliqua donc le premier et le troisième principe de Calvin, modifiés comme il le faut par égard pour son objet propre ; et elle fit reposer un accent considérable sur l'objectivité, en tout domaine, avec les résultats les plus remarquables. Mais depuis la naissance de la théorie quantique et l'approfondissement de nos connaissances en physique nucléaire, dans toute la microphysique donc, la science de la nature a été contrainte, pour que ses explications aillent de l'avant, à intégrer le sujet dans la théorie. Puisque l'interaction de l'observateur scientifique et de son objet joue un rôle obligatoire dans la connaissance, pouvons-nous jamais dépasser l'observateur pour connaître les choses telles qu'en elles-mêmes, indépendamment de nos observations ? N'y a-t-il pas une infranchissable barrière entre le sujet et l'objet, parce que le sujet humain ne cesse de s'interposer entre soi-même et l'objet, et en quelque sorte écarte ainsi l'objet de son champ visuel ? On dit alors qu'il nous faut ici abandonner notre ancienne conception de l'objectivité à la physique

classique, et qu'on ne peut parvenir ici à une objectivité de ce type. Mais curieusement, cette position semble elle-même impliquer l'extrapolation induite dans la physique contemporaine d'un trait propre à la physique traditionnelle, à savoir l'existence d'une correspondance terme à terme entre les théories scientifiques et les réalités qu'elles décrivent, et dont elles sont les transcriptions théoriques. Or ce n'est certainement pas le cas, car il s'agit en fait de modèles d'un genre différent, au moyen desquels nous laissons le réel se dévoiler à nous d'au-delà de nos constructions théoriques, et appréhendons ce réel tel quel : distinct de nos modèles, et procédant même à leur critique. Il faut donc dire que, loin d'établir un obstacle à la connaissance, l'interaction du sujet et de l'objet doit être envisagée comme moyen d'une communication dynamique, où le sujet pose à l'objet des questions qui sont un instrument de connaissance, afin de savoir plus profondément ce qu'il en est de cet objet, et où il est renvoyé à une objectivité toujours plus profonde au fur et à mesure que l'objet exige que les questions soient formulées à nouveaux frais, ou que les instruments de connaissance soient refondus.

Tel est le combat que l'épistémologie livre aujourd'hui pour rendre compte de la science moderne, et il est étrangement parallèle à celui que mène la science théologique. En physique, pour l'heure, les efforts que nous faisons pour maîtriser la structure logique de la théorie des quanta forcent des présuppositions idéalistes (cartésiennes et kantienne) cachées à se découvrir, et il devient de plus en plus évident que ces éléments intellectuels non vérifiés ne peuvent que retarder le progrès et l'unification de la théorie scientifique. D'un autre côté, on développe aujourd'hui en divers pays des structures logiques et mathématiques qui permettent d'accéder au-delà des variables subjectives introduites par l'observateur. Les opérations de mesure qui soulevèrent tant de difficulté pour l'« interprétation de Copenhague » sont aujourd'hui traitées comme autant de liens dynamiques à l'intérieur de la relation continue du sujet et de l'objet, de sorte qu'une épistémologie critique et réaliste nous devient possible, où les « énoncés physiques » ne soient pas évincés en des points cruciaux au profit d'« énoncés idéaux ». C'est une chose de dire que, puisque l'observation interfère avec l'état naturel des choses, elle est une condition nécessaire et un élément de ce que nous savons de ces choses ; mais c'est une autre chose de dire que ce n'est qu'une étape nécessaire sur le chemin de la connaissance : car, dans ce cas, les constructions ou les théories que nous élaborons sont utilisées comme autant de questions

opérationnelles à l'intérieur d'un mode de recherche progressant vers une objectivité plus radicale.

Mais dans la science comme en théologie, on ne peut accentuer de façon indue la fonction du sujet humain sans parvenir vite à une situation irrationnelle où l'on prétend que l'homme, de par son génie créateur, impose lui-même ses schèmes à la nature. Non seulement on se trouve alors incapable de distinguer de nos constructions une réalité donnée, mais la simple idée de parvenir à cette distinction, nous dit-on, serait déchoir de l'idéal de la science pure, conçu comme contrôle technique intégral de la nature. Mais tout ce que cela veut dire au bout du compte est que dans son travail scientifique l'homme ne rencontre que lui-même, n'accomplit que ce qu'il est, et que rien n'a d'autre signification que celle qu'il lui confère lui-même. Une telle conception ne conduit nulle part ailleurs qu'à la futilité et à la perte de sens. La vie sociale de notre civilisation « scientifique » le prouve en tout lieu.

On voit donc que la théologie et les sciences de la nature affrontent un même problème : comment donner à nos idées et à nos énoncés une référence qui leur soit transcendante, comment parvenir à une connaissance du réel où nous ne fassions pas intrusion sur le tableau pour le déformer, mais simultanément comment maintenir en tout la fonction pleine et entière du sujet. Si nous apercevons cet enjeu, nous verrons le dialogue de la théologie et de la science prendre une tournure différente, puisqu'il faudra les considérer comme alliées, sur un front commun où elles s'opposent à un même ennemi, la prétention de l'homme à prendre la place du Créateur, à ne reconnaître l'existence de rien sinon de ce qu'il a fait, et à refuser que n'importe laquelle de ses constructions ne soit contrôlée par une réalité qui la transcende, et qui elle-même ne soit pas construite. Un lien organique s'établit là entre l'homme et la nature, et entre l'un et l'autre, « Dieu » se trouve englouti. Comme l'a dit Giorgio de Santillana : « Le véritable conflit de la période récente n'oppose pas la "science" et la "religion" : il oppose un naturalisme romantique à une philosophie de l'ordre imposé. »³ Le naturalisme romantique survient tout aussi aisément dans la « religion » que dans les sciences de la nature. Ajoutons que, tant que nous penserons au dialogue en question comme à un dialogue de la *science* et de la *religion*, nous ne nous affranchirons pas de

3. *The Origins of Scientific Thought*, Londres, 1961, 301.

ce naturalisme — il est à mon sens impliqué par le couple de la science et de la religion. C'est en fait du dialogue de la *science* avec la *théologie* qu'il convient de s'occuper : du dialogue qui réunit la philosophie des sciences de la nature et la philosophie de la science théologique, dans leur lutte commune pour la méthode scientifique, chacune dans son domaine propre et sur ses propres fondations.

L'intention de ce livre n'est pas de s'engager dans ce dialogue, même s'il est inévitable de le faire, ni de s'engager dans une œuvre apologétique, même si des questions apologétiques doivent nécessairement y surgir. Mon intention est plutôt d'élucider les procédures de la pensée scientifique dans le cas particulier de la théologie, de renvoyer ce que les hommes pensent de Dieu au Dieu qui est l'objet propre et immédiat de cette pensée, et donc de servir à l'autocritique de la théologie conçue comme science pure. Simultanément, notre argumentation visera à tirer les implications du fait que l'homme est théologiquement celui à qui Dieu adresse la parole et enjoint, pour répondre à sa Parole, d'exercer sa raison avec fidélité et cohérence — nous voulons donc plaider pour une suspension de l'irrationalité romantique et du subjectivisme hypertrophié qui saturent aujourd'hui tant de théologies. Il s'agit ainsi d'une contribution à la théologie philosophique et d'un appel à l'objectivité et à la rationalité dans la tâche positive et constructive qui est celle de la théologie.

Cet ouvrage est dédié à Bernard Lovell : il sut me poser, sur la méthode théologique, les questions qui m'ont conduit à étudier plus attentivement la nature scientifique de cette discipline, et à choisir ce thème pour mes *Hewett Lectures*.

Je suis vivement reconnaissant au Rev. Dr. Cameron Dinwoodie, de Langholm, pour une lecture attentive des épreuves et la confection de l'index. M. Andrew Louth et M. Iain R. Torrance, mon fils, l'un et l'autre d'Edimbourg, ont également lu les épreuves et contribué à les purger de nombreuses erreurs. Je dois beaucoup à tous les trois. Il me reste à exprimer ma cordiale gratitude aux Presses Universitaires d'Oxford, et particulièrement à M. Geoffrey N. S. Hunt et ses collègues, pour leur amabilité et leurs égards ; et il me reste à remercier celles qui ont mis tant de compétence et de bonté à dactylographier ce texte, Mlle E. R. Leslie et Mlle Joan Morris, de New College.

Université d'Edimbourg
Fête de Saint-Athanase, 1967

THÉOLOGIQUES

DANS LA MÊME COLLECTION :

J. RATZINGER
LA THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE DE
SAINT BONAVENTURE

J.-B. LOTZ
MARTIN HEIDEGGER ET
THOMAS D'AQUIN

G. FESSARD
HEGEL ET LE CHRISTIANISME

J.-Y. LACOSTE
NOTE SUR LE TEMPS

T.-F. TORRANCE
LA SCIENCE THÉOLOGIQUE

E. VON IVÁNKA
PLATO CHRISTIANUS
LA RÉCEPTION CRITIQUE DU PLATONISME
CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

E. PRZYWARA
ANALOGIA ENTIS.

A PARAÎTRE :
E. BRITO
DIEU ET L'ÊTRE
CHEZ HEGEL ET THOMAS D'AQUIN

J. PELIKAN
LA TRADITION CHRÉTIENNE
(5 VOL.)

THÉMISTIUS
LE DIEU D'ARISTOTE

THÉOLOGIQUES

SCIENCE THÉOLOGIQUE

THOMAS F.
TORRANCE

CETTE PROVOCANTE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA THÉOLOGIE EST DÉJÀ UN CLASSIQUE DANS LES PAYS ANGLO-SAXONS.

LA THÉOLOGIE EST-ELLE UNE SCIENCE ? LA MODERNITÉ RÉPOND NON. MAIS QU'EST-CE QU'UNE SCIENCE ?

SI CE QUI REND SCIENTIFIQUE EST LA FIDÉLITÉ À L'OBJET DONNÉ, ET À LA MANIÈRE DONT IL SE DONNE, LA THÉOLOGIE PEUT REPRENDRE SA PLACE PARMI LES SCIENCES, À CONDITION DE SAVOIR DE QUOI - OU DE QUI - ELLE PARLE, ET SOUS QUELLES CONDITIONS.

CERTES, LA THÉOLOGIE N'A PAS LA MÊME MÉTHODE QUE LES SCIENCES DE LA NATURE. MAIS ELLE NE SAURAIT POUR AUTANT S'ENFERMER DANS UN MONOLOGUE STÉRILE.

AU CONTRAIRE, UNE THÉOLOGIE AU FAIT DE SON STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE TROUVERA UNE NOUVELLE RIGUEUR DANS SA CONFRONTATION AVEC LES AUTRES SCIENCES.

PARADOXALEMENT, LES QUESTIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES POSÉES PAR LES PLUS SPECTACULAIRES PERCÉES DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE - RELATIVITÉ, QUANTA, INCOMPLÉTUDE DES SYSTÈMES - REJOignent DES QUESTIONS PROPRES À LA THÉOLOGIE ET ÉCLAIRENT SON ÉPISTÉMOLOGIE.

